Централизованная религиозная организация
ДУХОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ МУСУЛЬМАН
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Частное учреждение —
образовательная организация высшего образования
МОСКОВСКИЙ ИСЛАМСКИЙ ИНСТИТУТ

ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК

№ 1'2016

Москва
ИД «Медина»
2016

УДК 86.38
ББК 28
И 87

Научное издание было подготовлено в рамках программы обеспечения разработки и издания учебных пособий и хрестоматий по основным исламским наукам в целях реализации Плана мероприятий по подготовке специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в 2014–2016 годах для Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Санкт-Петербургский государственный университет».

Редакционный совет:
Р. И. Гайнутдин (Гайнутдинов) (пред.), Т. К. Ибрагим, В. В. Наумкин, М. Б. Пиотровский, Л. Р. Сюкияйнен

Редакционная коллегия:
Д. В. Мухетдинов (пред.), Д. З. Хайретдинов (гл. ред.), Ш. Р. Кашаф, П. Н. Костылев, Р. М. Мухаметшин, И. А. Нуриманов, С. Ю. Бородай (отв. ред.)

Рецензенты:
Т. К. Ибрагим, доктор философских наук, профессор;
А. Н. Юзеев, доктор философских наук, профессор

И 87 Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1 = Islamic thought: Tradition and modernity. Religio-philosophical yearbook. № 1. // [редкол.: Д. В. Мухетдинов (пред.), Д. З. Хайретдинов (гл. ред.), С. Ю. Бородай (отв. ред.) и др.]. — Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2016. — 760 с. — В надзаг.: Централиз. религиозная орг. Дух. упр. мусульман Рос. Федерации, Моск. ислам. ин-т.
ISBN 978-5-9756-0133-9

Ежегодник «Исламская мысль: традиция и современность» посвящен широкому спектру философских, историко-философских и теологических проблем. Концепция ежегодника ориентирована на исследование классической и постклассической арабо-мусульманской философии в компаративном контексте и развитие мусульманской мысли в наше время. Оригинальные авторские статьи дополняются переводами классиков. Отдельное внимание уделено отечественной религиозно-философской мысли.

В ежегоднике публикуются материалы II Международной научно-образовательной конференции «Бигиевские чтения» по теме «Мусульманская мысль в XXI: единство традиции и обновления», которая состоялась 17–20 мая 2015 года в г. Санкт-Петербурге. Также публикуются авторские статьи, подготовленные специально для данного сборника.

ISBN 978-5-9756-0133-9 **УДК 86.38**
ББК 28

© ЦРО Духовное управление мусульман Российской Федерации, 2016
© ЧУ – ООВО Московский исламский институт, 2016
© ООО «Издательский дом „Медина“», 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редакции 5

I
РОССИЙСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ШКОЛА

А. Н. Юзеев Религиозно-реформаторские взгляды Мусы Биги 11

Р. И. Гайнутдин, Д. В. Мухетдинов Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали 27

Т. К. Ибрагим «Воистину милость Моя — всеохватывающая» 70

Р. К. Адыгамов Проблема иджтихада в трудах татарских богословов (конец XVIII – начало XX вв.) 112

II
ПЕРЕВОДЫ КЛАССИКОВ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

М. Бигиев Доказательства божественного милосердия 131
Перевод со старотатарского А. Г. Хайрутдинова

Р. Фахраддин Проблема божественной милости 189
Перевод со старотатарского И. Ф. Гимадеева

Абу Хамид ал-Газали Критерий различения ислама и ереси 201
Перевод с арабского А. В. Кудрявцева, научный комментарий С. Ю. Бородая

III
ТАСАВВУФ

В. И. Вовченко Ибн Араби и Майстер Экхарт: опыт отрешенности и концептуализация мистического 243

П. Н. Костылев Коранические истоки суфийского концепта «сердце» (қалб) 300

IV
ГЕРМЕНЕВТИКА

А. Хабил Традиционные эзотерические толкования Корана 353

Д. В. Мухетдинов, С. Ю. Бородай Основные принципы суфийской герменевтики 382

Г. В. Валиев Анри Корбен: герменевтика Слова 438

V
СОЦИОЛОГИЯ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Л. А. Маркова Наука и ислам: их взаимодействие через сходство или через сцепленность противоположностей 497

В. В. Золотухин Между кочевьем и троном: политическая философия Ибн Хальдуна 520

Д. Рубин Мусульманство в русском и британском философско-религиозном пространстве: от инаковости к конвергенции 545

VI
ФИЛОСОФСКИЕ ИНТЕРВЬЮ

Д. Рубин Российское мусульманство в условиях идеологических трансформаций 617

А. Корбен От Хайдеггера к Сухраварди 643

А. Корбен Биографический постскриптум к философскому интервью 670

Резюме статей 705

Abstracts 725

ملخص المقالات 743

От редакции

Предлагаемый Вашему вниманию религиозно-философский ежегодник является плодом коллективных усилий исламоведов и философов. Концепция издания ориентирована на исследование классической и постклассической арабо-мусульманской мысли, при этом особое внимание уделяется российской богословской школе. При отборе материала редакция ставила перед собой следующие задачи: во-первых, показать плюралистичность и внутреннее многообразие исламской духовной традиции, ее несводимость к какому-то одному течению мысли; во-вторых, отразить малоизученные аспекты арабо-мусульманской философии; в-третьих, содействовать развитию современной исламской мысли, в частности восстановлению российской богословской школы; в-четвертых, представить исламскую мысль в компаративной перспективе, сопоставив ее с достижениями других религиозных и философских традиций. В связи с этим нам показалось целесообразным выделить несколько тематических разделов.

Первый раздел *«Российская богословская школа»* включает работы современных авторов, посвященные творчеству классиков отечественного богословия, а также самостоятельные богословские исследования. Статьи А. Н. Юзеева, Т. К. Ибрагима, Р. И. Гайнутдина и Д. В. Мухетдинова объединены одной темой — проблемой всеохватности божественной милости. Эта тема, поднятая российским мыслителем М. Бигиевым в начале XX века, неоднократно рассматривалась в истории исламской мысли. В формулировке Бигиева проблема всеохватности божественной милости — это проблема спасения всех людей (апокатастасис) и возможности разных путей к Богу. Как демонстрируется в указанных статьях, ислам является одной из немногих религий, где идея всеобщего спасения получила широкое распространение, хотя и не стала доминирующей среди основной массы средневековых богословов. Дополняет первый раздел статья Р. К. Адыгамова, в которой рассматриваются взгляды классиков российского богословия на иджтихад. Эта тема также очень важна, поскольку именно «открытие врат иджтихада» явилось предпосылкой развития исламской мысли в современный период.

Второй раздел *«Переводы классиков исламской мысли»* содержит переводы трудов М. Бигиева, Р. Фахраддина и Абу Хамида ал-Газали на русский язык. Работы Бигиева и Фахраддина посвящены уже упомянутой проблематике всеохватности божественной милости, при этом стоит отметить, что значительную

часть статьи Фахраддина составляют выдержки из труда средневекового мыслителя Ибн Каййима ал-Джаузии, которому мысль о конечном спасении всех людей также была близка. Что касается работы ал-Газали, то она является образцом плюралистичного и интегрального понимания ислама: ал-Газали формулирует максимально общий критерий правоверия, в соответствии с которым в юридическое поле ислама попадают и традиционалисты, и мутакаллимы, и суфии, и шииты. Этот классический труд, являющийся примером взвешенного юридического подхода к определению правоверия, как никогда востребован в наше время. Впрочем, работа ал-Газали не исчерпывается указанной проблематикой и включает множество других актуальных тем.

Третий раздел *«Тасаввуф»* содержит статьи, посвященные суфийской тематике и более общему вопросу о сущности мистицизма. Исследование В. И. Вовченко выполнено в компаративной перспективе, автор стремится разобраться в природе мистического опыта, сопоставляя двух независимых мистиков — Ибн Араби и Майстера Экхарта. В статье П. Н. Костылева описаны коранические контексты концепта «сердце» (*ḳалб*), его место и роль в исламской антропологии, а также примеры развития контекстов в практике тасаввуфа. Как демонстрируется в обеих статьях, именно мистический опыт позволяет максимально полно понять базовые концепты исламской религии, поэтому можно сказать, что тасаввуф является системообразующим направлением ислама.

Четвертый раздел *«Герменевтика»* включает статьи, посвященные разнообразным подходам к истолкованию Корана. В работах А. Хабила, Д. В. Мухетдинова и С. Ю. Бородая рассматривается традиция эзотерического прочтения Корана, при этом особое внимание уделяется тасаввуфу. Если Хабил сосредоточен на истории становления указанной традиции, то Мухетдинов и Бородай с опорой на суфийские тафсиры анализируют основные принципы эзотерической герменевтики, подробно разбирая методологию Сахла ат-Тустари, Абу Хамида ал-Газали и Мухиддина ибн Араби. Как показано авторами, эзотерическая традиция прочтения Корана является не менее важной, чем традиция классических тафсиров; кроме того, она представляет несомненный философский интерес, поскольку во многом предвосхищает те герменевтические идеи, которые были развиты в наше время. Оригинальная попытка сочетания западной герменевтики и исламской герменевтики принадлежит А. Корбену, и эта тема является центральной в статье Г. В. Валиева. В своей работе Валиев отмечает, что философские притязания Корбена на синтез эзотерической герменевтики ислама и немецкой феноменологии проблематичны, поскольку приводят к впадению в эклектизм. Тем не менее сама по себе подобная попытка имеет ценность, особенно если учесть масштаб проделанной Корбеном работы и его научные заслуги.

Пятый раздел *«Социология и эпистемология»* содержит разнообразные статьи, в которых поднимаются вопросы, связанные с социальным измерением ислама и с проблемой сочетания исламского богословия и академической науки. В работе Л. А. Марковой представлен обзор современной дискуссии по проблеме взаимоотношения ислама и науки. Автор отмечает, что современные научные тенденции позволяют говорить о возможности согласования религиозного мировоззрения и неклассической картины мира. В статье В. В. Золотухина эксплицированы ключевые идеи социально-политической теории Ибн Халдуна и показано, что выработанная исламским философом схема отражает средневековые североафриканские политические реалии и является одним из важнейших достижений арабо-мусульманской мысли. В работе Д. Рубина исследуется роль, которую играли ислам и иудаизм в русской и британской философской мысли в последние несколько веков. По мнению автора, взаимодействие христианских и нехристианских философий приводит к конвергенции, обогащающей обе стороны и создающей широкий пласт общей пограничной культуры. Крайне актуален анализ современных примеров конвергенции в творчестве российских и британских мусульман, который дается во второй части статьи Рубина.

Шестой раздел *«Философские интервью»* включает интеллектуальные беседы с исламоведами и философами. В интервью с британско-российским религиоведом Д. Рубином, которое было подготовлено в декабре 2015 года, обсуждались исламоведческие, философские и социально-политические вопросы, при этом особое внимание было уделено российскому мусульманству и проблеме взаимодействия русской философии и отечественного исламского богословия. В интервью с французским исламоведом А. Корбеном, опубликованным еще в 1978 году, рассказывается о первых этапах научного пути Корбена, о вдохновлявших его мыслителях, об обращении к исламоведческой проблематике и о многолетних исследованиях в области арабо-мусульманской мысли. Оба интервью являются прекрасными образцами философской саморефлексии и свидетельствуют о глубоком личностном отношении европейских исследователей к иной духовной традиции.

Мы надеемся, что данный сборник внесет заметный вклад в развитие исламоведения и философской мысли и будет способствовать созданию живого дискуссионного поля по проблеме соотношения исламского наследия и модерна. *

* Арабские слова даются в системе транслитерации Крачковского-Ромаскевича. Передача иноязычных имен на русском языке и отдельные аспекты оформления статей оставлены на усмотрение авторов.

I

РОССИЙСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ШКОЛА

А. Н. Юзеев

(Российский государственный университет правосудия, г. Казань)

Религиозно-реформаторские взгляды Мусы Биги

Особенностью татарского религиозного реформаторства начала XX века является то, что оно перекрещивалось с просветительством, образуя реформаторско-просветительское направление (Р. Фахраддин), и с либеральной теологией (М. Биги и З. Камали).

Мусульманские реформаторы (в том числе и татарские) не считали свою деятельность реформаторской, всячески «отмежевывались» от западной реформации. Так, в первой половине XX века признанный религиозный реформатор, индо-пакистанский поэт-философ М. Икбал заявлял: «Лютер в мире ислама невозможен… Здесь нет церкви — организации, существовавшей в европейском средневековье»[1]. Икбал не называет свою концепцию толкования ислама реформаторской, но «реконструкцией религиозной мысли в исламе», хотя, по сути, она является реформаторской и по целям была идентичной тому, что происходило в христианстве — «обуржуазиванию» религиозного учения. То же можно сказать о высказываниях Мусы Биги (1875–1949), который отвергал понятие мусульманского религиозного реформаторства (хотя его и называли «Лютером ислама»), которое было бы подобно реформации христианской, и писал: «По моему мнению, ислам совершенно не нуждается в каких-либо религиозных реформах. Общественные, религиозные, политические пороки происходят не из ислама, а из нас самих… Не ислам нужно реформировать, а лечить наши головы с помощью ислама. В христианском мире была реформация. Но это не значит, что необходимо подгонять историю ислама под историю христианства»[2]. В то же время Биги полагал, что Коран необходимо переводить на другие языки, что мусульманские правовые школы нуждаются в переустройстве и усовершенствовании. Он выступал за вынесение иджтихада,

---

[1] *Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2003. С. 5.

[2] *Биги М.* Боек мәүзуглардан уфак фикерләр. Пг., 1914. Б. 5.

критиковал таклид, а это является одним из компонентов мусульманского реформаторства.

Религиозно-реформаторские пласты мировоззрения Мусы Джаруллы особенно ярко проявляются в первый период его деятельности — до 20-х годов XX века, а либерально-теологические компоненты его мировоззрения приходятся на 20–40-е годы.

В Оренбурге Биги впервые обнародовал свои религиозно-реформаторские взгляды о всеобщности божественной милости, всколыхнувшие часть мусульманского мира далеко за пределами России. В 1909–1910 годах (с ноября по март) Муса Джарулла публиковал в журнале «Шура» лекционный курс по истории религий, включавший и его концепцию о всеобщности божественной милости[3], а в 1911 году издал трактат под аналогичным названием[4]. Надо было обладать определенной смелостью, чтобы актуализировать вышеназванную идею, поскольку обсуждение даже менее значимых культово-обрядовых проблем ислама вызывало в мусульманском обществе обвинение в неверии.

Биги в новой социокультурной ситуации, сложившейся в татарском обществе начала XX века, вызволил из «небытия» эту проблему. Его взгляды о всеобщности божественной милости вызвали широкий резонанс, как в российской прессе, так и в Турции[5]. В этот период в татарском обществе шла коренная перестройка всех сфер духовной жизни, в которой ислам занимал значительное место. Поэтому обращение Биги к теологической проблеме, затрагивающей основы религии, было актуальным и необходимым и «взорвало» татарское общество изнутри. Он пишет по поводу меджлиса имамов, где обсуждалась его концепция: «Из нападок последних дней стало совершенно очевидным истинное положение вещей. Оказалось, что среди приглашенных имамов не было ни одного, кто был бы способен обсудить этот теологический вопрос… Поэтому я отказался от своего намерения собрать меджлис улемов (собрание религиозных ученых)»[6].

По теологической проблеме всеобщности божественной милости мусульманская интеллигенция разделилась на два лагеря: консерваторов-традиционалистов и реформаторов. Сторонники консерваторов опубликовали множество статей в 1909 году и первой половине 1910 года в издании традиционалистов «Дин ва маийшат» («Религия и жизнь»), в каждом номере которого традиционалисты печатали ответы и опровержения на новаторские религиозные взгляды Биги; его называли даже еретиком

[3] Шура, № 22 (ноябрь), 1909. март 1910.

[4] *Биги М.* Рахмат илахия борханнары. Оренбург, 1911.

[5] Шура, № 4, 1916. Б. 309.

[6] Вакыт, 16 дек. 1909.

и вероотступником[7]. Традиционалисты полагали, что спасение в будущей жизни заслуживают только мусульмане.

Волна протестов докатилась и до Турции, где верховное духовенство во главе с муфтием Мустафой ас-Сабри (1869–1954) запретило этот труд и еще несколько его книг, назвав Мусу Биги «Лютером ислама»[8]. Однако основная масса татарской печати встала на сторону Мусы Джаруллы[9]. Лагерь реформаторов возглавил редактор журнала «Шура» и преподаватель медресе «Хусаиния» Р. Фахраддин, хотя он разделял не все реформаторские идеи Биги. Фахраддин написал небольшой трактат под названием «Рахмат илахия масаласе» («Проблема божественной милости»), ограждая Бигиева от нападок[10], где подробно разобрал историографию этого вопроса. В результате сложившихся обстоятельств, Муса Джарулла подал в отставку с поста преподавателя медресе, которая была удовлетворена с декабря 1909 года.

Как религиозный реформатор Муса Биги решал проблему веры и знания в русле самой веры, выдвинув в книге «Рахмат илахия борханнары» («Доказательства божественной милости») положение о «всеобщности божественной милости» *(ʻумӯмиййат ар-раḥма ал-илāхиййа)*[11]. Вслед за книгой вышло ее продолжение «Инсанларнын акыйда илахияларына бер назар» («Взгляд на верования людей в божество»)[12].

Взгляды Биги по этому вопросу не были оригинальными. До него эту проблему поднимали многие арабо-мусульманские философы, такие как Ибн Сина (ум. 1037), ал-Маарри (ум. 1057), Ибн ал-Араби (ум. 1240), Ибн Таймийа (ум. 1328), Ибн Кайим ал-Джаузия (ум. 1350), ал-Джили (ум. 1448), Садраддин аш-Ширази (ум. 1641), Джамаладдин ал-Афгани (ум. 1897), Мухаммад Абдо (ум. 1905), Рашид Рида (ум. 1935), Мухаммад Икбал (ум. 1938), а также его соотечественники Ш. Марджани (ум. 1889) и Р. Фахраддин (ум. 1936), крымскотатарский мыслитель И. Гаспринский (ум. 1914). Наиболее подробно эту проблему осветил Ибн Кайим ал-Джаузия в своем труде *Ḫāди ал-арвāḫ илā билāд ал-афрāḫ* («Путь душ в обитель радостей»), где разобрал

---

[7] Муса Бигиев жәнабларына бер-ике сүз // Дин ва маийшат. № 14. 15, 22, 23. 1909.

[8] *Mustafa Sabri*. Yeni muctehidlerinin kummet ilmiyyesi: Kazanli Musa Bigiev efendinin Rahmet illahiyye burhanlari. Istanbul, 1998. S. 7.

[9] Мусульманская печать России в 1910 году. Оксфорд, 1987. С. 72.

[10] *Фахраддин Р.* Рахмат илахия масалясе. Оренбург, 1910 (см. русский перевод в данном сборнике).

[11] *Биги М.* Рахмат илахия борханнары. Оренбург, 1911 (см. русский перевод в данном сборнике).

[12] *Биги М.* Инсанларның акыйда илахияларына бер назар. Оренбург, 1911.

аргументы своих предшественников, которые считали, что наказание за грехи в аду не будут бесконечными[13]. Он писал, что Аллах всему отвел определенное время, и, следовательно, Ад тоже конечен во времени — когда Аллах захочет, Он прекратит его существование[14].

В татарской религиозной философии впервые в иносказательной форме идеи о проблеме наказания за грехи высказал Ш. Марджани[15], упомянувший о суждениях Ибн ал-Араби[16], что Ад вечен, но муки его могут иметь конец, и понятие *хулуд* («бесконечность») можно трактовать по-разному (продолжительность периода) и это зависит от желания Аллаха[17]. Марджани выступил против аргумента хариджитов и мутазилитов, которые обрекают на вечное мучение грешников-мусульман, поскольку в Коране и сунне говорится о вечной для них каре, ссылаясь на айаты, по которым божественное обещание не нарушится, а исполнится. Татарский теолог замечает, что в отношении угрозы допустимо нарушение обещания *(ваид)*, поскольку Пророк сказал: «Если Бог обещал кому-либо награду за деяния его, то Он непременно исполнит это, но поскольку он угрожал кому-либо карой за деяние его, то в отношении такого за Богом остается выбор [наказать или помиловать]. Благородному следует оставлять на свое усмотрение [исполнение или не исполнение] своей угрозы, даже, если об этом Он не заявляет открыто!»[18]. При таком широком понимании великодушия Бога на него вправе рассчитывать и грешники из числа других религий.

Другой соотечественник М. Биги, Р. Фахраддин, в «Рахмат илахия масаласе» («Проблема божественной милости») пишет, что эта проблема связана не только с горним, но и дольним миром, актуальна и интересует весь исламский мир[19] и что данный вопрос не новый в исламе, а имел место еще в начале его возникновения и особенно его разработал Ибн Кайим ал-Джаузия. Излагая взгляды последнего, Фахраддин не приемлет позицию мутакаллимов о вечности страданий в аду грешников, хотя и не во всем согласен с Биги[20]. Известный крымскотатарский мыслитель, главный

---

[13] *Ибн Кайим ал-Джаузия.* Ҳāди ал-арвāҳ илā билāд ал-афрāҳ. Каир, 1978.

[14] Там же. С. 423.

[15] *Марджани Ш.* Китāб ал-ҳикма ал-бāлиға ал-джаннийя фī шарҳ ал-‘ақā’ид ал-ҳанафийя. Казань, 1888.

[16] Там же. С. 61.

[17] Там же. С. 66.

[18] Там же. С. 66.

[19] *Фахраддин Р.* Рахмат илахия масалясе. Б. 14–16.

[20] Там же. Б.2.

редактор газеты «Тарджиман» («Переводчик») И. Гаспринский писал в защиту Биги: «Муса Бигеев с Кораном в руке доказывает, что Аллах воздаст за добрые дела всем людям без различия их религий и в безграничной милости своей избавит от геенны всех людей. Такое гуманитарное учение переворачивает вверх дном узко-фанатичное воззрение „старолюбцев и обскурантов“. Им бы очень хотелось при помощи государственной власти и полиции приостановить развитие гуманитарных, общечеловеческих идей среди нашего народа»[21].

Муса Джарулла полагал, что концепция «всеобщности божественной милости» есть «главнейшая истина, которая может стать основой для последующей жизни человечества, которое было сотворено для постоянного движения к счастью»[22]. Главная же цель — доказать величие ислама: «Если мои идеи подтвердятся, то это станет еще одним украшением ислама, еще более возрастут его величие и ценность среди других религий… Истина ислама будет утверждена не страхом перед адом, а доказательствами, божественным установлением, изложенными в Коране»[23].

Муса Джарулла задает вопрос: «Если человек, совершенно лишенный счастья и благополучия в дольней жизни, которая по отношению к последующей вечности является лишь кратким мигом, обречен на вечные муки в горней жизни, то какую же цель мог преследовать Господин миров Аллах, сотворяя таких жалких и ничтожных людей?», то есть, не теряет ли смысл жизнь для таких людей? И дает ответ, облекая его в форму вопроса: «Если Он намерен обречь большинство людей на вечные муки, то не окажется ли божественная милость Аллаха ничем, по сравнению с Его божественным гневом?»[24].

Биги, привлекая Коран и некоторые хадисы, выдвинул восемь аргументов в доказательство своей концепции.

Первый аргумент, что Бог может ограничить наказание за грех, он обосновывает 156-м айатом суры *Ал-ā‘рāф* («Преграды»), гласящим:

قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاء وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ

---

[21] Цит. по: *Тагирджанова А.* Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. Казань, 2010. С. 44 (Тарджиман. — 22 февр. — 1911).

[22] *Биги М.* Рахмат илахия борханнары. Б. 11.

[23] Там же. Б. 40.

[24] Там же. Б. 12.

> «Он сказал: „Наказанием Моим Я поражаю, кого желаю, а милость Моя объемлет всякую вещь. Поэтому Я запишу ее тем, которые богобоязненны, дают очищение и которые веруют в Наши знамения“»[25].

Муса Джарулла полагает, что, поскольку в этом айате сообщается, что Аллах наказывает того, кого Он пожелает *(ман йашā')*, а абсолютная милость распространяется на «всякую вещь» *(кулл шайй)*, постольку каждый человек неизбежно и навечно останется в сени божественной милости. Он отмечает, что мутакаллимы и российские имамы путаются, делая акцент на предложении с общим смыслом, что к божественной милости будут допущены только верующие. В то же время предложение общего характера «милость Моя объемлет всякую вещь» *(ва раḥмати васи'ат кулла шайй)* и предложение частного характера «Я запишу» *(са'актубу-хā)* не противоречат по смыслу друг другу, являясь согласующимися друг с другом частными суждениями. Другое возражение Биги направлено против мутакаллимов — поскольку существует такое неоспоримое и неизвестно кому адресованное выражение, как «милость Моя объемлет всякую вещь», то откуда у мутакаллимов взялось утверждение, что «Он не будет милостив к остальным»?

Биги полагает, что выражением «Наказанием Моим Я поражаю, кого желаю» *('аз̲ābū уçūбу бихи ман ашā')* некоторые люди будут подвергнуты наказанию в течение определенного времени. Но провозглашением того, что «милость Моя объемлет всякую вещь» *(ва раḥмати васи'ат кулла шайй)*, твердо доказывается, что каждый человек навечно останется в сени божественной милости.

Второй аргумент связан с толкованием термина *раḥмāн* («Всемилостивый»), являющегося вторым, наряду с именем Аллах, именем Бога в Коране. Татарский теолог отметил, что многие мусульмане понимают смысл выражения *би исми Аллāхи ар-раḥмани ар-раḥīм* («Во имя Аллаха Всемилостивого и Милосердного») как «Именем Аллаха, который в этом мире милостив ко всем, а в потустороннем мире — только к мусульманам». Муса Джарулла выступает против такого толкования, отмечая, что смысл понятия *раḥмāн* означает свойство Аллаха, постоянно оказывающего милость всем людям в потустороннем мире в силу абсолютности Своей милости, поскольку это понятие семантически шире, чем *раḥīм*, а *раḥīм* означает милость только в отношении тех, кто творит, то есть к дольнему миру.

Биги полагает, что упоминание имени *ар-Раḥмāн* в айате الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى «Он утвердился на троне» подкрепляет его толкование. Так как даже толкователям

---

[25] Здесь и далее в статье цитаты из Корана даются по изданию: Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1986.

неведомо, что подразумевается под словом «трон», но всем известно, что он вечен как в этом, так и в ином мире. Если милость Аллаха объяла Его вечно сущий в будущем и превознесенный над всем остальным трон, то айатом «Всемилостивый — Он утвердился на троне», доказывается, что всеобщая божественная милость будет дарована всем людям в ином мире[26].

Третий аргумент он обосновывает 53-м айатом суры *Аз-зумар* («Толпы»), где говорится:

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

> «Скажи: „О, рабы Мои, которые преступили против самих себя, не отчаивайтесь в милости Аллаха! Поистине, Аллах прощает грехи полностью: ведь Он — Прощающий, Милостивый!“».

Биги утверждает, что нет сомнения в том, что все люди входят в выражение «рабы мои», так как в 93-м айате суры *Марйам* сказано:

إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا

> «Всякий, кто в небесах и на земле, приходит к Милосердному только как раб».

По его мнению, выражение «грехи полностью» *(аз-зунӯб джамӣ‘ан)* включает в себя как великие грехи *(кабā’ир ал-куфр)*, так и просто *куфр* (неверие)[27].

Четвертый аргумент Муса Джарулла выводит из достоверного хадиса: «Посланник Аллаха — да будет мир ему и благословение — спросил: „Бросит ли мать дитя свое в огонь?“. Благородные асхабы — последователи Пророка ответили: „Нет, если в ее силах, то никогда не бросит“. Тогда Пророк, ниспосланный как милость ко всем мирам, сказал: „Я клянусь, что Аллах намного милостивее к своим рабам, чем мать к своему дитя“». Биги заявляет, что подобного доказательства достаточно, и нет смысла в дополнительном разъяснении.

---

[26] *Биги М.* Рахмат илахия борханнары. Б. 50–53.

[27] Там же. Б. 54–55.

Пятый аргумент Биги вслед за Ибн Кайимом ал-Джаузией обосновывает идентичными по смыслу хадисами от Бухари (Сахих, 22) и Муслима (Сахих, 183), которые Ибн Кайим суммировал смыслом повеления Всевышнего: «Не останется в огне ни один из тех, в ком есть хотя бы частица добра. Ибо вечно-сущий Всемилостивейший из милосердных».

Шестой аргумент основан на 5-м айате суры *Аш-шӯрā* («Совет»):

تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ أَلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

> «Небеса готовы развернуться над ними, а ангелы возносят хвалу своего Господа и просят прощения тем, кто на земле. О, да! Ведь Аллах — Прощающий, Милостивый!».

По мнению Биги, в круг тех, за кого заступаются ангелы, входят все люди дольнего мира, как верующие, так и неверующие. Он подтверждает свои слова окончанием айата, где Аллах сообщает радостную весть о том, что заступничество будет принято. Если бы Он не простил после заступничества, то Он не напомнил бы о своем милосердном прощении.

Седьмой аргумент основан на 118-м айате суры *Ал-мā'ида* («Трапеза»), где пророк Иисус, которого христиане считают божеством, обращаясь к Аллаху, говорит:

إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

> «Если Ты их накажешь, то ведь они — Твои рабы, а если Ты простишь им, то ведь Ты — великий, мудрый».

Биги пишет: «Но великий пророк ислама Иса — да будет мир над ним, — который объял Тору, Евангелие и Священный Коран вместе со всеми их тайнами, который, несомненно, знал науки о законодательстве лучше, чем наши мутакаллимы, и знания которого о вере и об Аллахе были несравненно выше веры и знаний всех мутакаллимов, заявил в Коране, что прощение ширка (придание сотоварищей Богу) — это проявление мудрости и силы»[28].

---

[28] Там же. Б. 61–65.

Восьмой аргумент Муса Джарулла выводит из 117-го и 118-го айатов суры *Ал-муминун* («Верующие»):

وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ

وَقُل رَّبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ

> «А кто призывает вместе с Аллахом другого бога, — нет у него для этого доказательства, и счет его только у его Господа! Не бывают счастливы неверные! Скажи же: „Господи, прости и помилуй! Ты — лучший из милующих!“».

Биги приводит довод в свою пользу со слов сподвижника Пророка Абдаллаха б. Масуда, который сказал: «Клянусь, что придет день, когда в Аду не останется ни одного человека!». Муса Джарулла напоминает, что, по признанию Пророка, Масуд был самым лучшим знатоком Корана и лучшим его чтецом. Таким образом, он заявляет, что проблема всеобщности божественной милости была выдвинута еще в начале возникновения ислама[29].

Татарский реформатор, в отличие от своих предшественников, выступил как наиболее радикальный мыслитель среди ханафитов, полагая, что Аллах настолько всемилостив, что наказания может и не быть или же наказание в аду не будет бесконечным, а его продолжительность зависит от Бога; Бог же рано или поздно простит за грехи всех, как верующих, так и неверующих, и вообще — на том свете может спастись все человечество.

Истина, по Биги, должна утверждаться не страхом перед адом, а рациональными доказательствами, изложенными в Коране. Он не открывал чего-то нового в теологии, однако призывал при решении любого вопроса руководствоваться разумом, толковать некоторые места Корана, если они не соответствуют духу времени, иносказательно, а не следовать букве Текста, как это делало большинство традиционалистов того времени. Для мусульман, полагал Биги, насущно необходимо возродить принцип «всеобщности божественной милости», который свидетельствует о неизбежности спасения всех народов мира. Он выступил с этой концепцией в то время, когда нужно было не разъединять мусульманские народы России с русскими, а наоборот — найти пути сближения и уменьшить значение практики

[29] Там же. Б. 77.

такфира, нетерпимости традиционалистов из среды мусульман ко всякому неверному. «Мы, конечно, изо всех сил будем избегать, — пишет татарский реформатор, — обвинения в вероотступничестве *(такфир)* и заблуждении какого-либо народа за его вероисповедание или убеждение. Если мы будем смотреть на все религии как на звенья развития одной религии, то мы не будем обвинять другой народ в вероотступничестве или враждебно относиться к нему за его приверженность своей религии»[30]. Следовательно, Муса Джарулла не пытался выделить ислам как лучшую религию (к этой мысли любой человек должен прийти сам), он толерантно относился ко всем вероисповеданиям.

Обращение к раннему исламу времен Мухаммада и его сподвижников — один из компонентов религиозного реформаторства, поскольку реформаторы считали, что необходимо отбросить все, что привнесено теологией позднее «золотого века» ислама, называя последующие наслоения новшеством *(бид'а)*. Муса Джарулла как религиозный реформатор вслед за религиозными учеными, приверженцами раннего ислама, признавал четыре теоретические основы законодательства «усул ал-фикх» — Коран, сунну, иджму и кияс, в результате спора о применении которых в IX–X вв. образовались четыре религиозно-правовые школы суннизма. В отличие от первых татарских религиозных реформаторов (А. Курсави, А. Утыз-Имяни и Ш. Марджани), выделявших ханафитский мазхаб, Биги не отдавал предпочтения ни одной из правоведческих школ (хотя и считал себя ханафитом). Об этом Биги писал еще в 1909 году, будучи инициатором издания в Казани труда весьма почитаемого им андалусского факиха Абу Исхака Ибрахима б. Муса аш-Шатиби *Ал-мувāфақāт фī ал-уçӯл* («Соответствия основоположений [фикха]») о вопросах согласования между мазхабами Абу Ханифы и Малика б. Анаса. Он перевел его на тюрки (старотатарский язык), подготовил введение *Ал-мувафакат мукаддимасы* («Введение к Ал-мувафакат»)[31], где написал, что современный фикх должен основываться не только на Коране и сунне, но и на взглядах таких муджтахидов, как Абу Ханифа, Малик б. Анас, Абу Абдаллаха аш-Шафии и Ахмад б. Ханбал, и соответствовать современной действительности. Видимо, вышеназванный труд тождественен труду Биги под названием *Рисāла муфрада 'алā уçӯл ал-мувāфақāт* («Отдельный трактат соответствий основоположений [фикха]»), изданный в том же году.

---

[30] *Биги М.* Инсанларның акыйда илахияларына бер назар. Б. 6; Рахмат илахия борханнары. Б. 7.

[31] *Биги М.* Ал-мувафакат мукаддимасы. Казан, 1909.

Он продолжил эту тему в опубликованной в 1910 году книге *Ḳавā'ид фикхиййа* («Законы фикха»)[32], которая в очередной раз вызвала полемику на страницах прессы. Книга представляет собой «Свод законов» Османской империи, 100 параграфов которой из 201 приведены из этого свода (общие проблемы фикха), а остальные являются комментариями сочинений аш-Шатиби (ум. 1388), Шихабаддина ал-Карафи (ум. 1285 или 1286) и Иззы б. Абдассалама. В этом труде Биги выступает за вынесение иджтихада: «В Коране имеется множество ясных айатов о самых больших и важных проблемах повседневной жизнедеятельности человека. Эти проблемы должны решаться силою разума и с помощью иджтихада»[33]. Причем иджтихад должен основываться не только на Коране, сунне, иджме, киясе и словах Абу Ханифы, но и на изречениях авторитетов других толков.

В книге *Озын көннәрдә руза* («Пост в длинные дни») Биги также обращается к вопросу следования мазхабам. Он пишет, что главный оценочный критерий любой проблемы — не слова и дела факихов, а их способность постигнуть суть вопроса, обращаясь к Корану и сунне, поскольку «ни один из четырех или десяти мазхабов не изменит и не отменит Корана. Священный Коран будет основой, фундаментом и лидером мышления мусульман и их верований, деяний и общественных движений… И потому слепое подражание и следование одному из первых мазхабов [имеются ввиду ханафитский, шафиитский, маликитский и ханбалитский. — *А.Ю.*] никогда не будет носить обязательного характера… А утверждение о том, что „необходимо следовать одному из имеющихся или могущих появиться мазхабов“ означает не что иное, как заявление о том, что „эти мазхабы отменили или отменяют Коран“»[34]. Он выступает резко против таклида: «Обязательность следования одному мазхабу, неукоснительность таклида стали самым тяжким бедствием, и в мире ислама они возникли благодаря усердию подобных „факихов“ [не постигших суть Корана и сунны]. Обязательность следования одному из четырех известных мазхабов стала налагаться на каждого человека принудительно». При этом Биги ссылается на сочинение *Футӯḥāт маккиййа* («Мекканские откровения») известного средневекового суфия Ибн ал-Араби: «Следование людей одному из четырех мазхабов стало самым большим бедствием из всех бед, обрушившихся на головы мусульман»[35].

Муса Джарулла полагал, что такие основоположения фикха, как Коран, сунна, иджма и кияс, должны быть переосмыслены с точки зрения их

[32] *Биги М.* Ḳавā'ид фикхиййа. Казан, 1910; 2 изд.: Казан, 1927.

[33] *Биги М.* Ḳавā'ид фикхиййа. Казан, 1910. Б. 2–3.

[34] *Биги М.* Озын көннәрдә руза. Казан, 1911. Б. 4.

[35] *Биги М.* Озын көннәрдә руза. Б. 7.

современной общественной значимости и нужд людей. Он утверждал, что каждый мусульманин может выносить иджтихад, высказывать свое суждение по тому или иному общественно-правовому вопросу, но при этом должен знать Коран, сунну и арабский язык, как филологи Халил и Сибавайх[36], то есть предполагается знание арабского языка на самом высоком уровне; и при вынесении иджтихада следует соотносить то или иное решение с обстоятельствами изменения общественной жизни[37]. Подобные оценки действительности, согласно взглядам Биги, не должны стать непреложным законом для исполнения. Они представляют собой только теоретическую основу, поскольку право законотворчества принадлежит иджме — согласному мнению авторитетных людей различных социальных слоев общества.

Биги писал, что «иджма не может быть аргументом для решения научно-богословских вопросов. Иджма — это лишь инструмент исполнения или решения какого-либо положения закона или какой-либо проблемы… Но только вот наши уважаемые специалисты по основоположениям фикха не придали должного значения этой стороне иджмы, они не смогли ее оценить должным образом»[38]. Кияс же, считал он, если законодатель не указывал причин применения того или иного положения закона, трудно применим на практике. «Жизнь развивалась и эволюционировала, а фикх остается таким же, каким он был тысячу лет тому назад»[39].

В 1920-х годах в «Азбуке ислама» Муса Джарулла досконально разработал проблемы иджтихада, иджмы и кияса. Он писал: «Умма обладает, конечно же, полным правом на вынесение самостоятельного суждения, то есть правом на иджтихад и полным правом на законотворчество в сфере шариата… Каждому человеку дано право на иджтихад, право на вынесение собственного суждения. Но право на законотворчество в сфере шариата, иными словами — право на принятие непреложных законов социальной, культурной, религиозной жизни, должно быть предоставлено только участникам иджмы, на усмотрение общественного органа, на компетентность консенсуса знатоков права»[40]. Таким образом, Биги полагает, что вынесение иджтихада как мусульманской общиной, так и отдельным человеком может быть воплощено в действительность только после санкции участников иджмы.

«В силу переменчивости времени и места, — писал он — она [иджма] никогда не может иметь вечной силы. Иджма одного народа или времени

---

[36] *Биги М.* Мулāҳаҙа. Казан, 1914. Б. 24.

[37] *Биги М.* Қавā'ид фикхиййа. Б. 2–5, 111.

[38] *Биги М.* Ал-мувафакат мукаддимасы. Казан, 1909. Б. 5.

[39] Там же. Б.11.

[40] Муса Джаруллах Бигиев. Т. 2. Казань, 2006. С. 86.

не может быть доказательством для других людей и иных времен. Несмотря на то что мусульманская умма непорочна, эта черта не присуща иджме, как шариатскому доводу»[41]. Таким образом, только участникам иджмы — согласного мнения общины мусульман, состоящей из компетентных теологов и ученых своего времени — должны быть предоставлены права на вынесение новых суждений, обязательных для религиозной и общественной жизни мусульман.

Биги как религиозный реформатор предлагал совместить знания Корана, хадисов, всего лучшего из правовых школ с современным знанием, выступая против изучения в медресе калама — спекулятивной теологии. Обучение каламу, по его мысли, было основано на комментариях и субкомментариях, а не на самих источниках. Сочинения по акиде (вероучению) должны быть «очищены» от различных недоказанных толкований. Выступая за «очищение» религии, Биги отводил ей одну из регулятивных функций жизни общества — воспитание в человеке добра, стремления к получению современных знаний — основного компонента прогресса татарского общества первой четверти XX века.

Перевод Корана на татарский язык — один из компонентов религиозно-реформаторских взглядов Биги. В 1911 году Муса Джарулла подготовил к изданию перевод Корана на татарский язык. Он хотел сделать Коран доступным для большинства татар, поскольку арабским языком владели далеко не все. В январе 1912 года он договорился с руководством издательства «Умид» в Казани об издании перевода в количестве пяти тысяч экземпляров[42]. В газете «Вакыт» («Время») писали об издании перевода Корана в Петербурге: «Как нам стало известно от самого переводчика, он приступает к изданию перевода в собственной типографии, открываемой в Петербурге»[43] (типография «Аманат» была открыта только в 1914 году). Информация о готовящемся издании дошла до прессы, в которой в очередной раз по поводу деятельности Биги развернулась дискуссия.

Традиционалисты писали о том, что перевод Корана недопустим. Особенно много статей вышло в газете *Дин ва маийшат* («Религия и жизнь»), где Биги обвинялся даже в неверии[44]. Оппоненты Биги не видели его перевода Корана вообще, поэтому судить о его научности или не научности они не могли; их нападки были основаны на неприятии самого факта перевода. Казанские имамы, а также имамы Оренбурга и Уфы (отдельно

[41] Там же. С. 88.

[42] *Джарулла М.* Татар дөньясында ридала // Вакыт, 1912, 19 апр.

[43] Вакыт, 1912, № 986. Б. 616.

[44] Дин ва маийшат, 1912, № 25. Б. 396–397.

от первых) обратились к муфтию с просьбой не разрешать перевод Корана на татарский язык и воспрепятствовать его распространению среди населения[45].

В целом отношение татарских теологов к переводу Биги оказалось негативным, хотя были и такие, кто высказывался в его поддержку. В результате разгоревшейся кампании Духовное собрание мусульман в Уфе приняло решение о запрещении перевода Корана, выполненного Биги[46]. Муса Джарулла выступил в прессе с ответной статьей, где писал, что запрет Духовного собрания противоречит российскому законодательству о свободе прессы, при этом российская действительность наполнена бесполезными толкованиями Корана и его списками, изобилующими ошибками. Несмотря на все препятствия, он все же надеялся опубликовать свой перевод Корана[47].

Рукопись не успели напечатать, поскольку ее изъяли. Полемика вокруг издания Корана на страницах печати велась вплоть до 1917 года. Так, известный татарский теолог Хади Максуди считал, что перевод Корана Биги, хотя и научный, но несвоевременный и должен выполняться комиссией[48] (видимо, его мнение о научности перевода основывалось на признании высокого профессионализма Биги).

Сигнальный экземпляр с типографского оттиска текста оригинала остался у Биги, а после его нелегальной эмиграции перешел к жене Асьме-ханум. Только в 2010 году репринтное издание полного текста Корана от первой до сто четырнадцатой суры включительно на арабской графике было напечатано и презентовано общественности[49]. Хотя на титульном листе и не указан автор перевода, стиль изложения, характерный слог языка текста однозначно говорят об авторстве Биги.

Язык перевода — «османский», тюрки (старотатарский) с арабизмами и фарсизмами, вполне доступный для образованной части всех тюркских народов России начала XX века. Названия сур приводятся на арабском языке с характерными окончаниями, присущими татарскому языку, например *Ниса сурасе* (сура «Женщины»). Во многих случаях опускается определенный артикль, как указано выше.

---

[45] Дин ва маийшат, 1912, № 7. Б. 276.

[46] Коран тәржемәсене табы кылудан маны (Запрет на издание перевода Корана)// Дин ва маийшат, 1912, № 13. Б. 204–205; См. *Резван Е. А*. Коран и его мир. СПб., 2001. С. 434.

[47] *Джарулла М.* Татар доньясында ридала // Вакыт, 1912, 19 апр.

[48] Йолдыз., 1915, 1 янв., № 1340. Б. 2–3.

[49] Благородный Коран. Перевод Священного Слова. Репринт перевода, подготовленный к изданию в 1912 году. Казань, 2010.

Биги следует традиционным толкованиям названий сур, как они имеют место быть у ученых (как светских, так и мусульманских). Так, на с. 382 название суры 20 *Та Ха*, по Биги, означает сокращенную форму обращения («О, Мухаммад!»), на с. 547 в названии суры 36 *Йа Син* Муса Джарулла усматривает имя пророка — «Мухаммад», хотя имеются и другие прочтения: «*Йā инсāн*» («О, человек!»)[50].

Для уточнения смысла того или иного слова по всему тексту в скобках даны пояснения автора. Иногда пояснения приводятся внизу страницы, например на с. 48 к суре *Бақара* («Корова»), с. 83, 95, 127, 147, 208, 214–215, 366–369…

Это первый научный перевод Корана на татарский язык, который послужит отправной точкой для предстоящих переводов.

Книги Мусы Биги, написанные и вышедшие из печати еще в начале XX века, сделали его известным во всем тюркском и мусульманском мире. Он стал общепризнанным лидером татарского религиозно-реформаторского движения. Не случайно турецкий журнал *Тюрк урду* отмечал: «Наконец-то появился ученый в России, который своими сочинениями приобрел себе всеобщую известность. Это Муса Биги. Несомненно, он является истинным новатором в исламе»[51]. Отстаивая концепцию о всеобщности божественной милости Муса Джарулла выступил против традиционных устоев татарского общества, значительную часть которого составляли консерваторы-традиционалисты, понимающие Коран и сунну буквально. Он показал, что с помощью знания основных источников религии и грамотного их толкования можно решить многие религиозные проблемы, стоящие перед татарским обществом.

Муса Биги продолжил славные традиции татарского реформаторства XVIII–XIX веков, заложенные А. Курсави, А. Утыз-Имяни и Ш. Марджани, развил его основные идеи и адаптировал их к российской действительности начала XX века.

Список литературы:

Вакыт, 16 дек. 1909.

Вакыт, 1912, № 986.

Дин ва маийшат, 1909. № 14. 15, 22, 23.

---

[50] Коран / Перевод И. Ю. Крачковского. М., 1986. С. 596 (Крачковский приводит пример из перевода на английский язык Мухаммада Али).

[51] Мир ислама. Вып. 4. Т. II, 1913. С. 226.

Дин ва маийшат, 1912, № 7.

Дин ва маийшат, 1912, № 13.

Дин ва маийшат, 1912, № 25.

Йолдыз., 1915, 1 янв., № 1340.

Мир ислама. Вып. 4. Т. II, 1913.

Шура, № 22 (ноябрь), 1909.

Шура, № 4, 1916.

Благородный Коран. Перевод Священного Слова. Репринт перевода, подготовленный к изданию в 1912 году. Казань, 2010.

Муса Джаруллах Бигиев. Т. 2. Казань, 2006.

Мусульманская печать России в 1910 году. Оксфорд, 1987.

Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1986.

Биги М. Ал-мувафакат мукаддимасы. Казан, 1909.

Биги М. Бөек мәүзуглардан уфак фикерләр. Пг., 1914.

Биги М. Инсанларның акыйда илахияларына бер назар. Оренбург, 1911.

Биги М. Қавāʼид фикхиййа. Казан, 1910 (2 изд.: Казан, 1927).

Биги М. Мулāҳаẓа. Казан, 1914.

Биги М. Озын көннәрдә руза. Казан, 1911.

Биги М. Рахмат илахия борханнары. Оренбург, 1911 (см. русский перевод в данном сборнике).

Джарулла М. Татар дөньясында ридала // Вакыт, 1912, 19 апр.

Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2003.

Ибн ал-Қаййим ал-Джавзиййа. Ҳāди ал-арвāҳ илā билāд ал-афрāҳ. Каир, 1978.

Марджани Ш. Китāб ал-ҳикма ал-бāлиға ал-джаннийа фī шарҳ ал-ʻақāʼид ал-ҳанафиййа. Казань, 1888.

Резван Е. А. Коран и его мир. СПб., 2001.

Тагирджанова А. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. Казань, 2010.

Фахраддин Р. Рахмат илахия масалясе. Оренбург, 1910.

Mustafa Sabri. Yeni muctehidlerinin kummet ilmiyyesi: Kazanli Musa Bigiev efendinin Rahmet illahiyye burhanlari. Istanbul, 1998.

Р. И. Гайнутдин
(Московский исламский институт, г. Москва)

Д. В. Мухетдинов
(Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, г. Москва)

Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали

Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) является выдающимся исламским мыслителем, специалистом по фикху, каламу, фальсафе и тасаввуфу. За интегральность понимания религии он получил прозвище *худжджат ал-ислām* («довод ислама»). Особый интерес представляет проблема правоверия и спасения в творчестве мыслителя, которая, к сожалению, не была в должной мере рассмотрена в научной литературе. Эта проблема напрямую связана с темой всеохватности божественной милости, поднятой Мусой Бигиевым. В обоснование своей точки зрения о конечном спасении всех верующих и возможности разных путей к Богу, Бигиев, наряду с традиционными правовыми источниками, ссылался на ряд авторитетов, среди которых был и имам ал-Газали. Как будет показано ниже, ал-Газали действительно может быть отнесен к сторонникам умеренного и плюралистичного понимания ислама, хотя его взгляды не всегда выражены эксплицитно. Мы полагаем, что именно благодаря сбалансированному сочетанию традиционного фикха, калама и более глубоких идей тасаввуфа, ему удалось стать выразителем интегральности исламской религии, найдя поддержку как в среде традиционалистов, так и в среде суфиев. Этот пример обладает актуальностью в наше время, особенно в контексте тех фундаментальных проблем, которые были подняты представителями российской богословской школы.

Чистота человеческой природы

Центральное место в учении ал-Газали о правоверии занимает исламское представление о первоначальной чистоте человеческой природы

(фиṭра). Размышляя над своим жизненным опытом в *ал-Мунḳиз мин ал-ḍалāл* («Книга, избавляющая от заблуждений», 1108 г.), он вспоминает, что уже в раннем возрасте осознал большое значение воспитания для формирования взглядов человека. Ал-Газали обратил внимание на то, что «христианские отроки получали не иначе, как христианское воспитание, иудейские — иудейское, а мусульманские — мусульманское»[1]. И затем он узнал о хадисе, в котором говорится: «Каждый новорожденный появляется на свет в первородной чистоте, и лишь впоследствии родители делают из него либо иудея, либо христианина, либо мага»[2]. Именно стремлением к познанию «первоначальной природы человека» были мотивированы его интеллектуальные поиски: «В те отроческие годы душа моя устремилась к постижению первоначальной природы человека и истинной природы догм, приобретаемых путем подражания родителям и наставникам, к тому, чтобы разобраться, чем отличаются эти догмы одна от другой»[3].

Результаты многолетних изысканий в данной области представлены в поздних работах, особенно в *Ихйā' 'улӯм ад-дӣн* («Воскрешение наук о вере», 1096–1102 гг.). Согласно ал-Газали, каждый человек в глубине души является правоверным, и эта его природа *(фиṭра)* неизменна. Тем не менее на эту правоверную природу могут накладываться слои грязи и пыли, что мешает проникновению Божьего Света в душу человека (здесь используется распространенная метафора зеркала: само по себе оно призвано отражать свет, но, будучи загрязненным, делает это недостаточно хорошо). Свою позицию по поводу фитры ал-Газали разъясняет в «Воскрешении наук о вере» следующим образом:

> «Каждый человек был наделен верой в Бога… Затем человечество разделилось на группы: на тех, кто отрекся от своей веры и забыл ее, т. е. на неверных, и на тех, кто осмыслил и запомнил, подобно имеющему свидетельство *(шахāда)*, который забыл его по невнимательности и после этого вспомнил. По этой причине Всевышний сказал: „Так что они могут вспомнить“ (Коран, 2: 221), „Так что имеющие понимание могут вспомнить“ (38: 29), „Помни о милости Божьей, что на тебе, и Его договоре, которым он связал тебя“ (5: 7), „Мы сделали Коран легким для запоминания; есть ли кто-либо, кто вспомнит?“ (54: 17, 22, 32, 40). Воспоминание бывает двух типов: одно — это воспоминание образа, который однажды существовал в сердце *(ḳалб)* человека, но затем исчез; другое — это воспоминание того,

[1] *Абу Хамид ал-Газали*. Книга, избавляющая от заблуждения. М., 2010. С. 10.

[2] *Бухари*, 1385.

[3] *Абу Хамид ал-Газали*. Книга, избавляющая от заблуждения. С. 11.

что было запечатлено в (душе человека) посредством естественной предрасположенности *(фит̣ра)*. И эти истины вполне ясны тем, кто размышляет, но неприятны тем, кто привык следовать авторитету *(таḳлӣд)*, а не изучать и рассматривать их самостоятельно»[4].

Таким образом, человек склонен к правоверию, однако на этом пути ему могут помешать ложные авторитеты и собственные недостатки. Испорченность человеческой природы, к которой приводит социализация, проявляется в неверии *(куфр)*.

Ал-Газали трактует *куфр* в широком смысле, включая сюда как заблуждения людей, близких к исламу, так и неверие тех, кто явно находится за рамками ислама. Кроме того, он проводит важное, но имплицитное различие между юридическим и онтологическим пониманием неверия. Юридический (законнический) взгляд предполагает все то, что характеризует ислам как социальную доктрину. Онтологический же взгляд ориентирован на то, каков статус человека *в действительности*, то есть на глубинном уровне. Ал-Газали неоднократно высказывает точку зрения о том, что юридическая принадлежность к умме не выступает гарантией того, что человек является мусульманином *поистине*, то есть смиренным перед Богом. В свою очередь, отсутствие юридической принадлежности к умме не означает, что человек лишен возможности приближения к Богу и спасения. Трактовка проблемы правоверия через призму юридического взгляда характерна для теологических работ ал-Газали, таких как *Ал-иḳтиṣа̄д фӣ ал-и‘тиḳа̄д* («Срединный путь в вероубеждении», 1095 г.), *Ихйа̄’ ‘улӯм ад-дӣн* («Воскрешение наук о вере», 1096–1102 гг.) и *Файṣал ат-тафриḳа байна ал-ислā̄м ва аз-зандаḳа* («Критерий различения ислама и ереси», 1104 г.). Онтологический взгляд более подробно представлен в суфийских работах, особенно в *Мишка̄т ал-анва̄р* («Ниша света», 1107 г.), однако спорадически встречается и в теологических работах. О причинах, побудивших ал-Газали придерживаться двух не во всем совместимых позиций, будет сказано ниже.

Юридическое понимание правоверия

Обратимся к работам, где сформулировано юридическое понимание правоверия. В самой ранней из них — «Срединный путь в вероубеждении» (1095 г.) — ал-Газали использует традиционную богословскую формулу: каждый человек, отрицающий пророческую миссию Мухаммада, является неверным и потому заслуживает вечного ада. По поводу этой категории

[4] *Абу Ḥа̄мид ал-Ғаза̄лийй*. Ихйа̄’ ‘улӯм ад-дӣн. Каир, 1990. Т. 1. С. 80–81.

людей он пишет следующее: «Евреи, христиане и последователи других религий, такие как зороастрийцы, идолопоклонники и прочие, — все должны считаться неверными, как это выражено в Коране и единогласно принято уммой»[5]. Неверие, согласно ал-Газали, имеет градации, поскольку дальше всего от Бога отстоят индусы и атеисты, которые отрицают единство Бога и пророчество[6]. Несмотря на столь строгую позицию, ал-Газали все же оговаривается в нескольких местах, что юридическая оценка неверия является чисто социальным фактом, то есть она делается людьми, так что человек, являющийся «неверным» с социальной точки зрения, все же может надеяться на попадание в рай[7]. Эта же мысль повторяется в более поздней работе «Воскрешение наук о вере», где предлагается несколько иная перспектива: юридическая принадлежность к умме не гарантирует онтологической принадлежности к исламу, ведь шахаду можно произнести «формально», то есть без внутреннего сердечного согласия с утверждаемыми принципами[8].

Ключевое значение для понимания взглядов ал-Газали в юридической и теологической плоскости имеет поздняя работа «Критерий различения ислама и ереси», подготовленная в 1104 году. Ее написание связано с активными дебатами среди исламских ученых по вопросу правоверия. Ал-Газали отвечает на популярное в ашаритских кругах мнение Абд ал-Кахира ал-Багдади (ум. 1037), согласно которому большинство мусульман являются неверными, а спасения заслуживает лишь одна группа мутакаллимов. Кроме того, критика ал-Газали направлена против батинитов и *фалāсифа*, считающих, что Пророк мог сознательно вводить людей в заблуждение, руководствуясь соображениями «общего блага». Остановимся на этом трактате подробнее[9].

Ал-Газали начинает свое рассуждение со следующего важного тезиса: вопросы веры *(имāн)* и неверия *(куфр)* не могут адекватно рассматриваться людьми, чьи сердца загрязнены стремлениями к славе и богатству. Это же справедливо и для проблемы различения истины *(ḥаḳḳ)* и заблуждения *(ḍалāл)*. Исламский мыслитель поясняет: «Все это открывается лишь сердцам, во-первых, очищенным от грязи бренной жизни; во-вторых, закаленным совершéнными духовными упражнениями; в-третьих, просветленным чистым *зикром*; в-четвертых, вскормленным правильной мыслью; в-пятых, украшенным соблюдением установленных Законом *(шар‘)* границ. Тогда

[5] *Абу Ḥāмид ал-Ġазāлийй*. Ал-иḳтиṣāд фӣ ал-и‘тиḳāд. Каир, 1972. С. 207–209.

[6] Там же. С. 209.

[7] Там же. С. 207–208.

[8] *Абу Ḥāмид ал-Ġазāлийй*. Ихйā’ ‘улӯм ад-дӣн. Т. 1. С. 107–108.

[9] Перевод указанной работы см. в данном сборнике.

изливается на них свет из ниши [светильника] пророчества *(мишкāт ан-нубувва)*, и делаются они подобными отполированному зеркалу, и светильник веры в стекле сердца становится источником света: его масло готово воспламениться даже без соприкосновения с огнем»[10]. И действительно, ведь как могут скрытые истины духовного мира *(малакӯт)* явить себя людям, поклоняющимся своим страстям или случайно выбранному авторитету и привязанным к благам земного мира? Как такие люди могут отличить «тьму неверия от света веры»? Им недоступно божественное вдохновение. Они не могут этого сделать и посредством религиозных наук, ведь их «науки» сводятся к формальным установлениям и предписаниям. Ал-Газали призывает своего читателя не тратить время на таких людей, привлекая в подтверждение своих слов следующие айаты Корана: «Отвернись же от того, кто отвернулся от Нашего Напоминания и не пожелал ничего, кроме мирской жизни. Таков предел их познаний. Воистину, твоему Господу лучше знать тех, кто сбился с Его пути, и лучше знать тех, кто последовал прямым путем» (53: 29–30)[11].

Представленная критика может показаться типичным средневековым приемом, используемым для дискредитации оппонентов. Однако, судя по всему, здесь мы имеем дело с чем-то более существенным. Критика ал-Газали носит явно суфийский подтекст, и она направлена против исламских ученых[12]. Ал-Газали хочет сказать, что для адекватного различения веры и неверия, а также истины и лжи, недостаточно только юридических фактов и рациональных усилий факиха. Вера и неверие — это то, что нужно *видеть непосредственно*, подобно тому, как мы различаем свет и тьму. Сами факихи, которых критикует ал-Газали, *онтологически* пребывают во тьме неверия, хотя юридически и считаются верующими. Это различие между онтологическим и юридическим пониманием веры завуалированно дается на протяжении всей работы, однако его можно выявить, если внимательно читать текст ал-Газали. И все же не следует забывать, что сама работа посвящена преимущественно *юридическим* аспектам веры и неверия.

Другим важным фактором, способствующим адекватной оценке правоверия, является, по мнению ал-Газали, личное познавательное устремление

---

[10] *Абу Ḥāмид ал-Ġазāлийй.* Файṣал ат-тафриḳа байна ал-ислāм ва аз-зандаḳа. Дамаск, 1993/1413. С. 16–17.

[11] Там же. С. 18.

[12] Работа «Критерий различения ислама и ереси» писалась уже после «суфийского поворота» в творчестве ал-Газали. Те образы из Корана, к которым обращается мыслитель, получают более подробное истолкование в труде «Ниша света», который еще будет проанализирован ниже.

и отсутствие слепой приверженности авторитету *(таḳлīд)*. Исламский мыслитель советует: «Поговори с собой и с твоим собеседником и попроси его дать определение неверия. Если он скажет, что неверие — это то, что противоречит ашаритскому, мутазилитскому, ханбалитскому или какому-либо иному *маẓхабу*, знай: перед тобой — невежда и глупец, скованный слепым следованием *(таḳлīд)*. Он слепец из слепцов, а потому не трать время на его вразумление»[13]. Иначе говоря, быть приверженцем одной школы исламской мысли и на этой основе выносить обвинение в неверии *(такфīр)* представителям всех других школ — значит самому быть «слепее слепого» (очевидно, в дискурсе ал-Газали это означает онтологическое неверие).

Ал-Газали здесь высказывает несколько интересных соображений: например, можно спросить у представителя такой школы, почему при различии во мнениях среди авторитетов одной школы они обычно не оцениваются как неверующие. Так, ал-Бакиллани, очевидно, иначе трактует некоторые теологические проблемы, чем ал-Ашари. И почему в таком случае ал-Бакиллани не считается неверным? Если допустимы различия внутри школы, то почему не допустимы такие же различия между школами? Все решает формальная принадлежность к школе? И на каком рациональном основании человек, следующий авторитету, выбирает себе именно этого авторитета, учитывая то, что все крупные исламские авторитеты опираются на Коран и Сунну? И т. д.

Многочисленные вопросы такого рода должны быть поставлены перед ученым, предпочитающим таклид. Однако ал-Газали идет еще дальше. Он фактически утверждает, что безоговорочное доверие авторитету равносильно тому, что этот авторитет ставится на одну ступень с Пророком: «Если ты человек справедливый, ты наверняка знаешь, что тот, кто считает истину достоянием кого-то одного из мыслителей, сам близок к неверию и противоречию. К неверию — потому что он ставит того [мыслителя] на один уровень с непогрешимым Пророком, согласие с которым служит подтверждением веры *(имāн)*, а несогласие с ним говорит о неверии. Что касается противоречия, то оно состоит в том, что всякий мыслитель считает обязательным размышление и запрещает слепое следование»[14].

Отталкиваясь от последнего тезиса, ал-Газали дает своему читателю важный методологический совет: неверным следует считать лишь того, кто отрицает сказанное Пророком, между тем как различия в понимании сказанного Пророком не являются основанием для обвинения в неверии.

---

[13] Там же. С. 19–20.

[14] Там же. С. 22–23.

Он резюмирует свою позицию следующим образом: «Неверие есть объявление ложью *(такзīб)* любых высказываний Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует). Вера же *(имāн)* есть признание правдивости *(тасдīк)* всех его высказываний. Иудей и христианин — неверные, так как они считают лжецом Посланника (да благословит его Аллах и приветствует). Брахман — тем более неверный, потому что он, помимо нашего Посланника, отвергает и всех прочих посланников [Аллаха]. А атеист — тем более неверный, так как он вместе с Посланником, отправленным к нам, отвергает остальных посланников… [Таким образом], всякий, кто считает лжецом Посланника (да благословит его Аллах и приветствует) — неверный, а всякий неверный считает лжецом Посланника (да благословит его Аллах и приветствует). Таков этот критерий, применимый ко всем случаям»[15].

Стоит отметить, что «неверие», по мнению ал-Газали, здесь имеет лишь юридическую силу *(хукм шар'ийй)*, то есть оно является компонентом социальной доктрины ислама. Статус неверного связан с такими вопросами, как свобода и рабство, наказание за убийство человека, возможность объявления джихада и пр. При перечислении подобных норм, характеризующих шариат, ал-Газали упоминает также «вынесение решения о том, что он [т.е. неверный. — *Авт.*] будет пребывать в огне вечно»[16]. Эксплицитное отнесение этого утверждения к юридической сфере, на наш взгляд, призвано подчеркнуть, что речь в данном случае идет именно о внешнем и формальном решении, которое не всегда адекватно отражает истинное положение дел. Этот внешний и формальный характер ал-Газали специально подчеркивает в следующем высказывании: «И выносится оно [т.е. решение. — *Авт.*] также правовым методом: на основании текста *(нассˁ)* либо по аналогии *(кийāс)* с его содержанием»[17]. В другом же месте он отмечает, что юридический статус «неверного» имеет чисто конвенциональный и социальный характер: «Выносится оно [т.е. решение. — *Авт.*] на тех же основаниях, что и прочие правовые суждения: иногда это твердое убеждение, иногда — мнение большинства, иногда — данные источников, в отношении которых имеются колебания»[18]. Эти утверждения должны читаться в свете суфийских работ ал-Газали, где часто акцентируется внимание на недостаточности письменной и юридической традиции для познания полноты истины.

---

[15] Там же. С. 25–26.

[16] Там же. С. 26.

[17] Там же.

[18] Там же. С. 66.

Критерий различения и закон фигуральной интерпретации

Настолько ли очевиден критерий, согласно которому неверующим является всякий, кто считает, что Пророк лгал по тем или иным вопросам? Безусловно, здесь имеются проблемы, что признает и ал-Газали. Представители каждой школы мысли склонны отождествлять слова Пророка *с тем, как они сами понимают эти слова*. Следствием этого становится такфир в адрес мусульман, придерживающихся иной интерпретации. Весь драматизм смешения первоисточника и его интерпретации ал-Газали рисует в следующем пассаже:

> «Каждая группа объявляет неверными своих противников и приписывает им мнение о том, что Посланник (да благословит его Аллах и приветствует) был лжецом. Так, ханбалит объявляет неверным ашарита, заявляя, что тот счел ложью утверждение Посланника о пребывании Всевышнего Аллаха наверху и о Его вознесении на трон. Ашарит же обвиняет ханбалита в неверии, утверждая, что тот — антропоморфист *(мушаббих)* и счел ложью слова Посланника: „Нет никого подобного Ему“ (42: 11). Ашарит объявляет неверным мутазилита, заявляя, что тот счел ложью слова Посланника о возможности созерцания Всевышнего Аллаха и о том, что Всевышний обладает знанием, мощью и [другими] атрибутами. Мутазилит объявляет неверным ашарита, заявляя, что утверждение об атрибутах есть признание множественности вечно-сущих существований *(такс̱ӣр ал-кудамā’)* и объявление ложью [слов] Посланника, провозглашавшего единобожие *(тавх̣ӣд)*»[19].

Ал-Газали полагает, что радикализм такого типа может быть преодолен, если мусульмане научатся четко различать слова Пророка и их возможные интерпретации. «Считать истинными слова Пророка» — значит, по мнению ал-Газали, признавать существование всего того, о чем Пророк говорил людям. При этом само «существование» *(вуджӯд)* может мыслиться в пяти смыслах, соответствующих пяти уровням бытия. Представители различных исламских течений расходятся не в факте признания существования, а в *способах отнесения высказывания Пророка к определенному модусу существования*. Именно из-за непонимания этого и рождаются многочисленные обвинения в неверии.

Каковы же эти модусы? Ал-Газали предлагает следующую классификацию: самостный *(зā̱тийй)*; чувственный *(х̣иссийй)*; воображаемый *(х̣айā̱лийй)*;

---

[19] Там же. С. 27.

умопостигаемый *(ʻаḳлийй)*; сходственный *(шабахийй)*. При анализе каждого из модусов он также приводит примеры фигуральной интерпретации *(таʼвӣл)*, используемой представителями разных течений применительно к этому модусу. Далее мы рассмотрим лишь некоторые примеры[20].

Самостный модус существования характеризует все то, что существует объективно, вне зависимости от наших способностей познания: сюда относятся земля и небо, животные, растения и весь невидимый мир. Когда Пророк говорит об этом уровне, то нужда в интерпретации отсутствует. Поэтому слова Пророка о Троне, Семи Небесах и пр. должны пониматься буквально.

Чувственный модус бытия связан с тем, что получает отражение на перцептивном уровне и не имеет существования вне наших органов чувств: например, галлюцинации или видения пророков и святых. В качестве примера можно привести следующее высказывание Пророка: «Рай был показан мне на этой стене». Ал-Газали полагает, что эта фраза не может пониматься буквально (то есть самостно), поскольку меньшее по объему тело не способно охватить большее по объему, а значит — стена не может охватить рай с его обитателями. Поэтому фразу следует интерпретировать в соответствии с чувственным модусом бытия: рай был показан Пророку на стене, и он видел его как бы наяву, но сам рай реально не находился внутри стены. В этом, по мнению ал-Газали, нет ничего невозможного, поскольку небеса, например, способны отражаться в небольшом зеркале.

Воображаемый модус бытия касается тех вещей, которые существуют лишь в нашем воображении, но не во внешнем мире. В качестве примера приводится высказывание Пророка: «Я словно воочию смотрю на Йунуса ибн Матту, [на котором надеты] две тяжелых абайи. Он произносит *тальбию*, и горы отвечают ему, и Всевышний Аллах говорит ему: „Я перед тобой, о Йунус!“». Слова «словно вижу», по мнению ал-Газали, свидетельствуют о том, что подразумевается именно уровень воображения.

Умопостигаемый модус бытия относится к сфере чистого смысла *(маʻнан)*, отделенного от чувственных и имагинативных коннотаций. Так, слово «рука» может пониматься как реальная или воображаемая рука, однако ее можно мыслить и в функциональном плане — как способность схватывать и бить. Именно функциональное осмысление вскрывает «сущность» *(ḥаḳӣḳа)* вещи. Так что, отмечает ал-Газали, некоторые мусульмане (очевидно, имеются в виду мутазилиты) находят допустимым толковать слова Пророка о «руке» Бога в умопостигаемом плане — как слова о «могуществе» Бога. Такой вывод они делают, исходя из непохожести Бога ни на что сотворенное.

---

[20] Более подробно см. там же. С. 27–39.

Сходственный модус бытия характеризует то, что не существует ни в одном из предыдущих модусов, но при этом может пониматься как некое подобие атрибутов и качеств вещи. Так, когда говорится о гневе Бога, то, согласно сходственной интерпретации, это означает способность к произведению того же результата, который производит гнев человека, то есть наказание и причинение страдания. В данном случае выделяется лишь один из атрибутов гнева, и он прилагается к Богу, поскольку приписывать ему саму сущность гнева и все атрибуты гнева (в том числе физиологические) было бы нелепо.

Ал-Газали убежден: интерпретация слов Пророка только в том случае релевантна, если она относится к одному из этих уровней. Это предполагает признание «истинности» слов Пророка, но истинности в особом смысле, то есть применительно к конкретному модусу существования. По мнению ал-Газали, понимать все айаты и хадисы в буквальном смысле (то есть на самостном уровне) невозможно, если мы не хотим впасть в противоречие. Чем более развит интеллект человека, тем лучше он замечает противоречивость буквалистского взгляда. Ал-Газали обращает внимание на то, что даже известная своим ригоризмом школа ханбалитов в лице ее основателя Ахмада ибн Ханбала вынуждена признать необходимость метафорического прочтения ряда хадисов. На самом деле, они бы пошли еще дальше, если бы их рациональные способности были развиты так, как у ашаритов и мутазилитов, которые, например, не смогли согласиться с мнением Ибн Ханбала о том, что атрибут «наверху» применим к Богу[21].

Тем не менее фигуральная интерпретация не должна использоваться произвольно. Ее применение обосновано лишь в том случае, если человек видит противоречивость явного *(ẓāхир)* смысла текста. В своем герменевтическом пути ученый должен двигаться поэтапно, от одного уровня к другому, начиная с самостного модуса: «Первый внешний смысл соответствует самостному *(ẓāтийй)* существованию: если он признается, то это распространяется на все [остальные ступени], а если нет, то [он соответствует] чувственному *(ḥиссийй)* существованию: если он признается, то это распространяется на все [остальные ступени], а если нет, то [он соответствует] воображаемому *(ḫайāлийй)* или умопостигаемому *(ʻаḳлийй)* бытию, а если нет, то [он соответствует] сходственному, метафорическому бытию *(ал-вуджӯд аш-шабахийй ал-маджāзийй)*»[22]. Опираясь на такое герменевтическое продвижение, ал-Газали формулирует «закон фигуральной интерпретации» *(ḳāнӯн ат-таʼвӣл)*: «Переходить от высшей ступени

[21] Там же. С. 44–45.

[22] Там же. С. 47.

[*та'вӣла*] к низшей разрешается только при наличии необходимого доказательства *(бурхӑн)*»[23]. С этой точки зрения различия между школами сводятся, по сути, к разному пониманию того, насколько убедительны логические аргументы в пользу противоречивости смысла на определенном уровне бытия. И вариации в этой области не могут считаться основанием для обвинения в неверии.

Однако гибкость подхода ал-Газали не распространяется на основы вероучения. Он отмечает, что всякий, отрицающий буквальный смысл таких идей, как посмертное наказание, телесное воскрешение и пр., является неверующим. Более того, неверующие такого типа особо опасны для уммы, поскольку они способствуют внутреннему разложению религии. И сюда ал-Газали относит большинство представителей фальсафы, критике которых он, как известно, посвятил свой фундаментальный труд *Тахӑфут ал-фалӑсифа*[24]. Фактически, *фалӑсифа* утверждают: Пророк учил телесному воскрешению и непосредственной вовлеченности Бога в дела мира, руководствуясь тем, что это полезно для народа, который был неспособен усвоить более глубокие философские идеи. Такое утверждение подразумевает, что экзотерическая сфера религии является, по сути, «ложью во спасение»[25]. И это, по убеждению ал-Газали, автоматически выводит *фалӑсифа* (и некоторых батинитов) из сферы ислама, поскольку ложь в принципе несовместима с пророчеством.

Свою позицию по поводу веры и неверия ал-Газали наиболее емко формулирует в следующем пассаже:

> «Совет такой: удержи, насколько сможешь, свой язык от [злословия в адрес] людей *киблы*, если они говорят: „нет бога, кроме Аллаха, а Мухаммад — Посланник Аллаха“, и не противоречат этому, ибо для них противоречить этому значит допускать (с оговорками или без них), что Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) лгал. Обвинение в неверии таит в себе опасность, в умолчании же опасности нет.
>
> Правило же заключается в том, чтобы ты знал: спекулятивные суждения *(назарийӑт)* бывают двух видов: одни касаются основ вероучения *(усӯл ал-'ақида)*, а другие — вопросов второстепенных *(фурӯ')*. Основ веры три: это вера в Аллаха, в Его посланников и в Последний День; все же прочее суть второстепенные вопросы. Знай, что [рассуждения

[23] Там же.

[24] См. русский перевод: *Абу Хамид ал-Газали*. Крушение позиций философов. М., 2007.

[25] *Абу Ҳӑмид ал-Ғазӑлийй*. Файсӑл ат-тафриқа байна ал-ислӑм ва аз-зандақа. С. 57.

> по] второстепенным вопросам обвинению в неверии не подлежат, кроме случая, когда кто-то отвергает основополагающий догмат, дошедший от Посланника (да благословит его Аллах и приветствует) через *тавāтур*. Впрочем, в некоторых из этих вопросов — например, относящихся к *фикху*, — можно говорить об ошибочности [суждения] *(таẖṭī'а)*, либо о введении новшества *(табдī')*, как, например, обстоит дело с ошибкой в [суждении об] имамате и статусе сподвижников»[26].

Почему ал-Газали предлагает столь плюралистичный подход? На то имеются серьезные основания. Мыслитель считает, что достоверное суждение о глубинном неверии того человека, который провозгласил свою приверженность исламу, возможно лишь с опорой на детальную экспертизу. Подобная экспертиза должна включать следующие виды анализа: 1) допускает ли текст фигуральную интерпретацию; 2) откуда и через какую цепочку передатчиков известен текст, и достоверен ли этот источник (актуально для хадисов и высказываний сподвижников); 3) насколько аутентичен материал, с которым непосредственно работал человек, и правильно ли он понял этот материал; 4) основан ли отказ от буквального следования тексту на аргументах логического порядка; 5) наконец, способно ли публичное разглашение новой интерпретации нанести значительный вред религии. Проявляя скепсис относительно возможности проведения столь разностороннего исследования одним человеком, ал-Газали пишет:

> «Если ты поймешь, что решение вопроса об обвинении в неверии зависит от всех этих обстоятельств, в которых разобраться в каждом отдельном случае очень трудно даже выдающимся ученым, то тебе станет ясно: тот, кто бросает обвинение в неверии оппонентам ашаритов или другого *маẓхаба* — полный невежда. Как может правовед справиться с этим вопросом с помощью одного только права? И в какой отрасли права найдет он это знание? Так что, если ты увидишь правоведа, который, опираясь только на право, берется обвинять кого-то в неверии и заблуждении, отвернись от него и не трать на него [усилий] своего сердца и языка. Бросать другому вызов на поприще знаний — инстинкт, заложенный в характере, и невежды не в силах воздержаться от этого. Именно поэтому между людьми так много разногласий, а если бы незнающий молчал, разногласий среди людей было бы меньше»[27].

---

[26] Там же. С. 61–62.

[27] Там же. С. 73–74.

Особо рьяными практиками такфира являются, по наблюдению ал-Газали, некоторые мутакаллимы ашаритской школы, полагающие, что всякий человек, не знакомый с каламом и методами рационального обоснования веры, должен считаться неверующим. Исламский мыслитель полагает, что в данном случае мутакаллимы неоправданно сужают понятие «веры» до представления о «рационально обоснованной вере». Однако не всякая вера нуждается в рациональном обосновании. Он отмечает, что сподвижники Пророка не уделяли внимания рациональным доказательствам, да и сама идея рационального доказательства является новшеством *(бид'а)*, так что «каждый, кто считает, будто путем к вере является калам, абстрактные доказательства и систематизация, сам заслуживает порицания как вводящий несанкционированные новшества»[28].

Ал-Газали убежден, что вера *(имāн)* — это не абстрактные формулировки, не заученные фразы и не пустые слова, а свет, который Господь изливает на сердца людей в качестве проявления своей милости. «Иногда она принимает форму явного свидетельства *(баййина)*, которое приходит к человеку изнутри, и выразить которое он не в силах; иногда она приходит человеку в сновидении, иногда — при созерцании набожного мужа, свет от которого передается человеку благодаря общению с ним и сидению вместе с ним в собрании. Иногда же [она приходит] в силу сложившихся обстоятельств»[29]. Ал-Газали ссылается на слова сподвижников Пророка о том, что свет веры воссиял в их сердцах подобно вспышке, и затем стал возрастать по мере углубления в религиозную жизнь. Таким образом, вера далеко не всегда нуждается в рациональном обосновании. Более того, рационально обоснованная вера куда слабее веры, пережитой сердечно. Ал-Газали принадлежат прекрасные строки, посвященные этой теме:

> «Вера, почерпнутая из доводов калама, весьма слаба: она колеблется от любого сомнения. Настоящая же вера *(ал-имāн ал-рāсих)* — это вера простых людей, которая проникает в их сердца с детства благодаря непрерывности слушания, или укореняется в них по достижении взрослого состояния в результате стечения обстоятельств, [и при этом] ее нельзя выразить. Она полностью подтверждается благодаря постоянному поклонению [Аллаху] и поминанию *(зикр)* [Его имени]. Тому, кто в результате длительного поклонения приходит к истине богобоязненности, очищает душу от грязи бренного мира и постоянно поминает Всевышнего Аллаха, открывается свет знания *(ма'рифа)*; вещи, в которые он уверовал из

[28] Там же. С. 75.

[29] Там же, С. 75–76

слепого подражания, предстают для него такими, как если бы он видел их воочию. Это — подлинное знание, которое достигается лишь тогда, когда путы доктрины развязываются и грудь [человека] открывается для света Всевышнего Аллаха. „Кого Аллах желает привести на прямой путь, тому Он раскрывает грудь для ислама“ (6: 125), [и он] „получил свет от своего Господа“ (39: 22).

Когда Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) спросили о том, что означает „раскрытие груди“, он сказал: „Это свет, который вселяется в сердце верующего“. Его спросили: „Каковы же признаки этого?“. И он ответил: „Уход из обители ложных наслаждений *(дар ал-ғурӯр)* и возвращение в обитель вечности *(дар ал-ẖулӯд)*“. Отсюда следует, что мутакаллим, привязанный к бренному миру и стремящийся к его благам, не достигает истинного знания, а если бы он достиг его, то он раз и навсегда отдалился бы от области ложных наслаждений»[30].

Приведенная критика вызывает в памяти то, что было сказано ал-Газали в начале работы: чтобы отличить «свет веры» от «тьмы неверия», недостаточно только формального юридического подхода. Мотив света, проникающего в сердце верующего, явно связан с суфийским представлением о знании-гнозисе *(ма‘рифа)*. Фактически, подобные вкрапления в работе, посвященной юридической проблематике, говорят об убежденности ал-Газали в невозможности решения ключевых вопросов религии только на юридической основе. Эти суфийские пассажи являются своеобразной «неявной ссылкой» на суфийские труды ал-Газали, где представленные проблемы освещены с позиции человека, обладающего непосредственным видением реальностей иного порядка. Онтологическое и сущностное освещение такого типа является дополнением к юридическому взгляду, подобно тому, как *ṭарӣқа* и *ẖақӣқа* дополняют *шарӣ‘а*.

После критики мутакаллимов ал-Газали обращается к анализу хадисов, где дается как пессимистическая, так и оптимистическая оценка перспектив верующих. Его позицию можно суммировать следующим образом: мусульмане, как и многие религиозные общины до них, будут, в конечном счете, спасены, хотя они и окажутся в аду на время. При этом спасены не будут те, которые называют себя мусульманами, но фактически считают, что Пророк учил чему-то ложному (некоторые *фалāсифа*, батиниты и др.).

Интересно, что ал-Газали допускает возможность спасения людей, попадающих с юридической точки зрения в категорию «неверных». Так, по его мнению, «большинство христиан ар-Рума и современных тюрков будут,

[30] Там же. С. 79–80.

если пожелает Аллах, охвачены милостью»[31]. Здесь имеются в виду те, кто проживает в отдаленных областях страны ар-Рума (византийцы) и тюрков, до которых не дошел исламский призыв *(да'ва)*. Как полагает ал-Газали, их можно разделить на три категории. В первую категорию входят те, кто даже и не слышал об имени Мухаммада, а таковые не заслуживают осуждения. Ко второй категории относятся те, до которых дошло имя Пророка, а также подлинные сведения о его качествах и явленных им чудесах, но они не приняли это; таковые суть неверные. Третья категория — срединная между первой и второй: до таких людей дошло имя Мухаммада, но не подлинные сведения о его качествах. Напротив, с молодых лет они слышали дурные вести о некоем самозванце по имени Мухаммад, объявившем себя пророком. Эта категория подобна первой[32].

Стоит отметить, что осуждение второй категории основывается не на формальном нежелании принимать ислам, а на инертности человека, обращенного к благам материального мира. Ал-Газали полагает, что правоверная природа *(фитра)* неизменна и потому всякий человек с чистым сердцем, услышавший исламский призыв, должен, как минимум, заинтересоваться им и постараться углубиться в проблему. Но что является главным аргументом для такого человека? По мнению ал-Газали, это достоверные свидетельства о Пророке, о явленных им чудесах и главное чудо — неповторимое Слово Божье, то есть Коран: «У того, кто слышал об этом, должно возникнуть желание выяснить истину, если это человек набожный, а не один из тех, кто жизнь бренную предпочел жизни Грядущей. И если такое желание не возникает, то это из-за того, что он привязан к бренной жизни, не имеет страха и не думает о религии, а это — неверие»[33]. Подобное отсутствие мотивации и есть проявление неверия в онтологическом смысле, то есть обращенности к вещам бренного мира. И такое неверие нуждается в наказании. Впрочем, в заключительной части работы ал-Газали вновь (уже в третий раз!) отмечает, что угроза вечного пребывания в аду является правовой нормой *(хукм шар'ийй)*, которая «имеет смысл лишь при наличии закона»[34].

---

[31] Там же. С. 84.

[32] Там же.

[33] С. 87.

[34] С. 91. Вероятно, это утверждение нужно мыслить в контексте ашаритского понимания природы закона *(шарī'а)*. Главной особенностью этого понимания является тезис о том, что действия человека сами по себе нейтральны, а их аксиологический статус определяется исключительно характером господствующего в данный момент закона (сам же закон устанавливается Богом, который в силах его отменить).

Рациональные доводы в пользу ислама

Как было показано выше, для юридического определения «веры» важны три компонента: вера в Единого Бога, в пророка Мухаммада и в Судный День. Человек, не разделяющий этих взглядов, в социальном плане не может считаться мусульманином. На самом деле, центральным элементом ислама как социальной доктрины является фигура Мухаммада, который принес последнюю форму закона *(шарī'а)*. Если человек верит в пророческую миссию Мухаммада, то он по определению принимает таухид и идею Судного Дня. Ал-Газали убежден, что всякий искренний человек, узнавший неискаженную информацию о Пророке и о переданном им Слове Божьем, должен признать истинность ислама. На чем основана такая убежденность? Ответ на этот вопрос дан в нескольких работах, прежде всего в «Воскрешении наук о вере». Попытаемся резюмировать представленную в них аргументацию.

С точки зрения ал-Газали, главным аргументом в пользу истинности пророчества Мухаммада выступают чудеса. Более того, он утверждает, что принятие послания от пророка, если оно подкреплено достоверными чудесами, является естественным свойством разума, поскольку чудо свидетельствует о сверхъестественном. Ал-Газали пишет: «Причина, по которой чудеса подтверждают правдивость пророков, состоит в том, что все выходящее за пределы человеческих способностей может быть сделано лишь Богом»[35]. Ал-Газали полагает, что каждый, кто ознакомился с достоверными сообщениями о Пророке и все же отверг их, ведет себя неразумно: он подобен человеку, перед которым стоит дикий лев, но который не бежит прочь, предпочитая еще раз «удостовериться», что этот лев настоящий. Иначе говоря, в свете истинности чудес предупреждения Пророка должны рассматриваться серьезно даже с чисто прагматической точки зрения: если они ошибочны, то человек почти ничего не теряет, но если они верны, а человек отвергает их, то он может потерять все[36].

Следовательно, правовые установления не имеют «объективной» силы, но всецело определяются могуществом Бога, а значит — исполнение «обещания и угрозы» *(ал-ва'д ва ал-ва'īд)* не столь обязательно, как, например, в мутазилитской доктрине, и потому оно остается на усмотрение Бога. Одной из таких угроз, которая относится к «правовой норме» и не имеет смысла «до ниспослания закона», является, согласно ал-Газали, угроза вечного пребывания в аду.

[35] *Абу Ҳāмид ал-Ғазāлийй*. Ихйā' 'улӯм ад-дӣн. Т. 1. С. 104. Ср. также: *Абу Ҳāмид ал-Ғазāлийй* Ал-Мустаṣфā 'илм ал-уṣӯл. Бейрут, 1997. Т. 1. С. 121–123.

[36] Там же. С. 103.

Стоит отметить, что, несмотря на наличие такой схоластической аргументации, идеал веры для ал-Газали — это вера, опирающаяся на само послание Пророка. И поэтому ключевым аргументом в пользу пророческой миссии Мухаммада является переданное через него Слово Божье: «Коран от начала и до конца является доказательством для неверующих»[37]. Ал-Газали повторяет ряд известных положений, широко использовавшихся мутакаллимами в дебатах с немусульманами: чудесность Корана отражена в его «безупречности и красноречивости, удивительной композиции и изящном стиле, что чуждо арабскому способу выражения… Сочетание этой композиции и этой безупречности — само по себе чудо, находящееся за гранью человеческих возможностей»[38].

Другой важный компонент юридического определения веры — это признание бытия Бога и его единственности. Для рационального обоснования таухида ал-Газали обращается к традиционным аргументам мутакаллимов. Так, он отмечает, что бытие Бога может быть выведено из того, что у каждой вещи имеется причина. Универсальная каузальность требует того, чтобы и у вселенной была своя причина, и таковой причиной является Бог[39]. Этот ход мысли стал известен на западе как «каламический космологический аргумент». В своих работах ал-Газали также приводит то, что можно было бы назвать «телеологическим доказательством»: поскольку творение совершенно и закончено, то должен быть Творец, которому было бы под силу создать столь сложный мир[40]. Единственность же Творца доказывается тем, что атрибут совершенства предполагает атрибуты уникальности и простоты[41].

Наконец, третий компонент веры — это убежденность в наступлении Судного Дня. Ал-Газали полагает, что доказательством этого представления служит то, что о Судном Дне свидетельствовали многочисленные пророки, притом независимо друг от друга (традиция насчитывает 124 тыс. пророков)[42]. Данный аргумент мыслитель дополняет соображением, очень похожим на то, что на западе стало известно как «пари Паскаля». Идея состоит в следующем: учитывая серьезность возможного наказания, в интересах

---

[37] Там же. С. 88–90.

[38] Там же. С. 175.

[39] *Абу Ҳāмид ал-Ḡазāлийй*. Ал-иқтиṣāд фī ал-иʻтиқāд. С. 29. Космологический аргумент развивается ал-Газали также в «Воскрешении наук о вере»: *Абу Ҳāмид ал-Ḡазāлийй*. Ихйāʼ ʻулӯм ад-дӣн Т. 1. С. 97.

[40] Там же. Т. 1. 96–97; Т. 4. 294–295.

[41] *Абу Ҳāмид ал-Ḡазāлийй*. Ал-иқтиṣāд фī ал-иʻтиқāд. С. 69–74.

[42] *Абу Ҳāмид ал-Ḡазāлийй*. Ихйāʼ ʻулӯм ад-дӣн. Т. 1. С. 68.

человека поверить в Судный День, ведь даже если это убеждение окажется ошибочным, человек пожертвует очень немногим в сравнении с тем, что он может потерять при реальном наступлении Судного Дня. Для большей убедительности ал-Газали приводит пример с человеком, которому сказали, что пища содержит змеиный яд: человек может в это и не поверить, но риски столь велики, что лучше ему принять информацию к сведению[43]. Кроме того, согласно ал-Газали, вера в Судный День обязательна для всякого, кто верит в Бога, ведь если Бог однажды создал мир, то ему ничего не стоит уничтожить старые небеса и землю и создать новые[44].

Это лишь часть аргументов в пользу рациональной убедительности основ ислама. Очевидно, в использовании традиционной каламической аргументации имеется формальное противоречие с тем, что ал-Газали говорит о сущности веры и о методах мутакаллимов в работе «Критерий различения…». В конечном счете, наиболее глубокая вера — это вера, основанная на чистоте сердца, а не на рациональных аргументах и внешних феноменах. В другом месте ал-Газали недвусмысленно пишет: «Если душа достаточно чиста, то она способна видеть истину в послании Пророка без помощи чудес»[45]. Однако, учитывая различия между людьми, можно ожидать, что кому-то для обращения в веру будут нужны рациональные аргументы. Поэтому методология калама не отрицается ал-Газали полностью. Исламский мыслитель демонстрирует здесь широту взглядов того же типа, что отличает и другие его работы. В сущности, подход ал-Газали инклюзивен — он стремится найти в исламе место для всех: и для факихов, и для рационалистов, и для мистиков, и для неискушенных в богословии верующих. Но реконструировать его подлинные воззрения относительно места в универсуме вообще всех людей — как мусульман, так и неверных — гораздо сложнее, что, вероятно, связано с сознательным сокрытием этих взглядов в юридических работах. Поэтому для разъяснения вопроса необходимо обратиться к суфийским трудам ал-Газали.

Онтологическая иерархия

На основе таких юридических работ, как «Критерий различения…», может быть представлена следующая иерархия людей по степени приближенности к Богу: 1) мусульмане-гностики *(‘āрифӯн)*; 2) искренно верующие мусульмане с открытым сердцем, но еще не достигшие полноты знания; 3) мусульмане, но с закрытым сердцем; 4) немусульмане, но все же

---

43 *Абу Ҳāмид ал-Ғазāлӣ*. Кӣмӣйā-и саʻāдат. Тегеран, 1982. С. 126–127.

44 *Абу Ҳāмид ал-Ғазāлийй*. Ихйāʾ ʻулӯм ад-дӣн. Т. 1. С. 104.

45 *Абу Ҳāмид ал-Ғазāлӣ*. Кӣмӣйā-и саʻāдат. Тегеран, 1982. С. 792.

верующие в Единого Бога и Судный День; 5) неверующие — например, индусы и атеисты, которые отрицают Единство Бога и пророчество. Эту иерархию можно охарактеризовать как «юридическую», хотя она и содержит в себе «онтологические» черты, поскольку, как уже неоднократно указывалось, в юридических трудах ал-Газали всегда имеется неявный «выход» на онтологическую проблематику.

В полном виде «онтологическая» иерархия дана в самом конце фундаментального сочинения «Ниша света» (1107 г.). Здесь обрисована иерархия как она видится суфию, способному непосредственно созерцать «свет веры» и отличать его от «тьмы неверия». Фактически, ал-Газали реализует в этой работе модель, намек на которую имеется в «Критерии различения…», когда говорится о том, что истины духовного мира *(малакӯт)* открываются лишь чистому сердцем человеку. И не случайно именно в данном контексте ал-Газали упоминает коранический сюжет о светильнике, ведь это тот самый сюжет, который занимает центральное место в «Нише света» и по которому данная работа получила свое название. Следовательно, в вопросах веры и неверия «Нишу света» необходимо рассматривать как суфийское дополнение к «Критерию различения…».

Онтологическая иерархия описывается ал-Газали в комментарии к хадису о 70 тыс. завесах. Хадис повествует о следующем: «Бог имеет семьдесят тысяч завес Света и Мрака. Если бы Он открыл их покров, тогда сияние Его Лика несомненно поглотило бы всякого узревшего Его». Ал-Газали поясняет: поскольку Господь сам по себе является Сияющим, то понятие «завесы» относится к тем, от кого он сокрыт. А такие люди могут быть разделены на три категории: 1) покрытые чистым мраком; 2) покрытые полумраком-полусветом; 3) покрытые чистым светом. Поскольку мрак ассоциируется с небытием, а свет — с бытием, то данная классификация фактически представляет собой «онтологическую лестницу»: на ее высших ступенях располагаются существа, приближенные к Всевышнему, а на низших ступенях — существа, удаленные от Божьего Света.

Низший уровень составляют люди, покрытые чистым мраком. Это те, «которые любят жизнь дольнюю превыше последней» (Коран, 14: 3). Наиболее невежественные из них увлекаются самими собой, не ставя вопрос о первопричине бытия. «Скорее они живут, как скоты. Их завесой является грязный эгоизм и их темные плотские вожделения — ведь нет большей темноты и мрака, чем мрак рабства у собственных желаний и самолюбия»[46]. Ал-Газали вспоминает по этому поводу известный хадис: «Плотская

[46] *Абу Хамид ал-Газали*. Ниша света // «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004. С. 244.

страсть — ненавистнейший из богов, которым поклоняются на земле [вместо Бога]». И далее он рисует многочисленные группы людей, находящихся в рабстве у своей страсти: гордецов, гедонистов, сребролюбцев, честолюбцев, вояк и пр. Особенно интересно то, что на низшем уровне, согласно ал-Газали, располагаются некоторые люди, юридически считающиеся мусульманами. Он пишет по этому поводу следующее:

> «Одной из таких многочисленных подгрупп, достойной, тем не менее, упоминания является та, которая признает языком (словесно), что „Нет божества, кроме Бога“, но, скорее всего, вынуждена делать это только из-за страха, или желания просить подаяния у мусульман или добиться их расположения или финансовой поддержки, или чисто из фанатичного усердия поддержать взгляды своих отцов.
>
> Ведь если признание в Единобожии не побуждает их к праведным делам, ни в коем случае оно не обеспечит им подъем из сферы мрака в сферу света.
>
> Скорее их наставники — шайтаны, которые тащат их от света к мраку. Но если признание в Единобожии так затронуло человека, что ему перестают нравиться неправедные дела и приносят удовольствие праведные поступки, то, значит, он вышел из мрака, даже если и остается великим грешником»[47].

Конечно, формальное (только на словах) признание веры еще не делает человека мусульманином, однако, похоже, ал-Газали имеет в виду несколько иное. Это видно в свете последующих замечаний. Важно то, что эти люди могут принимать веру не только из страха, но и из фанатичного патриотизма. Кроме того, если признание таухида не побуждает к праведным делам, то это неистинный таухид. Каков процент «юридических мусульман», принявших веру не из соображений «веры отцов», и для скольких мусульман таухид обязательно подразумевает праведные дела? Пожалуй, этот вопрос, который можно считать риторическим, актуален не только для нашего времени; он был актуален и для эпохи, когда жил ал-Газали. Поэтому исламский мыслитель выражается столь критично в отношении лицемеров, которые юридически все же должны считаться «мусульманами».

Обратимся теперь ко *второму этажу* онтологической иерархии. Здесь располагаются люди, покрытые полумраком-полусветом. Их можно разделить на три категории: те, чей мрак происходит от чувств восприятия; те, чей мрак — от воображения; те, чей мрак — от ложных

---

[47] Там же. С. 246.

доводов разума. Иначе говоря, ал-Газали связывает помраченность этих людей с влиянием таких познавательных способностей, как чувственное восприятие, воображение и разум, притом люди, покрытые мраком ложных доводов разума, находятся ближе к Богу, чем люди, покрытые мраком от органов чувств. Все три категории людей преодолели самопоглощенность и научились поклоняться чему-то внешнему, однако их поклонение ошибочно.

Так, некоторые люди, поглощенные чувственным восприятием, избрали себе объектом поклонения идолов. Интересно, что ал-Газали не считает их абсолютно неправыми в своем стремлении поклоняться: «Эти люди покрыты завесой света свойств Бога — Величия и Красоты, но они приписали эти свойства к постигаемым чувствами телам, и эти чувства стали преградой для света Бога, поскольку чувства являются мраком по сравнению с духовным миром»[48]. К этой же категории относятся представители «далеких тюркских племен», которые верят в Бога и знают, что он красив, но поклоняются этой красоте в мире природы. Ал-Газали пишет о них: «Они покрыты завесой Красоты, смешанной с мраком чувств. Они продвинулись чуть дальше, чем идолопоклонники, к миру Света, в обнаружении Света, поскольку поклоняются Красоте в ее абсолютности, а не в индивидуальном проявлении, так что они не ограничивают ее проявление чем-то отдельным или кем-либо, исключая все остальное»[49]. Среди поглощенных чувственным восприятием есть и другие группы: огнепоклонники, по словам ал-Газали, «покрыты завесой света Власти и Славы, которые, конечно же, являются двумя Лучами Бога»; астрологи же «покрыты завесой Света, Света Возвышенности, Сверкания и Могущества — а это также три луча из Лучей Бога»[50]; солнцепоклонники примешивают к этим лучам завесу Величия, а дуалисты поклоняются абсолютному Свету, но противопоставляют ему абсолютную тьму. Таким образом, можно сказать, что каждая из представленных групп знает некоторые атрибуты Бога, но в своем поклонении смешивает их с чувственностью.

Другая категория людей, находящаяся на втором этаже онтологической иерархии, — это те, кто поглощен воображением. Ал-Газали пишет о них: «Они поклоняются Существу, на самом деле сидящему на Троне. Нижней ступенью их являются воплощенцы (те, кто верит, что Бог существует во плоти), за ними идут различные типы каррамитов… Высшей ступенью их являются те, кто отрицает материальность Бога и все относительные

---

[48] Там же. С. 247.

[49] Там же. С. 248.

[50] Там же.

качества, кроме одного — направления, и это направление вверх. Если что-то не обладает отношением к направлению и никакими качествами, то оно выходит за пределы мира и не входит в него, поэтому, по их мнению, не существует, раз этого невозможно представить в воображении. Они не могут понять, что даже самые низкие из абстракций, постигаемых разумом, выше любых отношений к направлению и измерению»[51]. Очевидно, речь идет о многочисленных сектах антропоморфистов и представителях ханбалитского мазхаба.

Третья категория людей покрыта ложными выводами разума. Они поклоняются Божеству, которое «слышит», «видит», обладает «знанием», «волей», «силой», и восприятие данных свойств связано с их земным значением. «Поэтому, — пишет ал-Газали, — некоторые из них могут даже открыто заявлять, что Его „речь“ состоит из звуков и букв, как и наша. В то же время некоторые из них, вероятно, продвинулись на шаг выше, сказав: „Нет, она скорее как наша мысленная речь, беззвучна и без букв“. Таким образом, когда им потребовалось показать, что „Слух, Зрение, Жизнь“ и т. д. истинны для Бога, они впали в антропоморфизм, хотя формально и отрицают его»[52]. Судя по всему, здесь и в следующем примере ал-Газали имеет в виду рационалистов, представителей калама, притом как ортодоксальных (ашаризм, матуридизм), так и неортодоксальных (мутазилизм) направлений. Поразительно то, что эта критика в равной степени применима и к работам по каламу самого ал-Газали.

Обратимся теперь к *третьему этажу* онтологической иерархии. Здесь располагаются люди, которые покрыты завесой из чистого Света. Они тоже делятся на несколько групп. Первая группа — это те, кто обнаружил и понял истинное значение Божественных атрибутов, а именно — их несоизмеримость ни с чем тварным. В результате они пришли к тому, чтобы обозначать Бога через совокупность всех Его свойств или указывая на его создания, как в коранической фразе «Господь небес и земли и того, что между ними» (26: 24). Вторая группа — это люди, поднявшиеся еще выше и постигшие, что небес множество и что каждое небо движимо особым ангелом. Своим взором им удалось охватить всю небесную сферу и ее движение они связали с действием Бога. Наконец, третья группа — это те, кто узрел, что «Господь — это Тот, кому повинуются в этом ангельском движении, и Всемогущего следует считать Вседвижителем косвенно, лишь с помощью Его повеления, а не действия напрямую»[53].

---

[51] Там же. С. 248–249.

[52] Там же. С. 249.

[53] Там же. С. 250.

Таким образом, среди покрытых завесами Света и Мрака выделяются покрытые мраком, покрытые полумраком-полусветом и покрытые светом. Однако, согласно ал-Газали, имеется еще одна группа, которая не покрыта никакими завесами. Это «постигшие» *(ʻāрифӯн)*, которые обратили свое лицо от того, кто повелел двигаться вселенной, к Тому, Кто превосходит все, что можно постичь физическим или умственным зрением. Среди «постигших» наивысшим знанием обладают «избраннейшие», которые «стерли себя, исчезли для себя». В их случае «нет больше места для самосозерцания, поскольку им больше нечего делать с самими собой. Больше ничего не осталось, кроме Одного, Истинного, их душа постигает значение Его слов „Всякая вещь гибнет, кроме Его Лика“ (Коран, 28: 88)»[54]. Ал-Газали описывает здесь высшее состояние суфия — «уничтожение», «гибель» *(фанāʼ)* в созерцании Единства.

Изображенная в «Нише света» иерархия примечательна по ряду причин. Во-первых, она имеет содержательный, а не формальный характер; это именно онтологическая иерархия, фиксация которой возможна только с помощью мистического видения. Во-вторых, формы поклонения внешнему не характеризуются в ней как нечто абсолютно ошибочное; дуалисты, огнепоклонники и даже идолопоклонники ошибаются лишь в том, что ассоциируют атрибуты Бога с тварными вещами, однако их завеса — это смешение света и тьмы. В-третьих, весьма своеобразно обрисовано положение мусульман. Номинальные мусульмане (которые все же юридически должны считаться мусульманами) располагаются на одном этаже с неверующими, и они покрыты тьмой. Антропоморфисты, ханбалиты и большинство мутакаллимов находятся на том же ярусе (хоть и немного выше), что и многобожники. В-четвертых, ничего в явном виде не сказано о положении других монотеистов из числа христиан и иудеев, хотя очевидно, что по формальным критериям они не должны располагаться ниже мутакаллимов. Фактически, разделение в онтологической иерархии проводится не на базе противопоставления «мусульманин»/«неверный», а на основе приближенности к Богу или отдаленности от Него. Хотя «юридические» мусульмане в целом располагаются выше, чем представители других религий, все же сама «юридическая» принадлежность к исламу, если она не подкреплена сердечной верой и праведными делами, не является гарантией близости к Богу. Напомним слова ал-Газали: «Если признание в Единобожии не побуждает их [номинальных мусульман. — *Авт.*] к праведным делам, ни в коем случае оно не обеспечит им подъем из сферы мрака в сферу света».

---

[54] Там же. С. 251.

Сущность веры: таухид

Еще одну версию иерархии мы находим в работе «Воскрешение наук о вере». Интересующий нас байан имеет характерное название «О сущности веры в Единого, которая есть основа таваккула». Формально в этом байане речь идет о *таваккуле* — преданности Всевышнему, полном уповании на Него. Однако, разъясняя смысл *таваккула*, ал-Газали раскрывает важное учение о четырех типах Единобожия. Логика рассуждения тут проста: поскольку *таваккул* является одной из составных частей веры, то для его понимания необходимо разобраться в сущности веры, а таковой сущностью является таухид. По словам ал-Газали, «вера в Единого — это основа», причем «единобожие — это огромное море, у которого нет берегов»[55]. Таким образом, предлагаемая ал-Газали классификация отражает качественное различие в понимании таухида, а значит — в глубине веры; при этом следует иметь в виду, что в данном фрагменте речь идет только о мусульманах.

Ал-Газали считает, что вера в Единого имеет четыре стадии. Их можно метафорически представить как оболочку оболочки, просто оболочку, ядро и ядро ядра. Если провести аналогию со скорлупой ореха, то первая стадия — это верхняя скорлупа, вторая стадия — внутренняя скорлупа, третья стадия — ядро, четвертая стадия — масло, выжатое из ядра. Ал-Газали вкратце формулирует свое понимание этих стадий в следующем пассаже: «Первая стадия веры в Единого — когда человек говорит языком своим: „Нет божества, кроме Бога“, но сердце не замечает Его или отрицает Его. Это вера лицемеров. Вторая стадия — когда сердце искренне верит в смысл сказанного, как верят все мусульмане. Это стадия простых верующих. Третья стадия — когда человек видит это через открытие посредством Света божьего. Это стадия приблизившихся. Тут человек видит многие вещи, но все их в их множестве видит исходящими от Единого Всемогущего. Четвертая стадия — не видеть в сущем ничего, кроме Единого. Это ясновидение правдивейших *(ṣиддӣқӯн)*. Суфии называют его исчезновением в вере в Единого, так как человек, если он не видит ничего, кроме Единого, не видит и самого себя. А если он не видит самого себя, погрузившись в веру в Единого, он самоисчезает в своем единобожии в том смысле, что перестает видеть себя и все сущее»[56].

Рассмотрим каждую из стадий более подробно.

На *первой стадии* человек произносит шахаду и потому получает юридический статус мусульманина, однако в сущности он остается лишь номинальным мусульманином. Единобожие такого типа, согласно ал-Газали,

---

[55] *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 204.

[56] Там же.

«бесполезно, весьма зловредно и порицаемо». Оно дает лишь временные привилегии, но после смерти от этой внешней скорлупы не остается никакой пользы.

На *второй стадии* человек произносит шахаду и искренне верит в смысл сказанного. Сердце этого человека закрыто, притом, с одной стороны, оно закрыто для греха и неверия, а с другой — для непосредственного богопознания. Существуют софистические уловки, которые способны развязать или ослабить узел на сердце, и существует наука калама, которая борется с этими уловками. По мнению ал-Газали, это стадия, на которой находится большинство мусульман. Такая вера полезна, так как спасает ее обладателя от наказания в загробной жизни, однако она «недостаточна в сравнении с открытием и ви́дением, происходящим с распахнутой грудью, которая разверзлась, освещенная светом Истинного»[57]. В некоторых контекстах ал-Газали еще сильнее акцентирует ущербность простой веры, называя ее «слепотой» и «невежеством»[58].

Человек *третьей стадии* видит во всем действия Единого, проявления Его могущества. Это стадия некоторых простых верующих и мутакаллимов. В их ви́дении, в отличие от чистого Единобожия, «примешивается наблюдение другого и внимание к множеству»[59]. Это ядро таухида, и именно на нем базируется таваккул. Суть таваккуля, согласно ал-Газали, состоит в признании того, что существует лишь один абсолютный Действователь — Всевышний, и что «все созданное — существа и хлеб насущный, подаяние и воздержание от него, жизнь и смерть — создано и задумано единственным Творцом, имя которому — Великий и Всемогущий, и никем другим»[60]. Если человеку открылось это, то он не замечает других деятелей и полностью предает себя Богу.

Наконец, *четвертая стадия* предполагает ви́дение только Единого. Такой человек «ничего не видит не потому, что сущее множественно, а потому, что оно Едино»[61]. Это высшая из наук откровения, тайны которой, по заверениям ал-Газали, не могут быть изложены на страницах книги. Очевидно, речь идет об особом мистическом опыте — опыте «исчезновения в вере в Единого» *(ал-фанā' фӣ ат-тавх̣ӣд)*.

Каждая из стадий, кроме первой, так или иначе освещена ал-Газали в его сочинениях. Второй стадии посвящена работа «Срединный путь

[57] Там же. С. 205–206.

[58] Там же. С. 209.

[59] Там же. С. 206.

[60] Там же. С. 207.

[61] Там же. С. 205.

в вероубеждении». Четвертая стадия частично описывается в «Нише света». А третья стадия подробно анализируется в рассматриваемом нами байане из «Воскрешения наук о вере». Для разъяснения сущности таухида и содержательного отличия глубинной веры от простой веры остановимся на анализе третьей и четвертой стадий.

Итак, *третья стадия* Единобожия предполагает, что человек осознаёт наличие лишь одного Действователя, то есть Бога. Ал-Газали пишет: «Он — единственный и неповторимый Действователь. Все другое есть лишь действующее по принуждению и не может самостоятельно привести в движение самой простой частички земного или небесного мира»[62]. Многобожие *(ширк)* в таком случае означает, что человек рассматривает какое-либо действие как нечто автономное от действия Бога. Согласно ал-Газали, Шайтан уводит человека от Единобожия, когда заставляет его считать, будто животные или неодушевленные предметы обладают самостоятельной волей. В качестве примера ал-Газали ссылается на коранический айат, по которому люди во время кораблекрушения взывают к Богу, а будучи спасены Им, сразу начинают на суше придавать Ему сотоварищей (29: 65). Он пишет: «Это означает, что они сказали: „Если бы не подходящий ветер, мы бы не спаслись“. Тот же, кому дела открылись в их истинном виде, понял, что ветер — это воздух, а воздух сам по себе не двигается, а то, что его приводит в движение, само приведено в движение чем-то, а то, в свою очередь, другим двигателем и так до Первого Двигателя, которого никто не приводит в движение, но который сам есть движение. Это Великий и Всемогущий»[63].

Человек, не видящий этого и признающий автономность действия, подобен приговоренному к смерти, который, будучи помилован, начинает благодарить чернила, бумагу и перо, а не того, кто издал указ о помиловании. Взяв эту метафору за основу, ал-Газали пытается показать, что не только животные и предметы не творят действия, но даже и человек на это не способен. Если кто-то считает, что человек автономно производит действие, то это только из-за повреждения его видения, которое столь ограниченно, что может воспринимать лишь кончик пера. Ал-Газали отмечает: «Точно так же разум того, кто не распахнул грудь свою навстречу свету Всевышнего в покорности, ограничен и не способен видеть Великого небес и земли, Всесильного и Вездесущего… Эта слепота — абсолютное невежество»[64]. Очевидно, данное замечание характеризует каждого, кто находится на двух нижних ступенях таухида. Но какова природа этой слепоты?

---

62 Там же. С. 207.

63 Там же. С. 208.

64 Там же. С. 209.

Подобная слепота, согласно ал-Газали, коренится в неспособности воспринимать «тайную речь» мироздания: «Для одушевленных и разумных Бог одарил способностью каждую частичку небес и земли силой своего могущества, о котором и говорят все они так, чтобы люди могли слышать, как они освящают и восхваляют Всевышнего. Но они явно не способны владеть обычной речью и говорят без слов и звуков, так что их не слышат лишенные возможности слышать… Каждая частичка небес и земли общается с одушевленными и разумными в сокровенной тайной беседе. Ей нет пределов и нет конца, так как это слова, почерпнутые из моря речи Всевышнего, которая бесконечна»[65]. Эта речь может быть воспринята лишь человеком, раскрывшим свое сердце для тайн небесного мира *(малакӯт)*. И ал-Газали повествует о пути верующего, который попытался взглянуть в «окно божественного света». В сущности, это поиск подлинного действователя, который начинается с вопрошания чернил и пера о природе их действия, проходит через частных деятелей земного, срединного и небесного миров, и заканчивается созерцанием Всевышнего[66]. Ал-Газали резюмирует: «Так, единобожие путников, идущих по Его пути, применительно к деянию заключается в том, что им откроется, что деятель — Один»[67].

Как же быть тем, кто неспособен понять эти тайны небесного мира? Фактически, с позиции таухида третьей ступени они в чем-то являются многобожниками, ведь в своем повседневном мировосприятии они склонны рассматривать действия предметов, животных и людей как нечто автономное (ср. выше о наущениях Шайтана). Однако ал-Газали не говорит об этом напрямую и пытается смягчить этот момент. Он отмечает, что простые верующие делятся на две группы. Первая группа имеет незамутненное в своей основе око души, и такого человека можно научить истинам скрытого мира. Вторая группа имеет загрязненное око души, которое не поддается очищению. При общении с таким человеком необходимо снизойти с «вершины Единобожия» до низкого уровня его понимания. Ему нужно объяснить основы таухида на понятном языке, ведь даже пророкам «Бог поручил говорить с людьми по мере их ума, поэтому и Коран был ниспослан на языке арабов, согласно их обычаю говорить»[68]. Ал-Газали считает, что людям со слабой верой предписан калам, иначе их будут теснить сомнения и нерешительность: «Обладающий убеждением

[65] Там же.

[66] Там же. С. 210–216.

[67] Там же. С. 217.

[68] Там же. С. 218.

нуждается в мутакаллиме, чтобы тот охранял его своим каламом, или же в том, чтобы самому научиться каламу, дабы охранять свою веру, усвоенную им от учителя, отца или жителей этой страны»[69]. Стоит отметить, что таухид третьей стадии не является, по заверениям ал-Газали, принципиально иным. Скорее, таухид такого типа — это более ясный таухид, но в сущности вторая, третья и четвертая стадии таухида говорят об одном. Ал-Газали пишет: «Знание того, кто приоткрыл завесу, не становится более достоверным, хотя и становится более ясным, подобно тому как для того, кто видит человека в пути при восходе солнца, не становится более достоверным познание, что это человек, хотя все детали его наружности видны более ясно»[70].

Свое рассмотрение третьей стадии таухида ал-Газали завершает утверждением о том, что слово «деятель» может быть приписано кому-либо лишь иносказательно, подлинным же источником действия является только Всевышний. Ал-Газали пишет: «Каждый, кто приписывает все Всевышнему, поступает верно, познав Истинного и истину. Тот, кто приписывает это другим, тот говорит в переносном, иносказательном смысле. Истина же — это одно, а иносказание — другое»[71]. Данное утверждение ал-Газали нужно понимать в контексте того, что слово «действие» он трактует в том же значении, что и слово «творение». Действователь — это тот, кто творит действие. В этом плане любое действие, как гласит известный ашаритский тезис, сотворено Всевышним, а человеческое действие является чем-то вторичным и производным.

После этого фрагмента ал-Газали частично затрагивает проблематику, которая связана с *четвертой стадией* Единобожия. Видение действия как чего-то заимствованного позволяет обратиться к более общему тезису о том, что даже бытие вещи является заимствованным, а значит — неподлинным и вторичным в сравнении с бытием Бога. Ал-Газали напоминает известный хадис: «Самый правдивый бейт, сказанный поэтом, — это стих Лабида: „Разве не все, кроме Бога, ложно?“». Он поясняет: «То есть все, что существует не само по себе, а благодаря другому, ничтожно, недействительно, заслуга его, истина его не в нем самом, а в другом. Следовательно, нет действительно истинного, кроме Вечно Существующего, подобного которому нет. Он существует сам в себе, все же остальное существует Его силой, значит, Он истинный, а все остальное ложно»[72]. Это известный суфийский

[69] Там же. С. 219.

[70] Там же.

[71] Там же. С. 227.

[72] Там же. С. 227.

тезис, который лежит в основании доктрины единства бытия *(ваҳдат ал-вуджӯд)*, детально разработанной Ибн Араби и его учениками. В сущности, речь идет о концептуализации философскими средствами опыта богопознания. И подробное описание этого опыта, соответствующего четвертой стадии таухида, мы находим только в «Нише света».

В «Нише света» имеется несколько ярких фрагментов, посвященных исчезновению *(фана')* в созерцании Единого. Впрочем, эта тема выступает неявным лейтмотивом всей работы, что отмечается во вводной части: «Истинным Светом является Бог, все остальное называется словом „свет“ лишь в переносном смысле, причем в этих случаях „свет“ не имеет истинного смысла»[73]. Иными словами, центральное место занимает «свет в истинном смысле», и этот «истинный смысл» может быть открыт лишь в мистическом опыте. В чем же суть этого опыта?

Ал-Газали описывает его как мистическое восхождение, которое может быть либо поэтапным, либо мгновенным. На вершине этого восхождения познавшие *('ārифӯн)* настолько ослеплены Светом Истины, что не видят ничего сущего, кроме Бога: «Множественность вещей во всей своей совокупности исчезает для этих последних, они тонут в Абсолютном Единстве, их разум теряется в пучине Его»[74]. Эти люди настолько ошеломлены своим ви́дением, что теряют способность вспомнить самих себя, и для них не остается ничего, кроме Бога. Ал-Газали пишет: «Когда возобладает такое состояние, оно называется в отношении того, кто его испытывает, „исчезновением“, нет, даже „исчезновением исчезновения“, поскольку душа исчезает для себя, даже для своего исчезновения. Она перестает осознавать себя и свое неосознание себя, ведь если бы она была бы осведомлена о себе, она осознавала бы себя»[75].

Концептуализация этого мистического опыта толкает к формулировке ряда философских идей. Так, ал-Газали полагает, что слово «свет» в своем истинном смысле применимо лишь к Богу, в то время как любой другой «свет» называется так лишь метафорически и из-за возможности косвенно указывать на Бога. Все вторичные источники света — земной свет, человеческий глаз, человеческий разум — обладают способностью освещения благодаря тому, что она дарована им Богом. По словам ал-Газали, «их свет взят в долг», а «то, что взяло в долг освещение, не имеет никакой поддержки в себе, но лишь в чем-то другом»[76]. Поскольку Бог является

[73] *Абу Хамид ал-Газали*. Ниша света. С. 204.

[74] Там же. С. 218.

[75] Там же. С. 219.

[76] Там же. С. 215.

абсолютным Светом, а свет связан с проявлением, то Он может быть назван и абсолютным Бытием *(вуджӯд)*. Бытие же разделяется на степени — на то, что существует само по себе, и то, чье бытие проистекает из существования чего-либо другого; второй тип бытия является взятым в долг, и он не существует сам по себе. Так что, делает вывод ал-Газали, «Истинным Бытием является Всевышний Бог, так же как и Истинным Светом является тоже Всевышний Бог»[77].

На конечной ступени своего мистического восхождения мистик также видит, что нет ничего поистине существующего, кроме Бога, и что «всякая вещь гибнет, кроме Его Лика» (Коран, 28: 88). Более того, «вещь не погибнет в какой-нибудь определенный момент, скорее она постоянно погибает, поскольку ее невозможно представить себе иначе, чем погибающей»[78]. Это связано с тем, что по природе всякая вещь тяготеет к небытию, а возможность ее бытия обеспечена милостью, проявленной Всевышним. Глубинный смысл милости Всевышнего заключается именно в даровании бытия. «Вот почему нет никого существующего, кроме Бога, и вот почему все вещи погибают, кроме Божественного Лика, с предвечности и бесконечности в вечности»[79].

Подобный опыт приводит мистика к довольно парадоксальному утверждению: «В бытии существует обращение только к Лику Божьему»[80]. Это так, потому что всякая вещь составлена из своей собственной природы, тяготеющей к небытию, и дарованной Богом милости: «Вещь представляет собой существующее нечто, но не сама по себе, а с помощью „лика“, который принадлежит Ему, Дающему существование»[81]. Иначе говоря, бытийствующее в вещи — это не ее чтойность, а сам Лик Божий. Что же касается чтойности *(хувийя)*, или сущности *(зāт)*, то ее нет у вещи, ведь ничто, кроме Бога, не обладает сущностью и чтойностью, разве что в переносном смысле. Можно даже сказать, что «лик всего смотрит на Него и обращается в Его сторону, — „Куда бы вы ни обратились, там Лик Бога“ (Коран, 2: 115)»[82]. И если любая вещь в своем бытийном аспекте является носителем такового лика, то в каждом случае мы фактически указываем только на Бога: «Всякий раз, когда ты указываешь на что-либо,

---

77 Там же. С. 216.

78 Там же. С. 216–217.

79 Там же. С. 217.

80 Там же.

81 Там же.

82 Там же. С. 220.

твое указание по истинной сущности есть указание на Него»[83]. Вот почему наиболее подлинным выражением Единобожия является фраза «Нет существа, кроме Него». И лишь чрезвычайная яркость этого Света не позволяет видеть Его постоянно. Воистину: «Слава Тому, Кто скрывает Себя от Своих собственных созданий при помощи своей чрезвычайной видимости и покрыт завесой от их взглядов при помощи чрезвычайной лучезарности Своего Света!»[84].

Таким образом, четвертая стадия Единобожия отождествляется ал-Газали с высшим мистическим опытом, которого достигают суфии. Представленное описание в духе *ваҳдат ал-вуджӯд*, безусловно, вызвало бы негодование как со стороны мутакаллимов, так и со стороны традиционалистов. Поэтому ал-Газали специально оговаривает в вводной части «Ниши света», что данная работа будет понятна лишь тому, кому Бог рассек грудь своим Светом. Из вышесказанного также становится ясно, что «свет веры», о котором так часто в своих трудах упоминает ал-Газали, тождественен Свету, открывающемуся суфию в процессе богопознания. Если третья ступень тауҳида — это осознание единства Действователя и путь к Всевышнему, то четвертая ступень воплощает собой высшую стадию созерцания Истины *(ал-ҳаққ)*. Только на четвертой стадии открывается то, как обстоит дело *поистине*, и это созерцание можно выразить следующим образом: Бог — это Истина, вещь — это неистинное и постоянно гибнущее, бытие вещи — это Лик Божий. Следовательно, любое обращение к вещи *поистине* означает обращение к Лику Божьему.

Похоже, сам ал-Газали осознает радикальность данной идеи, когда пишет: «Вот почему нет божественности кроме Него, так как божественность — это выражение, которым описывается то, к чему все обращают свой лик в богослужениях и вероисповедании, ведь Он — Бог»[85]. Это означает, что с *истинной* позиции — позиции суфия — любое поклонение предполагает поклонение Всевышнему, ведь *нет* никого другого, кому можно было бы поклоняться. Единственная проблема в том, что сами люди этого не понимают и думают, будто поклоняются кому-то другому. Похоже, именно это имеет в виду ал-Газали, когда, описывая идолопоклонников, огнепоклонников, дуалистов и пр., отмечает, что они ослеплены атрибутами Бога. Таким образом, в перспективе истины *(ҳақīқа)* проблема веры и неверия имеет совсем другой смысл, чем в перспективе юриспруденции *(шарīʻа)*.

---

[83] Там же. С. 221.

[84] Там же. С. 225.

[85] Там же. С. 220–221.

Проблема апокатастасиса

Проблема *апокатастасиса*, то есть всеобщего спасения, должна рассматриваться в тесной связи с сущностным видением, которое описывает ал-Газали. Если поистине нет ничего, кроме Бога, если мир озарен Его Светом, если Его Милостью охвачена каждая вещь, то естественно ожидать, что всякая вещь будет возвращена к Нему. Это неявно сформулировано в следующем пассаже из «Ниши света», где подчеркивается, что все существует не только благодаря Богу, но и *ради* Бога, то есть с целью возвращения к Богу: «И теперь ты определенно не будешь отрицать, что знаешь, что Бог — это свет, и кроме Него нет больше света, и что Он — каждый Свет, и Он — универсальный Свет: раз свет — это то, благодаря чему проявляются вещи, или, если брать выше, благодаря и ради чего они проявляются, или, если брать еще выше, благодаря, ради и от чего они проявляются; и тогда ты знаешь, что из всего того, что называется свет, только тот свет, благодаря, ради которого и от которого вещи обнаруживаются, является истинным Светом. Это Свет, за которым нет больше света, чтобы возжигать его и поддерживать его пламя, поскольку он возжигается и питается Сам по Себе, Собой и ради Себя, и больше ни из каких источников. Такое понятие и такое описание могут быть приложимы только к Всевышнему Первоисточнику»[86].

Более того, ал-Газали отмечает, что мистикам не нужно знать Последнего Возрождения, чтобы «услышать утверждение Творца: „Кому царство в тот день? Богу единому, могучему!“ (Коран, 40: 16), поскольку этот призыв постоянно и всегда звучит в их ушах»[87]. Ал-Газали часто переводит опыт мистика в плоскость *актуального*, ведь в этом опыте теряется смысл времени, и открывается перманентное состояние единства бытия. Понятия «рая», «ада» и «воскресения» имеют в дискурсе мистика не временное, а актуальное, парадигматическое значение. И все же, несмотря на многочисленность подобных намеков, которые внимательный читатель сможет легко обнаружить в суфийских трудах ал-Газали, у исламского мыслителя отсутствуют прямые утверждения о всеобщем спасении.

Напротив, в юридических трудах нередко говорится о «вечном огне», в который будут брошены неверные. В «Критерии различения…» делается попытка смягчить данное утверждение. Обсуждая несколько популярных хадисов, ал-Газали заключает, что даже если мусульмане на время и попадут в ад, все равно они когда-нибудь выйдут оттуда. То же самое

---

[86] Там же. С. 219.

[87] Там же. С. 217.

справедливо и для более ранних религиозных общин, а также для христиан и тюрков, которые либо не слышали о Пророке, либо получили искаженную информацию о нем. Обсуждение участи человечества ал-Газали подытоживает следующим примечательным отрывком, который повествует о всеохватности божественной милости и который можно было бы охарактеризовать как неявную «отсылку» к суфийской тематике:

> «Знай, что обширна милость Всевышнего Аллаха, и не меряй дела Божьи куцыми формальными мерками. Также знай, что жизнь Грядущая близка к этой жизни. Ведь „сотворение и воскрешение ваше подобно сотворению и воскрешению одного человека“ (31: 28). И поскольку большинство живущих на свете наслаждается благоденствием и покоем или живут счастливой жизнью (ибо, имея выбор между ней и смертью и уничтожением, они выбирают жизнь, — ведь редко кто из терпящих муки желал бы смерти), мало кто будет навечно ввергнут в огонь по сравнению с теми, кто спасется и в жизни грядущей сможет выйти из него. Милость как атрибут [Аллаха] не меняется от изменения наших обстоятельств: жизнь бренная и жизнь Грядущая — вот что указывает на перемену твоих обстоятельств. В противном случае не имели бы смысла слова [Пророка] (да благословит его Аллах и приветствует): „Первое, что Всевышний Аллах начертал в Первой Книге, это слова: 'Я Аллах. Нет бога, кроме Меня. Милость Моя опережает Мой гнев. И тот, кто свидетельствует, что нет бога, кроме Аллаха, а Мухаммад — Его раб и Посланник, попадет в рай' “. Знай, что людям прозорливым опережение и всеохватность милосердия открываются различными путями и озарениями, помимо того, что они узнали из преданий *(ахбар)* и письменных источников *(асар)*, однако разговор об этом потребовал бы слишком много времени»[88].

Более подробно проблема всеохватности божественной милости обсуждается в работе *Ал-маḳсад ал-аснā фī шарḥ асмā' Аллāх ал-хуснā* («99 прекрасных имен Бога», ок. 1100 г.). По-видимому, это единственное сочинение, где ал-Газали намекает на возможность апокатастасиса. Рассмотрим вкратце ход его мысли.

Анализируя имена Бога *ар-Раḥмāн* «Милостивый» и *ар-Раḥīм* «Милосердный», ал-Газали отмечает, что оба имени производны от слова «милосердие» *(раḥма)*. Милосердие Бога является совершенным и всеобщим. Оно изливает милость на тех, кто нуждается в ней, притом это касается как

---

[88] *Абу Ḥāмид ал-Ġазāлийй.* Файṣал ат-тафриḳа байна ал-ислāм ва аз-зандаḳа. С. 87–88.

заслуживающих милости, так и не заслуживающих милости. Милосердие Бога не вызвано тягостным сочувствием или какими-либо эмоциональными переживаниями, оно не зависит от того, на кого изливается милость. Это забота о нуждающемся ради него самого, но не ради освобождения того, кто проявляет милосердие, от неприятных ощущений или чувствительности. А поскольку нуждающимся по природе является все тварное, то милосердие Бога является универсальным и всеобщим[89].

Ал-Газали отмечает, что имя «Милостивый» является более характерным, чем имя «Милосердный», потому что никто, кроме Бога, не может именоваться «Милостивым». Он обращает внимание на то, что в Коране имя собственное «Аллах» и имя «Милостивый» иногда используются как взаимозаменяемые. Например: «Зовете ли вы [Его] Аллахом, или зовете Милостивым, как бы вы ни называли Его, у Него наилучшие имена» (17: 110). Ал-Газали специально подчеркивает, что имя «Милостивый» характеризует особый тип милосердия, которое превыше человеческих возможностей и связано со счастьем в следующей жизни. Он пишет: «Милостивый — это Он, Который любит людей. И это проявляется в том, что, во-первых, Он создал их, во-вторых, ведет их к вере и средствам спасения, в-третьих, делает их счастливыми в следующем мире и, в-четвертых, дарует им возможность созерцать Его Самого, Величественного»[90].

Доля участия человека в имени «Милостивый» заключается в проявлении милосердия к людям, в призыве оставить беспечный образ жизни и обратиться к Богу. Такой человек должен смотреть на людей глазами, полными милости, а не презрения. Это также способность «воспринимать каждое происходящее в мире ослушание как свое собственное несчастье и поэтому не жалеть усилий на его устранение в доступной человеку мере»[91]. Что касается доли участия в имени «Милосердный», то оно проявляется в помощи всем страждущим, в умении разделить с ними горе и лишения. Но если Бог является самым милосердным из всех милосердных, то как возможно зло? Как Всемогущий Бог может видеть страдающих людей и не стремиться избавить их от этого состояния?

Ал-Газали убежден, что Бог действительно обладает могуществом бороться с любым страданием, однако Он испытывает своих рабов бедами и трудностями. Ответить на вопрос о том, почему это необходимо, можно следующим образом: в бытии нет зла, которое не включало бы в себя немного добра, так что боль, которая, в конечном счете, ведет к большой

---

89 *Абу Хамид ал-Газали*. 99 прекрасных имен Аллаха. М., 2009. С. 74–76.

90 Там же. С. 76.

91 Там же. С. 77.

радости, становится не злом, а благом. Иначе говоря, имеется в виду специфическая модель телеологии, согласно которой все плохое необходимо лишь как этап на пути к конечному благу (ср. приведенный выше текст, характеризующий Свет Бога как то, *ради чего* проявляются вещи).

Ал-Газали приводит классическую аналогию между страждущим и больным. Он пишет «Несомненно, ампутация руки — это очевидный вред, однако в нем может заключаться огромная польза: здоровье остального тела. Если бы кто-то отказался от необходимой ампутации руки, то результатом этого стала бы гибель всего организма, следовательно, худшее зло. Поэтому ампутация руки во имя сохранения тела представляет собой зло, которое содержит благо. Так, основной целью, которая становится первой в рассмотрении вопроса об ампутации, является подлинное благо. Следовательно, ампутация руки — способ для достижения этой цели, то есть она проводится ради этого блага. Таким образом, то, к чему стремятся в первую очередь, — непосредственно здоровье, ампутация же второстепенна и делается ради другой цели, а не является самоцелью»[92]. Комментируя известный хадис о том, что милость Бога превосходит Его гнев, ал-Газали замечает: «Его гнев — это намеренное зло, то есть зло по Его воле, а Его милосердие — намеренное добро. Но если Он предназначает Свое добро для добра, то намеренное зло не самоцель, а делается оно, так как в Нем присутствует определенное благо. То есть совершается именно добро, а зло происходит непредумышленно, но все это происходит согласно Божественному замыслу. Поэтому в этом нет ничего, что противоречило бы милосердию»[93]. Проблема, по мнению ал-Газали, состоит в том, что человек, ввиду узости своего взгляда, не видит за злом никакого блага. Человек судит, исходя из ограниченной позиции, и он неспособен анализировать ситуацию во всей ее полноте.

Однако допустимо и другое возражение: если Бог является Милостивым и Всемогущим, то почему Он не сделает такой совершенный мир, в котором не было бы необходимого зла, в котором блага можно было бы достичь другим способом, а не посредством зла? Ал-Газали отвечает: судить о возможности или невозможности чего-либо бессмысленно с нашей узкой точки зрения, хотя это и «можно познать с помощью неясного запутанного процесса распознавания, который недоступен для большинства»[94]. Тем не менее ал-Газали призывает отказаться от всех возражений подобного рода. Он учит: «Никогда не сомневайтесь, что Бог самый милосердный из всех милосердных *(арḥам ар-раḥӣмӣн)*, что „Его милость превосходит Его гнев“,

[92] Там же. С. 78.

[93] Там же. С. 79.

[94] Там же. С. 80.

а также не сомневайтесь, что *тот, кто предназначает зло ради зла, а не ради блага, не заслуживает имени милосердного* [курсив наш. — *Авт.*]. За всем этим лежит тайна, раскрытие которой запрещается законом *(шар')*, поэтому довольствуйтесь молитвой и не ждите, что это необъяснимое вам откроется»[95]. Последнее замечание особенно важно, ведь в нем указано, что ал-Газали ограничен здесь юридическими рамками, и он не может рассуждать абсолютно свободно. В заключение раздела он вновь акцентирует этот момент, обращаясь к своим читателям: «Вам были показаны знаки и даны указания; поэтому, если вы достойны их, то вдумайтесь в них!»[96].

Какую же тайну запрещает раскрывать закон? Здесь вполне может подразумеваться всеобщность спасения. На это указывает, с одной стороны, тот факт, что имя «Милостивый» связано с сотворением людей и со счастьем в будущей жизни, а с другой стороны, тезис о том, что Бог не делает зло ради зла, но лишь зло ради блага. Если же Бог создал какую-то группу людей для вечного наказания, то это плохо согласуется с оптимистической телеологией и Его именем «Милостивый». Не это ли увидели люди «духовного прозрения», о которых в связи с эпифанией божественной милости упоминает ал-Газали?[97]

Другое рассуждение, где косвенно затрагивается тема апокатастасиса, мы находим в «Воскрешении наук о вере». В заключительной части байана «О сущности веры в Единого…» ал-Газали касается вопроса о том, как соотнести наличие абсолютного Действователя с индивидуальной волей человека. Двигаясь в русле ашаритской теологии, он привлекает теорию «присвоения» *(касб)* и толкует человека как место, где принудительно осуществляется воля Божья. Свобода человека относительна: она больше, чем у огня, который предназначен для горения, и меньше, чем у Бога, который свободен абсолютно; в конечном счете, любое действие, в том числе действие человека, восходит к Богу. Но тогда возникает проблема теодицеи: почему всемогущий Бог создал мир именно таким, каков он есть, и предопределил одних к наказанию, а других — к спасению?

Отвечая на этот вопрос, ал-Газали останавливается на том, что было недоговорено в «99 прекрасных именах Бога». Фактически, он утверждает, что без добра и зла мир не мог бы существовать. Гипотетический «идеальный» мир не нуждался бы в Боге, и было бы невозможно никакое действие: «Не потребовалось бы к чему-то из того, что Всевышний дал людям в земной и загробной жизни, прибавить или от чего-то убавить ни с комариное

---

95 Там же.

96 Там же.

97 См. выше большую цитату из «Критерия различения…» (Файṣал ат-тафриḳа…).

крылышко, не потребовалось бы ни отводить болезнь, грех, недостаток, бедность или вред от того, кто страдает ими, ни отнимать здоровье, совершенство, богатство или пользу от того, кого Бог наградил ими»[98]. Реальный мир необходим только как бытие контрастов. Однако, по словам ал-Газали, это не случайные контрасты, ведь Бог целесообразно распределил блага между своими рабами: «Все, что поделил Всевышний между рабами Его: жизнь, и смерть, радости и печали, силу и немощь, веру и неверие, благонравие и грех, — все это абсолютно справедливо»[99].

Развивая дальше этот тезис, ал-Газали отмечает, что в доле каждого существа нет произвола или притеснения, это полностью истинно и заведено по верному порядку, и ничто не может быть лучше и полнее этого. Наш мир, по убеждению ал-Газали, является лучшим из возможных. Бог сотворил именно лучший мир, ведь иначе пришлось бы считать, что Он скуп и бессилен, а это противоречит таким Его качествам, как Щедрость, Справедливость и Всемогущество: «Если бы Он приберегал все это вместе с силою, это было бы скупостью, противоречащей щедрости, и притеснением, противоречащим справедливости. Если бы не был Он всемогущ, Он был бы бессилен, что противоречит божественности»[100].

Обращаясь к проблеме страдания, ал-Газали пишет, что любая бедность и любой вред в земном мире будут возмещены в загробной жизни, в то время как лишение в загробной жизни является необходимым контрастом для праведников. Ал-Газали приводит следующую аналогию: «Если б не ночь, мы не знали бы меру дня, если б не болезнь, здоровые не наслаждались бы здоровьем, если бы не пламя ада, жители рая не знали бы цену блаженству»[101]. Таким образом, когда в данном контексте говорится о благости и совершенстве мироздания, то подразумевается его законченность, «совершённость», а не благой исход для каждого элемента мироздания в отдельности. Это подтверждается и в следующем фрагменте, где ал-Газали обращается к уже знакомой нам аналогии из врачебной практики:

> «Чрезмерное блаженство, уготованное жителям садов рая, рядом с мучительнейшим наказанием попавших в ад, и жертвование неверными ради правоверных — по справедливости. Пока не существует ущербного, нельзя понять полного, если не было бы животных, не видно было бы благородства людей.

---

98 *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. С. 228.

99 Там же.

100 Там же. С. 229.

101 Там же.

> Совершенство и ущербность проявляются только рядом друг с другом. Великодушная щедрость и мудрость требуют существования и совершенного и ущербного. Ведь отрубить руку ради спасения духа справедливо, поэтому это значит — спасти полное созданием неполного. Так же обстоит дело и с разницей в судьбах людей в земной и загробной жизни. В этом справедливость, лишенная произвола, и истина, далекая от забавы»[102]

Фраза «пока не существует ущербного, нельзя понять полного» является ключевой в данном фрагменте. Ал-Газали убежден, что посмертное наказание необходимо для того, чтобы было возможно посмертное блаженство. Заметим, однако, что здесь не упоминается о вечности посмертного наказания. Его длительность необязательно должна мыслиться как постоянная величина, ведь вполне возможно толковать оппозицию «блаженство/наказание» как нечто временное, а по отношению к земной жизни — в воспитательном духе. Следует также обратить внимание на то, что в конце рассуждения ал-Газали вновь ссылается на тайны, которые запрещено раскрывать: «Но это уже другое море — бездонное, необъятное, неспокойное и близкое к морю единобожия. В этом море утонули некоторые слабые, которые не ведали, как мутны [воды] его, в чем могут разобраться только знающие, ибо за морем этим стоит Тайна Предопределения, в которой запутались многие, а посвященным в Откровение раскрыть тайну запрещено»[103].

Таким образом, ни в одном своем сочинении ал-Газали не дает однозначного ответа на вопрос о всеобщем спасении. В юридических работах он высказывается в пользу вечности ада. В рассмотренном фрагменте из «Воскрешения наук о вере» говорится о необходимости адских мук, но не указывается ни их вечность, ни их временность. В работе «99 прекрасных имен Бога» дается лишь намек на возможный апокатастасис, но дальнейшее обсуждение проблемы прерывается ссылками на «тайну», раскрытие которой запрещено «законом». Попытка реконструировать подлинные взгляды ал-Газали будет предпринята ниже.

Взгляды ал-Газали на проблему правоверия и спасения: реконструкция

В суфийских трудах ал-Газали часто встречаются замечания о том, что эти труды предназначены для узкого круга лиц и могут быть непонятны большинству верующих, сердца которых непроницаемы для гнозиса. Сам

---

[102] Там же.

[103] Там же.

ал-Газали, судя по всему, довольно четко разводил экзотерическую и эзотерическую сферы религии. Так, в трактате «Весы деяний» он говорит о том, что его сочинения делятся на экзотерические и эзотерические, притом последние предназначены для узкого круга учеников. Непоследовательность ал-Газали в ряде вопросов неоднократно отмечалась как средневековыми, так и современными авторами. Ибн Туфайл писал, что ал-Газали «в зависимости от публики, к которой он обращается, в одном месте запрещает то, что в другом разрешает; сначала он объявляет некоторые вещи несовместимыми с религией, а затем сам их исповедует»[104]. По словам Ибн Рушда, ал-Газали всегда учитывал адресата сочинения, «не связывая себя ни с одним учением, будучи с ашаритами — ашаритом, с суфиями — суфием, с философами — философом»[105]. Вероятно, именно благодаря такой методологической гибкости и особому «инклюзивному» пониманию ислама, ал-Газали удалось заслужить уважение как среди традиционалистов, так и среди мутакаллимов и суфиев. Однако такая гибкость мешает однозначному определению его истинных взглядов, так что здесь необходима реконструкция, которая, очевидно, должна делаться с опорой на суфийские сочинения исламского ученого, составляющие ядро его мировоззрения. Попытаемся произвести такую реконструкцию, основываясь на том, что было сказано выше о взглядах ал-Газали на проблему правоверия и спасения.

Поскольку ал-Газали понимает ислам инклюзивно, то он не отбрасывает закон *(шарīʻа)*[106], но, напротив, утверждает, что сердце религии *(ḫақīқа)* достижимо для обычного человека лишь через буквальное следование закону. Следовательно, юридическое понимание веры является необходимой частью его интегрального мировоззрения.

Согласно ал-Газали, мусульманином с юридической точки зрения должен считаться каждый, кто признает пророческую миссию Мухаммада и истинность всех переданных им религиозных предписаний, в частности Единобожия и неотвратимости наступления Судного Дня. Если человек полагает, что Мухаммад или любой другой пророк лгал по какому-либо вопросу, связанному с религией, то такой человек подрывает сами основания ислама и потому не может считаться мусульманином. Когда ал-Газали говорит о вере в «истинность слов» Пророка, то он имеет в виду «истинность» в широком смысле, то есть признание *реальности* того, о чем идет речь, хотя бы на одном из уровней: самостном, чувственном, воображаемом,

---

104 *Ибн Туфайл*. Қиссат Ҳайй Ибн Йақзāн. Бейрут, 1936. С. 15.

105 *Ибн Рушд*. Фаṣл ал-мақāл// Фалсафат Ибн Рушд. Каир, 1935. С. 27.

106 Так делали, например, некоторые радикально настроенные суфии, критикуемые им в «Критерии различения…».

умопостигаемом или сходственном. В этом плане в юридическое поле ислама попадают представители самых разных школ: и антропоморфисты, и ханбалиты, и мутазилиты, и ашариты, и др. Различия между школами лежат в плоскости интерпретации слов Пророка и потому не затрагивают основ религиозности. По убеждению ал-Газали, все мусульмане будут спасены, хотя некоторые окажутся в аду на время. Что касается представителей других религий, то из них будут спасены те, до которых исламский призыв не дошел в неискаженном виде. Если же знания об исламе и, в особенности, о чудесах Пророка дошли до человека, но он оказался слеп к ним, то такой человек заслуживает вечного ада. Формулируя юридическую позицию, ал-Газали, тем не менее, постоянно оговаривается, что она является внешним выражением откровения и что божественная милость всеохватна. Кроме того, он постоянно подчеркивает, что в вопросе веры и неверия фикх явно недостаточен, ибо только человек с чистым сердцем способен созерцать *существо веры и неверия*.

В чем же кроется это существо? Ответ на данный вопрос ал-Газали дает в суфийских работах, где представлено онтологическое понимание веры и неверия. В своем существе вера *(имāн)* — это свет, который Бог изливает в сердце человека. Поскольку в истинном смысле слова Светом является только сам Бог, а весь остальной свет является заимствованным, то можно сказать, что вера — это благодать Божья *(баракат)*. Такой сущностной вере ни в коем случае не тождественна формальная вера, сводящаяся к произнесению определенных фраз. Формальная вера не является залогом приобретения сущностной веры. Глубина же этой сущностной веры измеряется степенью приближенности к Богу, и здесь люди могут быть разделены на три группы: покрытые чистым мраком; покрытые полумраком-полусветом и покрытые чистым светом.

Покрытые мраком люди находятся на дне онтологической иерархии. Они не имеют веры. Сюда относятся люди, сделавшие идолом свои собственные страсти. По убеждению ал-Газали, к таковым можно причислить тех юридических мусульман, которые произнесли шахаду формально или просто унаследовали ислам от своих отцов, притом их принадлежность к исламу не сочетается с добрыми деяниями. Внешнее признание ими Единобожия не имеет никакого смысла, ибо в сущности ими правит Шайтан.

Покрытые полумраком-полусветом люди занимают срединное место в онтологической иерархии. Они верят в Бога, но смешивают его с чувственными, воображаемыми или интеллектуальными предметами. Иначе говоря, их вера не является воспринимаемым на личном опыте фактом, хотя она и не тождественна абсолютному неверию. Такие люди ослеплены атрибутами Всевышнего, но они не знают Всевышнего и потому по ошибке

приписывают его атрибуты тварным вещам. Сюда относятся идолопоклонники, солнцепоклонники, огнепоклонники и пр. Но сюда также относятся антропоморфисты, ханбалиты, некоторые факихи и мутакаллимы и, судя по всему, большинство простых мусульман, сердца которых еще закрыты для непосредственного видения. Ал-Газали полагает, что таухид таких мусульман не является ошибочным, но уступает по интенсивности таухиду мистиков. В ряде контекстов, призванных провести демаркацию между экзотерическим и эзотерическим измерением религии, он высказывается о них более резко, называя их веру «слепотой», «невежеством» и даже «многобожием». Похоже, ал-Газали считает, что подобный таухид обречен на неполноценность, поскольку непременно замутнен чувственными, имагинативными или интеллектуальными конструкциями, даже когда это эксплицитно отрицается (ср. парадоксальность известного принципа *билā кайфа*).

Покрытые чистым светом люди поднялись значительно выше других групп. Их сердца раскрыты для принятия Божьего Света, и таухид для них является чем-то большим, чем слепой убежденностью. Это уровень многих суфиев, некоторых мутакаллимов и некоторых простых верующих. Имея контакт с небесным миром *(малакӯт)*, такие люди способны ощущать истину таухида на собственном опыте: в каждом действии, происходящем в мире, они видят действие Всевышнего; иначе говоря, они постигают, что все действия творятся Всевышним и Он, в сущности, является единственным Действователем. Мистики способны слышать «безбрежное море Речи Всевышнего», и созерцать скрытые смыслы в явном, в частности эзотерические смыслы Корана. Тем не менее они еще воспринимают множественность, хотя и видят в ней проявления действенности Единого.

За пределами онтологической иерархии располагаются те, кто достиг полноты веры. Это пророки и суфии, перед которыми были сняты все завесы, отделяющие человека от созерцания Бога. Подобные люди опытно постигают, что подлинным Светом является Всевышний, подлинным Бытием является Всевышний и *поистине* нет ничего, кроме Всевышнего. Ал-Газали называет это «исчезновением в вере в Единого» *(ал-фанā' фӣ ат-тавḥӣд)* или даже «исчезновением исчезновения» *(фанā' ал-фанā')*. Это высшее состояние, за пределами которого невозможно никакое иное. И в этом состоянии суфий видит, что в реальности существует лишь обращение к Лику Божьему и что поклонение возможно лишь Единому Богу, хотя не все поклоняющиеся осознают это в полной мере. Таким образом, высшая стадия веры приводит человека к парадоксальному утверждению пансакральности и единства бытия.

Как в этом свете должна пониматься проблема спасения? В немногочисленных фрагментах у ал-Газали имеются указания на *актуальный апокатастасис*, ведь опыт мистика всегда осуществляется в плоскости актуального,

по определению находящегося вне времени. Однако это крайняя трактовка, которая в явном виде не сформулирована у ал-Газали (хотя не исключено, что своих избранных учеников он мог учить чему-то подобному).

Более детально проблема спасения разработана в трудах, написанных на стыке юридического и суфийского подходов. И здесь ал-Газали разрабатывает своеобразную форму оптимистической телеологии. Согласно ал-Газали, Бог сотворил лучший из миров, притом в соответствии с абсолютной милостью и справедливостью. Зло в этом мире необходимо для создания контраста, ведь мир не мог бы осуществиться без противоположностей. Любое зло Бог возместит добром. В то же время подобный оптимизм сочетается у ал-Газали с утверждением о необходимости адских мук как контраста райскому блаженству. Если мы трактуем данное утверждение онтологически, то выходит, что для того, чтобы наслаждаться раем, нужно знать о существовании ада и о страдании там грешников. Совместимо ли это с милостью? Едва ли. Ал-Газали пишет о том, что доля участия человека в именах «Милостивый» и «Милосердный» состоит в способности сострадать людям, переносить чужие лишения как свои собственные. Может ли праведник наслаждаться в раю, зная о вечном томлении грешников в аду? Если мы принимаем такую трактовку, то вся система оптимистической телеологии ал-Газали рушится изнутри. Всемогущий и Милостивый Бог создал лучший из миров, в котором изначально обрек одних людей на веру, а других — на неверие, одних людей — на рай, а других — на вечные муки. В такой системе либо нет места Милости, либо нет места наслаждению праведников, которые, будучи осенены милостью, должны воспринимать чужие лишения как свои собственные. Третьего не дано.

Имеются косвенные указания на то, что ал-Газали изложил здесь лишь часть своих воззрений. Заметим, что в тех фрагментах, где говорится об аде как о контрасте, ничего не сказано о его вечности. Следовательно, контраст можно толковать в воспитательном духе, а адские мучения — как временные. Это соответствует, во-первых, телеологии ал-Газали, согласно которой всё — не только благодаря Богу, но и *ради* Бога, для возвращения к Богу; во-вторых, его словам о том, что эпитет «Милостивый» заслуживает лишь тот, кто делает зло ради блага, а не зло ради зла; и в-третьих, недвусмысленным намекам на тайну, которую запрещает раскрывать закон (тот самый закон, который, согласно ал-Газали, навязывает само юридическое определение «вечности ада»). Таким образом, на основе представленных фактов можно утверждать, что ал-Газали склонялся к признанию апокатастасиса, хотя и не излагал свои взгляды открыто. Объяснить иначе многочисленные намеки и указания, не впав при этом в противоречия, не представляется возможным.

Список литературы:

Абу Хамид ал-Газали. 99 прекрасных имен Аллаха. М.: Диля, 2009.

Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М.: Наука, 1980.

Абу Хамид ал-Газали. Книга, избавляющая от заблуждения. М.: Ансар, 2010.

Абу Хамид ал-Газали. Крушение позиций философов. М.: Ансар, 2007.

Абу Хамид ал-Газали. «Наставление правителям» и другие сочинения. М.: Ансар, 2004.

Абу Хамид ал-Газали. Ниша света // «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004.

Абу Ḥāмид ал-Ḡазāлийй. Ал-иқтиṣāд фӣ ал-иʻтиқāд. Каир: Мактабат ал-Джиндийй, 1972.

Абу Ḥāмид ал-Ḡазāлийй. Ал-Мустаṣфā ʻилм ал-уṣӯл. Т. I–II. Бейрут: Муʼассасат ар-Рисāла, 1997.

Абу Ḥāмид ал-Ḡазāлийй. Ихйāʼ ʻулӯм ад-дӣн. Т. I–V. Каир: Дāр ал-Баййāн ал-ʻАрабийй, 1990.

Абу Ḥāмид ал-Ḡазāлийй. Файṣал ат-тафриқа байна ал-ислāм ва аз-зандақа. Дамаск, 1993.

Абу Ḥāмид ал-Ḡазāлӣ. Кӣмӣййā-и саʻāдат. Тегеран, 1982.

Ибн Рушд. Фаṣл ал-мақāл // Фалсафат Ибн Рушд. Каир: Мактабат ал-Джинди, 1935.

Ибн Туфайл. Қиṣṣат Ḥайй Ибн Йақẓāн. Бейрут, 1936.

Т. К. Ибрагим

(Институт востоковедения РАН, г. Москва)

«Воистину милость Моя — всеохватывающая»*

Одним из самых ярких аспектов коранического гуманизма выступает оптимистическая сотериология (учение о спасении). В ее духе господствующая в мусульманской теологии доктрина настаивает на конечном благом исходе не только для мусульман (в узком смысле слова, то есть для последователей пророка Мухаммада), но и для единобожников вообще: все обреченные на адские муки грешники из числа исповедников монотеизма рано или поздно высвободятся из Геенны и перейдут в райскую обитель.

По мнению большинства богословов, вечного спасения (райской жизни) удостоятся также все умершие в несовершеннолетии дети (включая детей неверных/многобожников), умственно отсталые *(булх)* и «люди межпророчия» *(ахл ал-фатра)*[1]. К последним часто причисляют и тех, до кого не дошла какая-либо богооткровенная религия или дошла не в подлинном, а искаженном виде.

Значительное число сторонников имеет и точка зрения, согласно которой на вечную погибель обречены только упорствующие отвергатели религиозных истин. Поэтому, заключает ал-Газали, число обреченных на

---

* Данная статья является переработанной версией второй главы из книги: *Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М.: Медина, 2015.

Фрагменты из Корана, Сунны и других источников на арабском языке приводятся в авторском переводе (если не оговорено иное). Шесть «канонических» сводов хадисов (два «Сахиха» ал-Бухари и Муслима, а также четыре «Сунана» Абу Дауда, Ибн Маджи, ан-Насаи и ат-Тирмизи) цитируются по номеру хадиса. Если хадис фигурирует в обоих «Сахихах», которые считаются наиболее надежными сводами, то при ссылке на каноническую Сунну указываются лишь эти два источника.

---

[1] То есть живущие в период «перерыва» в цепи пророческих миссий, когда учение предыдущего пророка практически уже было предано забвению.

вечную погибель мизерно по сравнению с числом тех, кто сразу или через некоторое время удостоится райского блаженства[2].

Но Коран, хотя в нем (как до него и в Библии) и есть немалое число айатов, звучащих в смысле вековечности Геенны, тем не менее представляет солидную основу для широчайшего оптимизма, дарует надежду на универсальность счастливого исхода, на осенение Божьей милостью всех без исключения людей.

О таком всеобщем спасении учили ряд видных сподвижников-*сахабитов* Пророка и их последователей-*табиитов*. К этому учению склонялся, по-видимому, имам ал-Газали. Среди тех, кто обстоятельно обосновал такую установку, были философы Ибн Сина (Авиценна, ум. 1037) и Садраддин аш-Ширази (Мулла Садра, ум. 1641); суфии Ибн Араби (ум. 1240) и ал-Джили (ум. 1448); ханбалиты Ибн Таймиййа (ум. 1328) и Ибн ал-Каййим (ум. 1350). В Новое и Новейшее время в ее пользу высказывались крупные теологи и мыслители, такие как Джамаладдин ал-Афгани (ум. 1897), Мухаммад Абдо (ум. 1905), Рашид Рида (ум. 1935) и Махмуд Шальтут (ум. 1963), индо-пакистанский поэт-философ Мухаммад Икбал (ум. 1938), татарский реформатор Муса Бигиев (ум. 1949).

Освещению коранических и других основ концепции о всеобщем спасении мы предваряем разбор доводов мусульманских богословов-ригористов, полагающих бесконечность/вечность мучений для соответствующих категорий неверных/многобожников.

1. Об аргументах поборников вечного наказания

Этерналисты[3], сторонники бесконечности/вечности мучений в Аду, прежде всего ссылаются на традиционные свидетельства — коранические откровения и хадисы.

1.1. От Корана и Сунны

С точки зрения ригористов-этерналистов, о вечности адских мук свидетельствуют коранические угрозы в адрес неверных:

— «таковые суть обитатели Ада, и пребудут там навеки *(ẖālidūn)*» (2:39)[4], «навеки вечные *(ẖālidīna fīhā abadan)*» (4:169)[5];

---

[2] В трактате «Критерий различения ислама и ереси» *(Файṣал ат-тафриқа байна ал-ислām ва аз-зандақа)*. Русский перевод трактата см. в этом сборнике.

[3] От латинского aeternus — перманентный, вечный.

[4] وَالَّذِينَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

[5] لَمْ يَكُنِ اللَّهُ ... لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً

– для них адова кара «неотступна *(ғарāм)*» (25:65)[6], «продолжительна *(муқīм)*» (9:68)[7], «необлегчаема *(лā йуфаттар)*» (43:75)[8];

— «из Ада им не выйти» (2:167)[9]; «каждый раз, когда они восхотят вырваться.., ввергнут их туда снова» (22:22)[10];

— «с ними не покончат, не умертвят их» (35:36)[11];

— «им не вступить в Рай, покуда верблюд не пройдет сквозь игольное ушко» (7:40)[12].

О вечности Ада учит и Сунна. Согласно одному хадису, «те люди Ада, которые обречены, не будут там умирать и оживляться»[13]. А в другом хадисе рассказывается, как в Судный день смерть приводится в образе барана, и животное заколют, что символизирует нетленное пребывание людей в Раю и Аду[14].

Ссылаются также на тот факт, что Сунна возвещает о выведении из Ада тех, в чьем сердце есть «хотя бы крупица веры», но не о выведении оттуда неверных *(куффāр)*. Равным образом, во всех хадисах о заступничестве *(шафā‘а)* явно говорится о вызволении из адского пламени именно грешников из числа единобожников: ведь если бы из Ада освободились также неверные, не было бы у правоверных никакого преимущества!

Отвечая на эти аргументы, финитисты[15] (сторонники конечности Ада) отмечают, во-первых[16], что фигурирующие в означенных айатах арабские слова *хāлид/хулūд* и *āбад*, которые оппоненты понимают в смысле вечности

---

6 إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَاماً

7 وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ

8 لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ

9 وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ

10 كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا

11 وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَى عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا

12 وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ

13 *Муслим*. Çаҳīҳ. № 185: أَمَّا أَهْلُ النَّارِ، الَّذِيْنَ هُمْ أَهْلُهَا ، فَإِنَّهُمْ لَا يَمُوتُونَ فِيْهَا وَلَا يَحْيَوْنَ

14 *ал-Бухāрийй*. Çаҳīҳ. № 4730; *Муслим*. Çаҳīҳ. № 2849:

يُؤْتَى بِالْمَوْتِ كَهَيْئَةِ كَبْشٍ أَمْلَحَ ، فَيُنَادِي مُنَادٍ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ! فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ. فَيَقُولُ: هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا ، فَيَقُولُونَ: نَعَمْ ، هَذَا الْمَوْتُ ، وَكُلُّهُمْ قَدْ رَآهُ. ثُمَّ يُنَادِي: يَا أَهْلَ النَّارِ! فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ. فَيَقُولُ: هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا ، فَيَقُولُونَ: نَعَمْ ، هَذَا الْمَوْتُ ، وَكُلُّهُمْ قَدْ رَآهُ. فَيُذْبَحُ ، ثُمَّ يَقُولُ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ ، خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ ، وَيَا أَهْلَ النَّارِ ، خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ!

15 От латинского finis — конец, предел.

16 *Ибн ал-Қаййим*. Ҳāди ал-арвāҳ илā билāд ал-афрāҳ (далее цитируется как *Хади*). Мекка, 1428 х. Т. 1. С. 76, 82; *Çадиқийй М.* Ал-фурқāн фī тафсīр ал-Қур’āн би ал-Қур’āн (далее цитируется как *Фурқāн*). Кумм, 1407 х. К айату 78:23.

как бесконечной продолжительности, не обязательно имеют такой смысл, но лишь смысл «долгое пребывание» *(мукс̱ ṭавīл)*. Ибо подобные слова арабы употребляют, говоря, например, о пожизненном заключении[17] или при пожелании долголетия[18]. Эпитет *х̱авāлид* (мн. от *х̱āлид*) прилагается к горам и камням для установки котелка[19], поскольку они долговечны. И в самом Коране слово *āбад* — а оно еще сильнее слова *х̱улӯд* выражает идею долговечности — часто фигурирует в значении «пожизненно» (например, 2:95[20]; 5:24[21]; 9:83[22], 84[23], 108[24]).

Во-вторых[25], в тех же грозных выражениях Коран и Сунна увещевают и грешников из числа самих мусульман. Так, разъясняя в начальных айатах суры 4 некоторые правила касательно брака и раздела имущества, Всевышний далее предупреждает:

وَمَن يَعْصِ اللَّه وَرَسُولَهُ
وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ
يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا

Таковы предписания Божии…;
Кто же ослушается Бога и посланника Его,
Преступая законы Его,
Того Он ввергнет в Ад,
Где ему пребывать вечно.
(4:14)

А совершившему преднамеренное убийство мусульманину та же сура обещает:

---

17 قَيْدٌ مُخَلَّدٌ ؛ حَبْسٌ مُؤَبَّدٌ ؛ لَأُخْلِدَنَّ فُلَاناً في السِّجْنِ

18 خَلَّدَ اللهُ مُلْكَهُ وَأَبَّدَ أَيَّامَهُ!

19 الخَوَالِد — الجِبَال وَالصُّخُوْر ؛ الأَثَافي

20 وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ

21 إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا أَبَداً مَّا دَامُواْ فِيهَا

22 لَّن تَخْرُجُواْ مَعِيَ أَبَداً

23 وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَداً

24 لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَداً

25 *Ибн ал-Ḳаййим*. Ҳāди. Т. 2. С. 783–784.

وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً
فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا

Возмездие тому будет Геенна,
И там вечно он пребудет.
(4:93)

Равным образом, Сунна увещевает, что путь в Рай самоубийце закрыт[26], и таковому — вечное мучение в Геенне[27].

«Сектанты» (хариджиты и мутазилиты) настаивают на Божьем исполнении такой угрозы, на вечном наказании великогрешных мусульман. «Ортодоксальные» же суннитские богословы единогласно отвергают буквальное толкование этих айатов, полагая, что после соответствующего срока пребывания в Аду все согрешившие мусульмане, Божьей волей, выйдут оттуда и вступят в Рай. По мнению финитистов, в том же «педагогическом», воспитательно-устрашающем ключе следует понимать айаты и хадисы, обращенные к неверным.

В-третьих[28], указанные свидетельства Корана и Сунны говорят лишь о том, что обреченные неверные остаются в Аду, покуда тот существует — доколе он есть, таковым не выйти оттуда, как выходят оттуда единобожники. Ведь это не одно и то же: выйти из тюрьмы, притом тюрьма остается тюрьмой, или освободиться из тюрьмы вместе с ее разрушением.

1.2. От консенсуса

Этерналисты полагают, будто имеется консенсус *(иджмā‘)* среди представителей первых поколений мусульман в отношении вечности/непрестанности как Рая, так и Ада. Они считают также, что положение о конечности Ада представляет собой позднее догматическое новшество *(бид‘а)*, выдвинутое сектантами, такими как джахмиты (последователи Джахма ибн

---

[26] *ал-Бухāрийй*. Çаḥīḥ. № 3463; *Муслим.* Çаḥīḥ. № 113:

بَادَرَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ ، حَرَّمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ

[27] *ал-Бухāрийй*. Çаḥīḥ. № 5778; *Муслим.* Çаḥīḥ. № 109:

مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ ، فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ ،
يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ، خَالِداً مُخَلَّداً فِيهَا أَبَداً

[28] *Ибн Таймиййа*. Ар-радд ‘алā ман қāла би-фанā’ ал-джанна ва ан-нāр (далее цитируется как *Радд*). Эр-Рияд, 1995; С. 73; *Ибн ал-Қайййм*. Ҳāди. Т. 2. С. 749.

Сафвана, ум. 745) и мутазилит ал-Аллаф (ум. ок. 840), которые учили о конечности обоих обиталищ — и Ада, и Рая[29].

В действительности же, возражают финитисты, никакого консенсуса по этому поводу не было. Что же касается сахабитов, то с ними дело обстоит совсем наоборот: ряд видных сахабитов — Умар, Ибн Масуд, Абу Хурайра и другие[30] — однозначно высказывались в смысле конечности Ада, тогда как неизвестно, чтобы кто-либо из сахабитов выступал против этого! Разногласия во мнениях о конечности-бесконечности адского наказания наблюдается лишь со времен табиитов. Отсюда следует ошибочность утверждения о чисто сектантском происхождении учения о конечности Ада.

Более того, упомянутые сектанты — джахмиты и последователи ал-Аллафа — не проводят различия между Раем и Адом в плане конечности-перманентности.

И еще: не всякое учение сектантов непременно является ложным![31]

1.3. От укорененности зла в душах неверных

По мнению этерналистов, вечность кары обусловлена тем обстоятельством, что воззрения и другие дурные свойства душ неверных людей перманентно присущи им, и никогда эти души не избавятся от таковых. И сам Коран указывает, что даже если они, при виде наказания, высказывают сожаление, то это не вследствие осознания неблаговидности данных качеств и их неугодности Божьей воле: сними с них наказание, те тут же возьмутся за старое:

وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى النَّارِ فَقَالُواْ
يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا
وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ
بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُواْ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ

---

[29] Согласно господствующей в мусульманской теологии концепции, Рай и Ад были сотворены вместе с сотворением мира. К Джахму возводят мнение о том, что всякое возникшее тленно, конечно в отношении будущего времени, поэтому оба жилища непременно прекратят свое существование. От ал-Алляфа же передают, что Рай и Ад сохранят свое бытие, но их обитатели перейдут в состояние абсолютного покоя.

[30] Их высказывания будут приведены в следующем параграфе.

[31] *Ибн Таймийя.* Радд. С. 71–72; *Ибн ал-Қаййим*. Ҳāди. Т. 2. С. 748, 750–751.

وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ
وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

Если бы ты, [Мухаммад], увидел неверных,
Когда, представ пред Адом, станут сетовать:
«Вернули бы нас [в мир дольный],
Мы бы не стали отвергать послания Господнего,
Но обратились бы в верующих!»
О нет, они [так говорят] только потому,
Что пред ними предстало ранее отвергнутое ими:
Вернули бы их [в мир этот],
Вновь предались бы они запрещенному —
Поистине лживы речи их!
(6:27–28)

В том же духе свидетельствуют и следующие айаты:

وَمَن كَانَ فِي هَـذِهِ أَعْمَى
فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً

Кто был слеп в [жизни] этой,
Слеп будет и в будущей,
Сильно отклонившись от правого пути.
(17:72)

وَلَوْ عَلِمَ اللَّه فِيهِمْ خَيْراً لَّأَسْمَعَهُمْ
وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّواْ وَّهُم مُّعْرِضُونَ

Если бы Бог знал о чем-либо добром в них,
Донес бы Он до их слуха [слова водительства];
И даже если даст Он таковым услышать [это],
Те непременно отвернутся.
(8:23)

А из хадиса, по которому Бог повелевает вывести из Ада всякого, в чьем сердце имелось хоть с крупинку благого[32], следует, что в таких неверных нет ничего хорошего.

С точки зрения финитистов, подобные свидетельства — и это прямо видно из айата 6:27! — относятся к начальному этапу потустороннего бытия, до прохождения через очистительную кару.

Нельзя забывать также, что по своей сути/субстанции человеческая природа — благая. Поэтому, каким бы прочным ни было неверие/дурное, оно все равно останется чем-то вторичным, привходящим, а значит — устранимым[33].

1.4. От аналогии с Раем

В обоснование перманентности адского наказания этерналисты апеллируют к аналогии с райским блаженством: раз последнее вечно, бесконечно, то таковым должно быть и первое.

Финитисты же считают, что ни в Коране, ни в Сунне нет ни одного довода, который свидетельствовал бы в пользу равенства Рая и Ада в плане вечности и бесконечности. Совсем наоборот, священные тексты дают достаточное основание для различения двух жилищ в указанном аспекте. К такому различению склоняется и разум, исходя из всеблагости Господа и из доминирования Божьей милости над Его гневом[34].

На сей счет приверженцы учения о всеобщем спасении приводят три десятка доказательств[35], основные мотивы которых будут отражены в нижеследующих параграфах.

---

[32] Цитируемая Ибн ал-Каййимом версия хадиса — внеканоническая:

أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ أَدْنَى مِثْقَالِ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ!

У ал-Бухари (*Ṣaḥīḥ,* № 22) и Муслима (*Ṣaḥīḥ,* № 183) фигурируют, соответственно, такие версии:

فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوهُ ؛

أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ خَيْرٍ

[33] *Ибн ал-Ḳайййим.* Ҳāди. Т. 2. С. 747, 756–760.

[34] *Ибн ал-Ḳайййим*. Шифā’ ал-‘алīл фī ал-кадā’ ва ал-ḳадар (далее цитируется как *Шифā’*). Каир, б. г. С. 498–503; *Он же.* Ҳāди. Т. 2. С. 752–792.

[35] В относительно полной форме эти доказательства собраны и систематизированы Ибн ал-Каййимом, на сочинения которого мы преимущественно будем ориентироваться ниже.

2. Традиционные указания на конечность Ада

Как отмечают финитисты, Коран весьма четко дает нам знать о конечности Ада, называя временные сроки наказания в нем или ставя их в зависимость от суверенной воли Господа.

2.1. Айаты о всеобщем спасении

На временный характер адовых мук прежде всего указывают айаты 21–23 суры 78:

إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً
لِلْطَّاغِينَ مَآباً
لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَاباً

Воистину Геенна ожидает грешников,
Пристанищем будет для таковых,
Где обитать им веками.

Ведь «век» (*ḫуḳб*, мн.ч. *аḫḳāб*), по различным оценкам, варьируется от нескольких десятков лет до нескольких тысяч лет. Значит, наказанию определен конкретный срок, пусть и долгий, но все равно он имеет конец.

О конечности срока, определенного в данном айате, свидетельствуют и слова сахабита Ибн Масуда:

لَيَأْتِيَنَّ عَلَى جَهَنَّمَ زَمَانٌ ، لَيْسَ فِيْهَا أَحَدٌ ،
وَذَلِكَ بَعْدَمَا يَلْبَثُوْنَ فِيْهَا أَحْقَاباً

«Для Геенны непременно грядет время, когда в ней никто не останется, обитав там веками».

Как передает ал-Багави (ум. 1122), в близком смысле высказался и сахабит Абу Хурайра[36].

Другое кораническое свидетельство в пользу конечности Ада представляет айат 11:107, в котором говорится, что несчастные/отверженные *(ал-лазӣна шаḳӯ)* будут томиться в Аду

---

[36] *ал-Баḡавийй*. Ма‘ālим ат-танзӣл. Эр-Рияд, 1989. К айату 11:107; *Ибн Таймиййа*. Радд. С. 61; *Ибн ал-Ḳаййим*. Ḫāди. Т. 2. С. 739 (оба последних автора ссылаются на ал-Багави).

خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ

Столько длиться будут небеса и земля[37].

Но ведь сами небеса и земля, как учит Писание[38], не вечны!

Примечательно и то, что Коран, описывая ожидающее благоверных райское блаженство, ни разу не ассоциирует его с определенным днем. Страдания же обреченных часто привязываются к конкретному дню: «страдания дня мучительного» (11:26; 43:65)[39]; «страдания дня страшного» (6:15; 7:59)[40], «страдания дня всеобъемлющего» (11:84)[41] и т. п. А в одном из хадисов продолжительность Судного дня определяется в 50 тысяч лет[42].

Еще более явные указания на относительность/условность приговора неверным дают айаты 6:128 и 11:107. Согласно первому айату, в Судный день неверным будет объявлено:

قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا
إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّه
إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

Обиталище для вас — огонь [Ада],
И постоянно (ẖālidīna) пребудете вы в нем,
Если только Бог не пожелает иначе;
Воистину Господь премудр и всеведающ.

Также и во втором айате, после угрозы о пребывании отверженных в Аду «столько длиться будут небеса и земля» следует оговорка:

---

37 Или: по продолжительности небес и земли.

38 «В тот день [Суда] земля будет заменена другой, // Также и небеса…» (14:48) – يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ

39 عَذَاب يَوْمٍ أَلِيمٍ

40 عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ

41 عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ

42 *Муслим*. Ṣaḥīḥ. № 987; *Абу Дауд*. Сунан. № 1658; *ан-Насā'ийй*. Сунан. № 2442: ... فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ
إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ

Если только Господь не пожелает иначе;
Воистину Он вершит, что пожелает.

Знаменательно также, что оговорка «Если только Господь твой не пожелает иначе» фигурирует в айате 11:107, касающемся обитателей Ада, и в последующем айате 11:108, в котором говорится об обитателях Рая. Но во втором случае следует уточнение, подчеркивающее бесконечность райского блаженства как «дара неотъемлемого» *(ʻаṭā’ ġайр маджзӯз)*[43], а в отношении наказания для грешников соответствующее уточнение/угроза совершенно отсутствует!

2.2. Несостоятельность этерналистской интерпретации означенных айатов

Приведенные выше айаты, дающие надежду на спасение всем грешникам, весьма некорректно толкуются этерналистами[44].

В частности, они необоснованно сужают круг лиц, на которых распространяется благовествование этих коранических откровений, относя их исключительно к грешникам из числа мусульман/единобожников. Эксклюзивисты-ригористы словно не замечают, что фигурирующие в айатах 78:21–23 «грешники» *(ṭāġӯн)*, — это те, о которых там же, в последующих айатах 27–28, сказано:

إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَاباً
وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّاباً

Ведь они полагали, что не будет Суда,
Упорно отвергали Наше послание.

Точно так же, в айате 6:128 говорится о людях, которые в друзья-покровители (*авлийā’*, ед.ч. *валийй*) брали себе злых духов *(джинн)*[45]. А к таким

---

[43] وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ

[44] Об этих интерпретациях и их критике финитистами см.: *Ибн Таймиййа*. Радд. С. 58–67; *Ибн ал-Ḳайййим*. Ҳāди. Т. 2. С. 735–745.

[45] وَيَوْمَ يِحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ الإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ

отверженным прежде всего относятся неверные *(куффāр)*, ибо к друзьям-сторонникам *(авлийā')* Сатаны более подобает причислять неверных/многобожников, нежели ослушников из числа мусульман. И об этом свидетельствует само Писание, указывающее, что для мусульман друзья-сторонники Сатаны суть враги (4:76[46]; 6:121[47]; 18:50[48]; 58:19[49]); что демоны выступают друзьями-покровителями именно для неверующих (*лā йу'минӯн*, 7:27)[50]; что Сатана и его воинство подлинно властны над неверными/многобожниками, а не над правоверными/мусульманами (16:99–100[51]; 7:201–202[52]).

Столь же некорректно иные эксклюзивисты-этерналисты пытаются «нейтрализовать» коранические откровения о всеобщем спасении, тенденциозно истолковывая слова оговорки *иллā мā шā'а Аллāх* /*иллā мā шā'а Раббука* в айатах 6:128 и 11:107. Эта формула, переведенная нами выше как «если только Бог/Господь не пожелает иначе», буквально гласит: «за исключением того, что восхочет Бог/Господь». Местоимение *мā* («то, что»), обычно прилагающееся к неодушевленным/неразумным предметам и существам, некоторые приверженцы вечности Ада понимают в смысле местоимения *ман* («тот, кто»), прилагающегося к людям: «за исключением тех, кого Бог/Господь восхочет [вывести из Ада]»!

Отметим, что схожая интерпретация воспроизводится и в известном современном комментарии к Корану — *ал-Мунтаχаб* подготовленном под эгидой ал-Азхара и переведенном на русский язык. Указанной формуле из айата 6:128 здесь дается такое толкование: «кроме тех, которых Аллах пожелает спасти из тех, кто не отрицал Послания Аллаха»[53]. Но даже если и принять такую интерпретацию, то нет никаких оснований для ограничения круга спасенных одними только мусульманами/правоверными. Значит, на милость Божью может надеяться любой из обитателей Ада.

Любопытно также, что идентичная формула, фигурирующая в айате 11:107, авторами *ал-Мунтаχаб* истолковывается иначе: «Они выйдут оттуда

---

[46] فَقَاتِلُواْ أَوْلِيَاء الشَّيْطَانِ

[47] وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ

[48] أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاء مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ

[49] أُوْلَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ

[50] إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

[51] إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ؛ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُونَ

[52] إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَواْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ؛ وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ

[53] *ал-Мунтаχаб*. Каир, 2000. К айату 6:128 (русский перевод). Арабский текст комментария:

إِلَّا مَنْ شَاءَ اللهُ أَنْ يُنْقِذَهُمْ مِمَّنْ لَمْ يُنْكِرُوْا رِسَالَةَ اللهِ

только тогда, когда Аллах пожелает вывести их, чтобы подвергнуть их другому наказанию»[54]!

Данное толкование идет в русле иной традиционной этерналистской интерпретации, по которой исключение в означенной формуле понимается в смысле дополнения: «кроме того, что восхочет Бог прибавить им из наказания иного вида»[55]. В качестве же альтернативной кары обычно называют наказание грешников стужей *(замхарӣр)*.

Но такого рода толкование, как замечают финитисты, уязвимо уже с чисто филологической точки зрения. Ибо арабская манера употребления частицы исключения *илля* предполагает, что исключаемое выделялось из множества/понятия, о котором идет речь до этой частицы: в данном случае — из множества грешников или из перманентного пребывания в Аду/Геенне.

В содержательном же плане некорректность данной интерпретации связана с тем, что она идет вразрез с доминирующими среди мусульман представлениями об Аде/Геенне как месте наказания для грешников. По авторам же *ал-Мунтаха́ба* выходит, что помимо Ада/Геенны есть еще другое такое место!

А богословы, выдвигающие тезис о стуже как альтернативной каре, словно забывают, что мучение стужей традиционно включается в виды наказания в Аду/Геенне. Напомним, что в классических комментариях к айату 76:13, по которому обитатели Рая не ведают ни жары, ни стужи[56], обычно говорится, что здесь Рай противопоставляется Аду, в котором сочетаются оба вида наказания. И каноническая Сунна сообщает о двух «дыханиях» Ада/Геенны — жарком и студеном[57]. Широко распространены также хадисы о Замхарире («Стужа») как одном из уголков Геенны[58] и о молитвенном воззвании Пророка: «Упаси меня, Боже, от стужи Геенны!»[59]

В еще большей степени несостоятельна интерпретация, при которой исключение в указанной формуле означает, что грешники будут пребывать в Аду вечно, «кроме времени, предшествующего вступлению

---

[54] Там же. К айату 11:107 (русский перевод). Арабский текст комментария:
لَا يَخْرُجُوْنَ مِنْهَا إِلّا في الوَقْتِ الذي يَشَاءُ اللهُ إِخْرَاجَهُمْ فِيهِ ، لِيُعَذِّبَهُمْ بِنَوْعٍ آخَرَ مِنَ العَذابِ

[55] سِوَى مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَزِيْدَهُمْ مِنْ أَنْوَاعِ العَذابِ

[56] لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْساً وَلَا زَمْهَرِيراً

[57] اشْتَكَتْ النَّارُ إِلَى رَبِّهَا ، فَقَالَتْ: رَبِّ أَكَلَ بَعْضِي بَعْضاً! فَأَذِنَ لَهَا بِنَفَسَيْنِ ، نَفَسٍ فِي الشِّتَاءِ وَنَفَسٍ فِي الصَّيْفِ ، فَأَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنْ الْحَرِّ وَأَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنْ الزَّمْهَرِيرِ

[58] إِنَّ زَمْهَرِيْرَ جَهَنَّمَ بَيْتٌ ، يَتَمَيَّزُ فِيْهِ الكَافِرُ مِنْ بَرْدِهِ

[59] اللَّهُمَّ ، أَجِرْنِي مِنْ زَمْهَرِيْرِ جَهَنَّمَ!

в него — времени [нахождения в] *барзах* и/или *мавқиф*»[60]. Ведь из самого айата 6:128 четко явствует, что речь идет о приговоре грешникам, произнесенном на Суде, а значит — после *барзах* и *мавқиф!*

И как согласовать такую интерпретацию с господствующим в мусульманской доктрине представлением о могильной/барзахской каре, по которому для грешника могила превращается в адскую яму?!

Что же касается айата 78:23, в котором говорится о пребывании грешников в Аду «веками» *(ахқāб)*, то этерналисты уверяют, будто в Коране, как у арабов доисламского периода, слово *ахқāб* указывает на вечность, бесконечную длительность. В смысле такой вечности якобы употребляется и фигурирующее в айате 11:107 выражение *мā дāмат ас-самавāт ва ал-арḍ* («столько длиться будут небеса и земля»). Вместе с тем подобные заявления остаются голыми, ничем не подкрепленными декларациями. Это во-первых.

Во-вторых, в действительности дело обстоит совсем наоборот, заявляют финитисты. Ибо в обычном словоупотреблении *āбад* (бесконечность в отношении будущего времени) не измеряется *(йуқаддар)* длительностью *ахқāб* (веков), подобно тому как ею не выражается *қидам* (бесконечность в отношении прошедшего времени)[61].

В-третьих, если верить этерналистскому утверждению об употреблении указанных выражений в смысле вечности/бесконечности, то получается, что о таком словоупотреблении, якобы имевшем хождение у арабов и впоследствии нашедшем отражение в Коране, — о таком словоупотреблении, выходит, не знали представители первых поколений мусульман, такие как Ибн Масуд и Абу Хурайра, которые, как было отмечено, говорили о выходе грешников из Ада после пребывания в нем «веками»; о подобном употреблении не знали также другие видные сахабиты и табииты, учившие о конечности Ада![62]

---

[60] *Барзах*– интервал между смертью человека и его воскресением для всеобщего Суда; *мавқиф* — страшное «предстояние» воскрешенных людей в ожидании Суда.

[61] *Ибн ал-Қаййим.* Ҳāди. Т. 2. С. 745:

وَلَا يُقَدَّرُ الأَبَدِيُّ بِمُدَّةِ الأَحْقَابِ وَلَا غَيْرِهَا ، كَمَا لَا يُقَدَّرُ بِهِ القَدِيْمُ

[62] О них речь пойдет в следующем подпараграфе.

Кроме того, в комментарии к айату 11:107 ат-Табари приводит толкование, по которому к указанному здесь сроку («столько длиться будут небеса и земля») Бог может прибавить иную длительность. И такое толкование, заметим, никак не согласуется с этерналистским утверждением о выражении «столько длиться будут небеса и земля» как обозначающем вечность/бесконечность.

Принимая, что в айате 78:23 слово *аḥḳāб* /«веки» не указывает на бесконечный срок, ряд богословов-этерналистов[63] предлагают связать этот конечный срок со сказанным в последующих айатах, поэтому в их толковании айаты 78:21–25 звучат так:

إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً
لِلْطَّاغِينَ مَآباً
لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَاباً
لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْداً وَلَا شَرَاباً
إِلَّا حَمِيماً وَغَسَّاقاً

Воистину Геенна ожидает грешников,
Пристанищем будет для таковых,
В ней обитать им веками —
В них (веках)[64] не вкусить им ни прохлады, ни пития,
Но лишь кипяток да гной.

С этой точки зрения, в продолжение срока, который в айатах обозначен как *аḥḳāб* /«века», грешники обречены на такой вид наказания, но по истечении данного срока последуют другие разновидности Божьей кары, которые уже вечны, бесконечны!

Только поборники такого мнения не объясняют, почему в самих айатах не упоминается о второй, несравненно более страшной каре. Ведь «Господь твой ни о чем не забывает» (19:64)![65]

Другие толкователи-этерналисты[66], также понимающие *аḥḳāб* в смысле конечного срока, полагают, что айат 78:23 («Где обитать им веками») был впоследствии отменен/модифицирован *(насḫ)* айатом 78:30 —

---

[63] О такой интерпретации см.: *ат-Ṭабарийй*. Джāми‘ ал-баййāн ‘ан та’вīл āй ал-Ḳур’āн (далее цитируется как *Джāми‘*). Бейрут, 1988. К айатам 78:21–25. Эту интерпретацию разделяет и сам ат-Табари.

[64] Вместо «*В ней*»; то есть местоимение *хā* («она, они») в слове *фī-хā* из четвертой строки эти богословы относят не к слову *джаханнам*/Геенна, как это имеет место в третьей строке, а к слову *аḥḳāб* /века.

[65] وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً

[66] В их числе — Мукатиль ибн Хаййан (ум. ок. 150 х.)

فَذُوقُوا فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَاباً

Вкусите [наказание Божье],
Вам не прибавим Мы ничего, кроме кары.

Сообщая о такой интерпретации, сам ат-Табари отмечает ее несостоятельность. Ибо сказанное в айате 78:23 — это сообщение *(хабар)*, а отмене/модификации может подвергаться не таковое, но только повеление *(амр)* или запрет *(нахи)*![67]

Добавим, что обе последние интерпретации слова *ахкāб* из айата 78:23 не согласуются с вышеупомянутым утверждением многих этерналистов об общераспространенном употреблении этого слова в значении вечности/бесконечности.

2.3. Предания о конечности наказания

Сахабит Джабир ибн Абдаллах рассказывал, как Пророк, однажды прочитав айат 11:107 («Пребудут несчастные в Аду, // Столько длиться будут небеса и земля, // Если только Господь не пожелает иначе; // Воистину Он вершит, что пожелает»), отметил:

إِنْ شَاءَ اللهُ أَنْ يُخْرِجَ أُنَاساً ، مِنَ الذيْنَ شَقُوْا فى النَّارِ ،
فَيُدْخِلُهُمْ الجَنَّةَ ، فَعَلَ

«Если Богу будет угодно вывести из Ада в Рай некоторых из несчастных, Он это сделает»[68].

Более четко о всеобщности спасения возвещают такие изречения Пророка, переданные сахабитом Абу Умамой ал-Бахили:

لَيَأْتِيَنَّ عَلَى جَهَنَّمَ يَوْمٌ كَأَنَّهَا زَرْعٌ/وَرَقٌ ، هَاجَ وَاحْمَرَّ ، تَخْفِقُ أَبْوَابُهَا

---

[67] وَلَا مَعْنَى لِهَذَا القَوْلِ ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ «لَابِثِينَ فِيْهَا أَحْقَاباً» خَبَرٌ ، وَالأَخْبَارُ لَا يَكُوْنُ فِيْهَا نَسْخٌ ، وَإِنَّمَا النَّسْخُ يَكُوْنُ فِي الأَمْرِ وَالنَّهْيِ .

[68] *Ибн ал-Ḳаййим.* Ҳāди. Т. 2. С. 743–744 (со ссылкой на комментарий / *тафсīр* Ибн Мардавайха, ум. 1020).

«Непременно придет день, когда Геенна уподобится вспыхнувшей листве, и ее врата будут свободно болтаться»[69].

Другая версия этого хадиса гласит:

يَأْتِي عَلَى جَهَنَّمَ يَوْمٌ ، مَا فِيهَا مِنْ بَنِي آدَمَ أَحَدٌ ،
تَخْفِقُ أَبْوَابُهَا كَأَنَّهَا أَبْوَابُ الْمُوَحِّدِينَ

«Придет день, когда в Геенне ни останется ни одного человека, и ее врата будут свободно болтаться, словно врата [яруса грешников из числа] единобожников»[70].

Согласно еще одному хадису, переданному со слов сахабита Абдаллаха ибн Амра ибн ал-Аса,

إِنَّ جَهَنَّمَ تَخْلُوْ حَتَّى يَنْبُتَ فِيْهَا الجِرْجِيْرُ

«Геенна совершенно опустеет, так что дно ее порастет диким крессом *(джирджир)*!»[71]

В этом духе высказывались многие видные сподвижники-сахабиты Пророка и их последователи-табииты. Так, касательно айатов 78:21–23 («Воистину Геенна ожидает грешников, // Пристанищем будет для таковых, // Где обитать им веками») халиф Умар ибн ал-Хаттаб говорил:

لَوْ لَبِثَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ عَدَدَ رَمْلِ عَالِجٍ ،
لَكَانَ لَهُمْ عَلَى ذَلِكَ يَوْمٌ ، يَخْرُجُونَ فِيْهِ

---

[69] *ат-Табарāнийй.* Ал-Му‘джам ал-кабӣр. Бейрут-Шарджа, 2010. № 7969; *Ибн ал-Ḳайййим*. Шифā’. С. 491 (со ссылкой на свод ат-Табарани).

[70] *ал-Хатӣб ал-Багдāдийй*. Та’рӣх Багдāд. Бейрут, 2001. Т. 10. С. 175 (хадис № 3021); *Ибн ал-Ḳайййим*. Шифā’, С. 491 (со ссылкой на сочинение ал-Хатиба).

[71] *ал-‘Асḳалāнийй*. Ал-Кāфи аш-шафф фӣ тахрӣдж аḥāдӣс ал-кашшāф (далее цитируется как *Кāфи*). Бейрут, б.г. С. 87 (к хадису № 194; со ссылкой на *Муснад* ал-Хариса, ум. 282 х.); Ибн Таймиййа. *Радд.* С. 67 (со ссылкой на *Муснад* ат-Табарани).

ОПУСТЕЕТ — араб. *махлӯ*; возможно также, что это — описка, должно быть: *махбӯ*, «погаснет».

«Если люди Ада останутся в нем столько времени, сколько песчинок в Алидже[72], то все равно наступит день, когда они оттуда выйдут!»

Как отмечают финитисты, такое высказывание приводит один из самых авторитетных богословов-хадисоведов Ибн Хумайд (ум. 249/863?) в своем известном комментарии/*тафсир*е к Корану. Передается оно здесь по двум цепочкам *(иснād)*, все звенья которых (не говоря уже о самом Ибн Хумайде) вполне надежные: первая — Сулейман ибн Харб < Хаммад ибн Салама < Сабит ал-Бунани < ал-Хасан ал-Басри; вторая — Хаджжадж ибн Минхал < Хаммад ибн Салама < Хумайд ат-Тавиль < ал-Хасан ал-Басри. И даже если эти слова дошли до ал-Хасана не непосредственно, то несомненно, что тот считал их аутентичными, иначе он не возводил бы их к Умару.

Принципиально важным является и тот факт, что все эти авторитетные богословы, прославившиеся как твердые поборники правоверия и яростные обличители любых еретических нововведений, — все они передавали означенное высказывание, без малейшего возражения. Если бы это учение противоречило Писанию Божьему, Сунне Пророка или консенсусу уммы, то означенные богословы первыми выступали бы против него!

Несомненно также, что в Умаровом изречении под «людьми Ада» *(ахл ан-Нāр)* подразумеваются все его обитатели, а не только ослушники из числа мусульман/единобожников. Ибо о последних и подавно известно, что те непременно выйдут из Ада и что таковые не будут пребывать там столько времени, сколько песчинок в Алидже[73].

Финитисты ссылаются также на комментарий/*тафсир* табиита Али ибн Абу Талхи ал-Валиби[74] и комментарии ат-Табари, которые в толковании к айату 6:128 («Обиталище для вас — огонь Ада, // И постоянно пребудете вы в нем, // Если только Бог не пожелает иначе») передают такое замечание сахабита Ибн Аббаса касательно этого айата:

لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَحْكُمَ عَلَى اللَّهِ فِي خَلْقِهِ ،
وَلَا يُنْزِلَهُمْ جَنَّةً وَلَا نَاراً

---

[72] Алидж — обширная песчаная пустыня в Аравии.

[73] *Ибн Таймийя*. Радд. С. 53–55; *Ибн ал-Ḳаййим*. Ҳāди. Т. 2. С. 733–735. Слова Умара передает также ас-Суйуṭийй *(Ад-дурр ал-манс̱ӯр фī ат-тафсӣр би ал-ма'с̱ӯр, Бейрут, 1983; далее цитируется как Дурр)* в комментарии к айату 78:23 (со ссылкой на свод Ибн ал-Мунзира, ум. 931).

[74] На его комментарии ссылается и ат-Табари (*Джāми'*, к айату 6:128).

«Ни одному смертному не подобает навязывать Богу определенное решение о тварях Своих, помещая их в Рай или в Ад!»[75]

Сходные мнения высказывали ряд сахабитов и табиитов относительно близкого айата 11:107. В частности:

هَذِهِ الآيَةُ تَأْتِى/قَاضِيَةٌ عَلَى القُرْآنِ كُلِّهِ

«Воистину этот айат снимает все [айаты] Корана», то есть все айаты, содержащие угрозу о вечном пребывании в Аду[76] (Джабир ибн Абдаллах, Абу Саид ал-Худри или кто-то другой из сахабитов)[77];

مَا فى القُرْآنِ آيَةٌ أَرْجَى لِأَهْلِ النَّارِ مِنْ هَذِهِ الآيَةِ

«Для людей Ада нет в Коране более обнадеживающего айата, чем этот» (табиит Ибрахим ан-Нахи)[78];

هُوَ جَزَاؤُهُ ، فَإِنْ شَاءَ اللهُ تَجَاوَزَ عَنْ عَذَابِهِ

«Это — Его воздаяние; и коли Бог восхочет, то снимет наказание Свое» (табиит Абу Миджлаз)[79].

Передают также, что в связи со сказанным в айате 78:23 о пребывании грешников в Аду «веками» *(аḥḳāб)*, сахабит Абдаллах ибн Амр ибн ал-Ас, заверил:

---

[75] *Ибн Таймиййа*. Радд. С. 57; *Ибн ал-Ḳайййим*. Ҳāди. Т. 2. С. 735.

[76] عَلَى كُلِّ وَعِيْدٍ في القُرْآنِ ؛ حَيْثُ كَانَ في القُرْآنِ «خَالِدِيْنَ فِيْهَا» تَأْتِي عَلَيْهِ

[77] *аṃ-Ṭабарийй*. Джāми‘. К айату 11:107; *Ибн Таймиййа*. Радд. С. 68; *Ибн ал-Ḳайййим*. Ҳāди. Т. 2. С. 739–742.

[78] *ас-Суйуṭийй*. Дурр. К айату 78:23, со ссылкой на своды Ибн ал-Мунзира (ум. 931) и Абу аш-Шайха ал-Исбахани (ум. 979).

[79] *аṃ-Ṭабарийй*. Джāми‘. К айату 11:107; *Ибн ал-Ḳайййим*. Ҳāди. Т. 2. С. 742.

لَيَأْتِيَنَّ عَلَى جَهَنَّمَ يَوْمٌ ، تَصْطَفِقُ فِيْهِ أَبْوَابُهَا ، لَيْسَ فِيْهَا أَحَدٌ ،
وَذَلِكَ بَعْدَ مَا يَلْبَثُونَ فِيْهَا أَحْقَاباً

«Непременно придет день, когда врата Геенны будут свободно болтаться, и от людей, побывавших там веками, в нем никто не останется»[80].

В близких выражениях высказывался и сахабит Ибн Масуд[81].

Другой видный сахабит, Абу Хурайра, процитировав айат 11:107, однажды заявил:

مَا أَنَا بِالّذِى لَا أَقُوْلُ:
إِنّهُ سَيَأْتِى عَلَى جَهَنَّمَ يَوْمٌ ، لَا يَبْقَى فِيْهَا أَحَدٌ

«Не стану я говорить, что никогда не придет время, когда в Геенне никого не останется»[82].

А к табиину аш-Шаби (ум. 103, 104 или 106 х.), учителю имама Абу Ханифы, возводят такие слова:

جَهَنَّمُ أَسْرَعُ الدَّارَيْنِ عِمْرَاناً ، وَأَسْرَعَهُمَا خَرَاباً

---

[80] *Ибн Таймийя*. Радд. С. 69; *Ибн ал-Ḳаййим*. Ҳāди. Т. 2. С. 740 (со ссылкой на Харба ал-Кирмани, ум. 280 х.); см. также: *Ҳарб ал-Кирмāний*. Масāʼил Ҳарб. Мекка, 1422 х. № 1869. Сокращенную версию (то есть без фразы «и в нем не останется…») передает ал-Баззар (*Муснад ал-Баззāр*. Бейрут-Медина, 1988–2009. № 2478), а также, со ссылкой на него, ал-Аскалани (*Кафи*, с. 87, к хадису № 194), отмечающий надежность всех передатчиков.

[81] *аṭ-Ṭабарийй*. Джāми‘. К айату 11:107; *Ибн Таймийя*. Радд. С. 69; *Ибн ал-Ḳаййим*. Ҳāди. Т. 2. С. 742:

لَيَأْتِيَنَّ عَلَى جَهَنَّمَ زَمَانٌ تَخْفِقُ أَبْوَابهَا ، لَيْسَ فِيْهَا أَحَدٌ ،
وَذَلِكَ بَعْدَ مَا يَلْبَثُونَ فِيْهَا أَحْقَاباً

[82] *Ҳарб ал-Кирмāний*. Масāʼил Ҳарб. № 1870; см. также: *Ибн Таймийя*. Радд. С. 69; *Ибн ал-Ḳаййим*. Ҳāди. Т. 2. С. 743 (оба со ссылкой на Харба). Близкую версию передает ас-Суйути (*Дурр*, к айату 11:107), со ссылкой на свод Ибн Рахавайха (ум. 853).

«Из двух обителей, [райской и адовой], быстрее всего будет возведена и разрушена именно Геенна»[83].

Как и в случае с соответствующими кораническими свидетельствами, в отношении приведенных выше преданий этерналисты проявляют явную тенденциозность, прилагая все указанные благовестия о спасении исключительно к грешникам из среды мусульман/единобожников. В рамках такой ориентации порой утверждают, будто Геенна, о конце которой упоминается в означенных преданиях, представляет собой особое отделение Ада — верхний его ярус, предназначенный для согрешивших мусульман!

2.4. Еще два хадиса

Надежду на всеобщее спасение даруют и другие свидетельства Сунны. Ограничимся следующими двумя хадисами.

Со слов халифа Умара рассказывают[84], как однажды, проходя мимо женщины, которая кормила дитя грудью, Пророк обратился к сопровождавшим его товарищам:

— Как вы думаете, бросит ли эта мать дитя своего в огонь?

— Нет, конечно, если только это будет в ее силах.

— Воистину Бог более милостив к Своим рабам, чем эта мать к своему чаду![85]

Показательно эксклюзивистское примечание, которым авторы русского издания перевода сокращенной версии свода ал-Бухари снабдили данный хадис, утверждая, что в некоторых его версиях говорится о «верующих рабах»[86]. У читателя может возникнуть впечатление, будто у самого ал-Бухари дается такая версия. На самом же деле подобной версии нет не только здесь, но и ни в одном из Шести канонических сводов. Да и в классических комментариях (ал-Аскаляни и ан-Навави) не упоминается о таковой — пусть и внеканонической — версии, а распространение благовестия хадиса только на верующих фигурирует лишь как одно из возможных толкований.

Согласно второму хадису, переданному со слов Абу Саида ал-Худри, в Судный день, после отправления избранных в Рай и отверженных в Ад, Бог повелевает:

---

[83] *аṭ-Ṭабарийй*. Джāми‘. К айату 11:107; *Ибн Таймиййа*. Радд. С. 69; *Ибн ал-Ḳайййим*. Ḥāди. Т. 2. С. 743.

Как замечает Ибн ал-Каййим (*Шифā’*, с. 494), слова аш-Шаби не означают, что Рай конечен, коли таковым является Ад.

[84] *ал-Бухāрийй*. Ṣаḥīḥ. № 5999; *Муслим*. Ṣаḥīḥ. № 2754.

[85] لَلَّهُ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ بِوَلَدِهَا

[86] См.: *ал-Бухāрийй*. Сахих ал-Бухари: мухтасар. М., 2003. С. 767.

أَخْرِجُوا مِنْ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ

«Выведите [из Ада в Рай] того, в чьем сердце была [хоть] крупица веры!»[87]

В другой версии этого хадиса, от Анаса, говорится:

أَخْرِجُوا مِنْ النَّارِ مَنْ ذَكَرَنِي يَوْماً ، أَوْ خَافَنِي فِي مَقَامٍ!

«Выведите из Ада того, кто хоть когда-то вспомнил обо Мне или побоялся Меня!»[88]

И финитисты вопрошают: «А есть ли кто-нибудь, кто бы за всю свою жизнь, от начала и до конца, ни разу не вспомнил о Боге и никогда Его не побоялся?!»[89].

Этерналистам-эксклюзивистам, обрекающим всех язычников (многобожников и идолопоклонников) на вечные муки, следовало бы вспомнить, что сам Коран свидетельствует о язычниках времен Пророка:

وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ...
لَيَقُولُنَّ اللَّهُ

Если ты спросишь их:
Кто сотворил небеса и землю..,
— Бог! — непременно скажут они;
(29:61–63; см. также 23:84–89)

مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى

Поклоняемся мы [идолам] только ради того,
Чтоб приблизили они нас к Богу.
(39:3)

---

87 *ал-Бухāрийй*. Ṣаḥīḥ. № 22; *Муслим*. Ṣаḥīḥ. № 183–184.

88 *ат-Тирмизийй*. Сунан. № 2594.

89 *Ибн ал-Ḳайййим*. Ḥāди. Т. 2. С. 781.

Разве все это не больше, чем крупица веры?!

Божья всеблагость, повествует далее Сунна, не ограничивается указанным выше актом милосердия. Как говорится в хадисе со слов того же ал-Худри, сначала по ходатайству ангелов, пророков и благоверных из Ада освободят не только обладавших крупицей веры, но и содеявших хоть с малую толику добра. Потом Бог заявит:

— Осталось [заступничество] Милостивейшего из милосердных!

И дланью Своей Он зачерпнет из Ада горсть грешников, не содеявших вообще никакого добра[90].

Жестокосердным ригористам вновь напомним, что пригоршня Бога столь велика, что может вместить в себя все небеса и земли (см. айат 39:67)[91]!

3. Доказательства от субстанциальности блага

Конечность наказания следует также из представления о всеблагости/всемилости Бога и об изначальной чистоте природы, которою Он наделил человека.

3.1. Сущностная благость человеческой души

Как было отмечено в первом очерке, кораническая антропология учит о предвечном вероисповедании человеческих душ и о субстанциальном характере этого правоверия: изначально благостная природа/*фиṭра* человека существенно не пострадала в результате грехопадения. Именно об этой чистой субстанции говорится в коранических словах:

فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا
لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

---

90 *ал-Буха̄рийй*. Ça̱ḥīḥ. № 7439*; *Муслим*. Ça̱ḥīḥ. № 183**.

* فَيَشْفَعُ النَّبِيُّونَ وَالْمَلَائِكَةُ وَالْمُؤْمِنُونَ ، فَيَقُولُ الْجَبَّارُ: بَقِيَتْ شَفَاعَتِي. فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنْ النَّارِ ، فَيُخْرِجُ أَقْوَاماً قَدْ امْتُحِشُوا ... هَؤُلَاءِ عُتَقَاءُ الرَّحْمَنِ ، أَدْخَلَهُمْ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ عَمِلُوهُ وَلَا خَيْرٍ قَدَّمُوهُ.

** فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: شَفَعَتْ الْمَلَائِكَةُ ، وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ ، وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ ؛ وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ. فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنْ النَّارِ ، فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْماً ، لَمْ يَعْمَلُوا خَيْراً قَطُّ... هَؤُلَاءِ عُتَقَاءُ اللَّهِ ، الَّذِينَ أَدْخَلَهُمْ اللَّهُ الْجَنَّةَ ، بِغَيْرِ عَمَلٍ عَمِلُوهُ ، وَلَا خَيْرٍ قَدَّمُوهُ .

91 وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ

Вот природа (фитра), с коей Бог создал людей,
А такое Его творение неизменяемо.
(30:30)

О ней же свидетельствует и Сунна:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ

«Каждый младенец рождается согласно фитре»[92];

أَلَا إِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي أَنْ أُعَلِّمَكُمْ ..:
إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ ،
وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ ، فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِيْنِهِمْ

«Господь повелел мне поведать вам: „… Воистину всех рабов Моих Я создал правоверными *(ханафā')*; но демоны, подступая к ним, отводят их от этой веры“»[93].

И сколь бы ни старались демоны, они не в силах субстанциально изменить исконную природу человека, но только способны замутнить ее чистоту. Значит, зло — неверие и прегрешение — есть нечто вторичное, преходящее, акцидентальное, а не первичное, сущностное, субстанциональное. Это словно болезнь, которая поражает здоровый организм. Однако подобная болезнь, будучи привходящей, вполне излечима. И именно на такое излечение, на очищение от зла, нацелено наказание грешников в Аду: дабы они вернулись к тому пречистому состоянию, в каком они вышли из рук Божьих.

3.2. Универсальность Божьей милости и ее примат над Его гневом

Имя-эпитет *ар-Рахмāн*, «Всемилостивый» служит вторым (наряду с именем *Аллāх*) собственным именем Бога в Коране. Сотни раз Писание описывает Бога как всемилостивого и всепрощающего, как «милостивейшего из милосердных» *(арḥам ар-рахīмīн)*.

---

[92] *ал-Буха̄рийй*. Ṣаḥīḥ. № 1358–1359; *Муслим*. Ṣаḥīḥ. № 2658.

[93] *Муслим*. Ṣаḥīḥ. № 2865.

Многочисленны и коранические откровения, возвещающие об универсальности Божьей милости, «всякую вещь охватывающей» (например, 7:156[94]; 40:7[95]). И в айате 39:53 Всевышний возглашает:

يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ
لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ
إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً
إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

О рабы Мои, усердствующие в прегрешениях,
Не отчаивайтесь в милости Божьей,
Ибо Бог прощает все грехи,
Поистине Он всепрощающ, всемилосерд.

Поэтому, наставляет Коран, отчаяние в милости Господней есть великий грех и проявление маловерия (12:87[96]; 15:56[97]).

Также в Коране Бог часто наставляет мусульман прощать обидчиков и врагов (5:13[98]; 24:22[99]; 42:40[100] и др.). От Пророка Всевышний требовал проявлять к враждующим неверным не просто великодушие, а благородное великодушие (*аṣ-ṣафḥ ал-джамӣл* — 15:85)[101].

На милость Божью, стало быть, вправе надеяться все грешники, даже неверные.

Сужая круг лиц, на которых распространяется благовестие айата 39:53 о возможности отпущения всех грехов, ригористы-этерналисты ссылаются на другие айаты, исключающие из Божьего прощения многобожие (4:48)[102]

---

94 وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

95 رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْماً

96 إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ

97 وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ

98 فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ

99 وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ

100 فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللّه

101 فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيْلَ

102 إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء

и неверие (47:34)[103]. Толерантные же мыслители относят такого рода айаты к разряду «педагогических», имеющих сугубо воспитательно-устрашающее назначение.

В этой связи богословам-ригористам следовало бы хорошо задуматься над хадисом, по которому Бог, сотворив милость *(раҳма)*, разделил ее на сто частей. Одну сотую часть Он распространил в нашем мире — ту, благодаря которой твари являют друг другу милосердие, остальные же девяносто девять частей оставил у Себя, чтобы осенить ими людей в Судный день. Посему «если бы неверный *(кāфир)* знал обо всей имеющейся у Бога милости, он никогда не потерял бы надежды на обретение Рая»[104].

Понятно также, что даже если принять буквально сказанное в айатах 4:48 и 47:34 о непрощении многобожников/неверных, то отсюда еще никак не следует перманентность подобающего наказания, его бесконечная продолжительность.

По мнению финитистов, уже само понятие о милости Божьей исключает вечное проклятие — «если предполагать наказание, для которого нет конца, то не было бы никакой милости *(раҳма)*»[105]. Перманентное наказание оказывалось бы самоцелью, что, как отмечает ал-Газали, несовместимо с эпитетом «милостивейший из милосердных» *(арҳам ар-раҳӣмӣн)*![106]

Более того, айат 6:54 благовествует:

كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

Господь предписал Себе милость [к людям].

Хорошо известны и слова Пророка, высказанные им в разъяснение этого айата. По создании тварей Бог сделал надпись, которая с тех пор находится при Нем, над Престолом:

---

[103] إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيْلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ

[104] *ал-Буҳāрийй*. Ṣаҳӣҳ. № 6000, 6469*.

* إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الرَّحْمَةَ ، يَوْمَ خَلَقَهَا ، مِائَةَ رَحْمَةٍ ، فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعاً وَتِسْعِينَ رَحْمَةً ، وَأَرْسَلَ فِي خَلْقِهِ كُلِّهِمْ رَحْمَةً وَاحِدَةً. فَلَوْ يَعْلَمُ الْكَافِرُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ مِنْ الرَّحْمَةِ ، لَمْ يَيْئَسْ مِنْ الْجَنَّةِ . . .

[105] *Ибн Таймиййа*. Радд. С. 82:

فَإِذا قُدِّرَ عَذَابٌ ، لَا آخِرَ لَهُ ، لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ رَحْمَةٌ الْبَتَّةَ

[106] в трактате *Ал-мақṣад ал-аснā фӣ шарҳ асмā' Аллāх ал-ҳуснā*.

إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ/تَغْلِبُ غَضَبِي

«Воистину милость Моя превышает *(ғалабат/тағлибу)* гнев Мой!»[107]

Как отмечают финитисты, вознаграждение райским блаженством является выражением Его милости *(раҳма)*, а наказание адовыми муками — выражением Его гнева *(ғаḍаб)*. Было бы большинство людей обреченным на адовы муки, да еще и навечно, гнев Божий доминировал бы над Его милостью!

3.3. Имена Бога указывают на акцидентальность Его гнева

Об акцидентальности Божьего гнева и его вторичности в сравнении с Его милостью свидетельствует также тот факт, что только вторая — милость — прилагается к Нему в качестве имени *(исм)* или атрибута *(ṣифа)*.

В Коране Всевышний описывается эпитетами, такими как «милостивый/милосердный» *(ар-раҳман/ар-раҳӣм)*, «великодушный» *(ал-карӣм)*, «прощающий» *(ал-ғафӯр)*, но никогда не называется, например, «карающим/наказывающим» *(ал-му‘āқиб, ал-му‘аззиб)* — описания подобного типа фигурируют не в отношении Его сущности *(зāт)*[108], но лишь применительно к Его деянию (*фи‘л*, мн.ч. *аф‘āл*), а точнее — к содеянному Им, к Его созданиям *(маф‘улāт, маҳлӯқāт)*. Содеянное же есть нечто, отделенное *(мунфаṣил)* от Всевышнего, от Его сущности.

На такое различие в характеристиках сущности и содеянного указывают, в частности, следующие стихи:

نَبِّئْ عِبَادِى أَنِّى أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ
وَأَنَّ عَذَابِى هُوَ الْعَذَابُ الأَلِيمُ

---

[107] *ал-Буҳāрийй*. Ṣаҳӣҳ. № 3194, 7422; Муслим. Ṣаҳӣҳ. № 2751.

В некоторых версиях вместо слова «превышает» фигурирует «опережает» (*сабақат* سَبَقَتْ).

[108] Речь идет об эпитетах, которые передаются существительным (а не глаголом), сопровождаются определенным артиклем, и т. п. С данной точки зрения, в строгом смысле слова только такие эпитеты считаются именами/атрибутами Бога, характеристиками Его сущности.

Возвести рабам Моим,
Что препрощающ Я и всемилосерд,
Что наказание Мое мучительно.
(15:49–50)

Близкие контрастные характеристики фигурируют в других айатах (5:98[109]; 6:165[110]; 7:167[111]; 85:12–14[112]).

С точки зрения финитистов, действия, вытекающие из имен/атрибутов Бога, длятся столько, сколько длится Его сущность, особенно если эти деяния угодны Ему и сами по себе являются целями. Не может быть времени, когда Господь не являлся бы милостивым — подобно тому, как не может быть времени, когда Он не является живым, ведающим или могущим.

Что касается зла, каковым в данном случае выступает наказание, то оно не причастно Божьим именам/атрибутам. Если же таковое порой и входит в те или иные деяния Его, то лишь акцидентально, ради определенной цели/пользы *(хикма)*, по достижении которой оно прекратится и исчезнет. Благо — перманентно, добродеяние Божье — вечно, поскольку это предполагают Его имена и атрибуты. Но из таких эпитетов никак не следует, что Всевышний всегда должен быть гневающимся, мстящим и карающим[113].

Эту мысль о всеобщем спасении как импликации эпитетов Всевышнего Ибн ал-Вазир выразил в таких стихах[114]:

وَلَمَّا أَتَى ذِكْرُ الخُلُوْدِ بِنَارِهِ
عَلَى جُوْدِهِ ، فى ذِكْرِهِ وَالجَوَازِمِ
تَعَاظَمَ شَأْنَ الخُلْدِ فى النَّارِ كُلَّ مَنْ
تَفَكَّرَ فى أَسْمَاءِ رَبِّ العَوَالِـمِ

---

109 اعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

110 إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ

111 إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ

112 إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ... وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ

113 *Ибн ал-Каййим*. Ҳāди. Т. 2. С. 761–764, 769–770; Шифāʼ. С. 484; Мухтаçар асçавāʻиқ ал-мурсала ʻалā ал-джахмиййа ва ал-муʻаттила (далее цитируется как *Мухтаçар*). Эр-Рияд, 1425 х. Т. 2. С. 642–643.

114 *Ибн ал-Вазīр*. Исāр ал-хаққ ʻалā ал-халқ. Бейрут, 1987. С. 202.

Задумываясь над Адом, что при Нем,
Господе, преславном всеблагостью Своей,
Любой вникший в смысл Его имен,
Усомнится в вечности кары сей.

Касательно возможного контраргумента этерналистов, апеллирующего к широко распространенному списку 99-ти Божьих имен, в котором фигурируют и эпитеты типа *ал-мунтаḳим* (буквально: «мстящий») или *аḍ-ḍāрр* («вредящий»), то сторонники учения о примате Божьей милости замечают, что подобные наименования не имеют основания не только в Коране, но и в аутентичной Сунне. В частности, хадис с указанным списком[115], как это установлено авторитетными хадисоведами, аутентичным *(ṣaḥīḥ)* является лишь отчасти, а именно в отношении его начала — «воистину у Бога девяносто девять имен»[116]. Следующий далее перечень имен считается дополнением/разъяснением от передатчика хадиса.

3.4. Добро исходит от Бога, а зло — от человека

Как учат финитисты, причины (*асбāб*, ед.ч. *сабаб*) наказания кроятся в человеческой душе, они нацелены на удовлетворение ее прихоти. Причины же блага/добра восходят к ее Владыке и Творцу, который и выступает конечной целью для них. Таковые — от Него и ориентированы на Него. И именно об этом возвещает айат 79 суры 4:

مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ
وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ

Все благое (ḥасана)*, что совершается с тобой,*
[Исходит] от Бога,
А всякое дурное (сайи’а) *— от тебя самого*

Также в другом кораническом стихе сказано:

وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّهِ

---

115 *ат-Тирмизий*. Сунан. № 3507.

116 Именно эту часть хадиса передают самые авторитетные хадисоведы — ал-Бухари (*Ṣaḥīḥ,* № 2736, 3506) и Муслим (*Ṣaḥīḥ*, № 2677).

Все доброе (ни'ма), каковое есть у вас, —
Именно от Бога.
(16:53)

Действительно, причиной/источником всех благ выступает исключительно милость Господня. Добрые же деяния служат лишь вторичными причинами, ибо это Всевышний возжелал их для человека, указал ему путь к ним и споспешествовал в их достижении. Посему и блага, и их причины исходят от Бога. Что касается творимого людьми зла/дурного, то оно происходит от них самих, по причине их невежества. И коли в результате этого их постигнет какое-то несчастье/зло, то как причиной, так и причиненным являются сами люди. Вот почему в дурном воздаянии *(джазā' саййи')*, притом и в этой жизни и в будущей, нет иной причины, кроме прегрешений человека, исходящих от него самого.

Значит, все зло *(шарр)* обусловлено самим человеком, а все добро *(хайр)* — Господом его. Именно такая установка подразумевается в изречении одного из учителей первых веков ислама *(салаф)*: «Да не уповает раб Божий ни на кого, кроме как на Господа своего, и да не опасается он никого, кроме как греха своего!»[117] Данную мысль выражает приведенный выше айат 4:79. На это же указывают и известные слова Пророка[118]:

وَالْخَيْرُ كُلُّهُ فِي يَدَيْكَ ، وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ

«Всякое добро — в длани Твоей, зло же — не от Тебя».

А раз причиной всех благ выступает всевечный Бог, выступающий также в качестве цели для них, то таковые будут длиться сообразно перманентности их причины. Поэтому райское вознаграждение бесконечно.

Напротив, у дурного/зла тленной является и причина, и цель. Значит, оно не длится вечно: всякая причина исчезает по исчезновении ее цели. Адово зло/наказание не служит самоцелью, а лишь средством исцеления человеческой души, восстановления чистоты ее исконно благой природы[119].

---

[117] لَا يَرْجُوَنَّ عَبْدٌ إِلَّا رَبَّه ، وَلَا يَخَافَنَّ إِلَّا ذَنْبَه
Порой это изречение возводят к халифу Али.

[118] Эти слова входят в одну из версий взывания *(ду'ā' ал-истифтāх)*, которым Пророк обычно открывал обрядовую молитву/салят. См.: *Муслим*. Ṣаҳīҳ. № 771; *Абу Дауд*. Сунан. № 760; *ан-Наса'ийй*. Сунан. № 897; *ат-Тирмизийй*. Сунан. № 3422.

[119] *Ибн ал-Ḳайййим*. Ҳāди Т. 2. С. 770–771; Мухтаṣар. Т. 2. С. 668–671.

3.5. Благородный непременно сдерживает свое обещание, но не угрозу

Бог всеблагий, говорят финитисты, более склонен к милосердию *(раҳма)*, нежели к наказанию *(ʻуқӯба)*; к довольству *(риḍāʼ)*, нежели гневу *(ғаḍаб)*; к благодатному дарению *(фаḍл)*, нежели к справедливому воздаянию *(ʻадл)*.

Широко известно и предсмертное завещание Пророка:

لَا يَمُوتَنَّ أَحَدُكُمْ إِلَّا وَهُوَ يُحْسِنُ الظَّنَّ بِاللَّهِ

> «Пусть никто из вас не почиет без благоупования *(йуҳсин аз-ẓанн)* на Бога!»[120]

Пророк также передал о благовестии Всевышнего:

أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِى بِى ، فَلْيَظُنَّ بِى مَا شَاءَ

> «Воистину Я буду таковым, каковым Меня полагает *(ẓанн)* раб Мой — так пусть он полагает, что пожелает!»[121]

И на эту великодушную благость Господа вправе уповать все без исключения рабы Его.

Такая надежда подкрепляется тем фактом, что Бог в Коране описывается как *карӣм* /благородный (27:40[122]; 82:6[123]) и *акрам*/наиблагородный (96:3)[124]. У арабов же — а Коран первейшим образом обращается к ним, выражаясь на их языке — понятие *карам*/благородство традиционно подразумевает непременное сдержание обещания (*ваʻд*; глаг. *ваʻада*), но никак не угрозы (*ваʻӣд*, порой — *мӣʻӑд*; глаг. *авʻада*). Поэтому все айаты Корана и хадисы Сунны, звучащие в смысле бесконечности адовых мук, подобает квалифицировать как угрозы, которые наиблагородному Богу свойственно не исполнять.

---

120 *Муслим*. Ҫаҳӣҳ. № 2877; *Абу Дауд*. Сунан. № 3113; *Ибн Мāджа*. Сунан. № 4167.

121 Первую часть хадиса (до слов «… раб Мой») передают: *ал-Буҳāрийй*. Ҫаҳӣҳ. № 7405, 7505; *Муслим.* Ҫаҳӣҳ. № 2675; весь хадис: *ад-Дāримийй*. Муснад. № 2731; *Ибн Ханбал*. Муснад. № 15586, 16531.

122 وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ

123 يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ

124 اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ

Как отмечают финитисты, означенный взгляд на *карам*/благородство нашел отражение в широко распространенном анонимном стихе, в котором автор гордится исполнением обещания и нарушением угрозы[125]:

وَإِنِّي ، وَإِنْ أَوْعَدْتُهُ ، أَوْ وَعَـدْتُـهُ ،
لَـمُخْلِفُ إِيْعَادِي ، ومُنْجِزُ مَوْعِدِي

В том же духе гласит и максима[126]:

اللّائِقُ بِشَأْنِ الكَرِيْمِ أَنْ يَبْنِيَ وَعِيْدَهُ عَلَى الـمَشِيْئَةِ ،
وَإِنْ لَمْ يُصَرِّحْ بِهَا

> «Благородному подобает оставлять на свое усмотрение [исполнение или не исполнение] своей угрозы, даже если об этом он и не заявляет в открытую!»

Да и в самом Коране многократно возвещается, что Бог не нарушит (глаг. *аḫлафа*) обещание Свое[127], но нигде не сказано, что угроза Его ненарушима. Примечательно также, что в айате 19:54 Всевышний восхваляет пророка Измаила (сына Авраама) именно за его непременное исполнение обещания *(ṣидḳ ал-ва‘д)*[128], а не за его исполнение угрозы *(ṣидḳ ал-ва‘īд)*.

А сахабит Анас ибн Малик передает о таких словах Пророка:

مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَى عَمَلٍ ثَوَاباً ، فَهُوَ مُنْجِزُهُ لَهُ ؛
وَمَنْ أَوْعَدَهُ اللَّهُ عَلَى عَمَلٍ عِقَاباً ، فَهُوَ فِيْهِ بِالْخِيَارِ

---

125 *Ибн ал-Ḳайййим*. Ḫāди. Т. 2. С. 786.

126 *ал-Мардж̲āнийй Ш. Китāб ал-ḥикма ал-бāлиġа ал-дж̲анниййа фī шарḥ ал-‘аḳā’ид ал-ḥанафиййа.* Казань, 1888. С. 66 (рус. перевод: Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи. Казань, 2008. С. 243).

127 Таковы, например, айаты 30:6 и 39:20:

وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ ؛

وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ الْمِيعَادَ .

128 وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيّاً

> «Кому Бог обещал награду *(ва‘ада)* за какое-то деяние, для того Он непременно исполнит сие; а кому Он угрожал карой *(ав‘ада)* за какое-то деяние, в отношении того за Богом остается выбор — [наказать или помиловать]»[129].

Тот же Анас повествовал[130], как однажды некий бедуин *(а‘рāбийй)* обратился к Пророку:

— Скажи, Посланник Божий, кто будет судить людей?

— Бог преблагий и всеславный!

— Лично Он?

— Да.

На этих словах лицо бедуина озарила улыбка.

— Чему ты улыбаешься? — поинтересовался Пророк.

— Но ведь благородный снисходителен в случае победы и великодушен при расчете[131].

— Истину изрек этот бедуин! Нет более благородного, чем Бог всевышний; Он — благороднейший из благородных!

Как разъяснил Йахйа ибн Муаз (ум. 872), и *ва‘д*/обещание, и *ва‘īд*/угроза суть должное/право *(ḥаḳḳ)*[132]. *Ва‘д* — это право людей перед Богом, который гарантировал им, что если они будут совершать какие-то дела, то получат от Него соответствующую награду, и нет вернее Бога в исполнении обещанного. *Ва‘īд* же представляет собой право Бога перед людьми, которым было сказано не поступать определенным образом, а не то будут наказаны. Но люди ослушались и поэтому Бог, коли пожелает, простит, а коли пожелает, накажет, пользуясь правом Своим. Господу же более подобает явить благородное великодушие: всепрощающ Он и премилосерд[133].

---

[129] *Абу Йа‘лā*. Муснад Аби Йа‘лā ал-Мӯṣилийй. Дамаск, 1989. № 3316.

[130] *ал-Ḡазāлийй*. Иḥйāʾ ‘улӯм ад-дӣн. Бейрут, б. г. Т. 4. С. 149. Арабский текст хадиса:

قَالَ أَعْرَابِيّ: يَا رَسُوْلَ اللهِ ، مَنْ يَلِي حِسَابَ الخَلْقِ ؟ فقالَ: اللهُ ، تَبَارَكَ وَتَعَالَى. قَالَ: هُوَ بِنَفْسِهِ ؟ قَالَ: نَعَم. فَتَبَسَّمَ الأَعْرَابِيّ. فَقَالَ النَّبِيُّ (ص): مِمَّ ضَحِكْتَ ، يَا أَعْرَابِيّ ؟ فَقَالَ: إِنَّ الكَرِيْمَ إِذَا قَدَرَ عَفَا ، وَإِذَا حَاسَبَ سَامَحَ. فَقَالَ النَّبِيُّ (ص): صَدَقَ الأَعْرَابِيّ ، أَلَا لَا كَرِيْمَ أَكْرَمُ مِنَ اللهِ تَعَالَى ، هُوَ أَكْرَمُ الأَكْرَمِيْنَ. ثُمَّ قَالَ: فَقِهَ الأَعْرَابِيّ .

[131] Согласно версии хадиса, переданной Абу Хурайрой (*ал-Байхаḳийй*. Ал-Джāми‘ ли-шу‘аб ал-имāн. Эр-Рияд, 2003. Т. 1, с. 421), реплика бедуина начинается словами:

نَجَوْنَا ، وَرَبِّ الكَعْبَةِ!

— Мы спасены, клянусь Владыкой Каабы!…

[132] Арабское слово *ḥаḳḳ* имеет значение как «право», так и «обязанность».

[133] См.: *Ибн ал-Ḳайййим*. Ḥāди. Т. 2. С. 786–787. Арабский текст:

На такое благородное великодушие Бога можно надеяться в отношении любой угрозы, угрозы вообще *(ва ʻīд муṭлаḳ)*. Что тогда сказать, вопрошают финитисты, об угрозе, которая сопровождается оговоркой «Если только Бог/Господь не пожелает иначе», да еще подкрепленной словами «Воистину Он вершит, что пожелает»?![134]

В заключение аргументации от субстанциальности блага отметим, что допускать, будто Бог создал часть людей для беспрестанного мучения, будто зло — вечно, значит приравнивать зло к добру. А это больше соответствует учению дуалистов о двух равночинных божествах — добром и злом, но никак не монотеистическому видению Бога как абсолютно благого.

Ригористам-этерналистам из числа наших богословов, как и среди приверженцев других конфессий и религий, исповедующих всеблагого и всемогущего Бога, следует серьезно подумать и о таком святотатственном и несуразном последствии осуждения ими чуть ли не всех иноверцев на вечное пребывание в Аду: если такая судьба ожидает абсолютное большинство людей, то во всемирно-исторической схватке за их души Бог и Его ангелы проиграют Сатане!

4. Доказательства от премудрости и справедливости

К мотиву о благости/милости Господа как главному обоснованию учения о всеобщности спасения финитисты присоединяют и доводы, апеллирующие к Его премудрости и правосудию.

4.1. Бессмысленность вечного наказания

Прежде всего, следует обратить внимание на тот факт, что в приведенном выше айате 6:128, после упоминания о долговечном пребывании грешников в Аду и после оговорки насчет возможности Божьего пожелания иначе, следуют слова:

إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

Воистину Господь премудр и всеведающ.

الوَعْدُ وَالوَعِيْدُ حَقٌّ. فَالوَعْدُ حَقُّ العِبَادِ عَلَى اللهِ ، ضَمِنَ لَهُمْ إذا فَعَلُوا كَذا أَنْ يُعْطِيَهُمْ كَذا ، وَمَنْ أَوْلَى بِالوَفَاءِ مِنَ اللهِ ؟! وَالوَعِيْدُ حَقُّهُ عَلَى العِبَادِ ، قَالَ: لَا تَفْعَلُوا كَذا فَأُعَذِّبكُمْ! فَفَعَلُوا. فَإِنْ شَاءَ عَفَا ، وَإِنْ شَاءَ أَخَذَ ، لِأَنَّهُ حَقُّهُ. وَأَوْلَاهُمَا بِرَبِّنَا ، تَبَارَكَ وَتَعَالَى ، العَفْوُ وَالكَرَمُ ، إِنَّهُ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ .

[134] Там же.

Этим Бог объясняет нам, что и означенное наказание, и означенная воля исходят из Его премудрости /всеведения. Премудрость *(ḥикма)*[135] же предполагает ориентацию на определенную цель. И, конечно, все действия всеблагого Господа направлены исключительно на благое.

Ведь Бог явил мир к бытию, дабы проявить свою благость. «Именно для милости *(раḥма)* Он сотворил людей» — так многие богословы истолковывают айат 11:119[136]. О такой благой цели Пророк возвестил в следующих словах:

لَوْلَا أَنَّكُمْ تُذْنِبُونَ ، لَخَلَقَ اللَّهُ خَلْقاً يُذْنِبُونَ ، يَغْفِرُ لَهُمْ

«Воистину, если бы вы не грешили, Бог создал бы других тварей, которые бы грешили, а Он простил бы им!»[137]

И все вещи в мире таковы, что они либо сами по себе являются благом, либо служат средствами для достижения блага. Среди творений Божьих нет таких, которые выступали бы в качестве чистого зла, зла как самоцели — подобного рода создания отнюдь не сообразуются с Его всеблагостью.

Поэтому зло/наказание, которому подвергаются грешники в Аду, призвано очистить их, подобно тому как врач огнем прижигает рану или скальпелем удаляет злокачественную опухоль. Причиняемое при этом зло/боль служит необходимым средством для конечного блага/выздоровления. Кара сама по себе Богу не нужна — «что Ему от наказания вашего?!» (4:147)[138].

Что же касается представления о вечном пребывании грешников в адовых муках, то оно не сообразуется с Божьей премудростью, ибо таковое бессмысленно. Ведь наказание в земной жизни за преступление идет во благо либо самому грешнику, исправляя и очищая его, либо окружающим, ограждая их от преступников и давая им назидание. Но на том свете кара, понятно, может иметь лишь очистительное значение. А если она будет перманентна, то теряется и этот смысл.

---

[135] Слово *ḥикма* (и, соответственно, эпитет *ḥакӣм* — мудрый) обозначает и совершенное знание, и совершенное целесообразное действие.

[136] إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ

[137] *Муслим*. Ṣаḥӣḥ. № 2748; *ат-Тирмизий*. Сунан. № . 3539.

[138] Соответственно этому толкованию слова айата 4:147 означают следующее: «Божье наказание вас ничего не прибавляет к Его владычеству и никакой пользы Ему не доставляет; но оно и не есть нечто тщетное, лишенное цели или смысла — коли вы перемените благодарность/веру на неверие/непризнательность, то наказание происходит от вас самих, по неверию/непризнательности вашей, ибо что Ему от вашего наказания, какая в нем выгода для Него?!» (см.: *Ибн ал-Ḳаййим*, Шифā', с. 483).

Также не подобает предполагать, будто зрелище страданий грешников в Аду призвано преумножить блаженство обитателей Рая. Ведь из сердец вступивших в Рай, как говорится в Коране, Бог удалил злобу (7:43; 15:47)[139]. Но есть ли злоба страшнее, чем наслаждение чужим страданием, не говоря уже о страдании родных и близких?!

Тем бóльшим кощунством будет приписывание подобного удовлетворения чувством мести самому Богу — Милостивейшему из милосердных, Кто любит рабов Своих более, нежели мать — свое дитя. Ведь подвергая врага пыткам, даже самый злобный из тиранов, в конце концов либо смилостивится над ним, либо умертвит его![140]

4.2. Несправедливость вечного наказания

Согласно этому аргументу, перманентность адовой кары несовместима с Божьей справедливостью/правосудием. Ибо жизнь человека, сколь бы она ни была продолжительна, подобна одному мгновению, и даже меньше, сравнительно с бесконечностью. Так справедливо ли за временные преступления присуждать к вечным мукам?![141]

В случае с правоверными Божье вознаграждение их бесконечным блаженством в Раю за конечную праведную жизнь объясняется тем, что Всевышний воздает им не только по заслугам, по справедливости *(ʻадл)*, но и по милости *(фаḍл)* Своей. А скорее — по милости Господней, нежели по Его правосудию. Вспомним хотя бы хадис, по которому Пророк, увещевая своих товарищей, сказал:

— Воистину никто не войдет в Рай благодаря своим деяниям.
— Даже ты, о Посланник Божий?!
— Даже я, разве что Бог осенит меня милостью и благодатью![142]

---

[139] وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ

[140] *Ибн ал-Ḳайййим*. Ҳāди. Т. 2. С. 758–761, 772–774, 776–777; Шифāʼ. С. 483–485; *Ṣадūḳийй М*. Фурḳāн. К айату 78:23.

[141] *Ибн ал-Ḳайййим*. Муҳтаṣар. Т. 2. С. 656–657; Бигиев М. *Доказательства божественного милосердия* // *Избранные труды*. Т. 1. Казань, 2005. С. 90–91.

[142] *ал-Буҳāрийй*. Ṣаҳūҳ. № 6463; *Муслим*. Ṣаҳūҳ. № 2816:

قَالَ (ص):لَنْ يُدْخِلَ أَحَداً عَمَلُهُ الْجَنَّةَ.

قَالُوا: وَلَا أَنْتَ ، يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟!

قَالَ: لَا ، وَلَا أَنَا ، إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ!

Версия (Там же): «Воистину никто не спасется благодаря своим деяниям…»

لَنْ يُنَجِّيَ أَحَداً مِنْكُمْ عَمَلُهُ . . .

В отношении же обитателей Ада Божья справедливость требует наказания, соразмерного прегрешению[143], а Его милость предполагает смягчение положенной кары, если не прощения ее вообще.

Преобладание милости Всевышнего над Его справедливым судом явно наблюдается в нашем мире. Как гласит айат 35:45,

وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا
مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِن دَابَّةٍ

Если бы Бог стал взыскивать
С людей по содеянному ими,
Не оставил бы Он на земле
Ни единого существа живого.

И не забудем, что эта милость, проявленная Господом ко всем людям, как праведным/правоверным, так и нечестивым/неверным, не более одной сотой доли Его милости — остальные девяносто девять Он оставил для потусторонней жизни![144]

Порой этерналисты высказываются в том смысле, что вечное наказание положено для отверженных за твердость/перманентность их намерения *(нийа)* придерживаться многобожия и неверия[145]. Возражая таковым, толерантные богословы[146] ссылаются, среди прочего, на тот факт, что в Коране говорится о наказании за неверие и нечестивые деяния, но не за сами намерения:

---

[143] «Содеявшему доброе воздастся десятикратно, // А содеявшему дурное — лишь той же мерой, // И не будет им несправедливости» (6:160).

مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا
وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا
وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

[144] См. Примечание 105.

[145] *Ибн ал-Ḳаййим*. Муҳтаṣар. Т. 2. С. 656. В шиитской традиции такого рода высказывание* порой возводят к имаму ас-Садыку (ум. 765). См.: *ал-Маджлисийй*. Биḥар ал-анвāр. Бейрут, 1983. Т. 8. С. 347.

* إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّار لأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا ، لَوْ خُلِّدُوْا فِيْهَا أَنْ يَعْصُوْا اللهَ أَبَداً ، وإِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ الجَنَّةِ فِي الجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا ، لَوْ بَقُوْا أَنْ يُطِيْعُوْا اللهَ أَبداً مَا بَقُوْا ، فَالنِّيَّاتُ تُخَلِّدُ هَؤلَاءِ وَهَؤلَاءِ. ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى:»قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (٤٨:٧١). قَالَ: عَلَى نِيَّتِهِ .

[146] *Ṣадūḳийй М.* Фурḳāн. К айату 78:23.

مَن يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ

Кто вершит дурное, тому воздастся тем же;
(4:123)

وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

И воздастся вам только за содеянное вами.
(36:54)[147]

Заметим также, что, согласно Сунне, дурное стремление записывается за человеком лишь при его реализации в виде деяния, и притом как одно дурное деяние, тогда как за само благое стремление полагается награда, а за его осуществление — еще награда, притом десятикратная и более[148].

4.3. Ответ на возражения

Возражая сторонникам концепции о конечности Ада и универсальности спасения, богословы-ригористы обычно выдвигают контраргумент, по которому принятие этой концепции за истину равносильно объявлению всеобщей амнистии: какой бы грех ни совершил человек, ему не страшно.

Но ведь именно такого рода доводы выставляли экстремисты-хариджиты, но уже против доминирующей/ортодоксальной доктрины касательно потусторонней судьбы великогрешника *(ṣāḥиб ал-кабīра)* из числа мусульман! Ибо, с хариджитской точки зрения, эта доктрина чревата настоящим распутством, коли убийцам, прелюбодеям и прочим злодеям сулится благополучный — в конечном счете — исход. Ортодоксальные теологи словно забывают, что все указанные выше айаты и хадисы о Божьем прощении могут интерпретироваться в смысле пресловутой амнистии, пусть таковая и распространяется только на моральные прегрешения.

Напомним также о других подобных фактах из Корана и Сунны. Как свидетельствует Писание, в отношении идолопоклонников пророк Авраам взывал к Господу:

---

147 См. также айаты 27:90; 52:16.

148 *ал-Буха̄рийй*. Ṣаḥīḥ. № 7501; *Муслим*. Ṣаḥīḥ. № 128–130*.

* مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ ، فَلَمْ يَعْمَلْهَا ، كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةً ؛ وَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ ، فَعَمِلَهَا ، كُتِبَتْ لَهُ عَشْراً إِلَى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ ؛ وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ ، فَلَمْ يَعْمَلْهَا ، لَمْ تُكْتَبْ ، وَإِنْ عَمِلَهَا كُتِبَتْ .

فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي
وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Кто последует за мной, тот из моих,
А если кто откажется,
То ведь прощающ Ты и милосерд!
(14:36)

О тех же, кто почитает Христа и его мать как божества наряду с Богом, сам Иисус отзывается такими словами:

إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ
وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Восхочешь наказать их,
Они — подвластны Тебе;
А коли [решишь] простить,
То по всемогуществу Твоему и премудрости!
(5:118)

Примечательно и то, что как-то пророк Мухаммад целую ночь, до самого утра, беспрестанно повторял эти кроткие слова Иисуса[149] и что этими же словами, благовестил он, в Судный день будет ходатайствовать за тех своих сторонников, кто после его ухода из жизни отступил от истинной веры[150].

Вспомним и о хадисе, по которому Пророк поведал своему сподвижнику Муазу ибн Джабалю, что Бог запретил адскому огню касаться любого, кто засвидетельствует: «Нет божества кроме Бога, Мухаммад — раб и посланник Его!». Муаз хотел было благовестить народу об этом, но Пророк

---

149 *Ибн Мāджа*. Сунан. № 1350; *ан-Насā'ийй*. Сунан. № 1010:

قَامَ النَّبِيُّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، بِآيَةٍ ، حَتَّى أَصْبَحَ ، يُرَدِّدُهَا ؛ وَالْآيَةُ: «إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

150 *ал-Бухāрийй*. Çаḥīḥ. № 3349; *Муслим*. Çаḥīḥ. № 2860:

... وَإِنَّ أُنَاساً مِنْ أَصْحَابِي يُؤْخَذُ بِهِمْ ذَاتَ الشِّمَالِ ، فَأَقُولُ: «أُصَيْحَابِي ، أُصَيْحَابِي!» فَيَقُولُ: «إِنَّهُمْ لَمْ يَزَالُوا مُرْتَدِّينَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ مُنْذُ فَارَقْتَهُمْ». فَأَقُولُ كَمَا قَالَ الْعَبْدُ الصَّالِحُ: «وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي ...» إِلَى قَوْلِهِ «... الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

остановил его, опасаясь, как бы люди не понадеялись на это и не перестали выполнять религиозные обязанности. Вместе с тем позже Муаз обнародовал речь Пророка![151]

Отметим также, что если в приведенных выше айатах (12:87; 15:56) отчаяние в милости Господней объявляется великим грехом, то не менее тяжким грехом, как неоднократно предупреждал Пророк, выступает и приведение других к такому отчаянию, лишение их надежды на Божье прощение. Известен, в частности, хадис о праведнике и его приятеле, который часто впадал в грех и которого тот постоянно увещевал. И вот однажды, застав того за греховным действом, праведник в очередной раз потребовал:

— Прекрати!

— Предоставь меня Господу! Кто тебя поставил надзирателем надо мной?!

— Ей-богу, Он тебе не простит (или: Он не пустит тебя в Рай)!

Тотчас взяв к Себе души их обоих, Всевышний обратился к праведнику:

— Разве тебе ведома [воля] Моя?! Неужели ты властен над распоряжением Моим?!

И Господь отправил грешника в Рай по милости Своей, а праведника повелел отвести в Ад[152].

Разумеется, в религиозной проповеди, как и в педагогике вообще, не так легко найти «золотую середину» между «кнутом» и «пряником», устрашением *(тархӣб)* и прельщением *(тарǧӣб)*. Но мастерство проповедника/воспитателя как раз и состоит в умелом сочетании обоих подходов. В этой связи весьма поучителен следующий рассказ об известном сподвижнике Пророка — Ибн Аббасе. Однажды к нему явился человек, который стал

---

[151] *ал-Буха̄рийй*. Ҫаҳӣҳ. № 128; *Муслим*. Ҫаҳӣҳ. № 32:

... قَالَ (ص): «يَا مُعَاذُ ، مَا مِنْ عَبْدٍ ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، إِلَّا حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّارِ».
قَالَ (مُعَاذُ): «يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا أُخْبِرُ بِهَا النَّاسَ ، فَيَسْتَبْشِرُوا ؟» قَالَ: «إِذاً يَتَّكِلُوا!» فَأَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ ، عِنْدَ مَوْتِهِ ، تَأَثُّماً .

[152] *Абу Даӯд*. Сунан. № 4901*; *Муслим*. Ҫаҳӣҳ. № 2621**.

* كَانَ رَجُلَانِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ مُتَوَاخِيَيْنِ. فَكَانَ أَحَدُهُمَا يُذْنِبُ ، وَالْآخَرُ مُجْتَهِدٌ فِي الْعِبَادَةِ. فَكَانَ لَا يَزَالُ الْمُجْتَهِدُ يَرَى الْآخَرَ عَلَى الذَّنْبِ ، فَيَقُولُ: «أَقْصِرْ!» فَوَجَدَهُ يَوْماً عَلَى ذَنْبٍ ، فَقَالَ لَهُ: «أَقْصِرْ!» فَقَالَ: «خَلِّنِي وَرَبِّي! أَبُعِثْتَ عَلَيَّ رَقِيباً ؟!» فَقَالَ: «وَاللَّهِ ، لَا يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ (أَوْ: لَا يُدْخِلُكَ اللَّهُ الْجَنَّةَ)! فَقَبَضَ أَرْوَاحَهُمَا ، فَاجْتَمَعَا عِنْدَ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، فَقَالَ لِهَذَا الْمُجْتَهِدِ: «أَكُنْتَ بِي عَالِماً ؟! أَوْ كُنْتَ عَلَى مَا فِي يَدِي قَادِراً ؟!» وَقَالَ لِلْمُذْنِبِ: «اذْهَبْ ، فَادْخُلْ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِي!» وَقَالَ لِلْآخَرِ:»اذْهَبُوا بِهِ إِلَى النَّارِ!»

** حَدَّثَ (ص) أَنَّ رَجُلاً قَالَ: «وَاللَّهِ ، لَا يَغْفِرُ اللَّهُ لِفُلَانٍ!» وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: «مَنْ ذَا الَّذِي يَتَأَلَّى عَلَيَّ أَنْ لَا أَغْفِرَ لِفُلَانٍ ؟! فَإِنِّي قَدْ غَفَرْتُ لِفُلَانٍ ، وَأَحْبَطْتُ عَمَلَكَ!»

выяснять, примет ли Бог раскаяние от убийцы души правоверной, на что Ибн Аббас ответил категорическим отрицанием. По уходе незнакомца, присутствовавшие при разговоре ученики заметили Ибн Аббасу:

— Как же так?! Ведь ты прежде говорил нам, что раскаяние такого убийцы принимается!

– [То касалось уже содеявшего убийство]; но по гневу на лице этого человека я понял, что он только собирался убить![153]

Касательно указанного контраргумента ригористов, по которому конечность Ада может поощрять вседозволенность, М. Бигиев писал: «Свобода совершать преступления происходит не от убежденности во всеобщности спасения, а от того, что спасение распространяется только на последователей определенного учения. Вера в то, что „спасение касается только меня“ приводит к тому, что я могу сказать всем остальным людям, исповедующим другие учения, следующее: „Поскольку все вы будете подвергнуты вечным мукам за свои убеждения и веру, то нет смысла вам творить добро, а зло, творимое вами, не ухудшит вашего положения. А посему оставьте добро и совершайте преступления!“»[154]

Татарский мыслитель ответил и на другой довод ригористов-эксклюзивистов, смысл которого состоит в том, что утверждение о всеобщности спасения лишает ислам присущей ему значимости. Совсем наоборот, указал он: если перед человечеством открыть всю широту коранического универсализма, «это станет украшением лика ислама, еще больше возрастут его ценность и величие среди других религий»[155].

Список литературы:

[Абу Йа‘ла]. Муснад Аби Йа‘лā ал-Мӯçилийй. Дамаск, 1989.

ал-‘Асḳалāнийй. Ал-Кāфи аш-шафф фӣ таҳрӣдж аḥāдӣç ал-кашшāф. Бейрут, б. г.

ал-Бағавийй. Ма‘ālим ат-танзӣл. Эр-Рияд, 1989

[ал-Баззāр]. *Муснад ал-Баззāр*. Бейрут-Медина, 1988–2009

---

153 *Ибн Аби Шайба*. Ал-Муçаннаф. Каир, 2008. Т. 6. С. 401:

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ ، فَقَالَ: «أَلِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً تَوْبَةٌ ؟» قَالَ: «لَا ، إِلَّا النَّارُ!» فَلَمَّا ذَهَبَ ، قَالَ لَهُ جُلَسَاؤُهُ: «مَا هَكَذَا كُنْت تُفْتِينَا! كُنْت تُفْتِينَا أَنَّ لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً تَوْبَةً مَقْبُولَةً ، فَمَا بَالُ الْيَوْمِ ؟!» قَالَ: «إِنِّي أَحْسِبُهُ رَجُلٌ مُغْضَبٌ ، يُرِيدُ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً!» فَبَعَثُوا فِي أَثَرِهِ ، فَوَجَدُوهُ كَذَلِكَ.

154 *Бигиев М. Дж.* Доказательства божественного милосердия. С. 98; *Он же.* Взгляд на верование людей в божество // Избранные труды. Т. 1. Казань, 2005. С. 142–143.

155 Там же.

ал-Байхаḳий. Ал-Джāми‘ ли-шу‘аб ал-имāн. Эр-Рияд, 2003.

Бигиев М. Доказательства божественного милосердия. С. 98; // Избранные труды. Т. 1. Казань: Татарское книжное издательство, 2005. С. 77–130.

~ Взгляд на верование людей в божество // Там же. С. 131–144.

[ал-Бухāрийй]. Сахих ал-Бухари: мухтасар. М.: Умма, 2003.

ал-Ġазāлийй. Иḥйā’ ‘улӯм ад-дӣн. Бейрут, б. г.

~ *Ал-маḳṣад ал-аснā фӣ шарḥ асмā’ Аллāх ал-ḥуснā*. Каир, 1984.

~ *Файṣал ат-тафриḳа байна ал-ислāм ва аз-зандаḳа*. Дамаск, 1993.

Ибн Аби Шайба. Ал-Муṣаннаф. Каир, 2008.

Ибн ал-Вазӣр. Исāр ал-хаḳḳ ‘алā ал-ḫалḳ. Бейрут, 1987.

Ибн ал-Ḳайййим. Мухтаṣар ас-ṣавā‘иḳ ал-мурсала ‘алā ал-джахмиййа ва ал-му‘аṭṭила. Эр-Рияд, 1425 х.

~ Ḥāди ал-арвāḥ илā билāд ал-афрāḥ. Мекка, 1428 х.

~ Шифā’ ал-‘алӣл фӣ ал-каḍā’ ва ал-ḳадар. Каир, б. г.

Ибн Таймиййа. Ар-радд ‘алā ман ḳāла би-фанā’ ал-джанна ва ан-нāр. Эр-Рияд, 1995.

ал-Маджлисийй. Биḥāр ал-анвāр. Бейрут, 1983.

ал-Марджāнийй Ш. Китāб ал-ḥикма ал-бāлиġа ал-джаннййа фӣ шарḥ ал-‘аḳā’ид ал-ḥанафиййа. Казань, 1888 / Русский перевод: *Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи.* Казань, 2008.

ал-Мунтаḫаб: толкование Священного Корана. [Под эгидой] ал-Азхара, Министерства вакуфов и Высшего совета по делам ислама АРЕ. Каир, 2000.

Ṣадиḳийй М. Ал-фурḳāн фӣ тафсӣр ал-Ḳур’āн би ал-Ḳур’āн. Кумм, 1407 х.

ас-Суйуṭийй. Ад-дурр ал-мансӯр фӣ ат-тафсӣр би ал-ма’сӯр. Бейрут, 1983.

аṭ-Ṭабарāнийй. Ал-Му‘джам ал-кабӣр. Бейрут-Шарджа, 2010.

аṭ-Ṭабарийй. Джāми‘ ал-байāн ‘ан та’вӣл āй ал-Ḳур’āн. Бейрут, 1988.

ал-Ḫаṭāб ал-Баġдāдийй. Та’рӣх Баġдāд. Бейрут, 2001.

Ḥарб ал-Кирмāнийй. Масā’ил Ḥарб. Мекка, 1422 х.

Р. К. Адыгамов

(Казанский исламский университет, г. Казань)

Проблема иджтихада в трудах татарских богословов (конец XVIII – начало XX вв.)

Прежде чем приступить к исследованию места иджтихада в исламской богословской мысли в целом и в татарском богословии в частности, следует определиться со значением данного термина. Он происходит от арабского глагола *джахада*, обозначающего действие с «приложением максимальных усилий»[1].

Специализированный словарь терминов фикха определяет *иджтихāд* следующим образом: «Иджтихад — приложение максимальных усилий в каком-либо деянии. Приложение усилий для избавления от сомнений и постижения (наиболее вероятного) наиболее близкого к истине решения»[2].

В случае с исламским правом термин «иджтихад» понимается как приложение максимальных усилий в области законотворчества: «Это приложение максимальных усилий для постижения (получения, извлечения) законов шариата из подробных доказательств»[3]. Под «подробными доказательствами» в исламском праве подразумеваются Коран и высказывания пророка Мухаммада.

Некоторые исследователи в понятие «иджтихад», а также в «открытие его врат» вкладывают иной смысл. Так, А. Юзеев пишет: «С течением времени, в мусульманском реформаторстве с утверждением концепции „открытия дверей иджтихада“ (вынесения самостоятельного суждения)

---

[1] *Ибн Манзӯр*. Лисāн ал-‘араб (интернет-источник, см. ссылку в Списке литературы).

[2] *Ḳал‘аджӣ М.* Му‘джам луғат ал-фуḳахā’. Бейрут, 1988. С. 29.

[3] *‘Абд ал-Ваххāб Халлāф*. ‘Илм уṣӯл ал-фиḳх. Казань, 2000. С. 216. Под «подробными доказательствами» большинство мусульманских правоведов имеют в виду Коран и сунну.

появляется тенденция к изменению основных предписаний ислама. Имеется в виду пять обязательных предписаний для мусульманина: признание единобожия и пророческой миссии Мухаммада, ежедневной пятикратной молитвы, поста, обязательной милостыни, паломничества. Под вопрос была поставлена необходимость совершения молитвы (Сайид Ахмад-хан), наблюдается тенденция отказа от поста в месяц Рамазан и к отказу от свершения паломничества»[4]. Из данной цитаты ясно, что автор отождествляет иджтихад с «вынесением самостоятельного суждения». Однако суждение должно выноситься на основе подробных доказательств, которыми являются Коран и сунна. Следовательно, приведенные автором примеры об отмене пяти обязательных предписаний нельзя отнести к иджтихаду, так как они явно противоречат текстам Корана и сунны. Один из современных исследователей мусульманского права, Абдулваххаб Халлаф, по этому поводу пишет: «Иджтихад не совершается в тех случаях, если положение подтверждается ясным текстом, имеющим степень кат‘и»[5]. Из этого становится ясно, что примеры, приведенные в цитате, не имеют отношения к иджтихаду и тем более — к исламу.

Я. Г. Абдуллин подходит к этой проблеме аналогичным образом: «Рационалистический подход к оценке общественных явлений и богословских установок отчетливо проявился в требовании просветителей отказаться от мусульманского богословского принципа таклид, т. е. слепого следования религиозным авторитетам»[6]. Он противопоставляет таклиду «рационалистический подход к оценке общественных явлений и богословских установок»[7]. Похоже, что именно так автор определяет смысл иджтихада. Однако подобное представление иджтихада и таклида не дает возможности раскрыть их истинную сущность. Тем более что таклид не отвергает рационалистический подход. Наоборот, ханафитский мазхаб призывает подходить к оценке Корана и сунны осмысленно.

---

[4] *Юзеев А.* Татарская философская мысль конца XVII–XIX веков. Казань, 1998. С. 81.

[5] *‘Абд ал-Ваххāб Халлāф.* ‘Илм уṣӯл ал-фиḳх. С. 216. В исламе степень *кат‘и* имеет текст, который не допускает никаких сомнений. Причем *кат‘и* несет два значения. *Кат‘и* может быть в отношение смысла фразы, то есть в том случае, когда фраза однозначна и не подразумевает никакого другого смысла. Также *кат‘и* может быть в отношении достоверности фразы, а именно способа передачи этой фразы. Степень *кат‘и* приобретает только та фраза, которая передается способом *тавāтур*. Иными словами, в каждом из звеньев цепи передатчиков фразы такое число передатчиков, что не может возникнуть сомнения в сговоре или неточной передаче.

[6] *Абдуллин Я. Г.* Татарская просветительская мысль. Казань, 1976. С. 68.

[7] Там же.

Как нам кажется, более точным является определение: «Иджтихад — это исчерпывающая попытка понять истинные принципы священного канонического права путем всесторонней аргументации. Эта аргументация должна основываться на Коране, сунне, согласном мнении мусульманской общины (иджма‘) и применении метода аналогии»[8]. Представляет интерес и определение М. Т. Степанянц: «Рай — личное мнение — было заменено иджтихадом, суждением менее произвольным, поскольку оно предполагало заключение на основе компетентного знания Корана и сунны и понимания их смысла в заданной ситуации»[9].

Думается, что при исследовании истории татарской общественной мысли, следует исходить именно из последнего определения иджтихада. Все наши богословы обучались главным образом в религиозных учебных заведениях, соответственно — методологическая база решения новых проблем, вставших перед татарами, была религиозной, богословской. И это обязательно следует учитывать при анализе их идей, в противном случае мы можем получить ошибочные результаты.

Одним из первых известных нам татарских богословов, затронувших проблему иджтихада, можно считать Г. Утыз-Имяни. В своей поэме *‘Авāриф аз-замāн* («Дары времени»), в разделе «О степенях ученых»[10] поэт и богослов перечисляет все три группы муджтахидов. К первой группе он относит имамов Абу Ханифу, Ахмада, Шафи‘и, Малика и Суфьяна ас-Саври. Он пишет, что обязанностью этих людей было выведение основ и правил, на которых и были основаны четыре мазхаба. Ко второй группе он относит Абу Юсуфа, Мухаммада, Зуфара и говорит, что они на основе правил, составленных первой группой, извлекали законы шариата из текстов Корана и сунны, то есть они в некоторой степени тоже были мукаллидами, так как следовали правилам, составленным первыми. В третью группу входят Тахави, Абу ал-Хасан ал-Кархи, Хассаф Сархаси, Казыхан, которые были муджтахидами по отдельным вопросам фикха, а также занимались их классификацией.

В известном трактате *Рисāлат ад-дибāҗа* Утыз-Имяни, затрагивая тему богословского исследования, поясняет: «Текст (или фразу), взятый из какого-либо источника, необходимо проверить. Если он взят из Корана, сунны, иджма‘, то по этому поводу не может быть разногласий. Если же он (текст), взят не из вышеперечисленных источников, а получен путем иджтихада,

---

[8] *Гордон-Полонская Л. Р.* История Пакистана. М., 1963. С. 48.

[9] *Степанянц М. Т.* Ислам в философской и общественной мысли зарубежного востока XIX — XX вв. М., 1974. С. 46.

[10] *Утыз-Имəни əл-Болгари Г.* Шигырьләр, поэмалар. Казан, 1986. Б. 190.

то необходимо его изучить»[11]. Таким образом, Утыз-Имяни призывает не к иджтихаду, а к более тщательной проверке сомнительной информации. Проблема, которую поднимает Утыз-Имяни, состоит в том, что в его время имело место широкое распространение многочисленных, часто недостоверных источников, иногда, по словам Утыз-Имяни, даже у мутазилитских авторов. Поэтому он призывает своих современников относиться к таким книгам, в частности к книгам по шариату, более критически. При этом Утыз-Имяни утверждает, что, если текст принадлежит муджтахиду, то *мукаллиду следует его принять, и он не обязан требовать доказательств,* так как слова муджтахида являются для него доказательством. Данное утверждение еще раз свидетельствует о том, что Утыз-Имяни не призывал к иджтихаду, тем более что и себя он не относил к муджтахидам, и это подтверждается его словами из поэмы *ʻАвāриф аз-замāн* («Дары времени»): «Что же из этих книг поймут люди, подобные нам, если эти книги окажутся в их руках?»[12]. Нет сомнения в том, что муджтахид по своей степени выше мукаллида. Однако это не означает, что любой человек способен совершать иджтихад. Иджтихад в области мусульманского права является прерогативой исключительно правоведов (факихов).

Р. Фахретдинов, давая оценку деятельности Утыз-Имяни, указывает: «Говорят, что он был сторонником идеи о завершении эпохи иджтихада и считал неправильным для своих современников обращаться непосредственно к Корану и сунне»[13]. Все приведенные доводы свидетельствуют в пользу того, что Утыз-Имяни был традиционалистом и сторонником таклида. На это же указывает М. Кемпер: «В своих трактатах по мусульманскому праву ал-Булгари (Г. Утыз-Имяни — *Р. А.*) представлял таклид»[14]. Притом таклид Утыз-Имяни ограничивался преимущественно мнением Абу Ханифы.

Другой известный татарский богослов, А. Курсави, также коснулся проблем иджтихада, ифтаʻ и таклида. В своем известном трактате *ал-Иршāд ли ал-ʻибāд* он посвятил данным проблемам два раздела. Судя по изложению самого Курсави, можно сделать вывод, что он в данном вопросе придерживался классической точки зрения. В первую очередь следует отметить, что богослов разделил верующих на две категории — ученые-богословы и простолюдины (в классической литературе по исламскому праву — *хāṣṣа* и *ʻāмма*). В частности он указывал: «Я говорю, что смыслы, из коих

[11] *Утыз-Имяни Г.* Рисāлат ад-дибāҕа. Л. 6б.

[12] *Утыз-Имәни әл-Болгари Г.* Шигырьләр, поэмалар. Б. 189–191.

[13] *Фәхреддин Р.* Асар. Т. 4. Оренбург, 1904. С. 307.

[14] *Кемпер М.* ал-Булгари. С. 18–19.

устроена Книга и сунна, во всем своем многообразии сводятся к трем разделам. Раздел, в понимании которого равны меж собой ученые-богословы и простолюдины из людей, владеющих языком…»[15]. Поскольку в оригинале тексты Корана и сунны записаны на арабском языке, то классификация Курсави распространяется только на знатоков арабского языка, в противном случае фраза Курсави была бы нелогичной, так как родным татарским языком соплеменники богослова владели априори.

То, что иджтихад в понимании Курсави не может быть уделом каждого, следует из такого высказывания богослова: «И условие иджтихада — врожденная сила понимания, знание Книги и сунны, их текста и иснада со всеми их смыслами, лексическими и шариатскими… И надо знать значения, влияющие на вынесение решений, с разделами обоих [священных текстов]: частными *(хāṣṣ)* и общими *(‘āмм)*, истолкованными *(муфаṣṣал)* и неясными *(муджмал)*… И не ставится условием познание всей Книги и сунны, но скорее познание того, что касается вынесения решений… И следует знать позиции иджма‘, чтобы не вынести фетву вопреки иджма‘а»[16]. Как видим, Курсави перечисляет классические требования к муджтахиду, а именно: интеллектуальная предрасположенность, владение арабским языком в совершенстве, знание Корана, сунны, иджма‘ в вопросах, связанных с практическим выведением законов шариата из основных источников *(айат и аḥāдīṣ ал-аḥкāм)*.

Как было сказано выше, Курсави делил священные тексты на три категории и соответственно задачу муджтахида он видел в познании смыслов второй категории. Курсави указывает: «Другой раздел особо касается людей иджтихада и мнения, как-то: смыслы, извлекаемые через иджтихад, означающий только преобладание суждения и последующее действие»[17]. В то же время, по мнению Курсави, деятельность муджтахида ограничена определенными рамками, например вне сферы его компетенции лежит третья категория священных текстов. О ней богослов говорит: «И последний раздел, объять который человеческий разум не в состоянии, и поистине познается он лишь через разъяснение *(байāн)* законодателя, как неясные положения *(муджмалāт)* Книги и сунны»[18]. Еще одним из ограничений для муджтахида, как было сказано выше, является иджма‘.

Следующая цитата поясняет взгляды богослова: «Знай, что каждому надлежит выносить иджтихад в поисках правильного решения по мере своих

---

[15] *Курсави А.* Наставление людей на путь истины *(ал-Иршāд ли ал-‘ибāд)*. Казань, 2005. С. 134.

[16] Там же. С. 126.

[17] Там же. С. 135.

[18] Там же.

возможностей. Тот, кто в состоянии выносить абсолютный иджтихад, тому следует выносить абсолютный иджтихад. А тот, кто в состоянии выносить иджтихад в рамках школы, тому следует выносить иджтихад в рамках своей школы. Тот же, кто не в состоянии выносить иджтихад, руководствуясь религиозным законом, тому следует обратиться к таклиду»[19]. По сути, данное высказывание свидетельствует о том, что Курсави придерживался классических воззрений, которые отстаивали образованные мусульманские мыслители. Действительно, уровни иджтихада различаются в зависимости от образованности богослова, однако абсолютный иджтихад даже для Курсави оставался больше теоретическим понятием, нежели практическим. На это указывает его высказывание: «Мы выносим фетву о землях наших в соответствии с мазхабом его [Абу Ханифы]…»[20]. Однако под понятием «мазхаб» богослов подразумевал мнение не только одного Абу Ханифы, а богословские заключения всех авторитетных представителей данной школы. Именно поэтому Курсави приводит примеры, когда мнение Мухаммада и Абу Йусуфа не совпадало с мнением их учителя. Следовательно, Курсави призывает не ограничиваться одними идеями Абу Ханифы, а изучать мнения всех богословов ханафитской школы, проверять их на соответствие Корану и сунне и избирать те из них, которые совпадают с основными источниками ислама и подходят для конкретного региона.

Подводя итог, можно сделать вывод о том, что Курсави был последователем ханафитской школы мусульманского права. Его модернизм заключался в том, что он выступил против малограмотных мулл, считавших, что время иджтихада кануло в лету и следует слепо следовать мнению имама Абу Ханифы. Однако, как известно, ханафитскую богословскую школу нельзя сводить только лишь к идеям ее основателя, она как феномен гораздо шире. Данная школа представлена также учениками Абу Ханифы: Абу Йусуфом, Мухаммадом, Зуфаром, ʻАбдаллой ибн Мубараком и др., которые часто высказывали мнения, отличные от точки зрения имама. По мнению Курсави, прежде чем отдать предпочтение одному из мнений, высказанных богословами мазхаба, его следует проверить на соответствие Корану и сунне, то есть уточнить наличие аргумента, подтверждающего данное мнение, его силу и достоверность. Таким образом, концепция Курсави отличалась от концепции Утыз-Имяни: Утыз-Имяни считал необходимым строгое следование Абу Ханифе, а Курсави предлагал изучить мнения всех богословов ханафитской школы, проверить их аргументацию на предмет соответствия Корану, сунне и иджмаʻ, прежде чем отдать предпочтение фетве одного из них.

---

[19] Там же.

[20] Там же. С. 189.

Продолжателем идей Курсави был известный татарский богослов, мыслитель, историк Ш. Марджани. Впервые с идеями Курсави он познакомился во время своей учебы в Средней Азии. Идеи предшественника оказали большое влияние на формирование мировоззрения Марджани.

Исследуя труды Марджани, в первую очередь следует отметить, что, как и его учитель, он не соглашался с утверждением о том, что время иджтихада прошло. В своем известном труде *Нāзӯрат ал-ḥаḳḳ* Марджани посвятил этой идее небольшой раздел. В самом начале Марджани указывает: «Данное разъяснение опровергает утверждение о том, что время иджтихада кануло в лету…»[21]. Далее автор приводит цитаты из трудов известных исламских богословов, считавших, что врата иджтихада закрыты, после чего опровергает их словами: «Мы говорим, что доводы, указывающие на необходимость следовать Корану, сунне, иджма‘ и кийасу, имеют общий смысл и провозглашают обязательность того, что в них сказано, без каких-либо исключений для того или иного человека или времени. Недопустимо отклонение от сказанного в них, за исключением неспособности (немощности к их исполнению), степень которой должна быть определена. Именно поэтому многие ученые заявили, что иджтихад является непрекращающейся обязанностью и правом вплоть до Судного дня. Соответственно и утверждение о том, что его время кануло в лету или отсутствуют те, кто способен его осуществлять, является безосновательным»[22]. Далее Марджани приводит высказывания богословов о необходимости совершения иджтихада и, подводя итог, заявляет: «Отрицание ал-Газали, ал-Джувайни, ар-Равайани, ас-Суйути своей принадлежности к муджтахидам еще не говорит о том, что муджтахидов не было вообще»[23].

В разделе «О муджтахидах» Марджани выделяет две категории муджтахидов: абсолютный муджтахид и муджтахид в рамках правовой школы своего имама[24]. Пояснив эти термины, автор приводит классификацию известного факиха османской эпохи Ибн Камал-паши, включающую восемь категорий верующих: муджтахид в шариате, муджтахид в мазхабе, муджтахид в вопросе, мукаллид, не способный совершать иджтихад, но знающий основы права, мукаллид способный проводить анализ *(тарджӣḥ)*, мукаллид, способный различать силу доводов, мукаллид, не способный совершать вышеперечисленное. Далее Марджани выражает свое несогласие с данной классификацией. Особенно он не согласен с отнесением Абу

---

[21] *Марджани Ш.* Нāзӯрат ал-ḥаḳḳ фӣ фарḍиййат ал-‘ишā’ ва ин лам йаḳиб аш-шафаḳ. Казань, 2014. С. 60.

[22] Там же. С. 62.

[23] Там же. С. 63.

[24] Там же. С. 111.

Йусуфа, Мухаммада и Зуфара к категории муджтахидов в рамках мазхаба. В качестве аргумента он приводит тот факт, что названные лица зачастую высказывали фетвы, отличавшиеся от фетв Абу Ханифы. Как видим, Марджани не только ратовал за признание легитимности иджтихада во все времена, но и глубоко разбирался в данном вопросе.

В таком же либеральном духе Марджани высказывается и о статусе мукаллида. Критикуя высказывание «Слово муджтахида является аргументом для мукаллида», богослов пишет: «Это не значит, что не достигший степени муджтахида обязан следовать за кем-либо из них и не имеет права придерживаться аргументов[25]. Тебе известно, что тот, кто не является муджтахидом, не обязан быть мукаллидом»[26]. Также, по мнению богослова, не является обязательным строго следовать мнению только одного муджтахида: верующий вправе выбирать, за кем ему следовать в том или ином вопросе. В качестве аргумента он ссылается на книгу *Фатх ал-кадīр*, принадлежащую перу известного ханафитского богослова Ибн Хумама: «Нет аргументов в пользу того, что необходимо следовать и в словах, и в делах за каким-то конкретным муджтахидом. Напротив, аргументы свидетельствуют в пользу того, что следование может быть только в случае необходимости. В Коране по этому поводу сказано: „Спрашивайте у знатоков, если вы не знаете“ (14:43)»[27]. Ссылаясь на известного маликитского богослова-правоведа ал-Карафи, Марджани приводит аргумент: «Существует единогласное мнение богословов о том, что человек, принявший ислам, имеет право последовать за любым богословом, за которым пожелает. Сподвижники пророка Мухаммада были единогласны в том, что, если кто-либо последовал за мнением Абу Бакра или ‘Умара, то точно так же он имеет право получить фетву от Абу Хурайры, Му‘аза ибн Джабала и других, и поступить согласно их фетве. Кто не согласен с этими двумя иджма‘, тот пусть приведет свой аргумент»[28].

На основе изложенного можно сделать вывод о том, что модернизм Марджани заключался в попытке популяризировать в среде татарского духовенства идею о свободе иджтихада и таклида. Хотя эта идея была для ханафитского мазхаба классической, невежественные имамы все же считали следование мазхабу обязательным. Однако, несмотря на такие либеральные взгляды, Марджани относил себя к ханафитской богословской школе: на это указывает в первую очередь тот факт, что он написал комментарий к ханафитской догматике ан-Насафи.

---

[25] То есть Корана и сунны.

[26] Там же. С. 64.

[27] Там же. С. 66.

[28] Там же.

Довольно критичную точку зрения по вопросу таклида имел Г. Буби. Свою позицию относительно таклида и иджтихада Буби формулирует в работе *Заман иджтиһад монкарыйзме юкмы?* Данный трактат был издан в Казани в 1909 году. Богословская база данного трактата с точки зрения методологии и обоснования носит преимущественно компилятивный характер и представляет собой перевод с арабского языка и пересказ отдельных частей книги *И'лām ал-муваффаḳūн*[29] принадлежащей перу Ибн ал-Каййима ал-Джаузи. Работа является скорее публицистической, чем научной. Достаточно сказать, что автор часто использует эмоциональные приемы.

Буби выступил с осуждением идеи о том, что век иджтихада завершился и необходимо следовать за авторитетным мнением исламских богословов, правоведов, основоположников четырех известных мазхабов. Он пишет: «Как ничтожна идея о том, что понимание Корана было доступно только предшественникам *(салаф)*, и после их смерти вплоть до Судного дня не появятся люди подобные им! И как глупо тратить драгоценные мгновения своей жизни на то, чтобы опровергнуть эти слова!»[30]. Более того, Буби видит причину экономической и интеллектуальной отсталости мусульманской уммы именно в таклиде и отказе от глубокого изучения и осмысления Корана, в частности он пишет: «Поздние факихи посвятили сотни страниц своих трудов вопросам месячных и послеродовых кровотечений и, несмотря на многочисленность айатов, касающихся божественных творений, отстранились от их изучения. И причиной этого явился именно таклид. Они слишком увлеклись изучением правовых вопросов, хотя во многих айатах Корана присутствует призыв изучать (естественные. — *Р.А.*) законы, связанные с божественными творениями; именно в этом причина упадка мусульман»[31]. В этом же он видит и причину раскола мусульман: «Если бы они так же, как и мусульмане первых веков, посвятили себя поиску истины, то сегодня мы не видели бы взаимного обвинения в заблуждении и неверии… Да, сподвижники Пророка и величайшие имамы, делая иджтихад, часто расходились во мнениях, однако никто из них не обвинял своего оппонента в заблуждении и неверии и не испытывал к нему вражды»[32]. С точки зрения Буби, иджтихад открывал дорогу к свободомыслию: «Их разногласия являют собой пример свободы слова и мысли, которые были милостью для уммы Мухаммада. Однако

[29] Так у Буби. Правильное название: *И'лām ал-муваḳḳа'īна 'ан рабби ал-'āламīн*.

[30] *Буби Г.* Заман иджтиһад монкарыйзме юкмы? Казань, 1909. С. 2.

[31] Там же. С. 3.

[32] Там же.

позднее они последовали примеру иудеев и христиан, описанному в айате: „[Иудеи и христиане] признавали богами помимо Аллаха своих ученых и монахов“ (10:31)»[33].

Выбор в пользу таклида и отказ от самостоятельного поиска в текстах Корана и сунны Буби сравнивает с поведением мекканских язычников, отказавшихся принять ислам, и в качестве аргумента ссылается на коранический айат:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ

> «Когда им говорят: „Следуйте тому, что ниспослал Аллах“, — они отвечают: „Нет! Мы будем следовать тому, на чем стояли наши отцы“. А если их отцы ни в чем не разбирались и не ведали истинного пути?» (2:170).

С точки зрения Буби, аналогичное поведение мусульман является закономерным историческим процессом, но его парадоксальность заключается в том, что, даже зная это, мусульмане продолжают вести себя подобным образом. Он приводит хадис пророка Мухаммада: «Вы последуете путем тех, кто жили до вас, пядь за пядью, локоть за локтем» и, комментируя его, указывает: «Мы читаем эти слова, но даже не чувствуем, что они превратились в действительность»[34].

Автор видит причину появления идеи о закрытии врат иджтихада в интересах средневековой мусульманской политической элиты. Он указывает: «Притеснителям и тиранам выгодно невежество, у них появляется возможность ловить рыбу в мутной воде. Знание и просвещение вызывают наибольший страх у этих людей, поэтому идея таклида является для них наиболее подходящей, поскольку позволяет искоренить свободомыслие и управлять бездумной толпой. Именно по этой причине тираны — где-то запугивая, где-то подкупая — заставили ученых дать фетву о том, что время иджтихада кануло в лету»[35].

Для аргументации своей точки зрения автор сразу же ссылается на айат Корана:

---

[33] Там же. С. 3.

[34] Там же. С. 8.

[35] Там же. С. 5.

وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ

> «Так обрадуй же Моих рабов, которые прислушиваются к словам и следуют наилучшим из них. Это те, которых Аллах наставил на прямой путь, они — обладатели разума» (39:17–18).

По его мнению, в данном айате есть прямое указание мусульманам обращаться непосредственно к текстам Корана и пророческой сунны.

Развивая свою аргументацию, Буби ссылается на известных авторитетов ислама — имамов ал-Газали, Абу Ханифу, аш-Шафи‘и и др. Он указывает: «По этой причине имам ал-Газали в своей книге *Мунқиз мин ад-далāл* пишет, восхваляя Аллаха, о том, что он избавился от таклида и начал изучать доводы (изложенные основоположниками мазхабов. — *Р.А.*)»[36].

Далее он поочередно приводит высказывания богословов и факихов, свидетельствующие о недопустимости слепого подражания их точке зрения: «Абу Ханифа и его ученики заявляли: „Никто не вправе следовать нашему слову, если он не знает, из какого источника мы его взяли“, а в другом высказывании Абу Ханифы ясно говорится: „Если мои слова противоречат Корану и сунне, то откажитесь от моих слов“. Похожие высказывания приписываются имаму Малику ибн Анасу: „Я — обычный человек, могу быть правым, а могу и заблуждаться. Поэтому анализируйте то, что я сказал. Если мои слова совпадают с Кораном и сунной, берите их, в противном случае откажитесь“. А однажды, во время своего урока в мединской мечети Пророка, имам Малик, указывая в сторону ар-Равда, сказал: „Не следует отвергать слова только хозяина этой могилы, слова же остальных людей могут быть отвергнуты“. Точно так же и имам аш-Шафи‘и сказал: „Не требуя довода, можно следовать только за посланником Аллаха, у остальных следует требовать довод“. А имам Ахмад по этому поводу сказал: „В религии ни за кем не следуй. Придерживайся только того, что передается от Пророка и его сподвижников“… Как видите, четыре имама запрещают слепое следование за ними»[37].

Аргументацию в пользу своей позиции Буби находит и в чисто ханафитских источниках. Так, он пишет: «Ханафиты считают, что кади, не являющийся муджтахидом, может исполнять свои обязанности только под контролем со стороны муфтия. Несмотря на то что в комментариях

[36] Там же. С. 7.

[37] Там же. С. 11.

к *ал-Хидāйа*, в *Мухтаṣар ал-викāйа* и *Мултақā ал-абхур* иджтихад признан лишь приоритетным условием для назначения кадия, в *Фатḥ ал-қадīр* сказано: „аш-Шафи'и, Малик, Ахмад и из числа наших богословов Мухаммад считают, что немуджтахид не может быть назначен кадием". А в *Маджмаʻ ал-анхāр* сказано: „Утвердилось мнение знатоков основ права *(уṣулиййīн)*, что муфтий является муджтахидом". Даже если по поводу назначения немуджтахида на должность кадия и есть разногласия, то на должность муфтия он не может быть назначен»[38]. Здесь, как видим, автор даже рассматривает практическую сторону проблемы, в том числе возможность назначения мукаллида на те или иные административные должности.

Буби считает ислам завершенной, полной, боговдохновенной религией, а Коран — совершенным божественным писанием, охватившим все необходимые стороны жизни человечества. В связи с этим он не видит необходимости использовать труды какого-либо богослова. По его мнению, каждое последующее поколение мусульман должно само для себя выводить законы шариата, наиболее подходящие для их времени и региона, который они населяют. Поэтому таклид является отходом от божественного повеления, и он ведет мусульман к гибели. Буби проводит аналогию между исламом и более ранними иудаизмом и христианством, вспоминает историю инквизиции и приходит к выводу о том, что знание победило христианство, которое в результате потеряло авторитет. Такой же путь он пророчит и исламу в том случае, если мусульмане не откажутся от таклида. На самом деле, ислам, по его мнению, нисколько не противоречит науке и знанию; напротив, Коран часто и настойчиво обращается к человеческому разуму. Коран и сунна, в понимании Буби, являются чудесными и неподражаемыми источниками, актуальными для любого времени и места. Он сравнивает их с трудами греческих философов и заявляет, что многие из этих трудов перестали соответствовать современному знанию; что же касается основных источников ислама, то они свою актуальность не потеряли.

Автор анализирует становление мазхабов в исторической перспективе, отмечает роль Аббасидов в становлении калама, но сетует, что схоластика, поразившая калам, коснулась и исламского права, в результате чего богословы перестали уделять внимание основам права и излишне углубились в частные, незначительные, по его мнению, проблемы. То же самое, он считает, произошло и с наукой тафсира, в результате чего комментарии к Корану наполнились различными преданиями, не имеющими большого практического значения для мусульман.

---

[38] Там же. С. 13.

Критикуя идею о том, что разногласие в мусульманской умме есть милость, Буби пишет: «Да, это милость, но только в том случае, если оно (разногласие. — *Р.А.*) правильно использовано. Если же мы посмотрим на современное противостояние между мусульманами Казани, Бухары и Ирана, раскол и взаимную ненависть между ними, то придем к выводу, что это проклятие и гибель, а не милость». Он считает, что в основе разногласий между мусульманами первых веков не было фанатизма, но лишь различное понимание Корана и сунны. Это давало возможность факихам делать выводы, отталкиваясь от потребностей того общества, которое их окружало.

Также он критикует идею о недопустимости использования правовых выводов из разных мазхабов *(талфӣḳ)*. По его мнению, *талфӣḳ* не превращает религию в игрушку, а дает возможность использовать те положения шариата, которые являются наиболее полезными для большинства мусульман, но при условии, что эти положения аргументированы Кораном и сунной.

Еще большей критике Буби подвергает наличие четырех михрабов в мечетях тех мусульманских регионов, где проживают представители различных мазхабов. По его мнению, это также является результатом распространения идеи необходимости таклида. Автор пишет: «Начиная со времен Пророка, а также во времена праведных халифов, мусульмане совершали свои молитвы с одним михрабом и с одним имамом. Поэтому наличие четырех михрабов в мечетях и четырех макамов в мечети ал-Харам вызывает удивление. Почему не были построены михрабы для четырех праведных халифов, факихов из числа сподвижников?». В этом Буби видит проявление мазхабического фанатизма и признак раскола в среде мусульман.

Далее Буби обращается к упомянутому сочинению Ибн ал-Каййима и, в первую очередь, берет оттуда рациональные доказательства. В частности он пишет: «Если вы избрали путь таклида на основе довода, то вы уже не мукаллид, а человек, имеющий довод *(мустадилл)*. Если же вы избрали таклид, не имея какого-либо доказательства, то ваш таклид становится безосновательным. Вы следуете лишь за предположением (об истинности точки зрения имама мазхаба. — *Р.А.*)… О, мукаллиды, если вы желаете опровергнуть мои слова, то приведите хотя бы один пример таклида из жизни мусульман первых веков. Они следовали только предписаниям Корана и сунны, ставя их выше высказываний сподвижников, и уж тем более не обращались к мнениям других людей. И никто из вас не осмелится обвинить в заблуждении этих великих людей»[39].

[39] Там же. С. 24.

Буби приводит довод мукаллидов: «Вы говорите, что не в состоянии понять тексты Корана и сунны и по этой причине делаете таклид», и называет их лжецами, аргументируя это тем, что мукаллиды при необходимости приводят доводы из Корана и сунны, использованные их имамом.

Присоединяясь к мнению Ибн ал-Каййима, Буби заявляет, что муджтахид имеет право на ошибку. Он в любом случае получает божественное вознаграждение. В случае правильности его вывода муджтахид получает двойную награду, если же вывод ошибочный, то одну. И поскольку муджтахид имеет право на ошибку, то возникает вопрос: вывод какого муджтахида следует использовать мукаллиду? Не будет ли единственно правильным непосредственно обратиться к безошибочным текстам Корана и сунны?

Свою аргументацию автор дополняет примерами иджтихада из жизни сподвижников пророка Мухаммада и таби‘инов, а также их высказываниями. Одновременно он пытается опровергать различные доводы сторонников таклида, приводя свои аргументы. Однако значительная доля этих аргументов имеет спекулятивный характер.

Завершая свою аргументацию, Буби делает предположение о том, что таклид присущ человеку от рождения. По его мнению, с детства ребенок обучается, подражая взрослым, и эта привычка подражания продолжает сопровождать его и после того, как он сам становится взрослым. В связи с этим он высказывает идею о том, что подобный врожденный таклид мусульманам следует у себя искоренять, поскольку это одно из качеств, присущих животным.

Подводя итог, Буби кратко излагает историю свободомыслия, начиная ее с философов Древней Греции и завершая богословами первых веков ислама. Он сетует, что, отказавшись от иджтихада и свободомыслия, мусульмане стали отсталой, разобщенной уммой.

В заключительной части своего трактата Буби делит таклид на два вида: первый — следование за имамами мазхабов, второй — подражание европейским нравам, культуре и порокам. Второй вид таклида (подражания) Буби также критикует, называя его отходом от шариата и истинной сути ислама.

Не обходит стороной интересующую нас проблему и Р. Фахретдин. Он касается ее в толковании к 104-му хадису своей книги *Җавамигел кәлим шәрхе*. Богослов считает, что идея о закрытии врат иджтихада и необходимости следования одному из четырех мазхабов является усложнением религии. Автор утверждает, что ислам намного шире, чем четыре мазхаба, и в силу этого запрет на одновременное использование выводов различных имамов *(талфӣḳ)* является большим ограничением. Фахретдин обращается к истории первых веков ислама и указывает: «Отказ от Корана и сунны

и следование мнению человека, которое может быть ошибочным, не характерно для ислама. Мусульмане первых веков *(салаф)* следовали повелениям Корана и сунны. Если же они были не в состоянии понять некоторые отрывки из Корана или хадисов, то обращались к тем, кто был в состоянии им разъяснить эти тексты»[40]. Он заявляет, что Аллах никого не принуждает быть шафиитом, ханбалитом или последователем другого мазхаба, все это представляет собой более позднее наслоение в исламе.

Фахретдин выражает свое несогласие с идеей о закрытии врат иджтихада и критикует доводы о том, что последующие поколения мусульман грешны, не в состоянии непосредственно понимать Коран и сунну, и вследствие этого среди современных мусульман не могут появиться муджтахиды.

* * *

Идеи татарских богословов оказали значительное влияние на формирование современной общественно-религиозной мысли мусульман России. В современной общественно-религиозной мысли можно выделить три тенденции.

Во-первых, тенденция к возрождению ханафитской правовой традиции. Сторонники данной точки зрения считают, что абсолютный иджтихад ограничивается первыми веками ислама, а после становления мазхабов он невозможен в принципе. Для решения же современных проблем необходим другой инструмент — иджтихад в рамках конкретной правовой школы, основанный на ее методологии.

Во-вторых, тенденция к отказу от мазхабов. Носители этой тенденции именуют себя салафитами и считают, что мусульманин не вправе следовать чьему-либо авторитету, а обязан самостоятельно искать аргументы непосредственно в Коране и сунне. Причем, по мнению сторонников данной точки зрения, следует исходить только из буквального понимания сакральных текстов.

В-третьих, тенденция к отказу от средневекового понимания коранического текста. Данная тенденция представлена преимущественно интеллектуальной, научной элитой. Ее сторонники считают, что понимание Корана и сунны, приведенное в средневековых тафсирах и толкованиях хадисов, изжило себя. И поэтому необходимо понимать Коран и сунну в рамках современного глобального общества с его нынешним социальным, экономическим и политическим укладом и даже отказываться от тех шариатских норм, которые, по их мнению, тормозят развитие мусульманских народов.

---

[40] *Фәхретдин Р.* Җәвамигуль кәлим шәрхе. Казан, 1995. Б. 175.

Современная мусульманская умма России еще очень молода, ее взгляды складывались в постперестроечный период и, естественно, ей еще предстоит решать проблему выбора пути своего развития, в связи с чем изучение татарского богословского наследия будет сохранять актуальность.

Список литературы:

ʻАбд ал-ваххāб Халлāф. ʻИлм уçӯл ал-фиқх. Казань, 2000.

Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. Казань: Таткнигоиздат., 1976.

Буби Г. Заман иджтиһад монкарыйзме юкмы? Казань, 1909.

Гордон-Полонская Л. Р. История Пакистана. М.: Изд. вост. лит., 1963.

Ибн Манзӯр. Лисāн ал-ʻараб // http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%87%D8%AF (23.07.2014).

Қал ʻаджī М. Муʻджам луғат ал-фуқахāʼ. Бейрут, 1988.

Кемпер М. Габдерахим аль-Булгари аль-Утыз-Имани // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М., 1999.

Кемпер М. Мусульманская этика и «дух капитализма» // Татарстан. 1997. № 8. С. 75–81.

Курсави А. Наставление людей на путь истины *(Иршāд ли ал-ʻибāд)* / Пер. с араб. Казань: ТКИ, 2005.

Марджани Ш. Нāзӯрат ал-ҳаққ фī фарḍиййат ал-ʻишāʼ ва ин лам йағиб аш-шафақ. Казань, 2014.

Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного востока XIX–XX вв. М.: Наука, 1974.

Утыз-Имәни әл-Болгари Г. Шигырьләр, поэмалар. Казан, 1986.

Утыз-Имяни Г. Рисāлат ад-дибāға // Рук. Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН РТ. Ф. 39. № 46.

Фәхреддин Р. Асар. Оренбург: Каримов тип., 1904.

Фәхретдин Р. Җәвамигуль кәлим шәрхе. Казан, 1995.

Юзеев А. Татарская философская мысль конца XVII — XIX веков. Казань: Иман, 1998.

II

ПЕРЕВОДЫ КЛАССИКОВ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

М. Бигиев

Доказательства божественного милосердия*

Предисловие

Муса Бигиев (1875–1949) — российский богослов, публицист, общественный деятель. Работа «Доказательства божественного милосердия» состоит из цикла лекций, читавшихся Бигиевым в медресе «Хусаиния»; эти лекции публиковались в 1909–1910 гг. в журнале «Шура», а затем вышли отдельной книгой в оренбургском издательстве «Вакыт». Публикация лекций вызвала бурную дискуссию, в которой приняли участие российские, турецкие и египетские богословы.

В центре внимания Бигиева находится проблема божественного милосердия, в частности вопрос о том, действительно ли люди, не являющиеся с правовой точки зрения мусульманами, обречены на вечные мучения в аду или они тоже когда-нибудь будут спасены (апокатастасис). Интерес российского ученого к этой проблеме обусловлен рядом причин. Во-первых, Бигиева не устраивала господствовавшая среди мутакаллимов точка зрения о том, что все немусульмане обречены на вечные муки; по его мнению, это противоречит утверждениям Корана о бесконечности и всеохватности божественной милости. Во-вторых, вера в вечность адских мук обессмысливает человеческую жизнь, которая и без того полна страданий и при этом является лишь кратким мигом в сравнении с вечностью. В-третьих, разбор этой темы, по мнению Бигиева, позволит восстановить истинный плюралистичный облик ислама, погребенный под грудой правоведческих и богословских спекуляций. В-четвертых, обращение к проблеме божественного милосердия способно показать ничтожность схоластического богословия — калама, господство которого является, по мнению российского мыслителя,

---

* *Бигиев М.* Рэхмэт илаһия борһаннары. Оренбург: Вакыт, 1911. *Перевод со старотатарского А. Г. Хайрутдинова* (первая публикация: *Бигиев М.* Доказательства божественного милосердия // *Бигиев М.* Избранные труды. В двух томах. Т. 1. Казань: Татарское книжное издательство, 2005. С. 77–130).

одной из причин общего кризиса исламского мира. Наконец, в-пятых, эта тема особенно актуальна для российских мусульман, которым нужно выстраивать отношения с иноверцами.

Бигиев выдвигает восемь аргументов в пользу всеохватности божественной милости и конечного спасения всех людей. Он находит эти аргументы в Коране, сунне и высказываниях сахабов, подкрепляя их утверждениями суфиев и общими философскими соображениями. Важной особенностью подхода Бигиева является контекстуализация коранических аятов: он считает, что язык Откровения учитывает все особенности национального быта и нравов арабского общества, поэтому обещания и угрозы, касающиеся адских мук, должны оцениваться лишь в актуальном контексте.

Предлагаем вашему вниманию перевод работы М. Бигиева на русский язык, выполненный А.Г. Хайрутдиновым (Институт истории им. Ш. Марджани, г. Казань).

История религий

Прежде чем провозгласить сущность религии *(дӣн),* конечно же, важно и необходимо сказать несколько слов об истории религий.

Важным представляется разговор об экономическом и политическом состоянии общества, о научном прогрессе, но нет сомнения в том, что еще более важной является беседа об истории человеческих вероисповеданий *(тӑ'рих̲ ад-дийӑна ал-инсӑнийа)*. Религия есть процесс развития, прогресса человека в его духовной жизни. Религиозный дух является основной и самой влиятельной силой в жизни человека. Религия, исповедуемая каким-либо народом, есть отражение природы этого народа. Все помыслы, желания и устремления человека, политика которых он придерживается в своей жизни, — все они находят отражение в верованиях этого человека. Религия любой исторической эпохи является точным мерилом достоинства народа и положения, которое он занимал в то время. Всякая религия совершенно ясно показывает уровень мышления исповедующих ее людей. Цели, преследуемые человеком, и его нужды ясно отражаются в читаемых им священных писаниях и произносимых им молитвах. Приносимые им жертвы и поклонение, совершаемое с целью приближения к божеству *(к̣урбӑн),* соответствуют сути его внутреннего духовного мира *(видждӑн)*. В силу того, что религиозность человека и его культура, цивилизованность *(маданийат)* растут и развиваются вместе, степень религиозности человека и уровень его цивилизованности полностью соответствуют друг другу. Таким образом получается, что разговор об истории религий — это беседа об основах цивилизованности и культуры. Поэтому разговор о духовном

и материальном развитии человека оказывается, по сути своей, беседой об общей истории человечества. Может ли человечество представить себе науку более полезную, чем эта?

Именно благодаря этой своей особенности история религий оказывается совершенно необходимой для нации, стремящейся к постижению полезных знаний и просвещенности. Но для дорогого нам ислама предмет истории религий имеет еще одну важную особенность. Если мы верим в то, что ислам является небесной религией, что он совершенен, а при сравнении его с иными известными человечеству религиями оказывается лучше и превосходит их, и если эта наша вера не является пустым звуком и бездоказательным утверждением, то в таком случае мы должны познакомиться с учениями всех древних, а также существующих и поныне религий. Правильно ли заявлять, что «ислам — это лучшая из религий», не зная сути верований и учений других? Допустим, что отчасти наше заявление верно. Но будут ли такие слова, произнесенные без предварительного сравнения, обладать какой-либо научной ценностью в глазах других народов? Наш исламский божий закон — шариат запрещает обладателям разума выносить суждения и решения относительно незримых *(ғā'иб),* то есть неизученных, непознанных вещей и явлений.

Если нам неизвестны мировоззренческие тонкости древних религий, то как же мы можем рассуждать о присущих им недостатках или их ошибочности? Чтобы утверждать, что ислам лучше тех религий, то, несомненно, мы должны знать их в достаточной мере.

Разговор об истории религий полезен для нас по трем причинам: 1) прежде всего для нас станет совершенно ясным то, что ислам является настоящей небесной религией; 2) наша вера в истинность ислама перестанет быть «бездоказательной и голословной», подобно той, которая присуща имамам современной России; 3) мусульмане России будут спасены от такого религиозного бедствия, как беспокойство, растерянность и неуверенность, которое охватило ныне веру и духовные убеждения учащихся мусульманских медресе и большинства имамов.

То, что в ходе разговора об истории религий будет доказано небесное происхождение и истинность ислама, окажется очень важным и полезным фактором, который весьма благотворно повлияет на дух и здоровье мусульман всего мира. Если мы примем его во внимание, то поймем, что история религий является очень важной для мусульман наукой, а посему необходимо ввести в мусульманских религиозных медресе хотя бы краткий ее курс. Будучи наукой, изучающей и освещающей основы цивилизованности и культуры в жизни человека, она является единственной мерой, способной стать доказательством совершенного величия исламского учения и его небесного, божественного происхождения.

Именно поэтому мы сейчас и ведем речь об истории религий. Мы по порядку рассмотрим, как возникли древние религии и как они в дальнейшем развивались. Но говоря о древних религиях, мы не будем рассматривать их как нечто, возникшее на почве человеческого невежества и неразумности, безбожия и неверия. Наоборот, мы будем исходить из того, что и религия, и человек есть естественные явления и они суть вещи, которые развиваются так же, как и цивилизация, естественным путем, непрерывно и последовательно. Таким образом, мы ведем речь о религиях объективно искренним и свободным от предвзятости научным языком.

В жизни человечества любое явление зарождается естественным образом и в естественной форме непрерывно развивается, проходя все ступени эволюции. Исповедуемая тем или иным человеческим сообществом религия также не является исключением из этого всеобщего естественного закона. Подобно экономико-политическому состоянию человеческого общества, религия тоже возникла в самой простой форме, далее она находилась в непрерывном движении и, временами прогрессируя, а в иные периоды регрессируя, достигла своего современного состояния.

Если мы примем такой подход, то, конечно же, ко всем религиям мы будем относиться с уважением. Разумеется, мы будем изо всех сил избегать обвинения какого-либо народа за форму его поклонения божеству, порицания его в безбожии из-за его убеждений и обвинений его в том, что он следует по ложному пути. Если мы будем рассматривать все религии как звенья эволюции одной религии, тогда отпадет необходимость обвинять какой-либо народ в безбожии или враждебно относиться к нему из-за исповедуемой им религии. Коль мы ведем речь об истории религий, то, следуя этическим нормам научного диспута, мы, конечно же, отстраняемся от использования таких приемов, как провозглашение одной религии истинной, а всех остальных — ложными.

Я знаю, что эти мои слова будут отвергнуты большинством мутакаллимов [приверженцы догматического богословия. — *А.Х.*] и всеми, кто в настоящее время читает книги по каламу [догматическое богословие. — *А.Х.*]. Мутакаллим, который привязан не столько к исламу, сколько к почитаемому им течению мысли или философской школе, и который обвиняет всех остальных людей в заблуждении или безбожии, не сможет принять призыв к наставлению всех людей на истинный путь и учение о том, что людей следует допустить в круг спасения. Но, тем не менее, вера во всеобщий характер спасения является истиной.

Проблема спасения всего человечества в известных нам трудах по каламу считается преступной. Когда речь заходит о проблеме иджтихада [иджтихад — принцип допустимости вынесения самостоятельных

теологических и правовых суждений на основе Корана и сунны. — *А.Х.*], которая сводится к дилемме «допустим или недопустим иджтихад в фундаментальных основах религии», то в книгах по каламу и в трудах по основополагающим догматам ислама *(уṣӯл ад-дӣн)* большинство мусульманских богословов заявляют: «Совершенно ясно, что иджтихад в вопросах, относящихся к основным догматам, ошибочен и недопустим». Но такие великие имамы и суфийские светила, как Джахиз, Анбари, Мохасиби, говорили: «Человек, который совершает иджтихад в области основных догматов веры, конечно, прав».

Великие суфии как неизменно повторяющийся *тасбӣḥ* [формула восхваления Бога. — *А.Х.*] произносили следующие бейты:

Все они навеки останутся в сени милости Аллаха:
И тот, кто считал Его Единственным,
И тот, кто придавал Ему равных,
И тот, кто совершал джихад на стезе Аллаха.

Это значит, что каждый человек, будь то *муваḥḥид* [приверженец единобожия. — *А.Х.*] или *мункир* [отрицающий Бога. — *А.Х.*], навечно останется в лоне бескрайней милости Аллаха.

В сообщениях, содержащихся в книгах по каламу и догматам веры, такие великие суфии, как Абу Йазид Бистами, Джунайд Багдади, Зун-Нун Мисри, провозглашаются великими и уважаемыми во всем исламском мире мыслителями. И если они говорили о спасении всего человечества, то я с большим желанием принимаю разумные и логичные утверждения этих титанов мысли. А посему, ведя речь об истории религий, я могу говорить об этом искренне и свободно, не преступая этических границ и не обвиняя ни одно племя и ни один народ в безбожии из-за его веры и способа поклонения.

Какова культура народа, такова и его религия. Нет сомнения в том, что в плане своей цивилизованности человек развивался естественным путем. Поэтому было бы столь же неверно с позиций сегодняшнего дня говорить о низком культурном уровне тех, чья культура была примитивной, как неверно обвинять в безбожии или поносить тех, кто живет в примитивной вере. Это совершенно не соответствует требованиям этики научного диспута.

Религиозность является врожденным качеством и состоянием людей. Не сказал ли Аллах в 30-м аяте суры «Рум» благородного Корана:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

> «Обрати же свой лик к религии верной — по устроению Аллаха, который устроил людей так. Нет изменений в творении Аллаха…»?

Теперь поразмыслим об удивительном смысле этого аята. Почему после того как Аллах провозглашает, что религия дана человеку от рождения, Он говорит: «Нет изменений в творении Аллаха»? И каков божественный смысл в том, что вслед за этим Он говорит: «Это — вера прямая»?

С помощью указаний таких чудесных аятов благородного Корана я ступил на определенный путь и теперь считаю истиной, что в круг вещей подразумеваемых под драгоценными аятами, такими как «О Господь наш, Твоя милость и Твое знание вместили всякую вещь», входят в общем все люди и все народы. Наимилосерднейший и Наимилостивейший Аллах щедро и без счета дал свою милость каждой частичке мироздания и бытия. Поэтому чтобы ни один несчастный человек не оказался обделенным этим бескрайним милосердием и чтобы перед людьми не закрылись широко открытые ворота бесконечной Его милости, я заявляю, что спасено будет все человечество. Таковы моя вера и кредо в этом вопросе.

Несомненно, для того чтобы вести речь об истории религий и строить хорошие отношения с каждым человеком в обществе, совершенно необходимо верить в то, что в Судный день будут спасены все, кто верил во всеохватность божественного милосердия.

Я знаю, ишаны и имамы не примут моих слов. Конечно же, они, фанатично преданные не столько исламу, сколько неизвестным даже им самим до конца ашаритским и ханафитским мазхабам, и обвиняющие в безбожии всякого, кто не отвечает их невежественным притязаниям, не смогут уверовать в то, что спасено будет все человечество.

Обвинение в безбожии *(такфӣр)* ученых людей является старой болезнью в мире ислама. В современной России бедствие такфира распространилось чрезмерно. Каждый ишан, каждый имам обвиняет в безбожии всякого человека, который не соответствует его невежественному уму. Эти ишаны и имамы, которые не могут оспаривать истину своими знаниями, словно стремясь прикрыть свои недостатки, леность и невежество, пускают из-за полога ислама стрелы такфира в каждого, кто ступил на путь свободомыслия. Несмотря на то что у таких ишанов и имамов нет ничего общего с исламом, они, тем не менее, не могут избавиться от такого порока, как обвинение других людей в отступничестве.

Для того чтобы найти какие-нибудь меры против этого чрезвычайно распространившегося и нестерпимого бедствия, чтобы хоть как-то направить присущее глупцам ярое усердие этих имамов в правильное русло и в качестве вступительного слова к моему курсу истории религий я, если

пожелает того Аллах, опубликую аяты благородного Корана, имеющие отношение к такой важной проблеме, как «универсальность божественной милости», снабдив их научными пояснениями.

Моя вера во всеохватность божественной милости

Разум и Божий закон — это два неразлучных друга.
Да будет благословение силою разума!
Да будет благословение посредством Божьего закона!

В силу того, что учение о всеохватности божественной милости является истиной, способной стать фундаментальной основой будущей жизни человечества, сотворенного для непрерывного движения по пути счастья, эта теория, так соответствующая духу ислама, давно уже привлекала мое внимание.

Властелин миров Аллах, сотворив людей, выразил свое почтение к ним тем, что наделил их величайшим правом наместничества на земле. Люди, тем не менее, живут в вечных бедах и несчастьях, нужде и горестях, что, по-моему, не совсем соответствует бескрайнему милосердию и безграничной мудрости Наимилостивейшего и Милосерднейшего Всевышнего, заботящегося о всех и вся Величественного Аллаха.

Какую же цель преследовал Наимилосерднейший и Милостивейший Властелин миров Аллах, сотворяя столь несчастных и ничтожных людей, которые, будучи совершенно лишены спокойствия и безмятежности в этой жизни, являющейся лишь мгновением по отношению к беспредельной вечности, в будущем в большинстве своем будут обречены на вечные мучения и страдания? И не окажется ли божественное милосердие Всевышнего Аллаха ничтожно малым по сравнению с Его божественным гневом, коль Он подвергнет большинство людей вечным мучениям?

Благодаря такого рода сомнениям в моем сердце крепло убеждение во всеохватности божественного милосердия. Только я не был достаточно подготовлен, чтобы решить этот вопрос с богословско-научной позиции. Зародившись в моей душе, эта загадка постоянно беспокоила меня. Так и случилось. По моему мнению, из всех требующих доказательства богословских теорий важнее всего доказать истинность учения об универсальности, абсолютности и всеохватности божественной милости.

Если бы математики, ведя речь о бесконечности пространства, обратили свое внимание на проблему божественной милости, которая беспредельна по сравнению с бесконечными пространствами, то всеобщность божественной милости сегодня была бы уже неоспоримой истиной.

Но математики, углубившись в размышления о беспредельности пространства, по каким-то причинам не нашли времени для раздумий о божественной милости, которая нескончаемо шире самых бесконечных понятий.

Таким образом, честь говорить о такой важной и фундаментальной проблеме выпала на долю мутакаллимов, чье терпение было невелико, а сила воображения просто ничтожна. Поэтому естественно, что я, вознамерившись решить эту великую проблему, запутанную тайну, волей-неволей обратился к трудам по догматическому богословию, каламу.

Конечно же, эти книги, которые никогда и ни по какому вопросу не могли дать кому-либо достаточно убедительной информации, не смогли предложить мне хоть какую-то верную мысль. Наоборот, они только усилили мои «сомнения».

Несмотря на то что книги по каламу не могут доказать истину, их авторы не жалеют сил в противодействии истине и погребении ее под кучей различных сомнений и домыслов.

Чтобы подтвердить это мое последнее утверждение, приведу здесь в качестве свидетельства одно из противоречий, содержащихся в каламических сочинениях:

> «Аллах призывает человека к прощению, и Он превращает это качество в благородную черту человеческого нрава. Аллах разъясняет и растолковывает людям, что Он наказывает злодея первым, и наказывает его тем, что тот сам совершил. Аллах напоминает своим рабам о воздаянии за прощение ими во имя Аллаха. Воистину Аллах является самым достойным этого высокого качества, поскольку оно присуще Ему по Его благородству, бескрайнему великодушию и безграничному милосердию. И это не является коварной уловкой с Его стороны, чтобы наказывать оступившихся. Аллах по необходимости является прощающим и великодушным, и Он, воистину, прощает своим рабам, преступившим Его границы по своей нерадивости, но люди не понимают проявлений присущего Ему великодушия. Как говорится: *Аллах Милостив, но ты забываешь о Его милосердии.*
>
> Аллах — обладатель истинного прощения, ведь если Он прощает преступника, то это величественнее, чем наказание за совершенное зло. Воистину наказание и возмездие являются мучением. И в мучении за совершенное зло нет добра и нет блага, если только не было оно наложено по установлению шариата, преследующего цель обеспечения всеобщей безопасности, защиты от затрагивающего всех вреда. В мучении, наложенном за совершенное зло, нет блага, которое вернулось бы к людям. Воистину сказано Им: „И вам в наказание — жизнь“. Наказание, наложенное в потустороннем мире, не защищает чего-либо путем взыскания

с преступившего, подобно тому, как это происходит в дольнем мире. Иными словами, от наказания, исполненного в потустороннем мире, нет пользы, к которой стремился бы мирской судья. В Его наказании нет наслаждения чувством мести, ибо не подобает милостивому наслаждаться местью. Хоть и говорят, что наказание нужно для очищения от грехов, это неприемлемая, алогичная позиция, поскольку наказуемый уже избавлен от них благодаря широте прощения. И если наказание было совершено для очищения, то зачем тогда вечность наказания?»

Мутакаллимы совершенно открыто и очень смело приводят такого рода противоречия в своих книгах. Об этом противоречии упоминает автор трактата *Иḥйā' 'улӯм ад-дӣн* («Воскрешение наук о вере») имам ал-Газали в другой своей книге *Ал-иḳтиṣād фӣ ал-и'тиḳād* («Умеренность в веровании»).

Мутакаллимы, которые так смело говорят о столь явных противоречиях, почему-то не поступают так же, когда нужно давать ответы. Если разумно выдвинуть какое-нибудь возражение, то, как минимум, нужно дать и обоснованный ответ. Однако, несмотря на это правило, мутакаллимы, опирающиеся в приводимых ими возражениях или противоречиях на разум, не принимают его во внимание, когда отвечают на вопросы. Они разрешают эти противоречия, используя только то из источников шариата, что доступно их разумению.

Поэтому давно уже укоренившиеся в моем сердце сомнения не могли рассеяться после изучения только лишь книг по каламу. Наоборот, эти сомнения только окрепли. Все, что в каламических книгах было доступно моему пониманию, совершенно не удовлетворило меня. В итоге я сказал:

Не слушай пустослова:
Все, что он говорит,
Есть лишь невежество и бравада

и избрал другой путь для того, чтобы разрешить разместившиеся в моем сердце сомнения. Я отложил в сторону книги, которые написаны лишь затем, чтобы заточить разум человека между их обложек, и решил обратиться к благородному Корану, являющемуся основой всей мудрости и всех наук.

Обращение к истине есть качество человека,
Узревшего в аятах и сурах знание и свет.
Все они ответят на твои вопросы.
И не ошибется тот, кто избрал их своими спутниками.

Но толкования и комментарии к Корану, написанные мутакаллимами, не смогли дать мне удовлетворения в постижении аятов Священной Книги. Я обратился к книгам, написанным суфиями: *Маснавӣ Шарӣф* Джалалутдина Руми, *Рисāла* ал-Кушайри, *ал-Футӯҳāт ал-маккиййа* Ибн ал-‘Араби, которые дали мне очень много полезной информации по этому вопросу. С помощью эти трех книг узелки сомнений в моей душе развязались один за другим. Аяты Корана, не противореча друг другу, расположились в моем сердце. Благодаря моей вере в абсолютное милосердие Всевышнего Аллаха, я стал смотреть на вечное будущее всего человечества с обоснованной доброй надеждой, что, в свою очередь, расширило горизонты моей души. Да и вообще идея вечного пребывания людей под сенью всеобъемлющей божественной милости не оставила чувства неловкости в моем сердце, а напротив, весьма обрадовала меня. Я был рад и глубоко удовлетворен, обнаружив в великом учении ислама такой невероятно благородный и щедрый дар, которого нет ни в одной другой религии.

Досточтимый Джалалутдин Руми во многих местах своего *Маснавӣ* приводит бейты, касающиеся всеохватности божественной милости.

В первом томе *Маснавӣ,* опубликованном вместе с комментариями в Стамбуле, досточтимый Джалалутдин Руми пишет:

Зов пришел: Эй! Искатель (Истины), иди
(ищи) щедрости, как нуждающиеся и нищие.
Щедрость ищут нищие и слабые,
Подобно тому, как красавицы ищут украшения.
Красавицы становятся красивыми от украшений,
Хорошие люди появляются среди нищих.
До этого приказал Господь в суре «Дым»:
Нищих не ругай, о Мухаммад!
Когда нищий — украшение щедрости,
Острым будет для владельцев украшений вред.
Один свою щедрость приносит нищему,
Религия других дарит нищим добавление.

Такими глубокомысленными бейтами почтенный Джалалутдин Руми выражал универсальность божественной милости в обоих мирах.

Досточтимый Мухитдин ибн ал-‘Араби в многочисленных бейтах своего произведения «Мекканские откровения» привел следующие убедительные доказательства: «Милость Божья объяла всякую вещь. Нет в мире ничего, что было бы вне этой милости. Воистину твой Господь широк в прощении и не останавливается в Своей широте. Он не приемлет

закостенелости. Есть такие люди, которые спорят о широте милости Аллаха и провозглашают, что милость эта ограничена отдельными группами людей. Таким образом они уменьшают удел Аллаха и ограничивают его. Если Аллах не донесет своей милости хотя бы до одной из Своих тварей, то в первую очередь ее будут лишены те, кто заявлял об этом. Но Аллах не желает ничего, кроме как охватить Своею милостью всех».

Почтенный Мухитдин ибн ал-‘Араби во многих главах «Мекканских откровений» привел шариатские доказательства того, что мучения в потустороннем мире — ахират когда-нибудь прекратятся. Эту свою веру он доказал, опираясь на твердые взгляды таких великих людей, как Абу Йазид Бистами, Джунайд Багдади, Сахл ибн Абдуллах ат-Тустари.

Заявив, что «они — лучшие из друзей», я тоже присоединился к школе-мазхабу этих великих ученых. Я познакомился с аятами, истолкованными этими почтенными, глубокомысленными мужами, и испытал чувство обоснованного удовлетворения. Согласно тому, что говорится в благородном Коране, в 5-м аяте суры «Шура»:

تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ أَلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

> «Небеса готовы разверзнуться над ним, а ангелы возносят хвалу своему Господу и просят прощения тем, кто на земле. О да! Ведь Аллах — Прощающий, Милостивый!»,

святые ангелы во Дворце величия Прощающего, Милостивого Аллаха умоляют Его простить каждого человека, живущего на земле. Я решил, что если так, то и я, следуя за этими великими ангелами, смогу уверовать в то, что в будущем будет спасено все человечество.

Эта вера укрепилась в моем сердце. Наконец, читая в медресе «Хусаиния» курс по истории религий, я вознамерился рассказать об этой вере в прессе. Так и сделал.

Несколько господ имамов, не отрывая своих взглядов от каламических книг и едва пробежавшись глазами по моим статьям в журнале «Шура», организовали против меня целую кампанию. Эти имамы, чей объем знаний необычайно мал, пали так низко, что опубликовали на страницах своего журнала [речь идет о печатном органе Оренбургского Мусульманского духовного собрания «*Дин ва майишат*». — *А.Х.*] всю мыслимую и немыслимую клевету и наговоры в мой адрес.

Исходя из требований этики научного диспута и согласно указанию священного аята: «Они называют ложью то, объяснение чего к ним еще не пришло», этим имамам следовало бы подождать публикации обещанных мною коранических доказательств. Однако их «ученая мощь» не дала им покоя: уважаемые господа имамы, собравшись вокруг застольных пирогов, подаваемых им во время меджлисов, показали все, на что они способны, на страницах газеты «Сильсиле». Господа имамы поусердствовали на славу: они обвинили меня в отступничестве и безбожии, призвали прогнать меня из медресе и даже казнить меня.

Конечно же, всякий обладатель рассудка понимает, что от таких имамов ничего другого и не ожидалось. Во мне никогда не было веры в то, что они обладают усердием и любознательностью, требуемой для решения какого-нибудь богословского вопроса. Но все же я думал, что каждый из них способен потерпеть хотя бы две недели. Я надеялся, что среди них найдется хотя бы один умеющий грамотно писать и понимать написанное.

Мне есть что сказать имамам, которые будут возмущенно кричать о моей вере в универсальность божественной милости на собраниях знатных мужей, на базарах и так далее.

Если эта связанная с будущим человечества проблема не имеет никакого значения, то пусть уважаемые господа имамы не тратят своего драгоценного времени на такие бесполезные вопросы. Если же она является крайне важной теологической проблемой, то в этом случае пусть остерегутся от такой низости, о которой говорится в бейте:

Когда трус оказывается один в пустыне,
Он хочет сражаться и смелеет.

Пусть же не говорят то, что хотят сказать обо мне, в мое отсутствие. Пусть лучше они соберут совет богословов и устроят обмен мнениями, пригласив и меня. А я, чтобы доказать свою позицию, если пожелает того Аллах, приведу многочисленные аяты благородного Корана и много хадисов из сборников сунны. Пусть на этом собрании ведутся диспуты и соблюдается условие не вносить изменения в одно слово благородного Корана, чтобы положения, приведенные в книгах по каламу, не ставились выше доказательств Священного Писания.

Пусть господа имамы либо примут мою мысль, либо откажутся от бессмысленной траты своего времени на пустые, бесполезные слова. Тогда и посмотрим, как воспримут наши ретивые религиозные господа имамы эту мою мысль. Как бы там ни было, далее только это:

Коль хочет — пусть соглашается,
Коль хочет — пусть говорит то,
Что против нашего слова, ибо
Нет запрета на высказывание!

* * *

Я желаю увидеть религию пророка Мухаммада
Восстановленной, а ложь, что несли ошибающиеся, исчезнувшей.
Сейчас в религии я не вижу ничего кроме бурлящей лжи, а ее последователи терпели это, покорно склонив головы. Истинная и верная религия находилась в униженном состоянии.
О последователь религии Аллаха, услышь же наставника, который способен разделить твою печаль, и хоть в малом последуй за верными, дабы воскресить храм религии. Этот храм имеет свои недостатки. Найди их и реши, как исправить их.

По сравнению с небесными религиями и религиозными культами древних или доживших до нашего времени народов ислам имеет несколько преимуществ.

Первое — относительно вопроса о не имеющей начала вечности ислам провозглашает твердую веру в то, что ко всем из живших народов ниспосылался как минимум один великий пророк или посланник. Поэтому ислам с большим уважением относится к религии, законам и знаменитостям любого народа. Ислам не заявляет, что власть и дар пророчества присущ только этой религии, как на то претендуют, например, иудеи. Ислам не утверждает, подобно христианам, что все люди и даже пророки, жившие со времен досточтимого Адама (мир ему!) до вознесения благородного Иисуса (мир ему!), находились в аду. В отличие от этих двух общин верующих ислам не допускает ничего, что могло бы оскорбить религиозные чувства других народов и опорочить почитаемые и поныне учения пророков и великих людей.

То есть ислам ни словом, ни делом не унижает ни один из народов. В исламе не было претензии на то, что неисчислимые божественные блага, ниспосланные всем народам и для всех людей, принадлежат только этому учению.

Ислам и сам был всеобъемлюще широким, подобно божественной милости. Именно благодаря этому отличию, этой широте ислам был ниспослан Властелином миров Аллахом в качестве универсальной и вечной религии через господина мира сущего, пророка Мухаммада (мир ему и благословение!), явившейся миру посредством чудесного строя стихов

благородного Корана, характеризующегося неизменностью, при которой невозможны никакие искажения Божьего слова человеческим.

Эта особенность стала главной причиной очень быстрого его распространения в мире. Но широта ислама была недолговечной, ибо большинство людей оказались бессильными вместить такой ислам в узкие рамки своих мыслей и душ. Их выбор был ограничен: необходимо было либо расширить восприимчивость своей души, либо превратить ислам в нечто такое, что уместилось бы в ее тесной клетке. Люди оказались неспособными на первое, но, тем не менее, они не испугались пойти по второму пути и ограничить ислам. Этому содействовала и политическая обстановка той эпохи.

В результате по прошествии определенного времени в мире возникли многочисленные мелкие религиозные течения соответственно тому, насколько глубоки были породившие их сердца. Ислам, изначальная широта которого была подобна безграничному разуму, стал подобен маленькому наперстку. Он стал неспособным не только объединить все человечество, но даже привить дух веры маленькой деревенской общине. Под влиянием основанного на притеснении и невежестве призыва: «О, такой-то! Веруй так, как верует такой-то, а если нет, то гори в аду!» ислам превратился в ущербный обрубок. В конце концов носители пустых голов, обмотанных чалмами, желая поставить ислам на службу своим прихотям и капризам, извратили его, превратив в примитивное и грубое оружие. Возможно ли обозреть и сосчитать все вредные последствия такого положения дел? Однако нет сомнения в том, что это положение явилось главной причиной всех до единого политико-социальных бедствий, обрушившихся на головы человечества.

Здесь я могу удовлетвориться сказанными мною словами об отношении ислама к не имеющей начала и конца вечности, ибо что-то выходящее за рамки этого не является моей целью.

Моя основная цель — это подробный рассказ о вечности, иными словами, об отношении ислама к будущей жизни всего человечества.

Если с этого самого момента можно допустить и принять умом и чувствами *(сам‘ан),* что конечность бытия *(вуджӯд)* возможна, то мир сущего *(‘ālam ал-вуджӯд),* несомненно, не имеет предела. То, что бытие бесконечно продолжает существовать в вечности, твердо доказывается как небесными откровениями, так и здравым смыслом. Если мы приходим к мысли о том, что «вечность бесконечна», то в чем же смысл этого вызывающего смятение выражения?

Вечность, у которой нет конца, представляет собой настолько неограниченное время, что миллионы миллиардов веков на фоне этой вечности не могут сравниться даже с одной секундой. Все математические величины

при сравнении их с величием и протяженностью вечности окажутся неощутимо малыми. Сколь же глубок смысл аятов Корана:

يَتَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا

> «Они будут перешептываться друг с другом: „Пробыли вы там только десять“. Мы лучше знаем, что они говорят; вот самый верный из них по своему пути говорит: „Пробыли вы только один день“» (Та-Ха: 103–104).

Если сравнить с бесконечной во времени вечностью бытие нашего мира, то оно на этом фоне окажется неощутимо коротким отрезком времени.

وَلِلّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللّه عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

> «Аллаху принадлежит сокровенное на небесах и на земле. Наступление Часа — как мгновение ока или еще ближе. Поистине Аллах над каждой вещью мощен!» (Пчелы: 79 (77)).

Если мы посчитаем, что естественный период жизни человека равен шестидесяти-семидесяти годам, а в некоторых случаях этот период близок к ста годам, то даже эта цифра совершенно неощутима на фоне времени существования этого мира, она является всего лишь мгновением в минус десятой степени.

Большинство людей, живших в этом физическом мире с момента сотворения, в своей подобной мгновению жизни, несомненно, страдали больше, чем наслаждались.

Если несчастные люди, совершенно лишенные в своей подобной мгновению жизни спокойствия и безмятежности, будут после этого обречены на ужасное наказание, длящееся вечность, которая не может быть ограничена ни одной из математических величин, на содрогающие мучения, одно только описание коих не выдержит ни одно человеческое сердце, сколь черствым бы оно ни было, то где же в таком случае бесконечное милосердие и всепрощение Милостивого и Наимилосерднейшего Властелина миров — Аллаха, дарителя бескрайнего прощения?

Может ли существо, если оно дает своим рабам лишь краткий миг наслаждения, а затем обрекает их на ужасные муки, длящиеся миллиарды миллиардов веков, являться наимилостивейшим и наимилосерднейшим существом? Не будет ли наказание, установленное таким существом, несравнимо больше его милосердия и благости?

Если бы я, исходя только из таких мыслей, пришел бы к выводу о том, что все человечество будет спасено, то я стал бы возвеличивать и восхвалять Властелина миров Аллаха в тысячу раз больше, чем возвеличивают и восхваляют Его люди, верящие, что человечество будет обречено на вечные муки.

Если бы удалось превратить веру во всеобщее спасение человечества пред бездной вечности в элемент исламской доктрины, тогда как каждый народ надменно присваивает спасение в будущем только лишь себе, то не стала ли бы такая высокая вера великим благом для ислама? Несомненно, такая возвышенная вера может стать вторым из величайших преимуществ.

Конечно же, я приложил бы все свои силы и усердие для того, чтобы принести такое великое благо в основы учения ислама, даже не имея доказательств. И как же я могу промолчать, когда у меня есть совершенно очевидные доказательства и аргументы, свидетельствующие об этом?

Учитывая, что до меня такую большую проблему, касающуюся вечной жизни человечества в будущем, уже поднимали величайшие мусульманские ученые, мне достаточно одной лишь чести последовать за такими именитыми личностями. Если же до меня никто не поднимал этого вопроса или, все-таки затронув, не доказал его, если окажется, что только я выдвинул эту проблему и нашел необходимые аргументы, то мне не нужно никакой иной славы, кроме этой! Имея такую славу, я буду полностью удовлетворен и не попрошу ничего более у этого мира.

Молчи, Хафиз! Быть может, рука Сокрытого
Творит так, что однажды ты будешь счастливым.

Я предложил на суд народа свою веру, которая укрепилась в моем сердце, желая достичь почетного звания последователя тех великих мужей прошлого. Если три-четыре человека будут встревожены, эта проблема не вызовет смуты, и даже если сейчас эта проблема не будет предложена обществу посредством моего пера, то нет сомнения в том, что завтра она будет ему предложена стараниями другого человека.

В своих толкованиях и книгах по каламу мутакаллимы уже вели речь об этом и пытались ответить на такие вопросы: «Будет ли всеохватна божественная милость в будущей жизни человечества?» или «Останется ли большинство людей вне божественной милости?». Сколь разными бы ни

были течения каламической мысли и сколь много слов ни было бы ими сказано, в целом в каламических книгах проводится мысль о том, что «божественная милость будет касаться только уверовавших *(му'мин)*, а отвергающие [Бога] *(кāфир)* будут ее лишены». Все они считали, что истинная вера присуща только им и что «божественная милость коснется только лишь меня». Убежденность в этом до сих пор господствовала в каждом представителе рода человеческого. Мутакаллимы не знали ничего иного, кроме как вручать счастливый билет в рай тем, кто был на их стороне, а тем, кто не разделял их взглядов, выписывать билеты в ад.

Таким образом, мутакаллимы сказали свое слово. Теперь — наша очередь.

Время Маджнуна прошло, пришел наш черед.
О душа! Не оставляй надежды
На безграничную милость Друга.
Намерения каждого человека (зависят) от степени его старания.

В качестве введения или вступительного слова к доказательствам, которые я приведу далее, хочу коснуться здесь одной из затронутых в каламических книгах проблем, дав ей свою оценку. Речь идет о проблеме воздаяния человеку за его поклонение *(‘ибāда)* и благодеяния, иными словами, о том, что касается награды за покорность и служение Аллаху и наказания за совершенные грехи, в чем взгляды мутакаллимов были различными. Представители таких каламических течений, как ашариты и матуридиты, которые называли себя *Ахл ас-сунна ва ал-джамā‘а*, заявляли, что «ни вознаграждение, ни наказание не являются обязанностью *(вāджиб)* со стороны Аллаха. Скорее воздаяние является неким божественным благом, а наказание за грех — божественной справедливостью. Всевышний может простить Своей волей любой грех, кроме отрицания Его *(куфр)*. Согласно сообщениям Небесных откровений, прощение куфра невозможно».

В традиционной каламической литературе и книгах по основам веры упоминается значительная школа мысли под названием *му‘тазила.* Представители этой школы называют себя *Ахл ал-‘адл ва ат-тавхīд* (последователи справедливости и единобожия). Основателем этого течения является Васил ибн ‘Ата, который был лучшим учеником досточтимого Хасана ал-Басри, получившего известность и высокое признание в мире ислама благодаря своим глубоким познаниям в области наук о сунне и очень эффективным и убедительным проповедям и наставлениям. Уважаемый имам, досточтимый Васил ибн ‘Ата, являлся словно бы копией своего учителя Хасана ал-Басри в разумности, мудрости, науках и нравственности и достиг высот совершенства в риторике.

Несмотря на это, сей уважаемый имам отстранился от своего наставника Хасана ал-Басри в вопросе о долженствовании воздаяния и наказания, выдвинув совершенно своеобразную точку зрения, согласно которой «справедливость требует воздаяния благом за покорность и наказания за совершенные грехи!».

После некоторого размышления над смыслом выражения «требуется воздаяние благом за покорность *(ṭā'a)*» выявляется его ущербность, поскольку возлагание какой-либо обязанности на Абсолютно Всемогущего Аллаха, являющегося Властелином Вселенной, вплоть до мельчайших ее элементов, есть ошибка ума. Не распространяясь более об этой совершенно очевидной истине, я здесь приведу только два бейта из поэмы *Ал-лузӯмийӣāт* имама и мусульманского философа Абу ал-'Аля:

Благородный творит добро по своей природе.
Если же подонок творит добро, то это ложь.
Мы неустанно просим милости у Аллаха
И совершаем то, что возложено Им на нас.

Всякий размышляющий о смысле этих двух бейтов, в силу того, что возможности человека крайне ограничены, конечно же, устыдится счесть себя достойным не только высших ступеней рая, а даже того, чтобы требовать воздаяния. Ведомые здравым смыслом, мы сможем понять, что всякий кусочек пищи и каждая капля питья, предназначенные для нас в этом мире, являются великим божественным благом. Наше существование, наша жизнь и бытие, имеющиеся у нас возможности для покорности, поклонения и служения Творцу — все это великие блага, дарованные нам Господом. Требовать вознаграждения у Властелина миров Аллаха за наше поклонение, которому присущи даже не тысячи, а миллионы недостатков, если и не является великим невежеством, то, конечно же, есть верный признак великой гордыни, поразившей сердце человека, живущего лишь благодаря бескрайнему милосердию и неограниченной щедрости Создателя.

Погружаясь в такие размышления, я был чрезвычайно удивлен необычайной смелостью и, да простят мне такие определения, глупостью и невоспитанностью мутакаллимов.

Знаменитый философ и поэт досточтимый Саади сказал следующее:

От руки и языка что появляется,
Оно из обязанности быть благодарным возникает.
Человек тем хорош, что за свой грех
Прощения просит у порога Господа.

Если недостоин он Господа своего,
Никто его не простит.

Воистину вот мораль, соответствующая величию Властелина миров Аллаха! Такой морали, конечно же, не может быть в каламических книгах вроде *Моллā Джалāл* и *Тафтāзāнī,* поэтому и необходимы такие художественные произведения, как *Голестāн и Дīвāн-э Ḥāфеẓ*

В вопросе об ошибочности тезиса о долженствовании воздаяния удовлетворимся сказанным выше и обратимся теперь к мнениям мутакаллимов о долженствовании наказания.

Ашариты и матуридиты относят возможность прощения без предварительного покаяния ко всем грехам, кроме куфра, и считают, что за куфр наказание должно быть обязательным. Но досточтимый Васил ибн ʻАта и его единомышленники относили к куфру также и великие грехи и верили, что за каждый из совершенных великих грехов должно налагаться наказание.

Отложим в сторону вопрос о великих грехах и остановимся подробнее на поставленной мутакаллимами проблеме «долженствования наказания за куфр», ибо нашей главной задачей является решение именно этой проблемы.

Какой смысл имеет слово «должно» в словосочетании «за куфр должно следовать наказание»?

Согласно высказыванию Посланника Аллаха, да будет ему мир и благословение Аллаха, людей можно делать ответственными за что-либо, иными словами, на них можно возлагать те или иные обязанности, которые они должны исполнять. Но нет сомнения в том, что понятие «должно» в этом смысле никоим образом не применимо по отношению к Абсолютному Вседержителю Аллаху, поскольку притязание на требование долженствования в таком смысле привело бы к необходимости существования еще более великого и более могущественного существа.

В силу того, что долженствование в отношении Всесильного и Могущественного Аллаха в указанном смысле категорично запрещено как в рациональном, так и в религиозном планах, мутакаллимы постарались облечь свои притязания в более приемлемую форму и поэтому были вынуждены обосновывать два вида долженствования. Первый в виде «должно ему» (*вуджӯб ʻалейхи),* а второй в виде «должно от него» (*вуджӯб минху)*. И если выражение «должно Аллаху» (*йаджибу ʻалā-Ллāх)* требовало бы поступления повеления от другого лица, то выражение «должно от Аллаха» (*йаджибу мин Аллāх)* совершенно не подразумевает необходимости в наличии другого повелевающего субъекта. А коль так, заявили мутакаллимы, то нечто может быть возложено на Аллаха как должное Его

собственной ответственностью и Его решением. Если исполнение наказания за великие грехи и неверие возлагается Аллахом на Него самого и по Его усмотрению такими аятами, как

إِنَّ اللَّه لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ

«Поистине Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого…» (Женщины: 51(48))

или:

قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ
مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ

«Сказал Он: „Не препирайтесь у Меня: Я предупредил вас угрозой. Не меняется слово у Меня, и не тиран Я для рабов“» (Каф: 28–29),

то это возможно. В этом случае, говорили мутакаллимы, наказание необходимо и прощение категорически недопустимо. Ибо если великие грехи или неверие будут прощены и за них не последует наказания, то придется признать, что в целом в Небесных Писаниях, и в благородном Коране в частности, во многих местах есть ложь и обман. Неисполнение угрозы и обман запрещены Всевышним Аллахом. Так говорили мутакаллимы.

Каждый справедливый читатель, который в высшей степени старательно и с чрезвычайным вниманием изучил книги по каламу и сопутствующие толкования, знает, что приведенное выше доказательство необходимости наказания является самым сильным аргументом в руках мутакаллимов, и они не имеют другого более весомого доказательства.

Поэтому если я смогу опровергнуть точку зрения мутакаллимов, то в таком случае я буду в состоянии убедить каждого мутакаллима принять мое утверждение *(да‘ва)*.

Если бы я вступил в споры с мутакаллимами и если стал бы подражать их манере мышления, если бы я опустился настолько, что стал бы толковать или приспосабливать под себя аяты Корана так, как толкуют и приспосабливают их под себя мутакаллимы, то, конечно же, я сопровождал бы каждый из предостерегающих аятов аятами о прощении или милости. Или сказал бы, что предостерегающие аяты не категоричны, а предположительны,

и поэтому при возникновении прямо противоположного с необходимостью не вытекал бы и тот обман. Или опроверг бы необходимость наказания, привязав предостерегающие аяты к желанию Аллаха, поскольку в Благородном Коране много аятов, подобных следующему:

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّه لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَاء وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

> «Разве ты не знаешь, что Аллаху принадлежит власть над небесами и землей?! Наказывает Он кого пожелает и прощает, кому пожелает. Поистине Аллах над всякой вещью мощен» (Трапеза: 40).

Или смог бы опровергнуть предостерегающие аяты другими убедительными аятами, как, например:

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

> «Скажи: „О, рабы Мои, которые преступили против самих себя, не отчаивайтесь в милости Аллаха! Поистине Аллах прощает грехи полностью: ведь Он — Прощающий, Милостивый!“» (Толпы: 53).

Если бы я принял точку зрения мутакаллимов хотя бы ради того, чтобы они не могли на меня обижаться, то даже сами мутакаллимы признали бы мое право опровергать приводимые ими доказательства, поскольку я оставался бы на их собственной платформе. Но у меня нет надобности в том, чтобы следовать за мутакаллимами, ибо, по моему мнению, самые сильные из их доказательств выстроены на очень слабой и шаткой основе.

Если бы мутакаллимы умели различать неподчинение и прощение, обман и снисходительное отношение к виновности, то они не впали бы в такой позор и заблуждение. Несмотря на то что неповиновение не приветствуется ни разумом, ни законами, прощение, тем не менее, является главнейшим признаком высокой нравственности. Обман — большая вина, но избегание слов «обвиняю» или «осуждаю» — это самое яркое проявление душевной широты.

Аллах в Благородном Коране говорит следующее:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِه

«Мы ниспосылали посланников только с языком, на котором говорили племена, к которым они посылались» (Ибрахим: 4)

Все коранические аяты о наказании были ниспосланы на арабском языке. Прощение и избегание обвинения в арабском языке и национальных традициях никогда не считалось ложью. Отстранение от обвинения и прощение преступников считается в арабских традициях самым почетным и великим благим действием.

Мутакаллимы видели в предостерегающих аятах должность наказания, а я, опираясь на широту божественного милосердия, буду считать, опираясь на арабские традиции, что Аллах в Судный день, конечно, простит грехи каждого человека. И если так, то получается, что я пред величием Властелина миров Аллаха веду себя более пристойно и лучше понимаю Благородный Коран.

Автор «Мекканских откровений» Мухитдин ибн ал-ʻАраби в IV главе, на 517-й странице своего труда, говорил следующее: «Здесь мутакаллимы совершили величайшую ошибку, говоря о том, что в Послании Аллаха содержится ложь. И они не знают, что подобное этому не называется ложью в обычаях того, кем был ниспослан закон. Рациональное доказательство скрылось от них за знаниями юридической формы. И это является недостатком некоторых умов. Это недопустимо. Следует обратить внимание на законотворческие цели в речи говорящего, на особенности языка, на котором он говорит, и на то, по каким традициям совершаются действия в его народе. Некоторые из кочевых арабов говорят: „Воистину если я обещал ему, то я не нарушу моего обещания и выполню его“. И не говорится, что Аллах нарушает [обещание], но говорится, что Он прощает своему рабу».

Величайший из мусульманских ученых досточтимый имам Йахъя ибн Маʻаз сказал следующее: «И обещание, и угроза — истинны. Исполнение обещанного является правом раба перед Аллахом. Всевышний Аллах заверил людей, что Он даст то, что они заслужили своими деяниями. Если кто-то творил добро пред Аллахом, то Всевышний Аллах ответит ему благом. Угроза же является правом Аллаха перед его рабом. Коль он сказал: „Не делайте того-то и того-то, повинуйтесь, ибо Я могу вас наказать“. Если же они будут творить запрещенное Аллахом, то прощение или наказание таких — право, остающееся за Аллахом. Первым из них прощение и великодушие, ибо Он Прощающий, Милосердный».

Опровергая аргументы мутакаллимов, я удовлетворяюсь тем, что имеется на данный момент. Далее, если пожелает того Аллах, я предложу всем зрячим людям неискаженные разъяснения аятов Благородного Корана. И если пожелает того Аллах, то я, конечно же, смогу облегчить сердечную боль господ имамов, привыкших толковать Благородный Коран каламическими выражениями, если господа имамы, отвергающие всякую истину, не вписывающуюся в их среду, смогут это понять.

* * *

Не вините Хафиза, что из моего мазхаба ушел проповедник.
Не связывают ноги свободы, если он ушел.
Приходи, мудрость от меня выслушай,
Потому что в моих словах
По милости Святого Духа (Джабраила)
Появилась полезная тонкая мысль.

(Обладатель скрытого языка досточтимый Ходжа Хафиз Ширази, принимающий веру всех людей в божество)

* * *

Друзья мои, родные мои! Скажите муллам,
Пусть прочитают эти две строки над моею могилой.
И да удивится обвиняющий в неверии,
Увидев мое последнее слово:
«Взгляни, как наполняют вера и Коран мою грудь!».

(Наш народный поэт и уважаемый писатель господин Габдулла Тукаев)

* * *

Кто-то спорит со мною по поводу того, что я ему сказал,
Ведь для всякого враждебным видится то, что неизвестно ему.

(Муса Джаруллах Бигиев, верующий в то, что все человечество пред бездной Вечности будет спасено)

По поводу публикации на страницах журнала «Шура» моего мнения о том, что «в Вечности спасение будет всеобщим», мои друзья, выражая свою солидарность и поддержку, говорили и писали мне следующее: «Ты несвоевременно и неуместно поднял бесполезную проблему и вызвал

бурю. Кроме того, ты зря вверг в тревогу набожных господ имамов. Тебя обвинят в неверии и прогонят из медресе! Тебе следовало быть дипломатичнее и действовать тактичнее. Было бы лучше, если бы ты позаботился о том, чтобы на следующий год обеспечить себе доходное место в бюджете медресе».

Я, конечно же, благодарен моим друзьям за советы и наставления. Но в теологических исследованиях я никогда не пожертвую своим достоинством ради того, чтобы избежать людской молвы или обеспечить себя хлебом насущным. Если какая-либо истина со всеми доказательствами утвердится в моем сердце, то я не смогу пойти на подлость и скрыть ее, думая, что люди не смогут ее воспринять.

Я не буду придавать значения поступкам людей, совершенным только лишь для того, чтобы направить в нужное русло свободу моих мыслей, и силам, потраченным на то, чтобы ограничить все проблемы рамками их собственной веры и мыслей. Я буду настойчив, доказывая свое мнение.

Я знаю, что, если мое утверждение будет доказано, это станет украшением лика ислама, еще более возрастут его ценность и величие среди других религий. Исламская вера будет очищена от основанных на гордыне убеждений в том, что «только я буду спасен!». Истина ислама будет укреплена не страхом перед Геенной, а аргументами, изложенными божественным строем в благородном Коране…

Я читал некоторые большие и малые труды европейских ученых по истории религий. Позиция известных профессоров и мудрецов в отношении религий иных, чем исповедуемая ими самими, показалась мне несколько странной. В особенности были далеки от истины их высказывания об иудаизме, исламе и буддизме — настолько, что не могли не оказать определенного воздействия на тех, кто был сколько-нибудь сведущ в учениях о названных религиях. Здесь нет необходимости напоминать, что было написано христианскими учеными, изучающими историю ислама, о Пророке ислама, да будет ему мир и благословение от Аллаха.

У меня было желание написать что-нибудь об исламе, но не с целью опровергнуть [западных] профессоров, а только ради того, чтобы показать неискаженную истину. Я считал своим долгом, опираясь на абсолютную истину и великое знание, данные в благородном Коране, в меру своих сил воспротивиться мыслям, высказанным европейскими учеными.

В этом году мне пришлось преподавать курс истории религий в медресе «Хусаиния». Я счел, что дискуссии по истории религий, возникшие во время чтения этого курса, дают хорошую возможность испытать на деле эффективность воздействия моих идей. Для диспута характерно, что человек изначально принимает ту или иную сторону. Чтобы избежать этого, я посчитал,

что о религиях нужно вести речь непредвзято, без фанатичной их защиты. Чтобы мое стремление к непредвзятости не осталось голословным, я представил давно уже укрепившуюся в моем сердце веру в то, что все религии истинны, уже во вступительном слове. Кроме всего, я выразил надежду, что, с соизволения Аллаха, я сумею раскрыть великую мысль о «всеохватности божественной милости в вечности», содержащуюся в трудах мусульманских ученых, и доказать ее истинность, подтверждая аятами Корана.

Я преследовал цель устроить диспут об истории религий с учащимися медресе, где господствовал бы здравый смысл, и с помощью сравнений показать и доказать молодежи превосходство ислама.

Неизвестно, поможет ли нам современная ситуация в работе с учащимися религиозных медресе или нет, но я приложу все силы для достижения провозглашенной мною цели.

* * *

Теперь настала очередь привести мои доказательства в вопросе о всеохватности божественной милости. Прежде чем поочередно представить их, следует, видимо, кратко высказать мои мысли об аятах, которые могут стать подтверждением «вечного пребывания людей в аду». Поскольку приверженцы калама, присваивающие возможность спасения пред ликом вечности только себе, и муллы, заявляющие, что мое утверждение якобы совершенно не соответствует драгоценному Корану, опираются только на такие священные аяты.

В основной массе аятов благородного Корана, гласящих о наказании, как, например:

يَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء

«Аллах наказывает кого пожелает и прощает кого пожелает»,

подразумевается наличие божественной воли. В 156-м аяте суры «Преграды» Властелин миров Аллах, обращаясь к посланному с Торой почтенному пророку Моисею, да будет мир ему, говорит следующее:

عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاء وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

«Наказанием Моим я наказываю кого пожелаю, а милость Моя объемлет всякую вещь».

Здесь совершенно понятным и ясным божественным словом провозглашено, что если наказание и состоится, то оно произойдет по божественному соизволению, и в итоге все люди, да и все объекты сотворенного мира будут охвачены милостью *(раҳмат)*.

Если наказание зависит от божественного волеизъявления *(иҳтийāр),* то, конечно же, вечное пребывание в наказуемом состоянии и вечность самого наказания совершенно категорично связаны с волеизъявлением Аллаха.

В 128-м аяте суры «Скот» имеется следующее высказывание:

قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاء اللّه

«Он скажет: „Огонь — ваше место для вечного пребывания в нем, если только не пожелает Аллах иного“».

Подобного рода исключения встречаются в многочисленных аятах чудесного Корана.

В 106–107-м аятах суры «Худ»:

أَمَّا الَّذِينَ شَقُواْ فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ
خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاء رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ

«А те, которые несчастны, — в Огне, для них там — вопли и рев, вечно пребывая там, — пока длятся небеса и земля, если только не пожелает твой Господь, ведь твой Господь — исполнитель того, что Он желает!»

имеется сообщение как об исключении, так и о том, что существование вечных Небес и земли ограничено во времени. И далее в 48-м аяте суры «Ибрахим» (Авраам):

يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ

«…в тот день, когда земля будет заменена другой землей, и — Небеса…»

сообщается, что когда-нибудь небесам и земле придет конец. Если бы в этом священном аяте речь шла об ограниченной вечности, то и мы, воспользовавшись правилом мутакаллимов, что «абсолют, причины и явления

которого ограничены, допустим», можем ограничить абсолютную вечность условием: «пока существуют небеса и земля».

Если само по себе наказание и его вечность *(абадиййа)* зависят от божественного волеизъявления *(машӣ'а),* а упомянутая в Благородном Коране вечность *(хулӯд)* ограничена исключением *(истиснā')* или отрезком времени, имеющим конец, то это значит, что для доказательства нашего заявления подготовлена обширная арена.

В третьей главе я в известной степени опроверг утверждение о долженствовании наказания за неверие *(куфр).* Теперь мы, похоже, доказали, что само наказание и вечность ограничены либо божественным волеизъявлением, либо временным отрезком. Если ашариты и матуридиты не удовлетворятся этим, то специально для них приведем еще два священных аята.

После правил раздела наследства, изложенных в суре «Женщины», в 13-м (14) аяте Властелин миров Аллах повелевает следующее:

وَمَن يَعْصِ اللَّه وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ

«А кто не повинуется Аллаху и Его Посланнику и преступает Его границы, того Он введет в Огонь вечно пребывающим там, и для него — унижающее наказание».

В 93-м аяте суры «Женщины» Властелин миров Аллах говорит:

وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّه عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

«А если кто убьет верующего умышленно, то воздаянием ему — Геенна, для вечного пребывания там. И разгневался Аллах на него, и проклял его, и уготовал ему великое наказание».

Согласно этим священным аятам, человек, несправедливо убивший уверовавшего — му'мина, и человек, не принимающий в расчет или искажающий установленные самим Аллахом правила раздела наследуемого имущества, навеки останутся в аду. Но ашариты и матуридиты не принимают это установление. Ради того, чтобы сохранить свой мазхаб, они искажают эти два аята, или, вернее, они изменяют их смысл. Пожалуйста, пусть объяснят по-своему, а мы посмотрим! Мы тоже объясним вечность *(хулӯд),*

упомянутую в связи с неверием, такими же методами толкования и сделаем это для того, чтобы говорить на одном языке с ашаритами. Уж наверняка ашариты и матуридиты согласятся с нами и разрешат нам воспользоваться методами толкования, принятыми в их собственных теологических школах. Если же такие методы дозволены только для них самих и ими не разрешено воспользоваться нам, то в этом случае мы последуем нашей собственной логике и с большим желанием останемся на стороне тех, кто выступает против искажения Благородного Корана.

Итак, я одно за другим провозглашаю обнаруженные мною доказательства всеохватности божественной милости:

I

قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاء وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ

> «Он сказал: „Наказанием Моим Я поражаю кого желаю, а милость Моя объемлет всякую вещь. Поэтому Я запишу [завещаю] ее тем, которые богобоязненны, дают очищение и веруют в Наши знамения“» (Преграды: 156).

В этом священном аяте Властелин миров Аллах говорит о том, что если Он пожелает, то подвергнет наказанию. После этого благословенным предложением «а милость Моя объемлет всякую вещь» Он провозглашает, что все люди и даже все вещи вечно пребывают в бескрайней милости. Обусловливание наказания волеизъявлением с последующей абсолютизацией милости и углубление такого общего понятия, как «вещь» (*шайй’),* добавлением к нему слова «всякий» (*кулл),* имеющего самый широкий смысл, конечно же, со всей очевидностью доказывают, что в безмерной вечности каждый человек неизбежно и навечно останется в сени божественного милосердия.

В этом священном аяте каждый «в бесконечном будущем останется навсегда в сени божественной милости». Но мутакаллимы и российские имамы, делая акцент на предложении с общим смыслом «… Я запишу [завещаю] ее тем, которые богобоязненны, дают очищение и веруют в Наши знамения», ухватились за ограниченную мысль о том, что к божественной милости и спасению пред ликом бесконечной вечности должны быть допущены только уверовавшие *(му’мин).*

В этом священном аяте имеется чудесное выражение «Я запишу [завещаю]». Исходя из него, мутакаллимы вели речь об ограничении и, таким

образом, вольно или невольно впали в очевидные богословские ошибки. Всякий, кто хоть немного знаком с основными принципами логики или фикха, легко заметит эти ошибки.

Первая их ошибка такова: посредством частности, не противоречащей общему, они определяют целое. Согласно трудам по логике и фикху, для того, чтобы определить одно суждение или умозаключение посредством другого суждения или умозаключения, необходимо наличие между ними противоречия. Если суть частного соответствует сути целого, то в этом случае суть целого не отличается от сути частного. Суждение «идет человек» не может отличаться от суждения «идет животное». В предложении «Свобода присуща свободе» и предложении «Душа присуща душе» в плане общности нет обмана.

Предложение общего характера «Милость Моя объемлет всякую вещь» и предложение частного характера «Я запишу [завещаю]» являются двумя согласующимися друг с другом суждениями. Считать частное не соответствующим или противоречащим целому — это значит игнорировать правила лингвистики и вообще принципы научного исследования. Такие ошибки допустимы в вопросах, касающихся самих мутакаллимов, но они никоим образом не могут быть приняты за основу в вопросах, имеющих отношение ко всему человечеству и к неограниченной божественной милости не терпящего закостенелости и застоя Милостивого и Милосердного Властелина миров.

Мутакаллимы наверняка простят нам жесткость в выражениях. Ибо наше сопротивление крайне жестокой формуле «Все человечество вечно будет гореть в огне» является вынужденным и невольным, возникшим на почве принуждения. Шариат прощает действия, возникшие поневоле.

Вторая ошибка: мутакаллимы не различают такие взаимопротиворечащие суждения, как «милость, оказываемая за повиновение тем, кого Аллах отметил специально» и «фиксирование милости» (*таḳйӣд ар-раḥма).*

Несмотря на то что такое божественное выражение, как «Я запишу [завещаю] ее тем, которые богобоязненны…», категорично означает необходимость оказания милости тем, кто был специально отмечен за повиновение, то есть уверовавшим *(му'мин),* оно в основе своей не утверждает ограниченности божественной милости. В качестве воздаяния Господь окажет милость тем, кто был богобоязнен, отдавал закят, в этом нет сомнения. Но коль существует такое неоспоримое и неизвестно кому адресованное выражение, как «милость Моя объемлет всякую вещь», то откуда у каламистов взялось утверждение: «Он не будет милостив к остальным»?

Почему наши мутакаллимы не понимают таких очевидных вещей? Я в определенной степени ответил на этот вопрос в своей книге «Арабская литература и мусульманские науки».

Мы упомянули этот священный аят постольку, поскольку он является первым аргументом в доказательстве нашего утверждения. Ибо мутакаллимы, ведя речь о вечности, доказывают, что божья милость коснется только их, опираясь именно на него. Из нашего толкования стали очевидны ошибки в доказательствах мутакаллимов и то, что этот аят совершенно определенно подтверждает обратное.

Для того чтобы понять великий смысл этого чудесного аята, давайте вникнем в его божественные слова.

Предложение «Милость Моя объемлет всякую вещь» доказывает абсолютную всеохватность божественной милости, которая оказывается всем людям не только за благие деяния, но и в качестве чистого милосердия. Большинство из милостей и благ Всевышнего Аллаха относятся именно к этому виду: данное людям телесное бытие *(вуджуд),* жизненная сила *(‘афийа),* божественное руководство *(ихтида’),* поклонение *(‘ибада),* пророчество, разум. Все эти божественные дары даны человеку только из милосердия. Эта милость не ограничена нацеленностью на определенного человека или время. Подобно тому, как в этом мире неисчерпаемая милость ежеминутно даруется всем людям, так и в потустороннем мире ею, конечно же, будут одарены все люди. Согласно установлению «Наказанием Моим Я поражаю кого пожелаю» и божественному волеизъявлению, некоторые люди будут подвергнуты наказанию в течение определенного времени. Но провозглашением того, что «милость Моя объемлет всякую вещь», твердо доказывается, что каждый человек навеки пребудет в сени божественной милости.

Особенное предложение «Поэтому Я запишу [завещаю] ее тем, которые богобоязненны, дают очищение и веруют в Наши знамения» доказывает то, что уверовавшим полагается особая *(хуçусийй)* божественная милость за благодеяния, совершенные на почве богобоязненности и повиновения, выплату закята и веру в Аллаха. Завещание особой милости подтверждено 54-м аятом суры «Скот»:

وَإِذَا جَاءكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

> «И когда придут к тебе те, которые веруют в наши знамения, то говори: „Мир вам!“. Начертал Господь ваш самому себе милость, так что кто из вас совершит зло по неведению, а потом раскается и после этого станет благим, то Он — Прощающ, Милосерд».

Это — два взаимосвязанных установления. Одно из этих чудесных предложений звучит как «Милость Моя объемлет всякую вещь», а второе — «Я запишу ее тем, которые богобоязненны». Эти два предложения ясно указывают на два вида милости: одна из них не зависит от деяний, она является общей милостью Властелина миров, Милостивого и Милосердного Аллаха, щедро и без меры даруемой Им всем людям без исключения в дольнем и горнем мире. Второй вид милости является милостью, обещанною Благородным Законодателем Аллахом за покорность, богобоязненность, милостыню, веру и иные благодеяния. Что бы ни творили люди, они достигнут общей милости, а особую милость человек может заслужить только своим усердием и деяниями, направленными на улучшение и обустройство жизни человечества. Аллах своею всеохватной милостью сотворил Вселенную, мир и все, что есть в нем, ею Он поддерживает существование мира и жизнь его тварей. Своею особой милостью Он призывает всех людей к состязанию в благодеяниях для того, чтобы они могли достичь высших ступеней духовности.

Для того чтобы показать бескрайний океан своей милости и увековечить его, Аллах даровал общую Милость всем людям. Она не знает границ и пребудет во веки веков. Особую милость, которая оглашена для того, чтобы спасти людей от лености и безделья в мирской жизни и запретить дурные поступки, Он дарует тем, кто творит благое, ведет праведный и благой образ жизни, воздерживается от нанесения вреда окружающим и движется по пути самосовершенствования.

II

Провозгласив безграничность милосердия Властелина миров Аллаха, я счел уместным и своевременным раскрыть необоснованность и пустоту древнего, порожденного узколобием или гордыней верования, которое пустило глубокие корни в душах российских мусульман.

Большинство мусульман, объясняя смысл благословенного аята *Бисмилляхи ар-рахмани ар-рахим*, толкуют его как «именем Аллаха, который в этом мире милостив ко всем, а в мире ином — только к уверовавшим».

В основе этого убеждения лежит крайне заразительное по своей сути, но очень слабое толкование, которое сводится к следующему: считается, что грамматическая форма *ар-рахман* включает в себя более широкий спектр значений, чем форма *ар-рахим*. Поэтому заявляют, что в этом мире милость носит всеобщий характер, а в горнем мире — выборочный. На наш взгляд, основа этого толкования очень слаба. Ибо если определять суть этого выражения исходя из его грамматического и смыслового единства, то

в этом случае было бы уместнее считать, что *ар-рахмāн* означает «именем Аллаха, милостивого ко всем людям в этом мире и мире ином»; *ар-рахӣм* значит «именем Аллаха, милостивого ко всем людям только в этом мире». Кроме того, толкование таких вариантов возвеличивания, как *ар-рахмāн* и *ар-рахӣм*, таким образом, что якобы в будущей вечности большинство будет лишено постоянно оказываемой милости, не есть провозглашение безграничного милосердия Аллаха, а указание на самый большой недостаток этого милосердия.

Мы согласны с общепринятым толкованием этого предложения. Слово *рахмāн* шире по смыслу, чем слово *рахӣм*. Но слово *рахмāн* подразумевает Аллаха, который в силу своей безграничной милости всегда милосерден ко всем людям, а *рахӣм* имеет смысл: «Аллаха, милосердного только к тем, кто творит добро *(‘амал)*».

Это наше толкование полностью доказывает бесконечность божественной милости. Некоторые аяты благородного Корана также подтверждают его. Когда в благородном Коране идет речь о явлениях Дня Воскресения из мертвых, то в большинстве аятов Властелин миров Аллах называется именем *ар-рахмāн*. Этим неопровержимо доказывается, что понятие *ар-рахмāн* не имеет отношения к дольнему миру.

Если в благородном Коране провозглашается всеобщность милости, которая охватывает все без исключения вещи и твари, то упоминание имени *ар-рахмāн* в аяте الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى «*ар-рахмāн* утвердился на Троне» только подкрепляет наше толкование. Ибо даже если толкователям неведомо, что подразумевается под словом «Трон» (*‘арш),* то всем нам известно, что он вечен как в этом, так и в ином мире.

Если всеохватная милость Аллаха объяла Его вечно сущий в будущем и превознесенный над всем остальным Трон, то аятом «*ар-рахмāн* утвердился на Троне» категорично и неоспоримо доказывается то, что в ином мире всеохватная божественная милость будет щедро дарована всем людям.

В моем комментарии к аяту «*ар-рахмāн* утвердился на Троне», по моему мнению, нет аллегорического *(та’вӣл)* или какого-нибудь иного подхода. Если так, то я представляю этот священный аят как мой второй аргумент в доказательстве всеохватности божественной милости. Думаю, что каждый справедливый читатель признает мое право на это. Ибо этот комментарий является наиболее близким к изначальному смыслу названного выше слова — *ар-рахмāн.*

Если это мое заявление твердо и подкреплено доказательствами, то здесь, в порядке отступления, отметим еще один положительный богословский вывод, а именно: священный аят «*ар-рахмāн* утвердился на Троне», смысл которого был довольно туманным, становится теперь аятом с совершенно ясным

и точным смыслом, — вывод, который, при понимании его ценности, не умаляет достоинств толкователей Корана и богословов-догматиков.

По моему мнению, иные толкования этого аята не могут быть безукоризненно точными, поскольку нам, конечно же, следует учитывать смысловую разницу между предложением «Аллах утвердился на Троне» и священным аятом «*ар-раҳмāн* утвердился на Троне». Этого требуют законы риторики. Почему мы не говорим «Аллах утвердился на Троне», но «*ар-раҳмāн* утвердился на Троне»? Об этом следовало бы подумать особо.

Согласно нашему заявлению (если мы доказываем, что милость касается и сферы материального мироздания), смысл священных аятов нетуманен. Мысль, извлеченная из этого священного аята, подобна той, что содержится в священном аяте «Они на пути прямом, указанном их Господом».

Если бы мы не опасались отойти от поставленной цели, то подольше рассуждали бы об этом священном аяте, о котором и без того написано немало книг. Однако, возвращаясь к нашей цели, представим третий аргумент доказательства всеохватности божественной милости.

III

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

> «Скажи: „О, рабы Мои, которые преступили против самих себя, не отчаивайтесь в милости Аллаха! Поистине Аллах прощает грехи полностью: ведь Он — Прощающий, Милостивый!“» (Толпы: 53).

Нет сомнения в том, что все люди входят в круг выражения «рабы Мои».

إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا

> «Всякий, кто в небесах и на земле, приходит к Милосердному только как раб» (Мария: 93).

Священный аят упоминает о расточительстве: «которые преступили против самих себя», и нет ни одного расточительствующего, который не вошел бы в круг этого выражения.

Далее благородный Коран категоричным предложением «Поистине Аллах прощает грехи полностью» заявляет, что Аллах, конечно же, простит все грехи. Выражение «грехи полностью» является формой, не приемлющей изменений или исключений, оно является неопровержимым установлением. Нет сомнения в том, что форма «грехи полностью» включает в себя как великие грехи, так и куфр — неверие. Куфр входит в круг выражения «грехи полностью» в первую очередь. Но есть и другой момент: благородный Коран не говорит: «Воистину ар-Рахман никого не подвергнет мучениям», а провозглашает: «Поистине Аллах прощает грехи полностью». Возможны два способа прощения: прощение без какого-либо наказания или прощение после сколько-нибудь длительного наказания.

Поэтому священный аят

إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا

«Поистине Аллах прощает грехи полностью»

совершенно не противоречит священному аяту

نَّ اللَّه لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ

«Аллах не прощает придания Ему равных, Он прощает, что меньше того, кого пожелает».

Ибо священный аят «Аллах не прощает придания Ему равных» доказывает только неизбежность наказания, но не несет в себе ничего, что указывало бы на его вечность. Нет сомнения в том, что священный аят «Поистине Аллах прощает грехи полностью» категорически свидетельствует: после определенного наказания последует прощение.

Несмотря на то что мутакаллимы говорили о противоречиях, существующих между двумя этими священными аятами, они были не совсем правы. Даже если допустить, что здесь имеется некоторое противоречие, то истинно, что священный аят «Поистине Аллах прощает грехи полностью» в смысле угрозы превосходит священный аят «Аллах не прощает придания Ему равных», который тоже был ниспослан как устрашающий. Ибо прощение и помилование более соответствуют благородству, мудрости и величию Аллаха. Это подтверждается и доказывается также последним

предложением священного аята: «Ведь Он — Прощающий, Милостивый!». Ибо если категоричное упоминание «Ведь Он — Прощающий, Милостивый!» после предложения «Не отчаивайтесь в милости Аллаха! Поистине Аллах прощает грехи полностью» не подразумевает грядущего помилования, то не имело бы смысла напоминание о Его прощении и помиловании после уже однократного напоминания о них.

На этом мы завершаем разговор о трех наших доказательствах. Опираясь на тысячекратно менее значимые факты, чем эти, мутакаллимы основывают большие мазхабы и течения богословской мысли, а мы, несмотря на то что имеем гораздо более существенные доказательства, чем уже приведенные, не намереваемся основывать свой мазхаб.

Благочестивец, что не воспринимает мое притязание,
Да будет прощен.
Наука — это работа, которая является остановкой на пути к истине.

* * *

Рассуждая о тех или иных богословских вопросах, я опираюсь только на аяты благородного Корана или достоверные хадисы Пророка ислама (мир ему и благословение!). Несмотря на то что я уважаю и почитаю великих ученых больше, чем кого бы то ни было еще, говоря о богословских проблемах, я не могу придать их словам статус истины в последней инстанции.

Почему так? Потому что в руках имамов и учащихся религиозных медресе не осталось ничего от благородного Корана. Когда мы освещаем вопросы веры, преследуя цель воскресить благородный Коран и хадисы, когда мы говорим о проблемах мусульманской юриспруденции, то для нас ничего не значат каламические книги *Джāми‘ ар-румӯз*, *Базāзиййа*, *Ибн ‘Āбидӣн*. Для нас не является аргументом *Тафсӣр кабӣр*, когда мы приводим в качестве доказательства те или иные аяты.

أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

«Разве не довольно им, что Мы ниспослали тебе Писание, которое читается им; поистине в этом — милость и напоминание для народа, который верует!» (Паук: 51).

Поверхностный благочестивец
В наших делах несведущ.
Что бы ни говорил он про нас,
Нет ничего в нем, кроме презрения.

В третьей главе я изложил доказательства, извлеченные из аятов благородного Корана. Прежде чем сослаться на другие священные аяты, я счел уместным привести здесь два достоверных хадиса.

IV

Итак, четвертое доказательство: величайший имам-хадисовед досточтимый Мухаммад ибн Исма‘ил ал-Бухари в своей книге, истинность которой единогласно признана мусульманской уммой, сообщает следующее со слов величайшего из халифов ислама и наиболее ученого из сподвижников Пророка досточтимого ‘Умара ибн ал-Хаттаба, да будет доволен им Аллах: «Посланник Аллаха (мир ему и благословение!) спросил: „Бросит ли мать дитя свое в огонь?“ Благородные сподвижники-сахабы отвечали: „Нет, если в ее силах, то никогда не бросит“. Тогда Пророк ислама, ниспосланный как милость ко всем мирам, сказал следующее: „Я клянусь, что Аллах намного более милостив к своим рабам, чем мать к своему чаду“».

Да обратятся уважаемые господа имамы к сборникам хадисов. Этот и другие подобные хадисы имеются в *Ṣaḥīḥ ал-Бухāрийй* и в большинстве других сборников хадисов. Их смысл совершенно открыт и ясен. Нет никакой необходимости в дополнительных к ним комментариях и разъяснениях.

Мы обратились к толкованиям и комментариям только лишь для того, чтобы услышать слова, которые будут сказаны против нас. И мы увидели: толкования к хадисам упоминают о крайне ничтожных проблемах, как, например: «дозволен взгляд на женщин, попавших в плен»; в итоге толкователи ухватываются за безосновательные суждения и провозглашают, что всеобщая милость касается только уверовавших.

В некоторой мере я осветил беспочвенность этих заявлений в 24-м номере журнала «Шура», поэтому, не повторяясь, перейду сразу к священному хадису, являющемуся нашим пятым доказательством.

V

«Аллах говорит: „В тот День за ангелов, пророков и уверовавших было заступничество. Ни один из тех, в ком есть хотя бы крупица добра, не останется в Огне. Ибо вовеки сущен Милостивейший из милосердных“».

Каков смысл предложения «Ибо вовеки сущен Милостивейший из милосердных *(ва бāқин Арҳам ар-Раҳīмīн)»*? Если ангелы, милосердие которых по сравнению с милостью Аллаха ничтожно, будут ходатайствовать за людей, и если люди, имеющие в своем сердце хотя бы крупицу добра, спасутся от мучений и достигнут счастья, то интересно, кем же будет тот, кто будет спасен от наказания благодаря неограниченной милости Наимилостивейшего из милосердных Аллаха? Ведь к тому времени уверовавших в Огне уже не будет.

Назовите же вы тех, кто будет спасен в силу действия выражения «Ибо вовеки сущен Милостивейший из милосердных»!

VI

تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ أَلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

> «Небеса готовы разверзнуться над ними, а ангелы возносят хвалу своего Господа и просят прощения тем, кто на земле. О да! Ведь Аллах — Прощающий, Милостивый!» (Совет: 5).

В этом священном аяте в круг тех, за кого заступаются ангелы, несомненно, попадают все люди, живущие на земле: как уверовавшие *(му'мин),* так и неверующие. В конце аята, подтверждая знаменитым предложением «О да! Ведь Аллах — Прощающий, Милостивый!», Аллах сообщает радостную весть о том, что заступничество будет принято. Если бы Он не простил после заступничества, то Он не напомнил бы о своем милосердии и прощении, а заявил бы примерно следующее: «О да! Ведь Аллах совершает то, что пожелает!».

Мутакаллимы, которые не могли принять всеобщность этого аята в силу ограниченности своего мазхаба, вознамерились обособить провозглашенное Аллахом установление. Они взялись ограничить смысл выражения «тем, кто на земле», носящего всеобщий характер, сводя его лишь к священному аяту:

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا

«Ангелы, поддерживающие Трон, и ангелы вокруг него возносят хвалу своему Господу, и веруют в Аллаха, и просят у Аллаха прощения тем, кто уверовал в Него».

Всякий, кто видит такие поступки мутакаллимов, поражается их гордыне, ведь они готовы принести в жертву все человечество для того, чтобы отстоять свою точку зрения. Они приговаривают всех, кроме себя, на муки вечные в огне, но не выражают согласия исправить или сменить свои взгляды. Пусть пропадет пропадом все человечество, лишь бы был спасен мазхаб мутакаллимов. Вот их главная цель!

В третьей главе я писал, что два не противоречащих друг другу суждения не могут быть дифференцированы одно при помощи другого. Для того, чтобы выделить общее с помощью частного, необходимо наличие смыслового противоречия между ними. Суждения, взятые из этих двух аятов, не противоречат друг другу. По законам логики, языкознания и основ веры попытки дифференцирования в этом случае являются пустыми потугами, возникшими на почве элементарного невежества.

Если мы из вежливости к мутакаллимам признаем, что между общим и частным необходимо соответствие, то есть иной, очень легкий и приемлемый, путь согласования: скажем, часть ангелов просит прощения за всех людей, а другая часть — только за уверовавших. Доказательством тому может служить следующее священное изречение: «Не из нас тот, чья позиция неизвестна». Если мы согласуем таким образом, то и целое не пострадает, и человечество будет спасено перед ликом вечности, и появится соответствие, которого требовали мутакаллимы. Если уж наши сердца осыпаны пылью мазхабов, то скажите, не является ли это согласование благом?

Мы сказали, что испрошение прощения, провозглашенное в священном аяте суры «Уверовавший», касается только уверовавших. Это мы заявили лишь затем, чтобы не обидеть мутакаллимов. Хотя, по нашему мнению, испрошение прощения в этом аяте не относится только лишь к уверовавшим. Если мы попробуем постичь смысл величественного выражения «О Господь наш! Милость Твоя и знание Твое объемлют всякую вещь», находящегося в сердцевине священного аята, то станет более очевидной истинность нашего заявления. Но это уже лишнее, и теперь приведем наше седьмое доказательство.

VII

Всевышний Аллах в Священном Коране в конце суры «Трапеза» в 118-м аяте говорит о христианах, которые называют божеством почтенного пророка Иисуса, да будет ему мир, и непорочную мать Святую Марию, да будет

ей мир, глаголя устами непорочного и величайшего из пророков посланника Иисуса, да будет ему мир, следующее:

إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

«Если Ты их накажешь, то ведь они — Твои рабы, а если Ты простишь им, то ведь Ты воистину всемогущий и справедливый Судия!».

Посредством ниспосланной с Неба проповеди запрещено прощение за неверие *(куфр)* или придание сотоварищей Богу *(ширк)*. Но великий пророк ислама Иисус (да будет ему мир!), который объял Тору, Евангелие и Священный Коран вместе со всеми их тайнами, который, несомненно, знал науки о правотворчестве лучше, чем наши мутакаллимы, и знания которого о вере и об Аллахе были несравненно выше веры и знаний всех мутакаллимов, заявил в Коране, что прощение ширка — это проявление мудрости и силы.

Когда есть слово, высказанное невинным, непорочным языком и подтвержденное пречистым Кораном, слово, провозглашенное в такой страшный день, как День Воскресения перед Властелином миров Аллахом, сверкающим во всем великолепии своего величия и мощи, то простите меня, но я не в силах принять заявления мутакаллимов, основанные на гордыне и узколобости. Моя вера отказывается от этого!

В моей памяти свежа, как ясный день божий, такая картина: когда наш наставник шейх Салих, муфтий ханафитов, вел урок в Священной Мекке, в сени величественной Каабы, я прочитал в сборнике *Ṣaḥīḥ ан-Насā'ийй* следующий хадис: «Сообщается со слов Абу Зарра: Посланник Аллаха поднялся и сообщил одно знамение *(айа)*. Тот аят таков: „Если Ты их накажешь, то ведь они — Твои рабы, а если Ты простишь им, то ведь Ты воистину всемогущий и справедливый Судия!“». Почему досточтимый Пророк ислама, да будет ему мир и благословение, ниспосланный воплощенной милостью ко всем мирам, всю ночь повторял этот священный аят? Я задумался. И в этот момент величественный вид Дома Аллаха и проникновенный, чудесный язык аята объяли мою душу. Я прервал свои занятия…

Когда я вчитываюсь в толкования, написанные мутакаллимами в отношении этого аята, то их положения вызывают у меня недоумение, а вера в истинность моего заявления только крепнет. Когда речь идет о том, чтобы с помощью священного аята придать статус непоколебимой истины своему мазхабу и своей лжи, мутакаллимы не гнушаются ложно трактовать священный аят или даже искажать его посредством бесполезного

каламического методологического аппарата, ущербность которого очевидна даже им самим. И только автор *Кашшāф*, досточтимый Махмуд Замахшари, проявил определенную честность, выступив против своей школы с заявлением: «Можно простить любого преступника. Даже если он совершил великое преступление, лучше простить его». Этим самым он уверенно провозгласил возможность прощения ширка. Так, один из мутакаллимов, требовавший наказания за большие грехи, опираясь на очевидные аргументы этого аята, признал ошибочность своей веры, говоря, что, чем больше грех, тем прекраснее его прощение.

Конечно же, есть пределы в следовании тому или иному мазхабу. Даже самые сильные, фанатичные убеждения не могут устоять против таких явных заявлений. Но и тогда те, кто построил свои убеждения на фундаменте калама, те, кто силой неизвестной им самим логики заявлял, что «я знаю все», конечно же, будет настаивать на своих словах для того, чтобы не принять доказательства священных аятов.

Каждый, кому Бог не указал пути,
Тому он не дал применить логику.

Если мы уделим еще чуточку внимания этому священному аяту, то поймем следующее: почтенный пророк Иисус, да будет ему мир, упомянув об отложенном прощении, не выдвинул такой просьбы: «Прости тех, кто придавал Тебе сотоварищей!». Потому что пред величием Аллаха этого требуют правила приличия. Именно исходя из таких этических требований некоторые из ангелов, не говоря прямо о прощении, удовлетворяются таким иносказательным выражением, как «О Господь наш! Твоя милость и знание объемлют всякую вещь». После этого досточтимый Иисус, да будет ему мир, не говоря: «Воистину Ты прощающий, обладатель милосердия», сказал: «Ведь Ты воистину всемогущий и справедливый Судия!». Почему? Потому что если Всемогущий Аллах, стоящий превыше всего и не нуждающийся ни в чем, простит самые большие грехи, тогда щедрость и мудрость Аллаха станут еще более очевидны. Это с одной стороны. С другой стороны: если бы он упомянул такие качества, как прощение и милосердие, то слова Иисуса, да будет ему мир, приобрели бы оттенок заступничества *(шафā'а)*. Но прощение без заступничества еще более приличествует достоинству, величию и милосердию Аллаха.

Я прекрасно понимаю, что мое заявление доказывается не полностью, а только частично доводами этого аята, а именно: мое заявление истинно только в отношении тех народов, которые верят в то, что Иисус, да будет ему мир, и непорочная мать Святая Мария, да будет ей мир, являются

божествами. Но ни один из мутакаллимов не делает различия между видами ширка, ведь ширк он и есть ширк. Поэтому-то мое заявление в общем и целом является несомненным.

Переходя к своему восьмому, заключительному, доказательству, я считаю нужным сказать несколько предварительных слов.

Последователи мировых религий, получивших глобальное распространение, таких как буддизм, иудаизм, христианство и ислам, а также приверженцы халдейской, ассирийской, греческой, египетской религий, ограниченных пределами отдельных государств или наций, и, наконец, последователи крайне ограниченных во времени, пространстве или количестве паствы вероучений и культов строили свою веру в Аллаха по-своему и, конечно же на фундаменте разума и теории. У всех этих религиозных систем есть свой калам, у каждого калама существуют своя теоретическая база, методика аргументирования, и у каждой теории имеется своя доказательная база. Даже дикие племена не примут какой-либо доктрины без нужды на то. У всякого человека, продвинувшегося чуть выше животного состояния, есть собственные идеи и мысли о божественном, опирающиеся на определенный теоретический фундамент. У всякого человека, посетившего землю, есть вера в Бога, основанная на какой-либо теории.

Мутакаллимы, вероятно, не примут эти мои слова, вернее, не смогут принять. Но в отношении этого вопроса мои мысли и взгляды еще шире. Я черпаю их из наследия великих суфиев, воззрения которых на человечество были очень широки, или беру из предписаний Священного Корана, которые не ущемлены и не ограничены каламической методологией.

В 38-м аяте суры «Скот» Бог говорит следующее:

وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

> «Нет животного на земле и птицы, летающей на крыльях, которые не были бы общинами, подобными вам. Мы не упустили в Скрижали Хранимой ничего, потом к вашему Господу все они будут собраны».

Теперь вдумаемся: Властелин миров Аллах говорит, что каждый вид живых тварей представляет собой отдельную общину. Но, не довольствуясь только этим, Он повелевает людям, достигшим значительных высот на пути цивилизованности, [считать их] «подобными вам». Мутакаллимам, конечно же, известен смысл слова «подобный». Иными словами: все

живые твари являются подобными вам в плане жизнедеятельности, движения, чувств и мышления.

Если бы наши мутакаллимы обладали хоть каким-нибудь рвением и силой для ведения споров о дарах благородного Корана, то мы, желая растолковать самый широкий смысл, заложенный в этом аяте, подискутировали бы обо всех природных элементах, от самых больших до самых малых.

Ну откуда же взяться такой силе и желанию? Зато неиссякаема их отвага методом вольного толкования и изменения смысла нарушать божественную стройность и порядок. Такова цена скрываемых нами от других и от самих себя невежества и крайней ущербности.

Мы, хотя бы временно присоединившись к узкому мазхабу мутакаллимов, прилагаем все свои силы для того, чтобы сузить смысл этого аята. Но, сколько бы ни старались, мы не сможем сделать этого. А коль так, то каждый человек присоединится к нашему мнению в вопросе веры во Властелина миров Аллаха. Это во-первых.

Далее, в 23-м аяте суры «Сыновья Исраила», Аллах говорит:

وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ

«Господь твой повелел не поклоняться никому и ничему, кроме Него».

Мутакаллимы считают, что слово *қаḍā*, употребленное здесь, означает «повеление», и относят его к ведению шариата. Хорошо. Но мы, отдавая предпочтение в толковании этого слова традициям Священного Корана, считаем, что здесь оно имеет смысл «решение».

Если так, то каждый человек в этом мире поклоняется только одному Властелину миров — Аллаху. Это второе. Я, если соизволит Аллах, несомненно, растолкую более подробно мое второе вступительное слово в беседах об истории религий.

После этих вступительных слов я, с помощью Аллаха, излагаю мое восьмое доказательство.

Оно таково: Властелин миров Аллах в двух последних аятах суры «Верующие» говорит:

(وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ
وَقُل رَّبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ

> «А кто призывает вместе с Аллахом другого бога — нет у него для этого доказательства, и счет его только у его Господа! Не бывают счастливы неверные! Скажи же: „Господи, прости и помилуй! Ты — лучший из милующих!“».

В этих двух аятах есть многое из того, о чем должны подумать мутакаллимы.

Священный Коран провозглашает: «Если совершает ширк тот, у кого нет доказательства, то расчет его только у его Господа». Не получается ли, что Священный Коран этими самыми словами вырвал из рук мутакаллимов возможность низвергать в Геенну такого человека, обвиняя его в куфре? Ведь вопрос о расчете для того, кто впал в ширк в силу отсутствия доказательств, отдан на решение и суд Аллаха. Так что если бы мутакаллимы промолчали, а не толкали человека в Огонь, назвав его неверующим — кафиром, то выглядели бы более пристойно пред стройной упорядоченностью Священного Корана. Это первое.

Сказано: «впадает в ширк тот, у кого нет доказательства». Давайте-ка взглянем в свете нашего предыдущего вступления: что будет, если некто впал в ширк, пусть даже имея доказательство?

Вера каждого человека, будь то единобожие — тавхид или ширк, основана на определенных взглядах, определенных аргументах и доводах. Выражение «нет у него для этого доказательства» проистекает из свойства чудесной совершенности благородного Корана. Чтобы не лишать это выражение смысла, в свете аята «Аллах свободен от того, чтобы ограничивать Свою милость» уместно сказать, что «такой человек будет прощен благодаря доброте Аллаха», если даже он впадет в ширк-неверие, имея доказательство. Это второе.

Сказано: «И счет его только у его Господа!». Каков смысл слова «счет» в этом выражении? Почему этот счет отнесен только к ведению Аллаха? Если вещи, за которые придется отчитываться, будут состоять из грехов, записанных в Книге деяний, то не означает ли это, что в Судный день, по велению Аллаха, ангелы могли бы дать отчет за них?

Коль так, то выходит, что в отнесении этого счета только к Аллаху имеется большой смысл. И тогда давайте подумаем: каков будет расчет, отнесенный только к ведению Аллаха? Конечно же, становится ясным, что должен быть счет за нечто, знание о чем выше знания ангелов и что известно только Самому Аллаху. Но это нечто не может состоять из грехов или ширка. Поскольку и грехи, и ширк могут быть известны как нам самим, так и ангелам.

В этом случае остается только одна вещь, за которую нужно рассчитаться: за ширк, совершенный человеком без доказательств. Растратил ли он

полностью всю силу, которая была ему дарована Аллахом? Или нет? Для того, чтобы человек смог показать это сам, ему придется держать ответ перед Аллахом в Судный день. Это — третье.

Если после расчета выяснится, что человек расходовал данные ему Аллахом силы в полной мере, каково будет положение такого человека? В упомянутом аяте нет ответа на этот вопрос. Но в другом аяте ответ имеется.

Смысл этого аята таков:

«Скажи же: „О Господь мой, прости и помилуй таких людей, ведь Ты величайший из милостивых. Они не преступали за грань возможностей, которые Ты им даровал, и тратили свои силы в полную меру“».

Если Властелин миров Аллах велит Пророку милосердия сказать в отношении несчастных, которые впали в ширк, следуя каким-то своим доказательствам, и в отношении тех слабых, которые, растратив свои силы и способности, впали в ширк, не имея на то доказательств: «Скажи же: „О Господь мой, прости и помилуй!“», то, конечно, это выглядит как условие или требование заступнической молитвы со стороны Венца пророков, Возлюбленного Властелином миров благородного Посланника. Иначе повеление, в свете мудрости Аллаха, было бы бессмысленным.

VIII

Я благодарю Властелина миров Аллаха, ибо проблема стала несколько проще: если раньше она была очень непонятной и считалась совершенно не соответствующей священному учению благородного Корана, то сейчас, видимо, в силу влияния недавно вышедшей книги «Проблема божественной милости»[1], она хотя бы стала восприниматься. То, что когда-нибудь ад прекратит существование, стало теперь понятным для российских мусульман благодаря мыслям некоторых наших праведных предков и сподвижников Пророка. Вполне возможно, что ограниченные люди, которым свойственно мерить любую истину только своим аршином, благодаря влиянию этой книги несколько исправятся. Остается надеяться, что наши уважаемые имамы, возможно, приложат достаточно усердия для того, чтобы встать на путь диспутов и споров по весьма широким научно-богословским *(‘илмийй)* вопросам, которые поднимали наши праведные предки, освободясь от мрака каламических трудов, появившихся на почве узколобости и гордыни. Возможно, в душах наших мусульман проснется тяга к усвоению не противоречащих разуму постулатов ислама из самых надежных

[1] Судя по всему, речь идет о работе Р. Фахраддина. См. ее перевод в этом сборнике. — *прим. редактора*.

и достоверных источников, и они откажутся от каламических убеждений и верований, которые построены на оболгании естественных наук и отрицании знамений и мудрости *(хикма)* Абсолютного Властителя Аллаха. Поэтому следует усвоить самые не противоречащие разуму постулаты ислама из самых надежных и твердых источников.

Это я говорю с позиции исламских трудов по вопросу о всеохватности божественной милости. Но если мы взглянем на проблему универсальности божественной милости, желая возвеличить Абсолютного Властелина Аллаха самым великим именем, или, освободившись от невежества и гордыни, уделим хотя бы чуточку внимания бесконечному миру бытия, или же при помощи самого совершенного бинокля захотим обозреть жизнь человечества в будущем, то в этот момент истина покажет нам полностью свой лучезарный лик. Та широта взглядов, что мы узрим в священном учении ислама, наполнит нас беспредельной радостью. Признавая, что такие взгляды являются еще одним доказательством величия и святости ислама, мы с большим желанием принимаем их. Если бы на пути признания этих доказательств потребовалось перетолковывать некоторые источники, то мы сочли бы это своим долгом. Но на этом пути мы не встретили примеров превратного толкования источников шариата. Мы усвоили этот взгляд, чтобы, исходя из сути многих аятов благородного Корана и глубокомысленных изречений Пророка ислама, обрести светлое учение, изложенное высоким и прекрасным языком.

Мне пришлись по душе статьи, написанные с намерением поддержать меня уважаемым писателем господином Фатихом Амирханом на страницах «Идели» и уважаемым господином Н.Ю. в январском (8-м) номере «Тарджемана», которые именно с таких позиций взглянули на проблему универсальности божественной милости. Я благодарен моим почитаемым друзьям за их моральную поддержку и воодушевление. Я могу открыто гордиться тем, что наша молодежь, получившая высокое воспитание, поддерживает мои мысли. Я предполагаю, что если и не вся молодежь такова, то, конечно же, основная ее часть.

Думается, что освещение этой проблемы в периодической печати российских мусульман, иншаллах, не будет бесполезным. Я и прежде надеялся на это. Позже надежда только окрепла. Я решил и далее доказывать свое заявление на страницах печати.

Универсальность и всеохватность божественного милосердия, спасение человечества или наказание его, целиком зависящее от воли Аллаха, и, конечно же, конечность этого наказания во времени — все эти проблемы в мире калама кажутся странными и новыми. Но на самом деле они не новы. Эти проблемы и их решения являются вполне обоснованными,

дошедшими до нас от досточтимых сподвижников-сахабов, великих мусульманских ученых, чьи имена пользуются всеобщим уважением, и их последователей.

В качестве свидетельства приведу здесь несколько строк из самого большого и самого почитаемого тафсира-толкования досточтимого Мухаммада ибн Джарира ат-Табари под названием *Джавāми‘ ал-Байāн*.

Взгляните на 66-ю страницу 12-й главы книги *Джавāми‘ ал-Байāн*, напечатанной в столице Египта ал-Кахире (Каире). Здесь почтенный Ибн Джарир ат-Табари говорит: «От Ша‘аби передал Байан, от него — Джарир, от него — Ибн Хамид: „Из двух обителей быстрее всего будет возведен и разрушен предел Геенны“».

Возможны ли какие-либо толкования этого сообщения? Не шире ли оно нашего заявления во много раз? Если вера во всеобщее спасение категорически противоречит учению благородного Корана, то интересно, как может примириться такой взгляд великого ученого Ша‘аби со Священным Кораном?

Кто такой имам Ша‘аби? Имам Ша‘аби является величайшим таби‘ином — последователем и учеником современников Пророка, чье имя стоит в одном ряду с именем досточтимого Сайида ибн ал-Мусиба. Он является богословом, который достиг высших ступеней познания и мудрости в мире ислама. В свое время он был одним из великих ученых, чьи мысли и взгляды на проблемы политики были весьма авторитетными. Это — имам, стоящий выше всех богословов-основоположников четырех мазхабов.

Если в проблемах символа веры идеи ашаритов и матуридитов считаются непоколебимыми аргументами, то мы можем в качестве аргумента вооружиться словами такого деятеля, как имам Ша‘аби. А коль скоро мы так и поступим, то и наши взгляды постоянно будут склоняться на сторону этого досточтимого имама. Ибо ашариты и матуридиты будут навязывать нам *‘илм* (знание), построенное на фундаменте диалектики, а имам Ша‘аби будет наставлять нас аятами Благородного Корана и достоверными примерами из жизни досточтимого Пророка Ислама, да будет ему мир и благословение!

Они — лучшие из друзей. Мы выбираем их с еще большей радостью. Взгляните, что еще пишет в той же 12-й главе, на 66-й странице, *Джавāми‘ ал-Байāн* досточтимый Ибн Джарир ат-Табари: «И сказал Абу Мас‘уд: „Я клянусь тем, чем принято клясться: придет день и не останется в Геенне ни одного человека!“».

Если мы поднимем до небес наше утверждение, используя в качестве доказательства только это слово, то уже поэтому у ученых мужей не будет оснований отрицать нашу правоту. Ибо если уж в мире ислама досточтимый Абдулла ибн Мас‘уд не понимает благородного Корана, то могут

ли понять его мутакаллимы, чьи умы испорчены софистикой? Если это так, то слова почтенного Абдуллы ибн Мас'уда являются одним из моих доказательств.

Не был ли Абдулла ибн Мас'уд, согласно оценке, данной ему досточтимым Сайид-ал-Вуджудом, самым надежным хранителем благородного Корана, самым усердным его исполнителем и самым верным сподвижником-сахабом? Абдулла ибн Мас'уд является сахабом, который собственноручно записывал благородный Коран, он почитаем каждым из остальных сподвижников за свои богословские познания и постановления — фетвы по различным вопросам бытия!

Будут ли мутакаллимы хоть чуточку справедливы в своих поступках? Допустим, что мое утверждение и противоречит аятам благородного Корана и что я выхожу за границы ислама из-за этого моего утверждения, но как быть тогда не просто с голым утверждением Абдуллы ибн Мас'уда, а с принесенной им клятвой? Ведь слова Абдуллы ибн Мас'уда не просто заявление, а клятва! В своих утверждениях и заявлениях человек может сомневаться. Но если человек сомневается, имея свободную волю и разум, он никогда не будет клясться.

Такой человек, как почтенный Ибн Мас'уд, будет клясться, несомненно, только тогда, когда его вера в объект клятвы будет тверда.

Если я выступил с моим заявлением в силу того, что не понял каких-то вещей, то, вероятно, Великий Законодатель простит мне мою ошибку. И неверные утверждения таких людей, как я, не нанесут ни чуточку вреда истинности благородного Корана. Но такой великий богослов, как почтенный сахаб Ибн Мас'уд, несомненно, свободен от всякого непонимания. И если не просто утверждение, а даже клятва такого человека противоречит благородному Корану, то в чем смысл всего этого? Неужели Ибн Мас'уд объявляет благородный Коран ложью? Или благородный Коран…?

Какой из этих двух вариантов выберут мутакаллимы, вся религиозность и вера которых зиждется на таких каламических сочинениях, как *Моллā Джалāл* и *Тафтāзāнī*? Мутакаллимы, заявляющие, что всеобщее спасение «категорически противоречит благородному Корану», несомненно, будут вынуждены выбрать один из двух предложенных вариантов.

Если они вдруг заявят: «Нет! Это ложь! Ибн Мас'уд не мог сказать таких слов!» — и присвоят себе, таким образом, право оболгания передатчиков хадисов, честность которых была известна имамам-составителям сборников хадисов, и если мы и согласимся с их словами из вежливости, то, таким образом, сметем все каламические книги и верования, в них содержащиеся. Пусть для последующих веков они сохранятся лишь как запыленные предрассудки.

На этот раз удовлетворимся этим. Если мы представим наши суждения об аятах, говорящих о наказании, то и в этом случае, иншаллах, сошлемся на мнения и убеждения сахабов и таби‘инов. Если в этот раз мы и поспешили привести по одному выражению от досточтимых Ибн Мас‘уда и Амира аш-Ша‘аби, то это было сделано лишь с одной целью: призвать мутакаллимов, лишенных чести принять их утверждения, к барьеру честности и справедливости. Пусть видят, каковы мысли и убеждения почтенных имамов Ибн Мас‘уда и Амира аш-Ша‘аби, которые, вероятно, понимают благородный Коран «несколько» лучше, чем наши «ученые-мутакаллимы».

Я, иншаллах, хотя бы прилагаю усилия для того, чтобы очистить сердца и умы наших учащихся-мусульман от каламической модели мышления. Если смогу хоть немного укрепить веру шакирдов медресе, значит, мое утверждение обретет жизнь.

Если мы покажем недуги и болезни, которые охватили жизнь нации и обрекли ее на пассивное возлежание на ложе безделья и лености, то увидим, что самыми серьезными из них являются узость и тьма, царящие в наших сердцах, и каламические верования, превратившие наши мозги в гнездилище предрассудков.

Надеясь найти средство от этих болезней, десять лет тому назад я пришел к мысли, что следует поочередно, последовательно друг за другом опровергать все воззрения, содержащиеся в трудах по каламу. Во мне окрепла надежда раскрыть «важность» проблем, рассматриваемых в науках, которые суфии называют «формальными науками» (*‘улӯм расмиййа),* а муджтахиды критикуют, называя их каламом. Поэтому до нынешнего дня мне удалось поднять несколько таких вопросов.

Ранее я уже опубликовал некоторые мысли об аятах, говорящих о наказании, и об аятах милосердия на страницах журнала «Шура». Теперь же счел уместным привести здесь пусть не перевод, то хотя бы смысл одной установки, изложенной в трактате *Ал-Мувāфақāт*, относительно аятов, гласящих о радости или наказании. Это я делаю для того, чтобы, во-первых, дать своего рода пояснение аятов, которые собираюсь привести далее, и, во-вторых, чтобы критически подойти к ошибкам людей, в большинстве своем неправильно понимающих аяты благородного Корана.

Автор *Ал-Мувāфақāт* в третьей главе своей книги «Шариатские доказательства» (*адилла шар‘ийа)* пишет: «После или перед каждым аятом благородного Корана, говорящем о наказании, идут аяты благой вести. Но ни в одном из аятов она не упоминается как нечто уже воплотившееся в жизнь, но как предполагаемая вещь». Например, в суре «Предвечернее время» Властелин миров Всевышний Аллах говорит:

وَالْعَصْرِ
إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ
إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

«Клянусь предвечерним временем! Поистине человек ведь в убытке, кроме тех, которые уверовали, творили добрые дела…».

Употребленное здесь слово «человек» не означает европейца или татарина.

В благородном Коране, в 141-м аяте суры «Женщины», Всевышний Аллах говорит:

وَلَن يَجْعَلَ اللّه لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً

«И никогда Аллах не устроит неверных примером для верующих».

Подразумевается ли здесь, что первые — это саксонцы, а вторые — индийские мусульмане или земледельцы Египта? Не является ли реальность прямо противоположной тому?

В 29-м аяте суры «Ангелы» благородный Коран говорит:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء

«Ведь боятся Аллаха из Его рабов знающие».

В качестве знающих, ученых мужей здесь не подразумеваются стамбульские ходжи, шейхи ал-Азхара, мевлевии Индии, дамеллы Бухары, российские муаллимы и татарские муллы.

В 105-м аяте суры «Пророки» благородный Коран говорит следующее:

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ

«И написали Мы уже в Псалтыри после напоминания, что землю наследуют рабы Мои праведные».

Здесь тоже под словом «рабы Мои праведные» не подразумеваются египетские феллахи, магрибские сенуситы, стамбульские каландары, индийские факиры — нищие, татарские суфии, ишаны из Альметьевска, накшбандии из Бухары.

Властелин миров, Всевышний Аллах говорит в Благородном Коране: «Истиной стала для нас победа верующих». Кого Он имел в виду, когда упомянул здесь «верующих»? Десятки миллионов индийских мусульман, оказавшихся в неволе у нескольких англичан? Мусульман-яванцев, ставших рабами Голландии? Или?..

Несмотря на то что во множестве аятов благородный Коран превозносит веру, тем не менее там не идет речь о проблемах, рассматриваемых в трактатах *Бад‘ ал-ма‘āриф* и *Моллā Джалāл.*

Если благородный Коран, используя выражения «благодеяние» (*ṣāлиҳа),* «благо» (*хайра),* и призывает людей к совершению добрых дел, в нем не имеется в виду прославление имени Бога на татарском языке, сопровождаемое перебиранием четок, не подразумевается произнесение славословий в адрес божества сто тысяч раз в день, не повелевается отбивать бесконечные поклоны, нараспев читая касыды.

Несмотря на то что Властелин миров Всевышний Аллах в благородном Коране обещал счастье и благоденствие богобоязненным, Он, говоря о богобоязненных, не имел в виду конкретно ни суфиев в зеленых чапанах и желтых ичигах, ни шейхов, воспитывающих мюридов, ни отшельников, живущих запершись в своих кельях, ни аскетов-захидов, совершенно отрешившихся от мира, ни святош, избегающих взгляда на лик постороннего человека.

Властелин миров Всевышний Аллах, говоря в благородном Коране:

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ

«Вы — лучшие из всех общин, которые когда-либо были представлены среди народов, и вам было велено творить благо и отдаляться от запретного»,

не имел в виду имамов-ходжей, читающих проповеди по книгам *Танбīх ал-Ғāфилīн, Дуррат ал-вā‘изīн, Тазкīрāт ал-Ḳурṭубийй*, и он не имел в виду хатибов, читающих в минбарах мечетей праздничные проповеди-хутбы по текстам, изданным в Египте. Властелин миров Всевышний Аллах, говоря: وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ «Те, кто не судит согласно тому, что низвел Аллах, те…», тем не менее, не имел в виду установления, которые написаны в «Ниспосланиях от Аллаха», *Базāзиййа, Танвīр, Джāми‘ ар-румūз.*

В благородном Коране Аллах говорил как об обитателях рая, так и обитателях Геенны, но Он не сказал: «Иными словами, это анатолийские тюрки» или «американские англичане».

Тем, кто, прочитав в Коране аяты о наказании или милости, начинает приводить доказательства, следует подумать о вышеупомянутом. Иначе вера в то, что аяты о милости подразумевают нас самих, а аяты о наказании — остальных, не приведет ни к чему, кроме самообмана.

Если большинство из народов, претендовавших на обладание одним из Писаний, ниспосланных с небес, погибли, то только под влиянием такой веры: они приписывали благую весть Неба только на свой счет, а мучения ада относили к другим. Они, хотя и не забывали повторять восхвалявшуюся в богооткровенных книгах веру, тем не менее думали, что она представлена двумя-тремя предложениями, не имеющими какого-либо значения в реальной жизни. Если бы их вера, состоящая якобы из двух-трех предложений, была истинной, то она вела бы людей по пути счастья и благополучия, а она, наоборот, стала причиной их праздного возлежания на ложе застоя и пассивности. В чем причина данного положения?

Читая последние аяты суры «Различение», мы увидим, что там сказано следующее:

وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا
وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا
وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا
وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

> «А рабы Милосердного — те, которые ходят по земле смиренно и, когда обращаются к ним с речью невежды, говорят: „Мир!“. И те, которые проводят ночи пред своим Господом, поклоняясь и стоя. И те, которые, тратя, не расточительствуют и не скупятся, а бывают между этим ровны. И те, которые не призывают с Аллахом другого божества и не убивают душу, запрещенную Аллахом, иначе, как по праву, и не прелюбодействуют. И те, которые, когда напомнишь им знамения их Господа, повергаются ниц и не остаются глухими и слепыми к ним. И те, которые говорят: „Господи наш! Дай нам от наших жен и потомства, и усладу глаз и сделай нас образцом для богобоязненных!“».

Все мы читаем эти аяты из суры «Различение». Но, по мнению большинства, такими людьми пред Аллахом являются старые хазраты в зеленых

чапанах, предводители старцев — завсегдатаев мечетей, или степенные пожилые ишаны, взявшие несколько жен за свою жизнь.

Я знаю, эти слова крайне тяжелы. Но что поделать, это и есть бедствие, которое погубило не нас одних, но и весь наш народ, и даже более того, погубило весь наш ислам!

Будем справедливы в оценках! Если в наших душах есть хотя бы капля веры, давайте же хоть чуточку устыдимся обманывать себя и весь наш народ!

На этом пока все.

* * *

Цель такова: аяты о милости или наказании не являются категорическим решением. Толкование смысла аятов о милости как «то есть татары», а аятов о наказании — «то есть англичане» является ошибкой. Вера — иман является не верой в установки, изложенные в наших книгах по каламу, то есть не исполнением благих деяний, описанных в *Ṣāliḥa* и *Faḍā'il aш-шухӯр*. Пусть эта критика будет своего рода вступлением к тому, что я опубликую позже.

Заключительное слово

Меня заставило несколько призадуматься то, что группа уважаемых имамов и часть верующих были обеспокоены и взволнованы вследствие представления всему исламскому миру через уважаемый научный журнал «Шура» искренней доказуемой полезной и важной научной проблемы. Ибо причиной, вызвавшей смуту, был я. Если вследствие этой смуты будет нанесен ущерб исламской вере, то, конечно же, нет сомнения в том, что ответственность за это полностью ляжет только на меня.

Поэтому я серьезно задумался. Я размышлял долго и глубоко, возвращаясь к предыстории этой ситуации и размышляя обо всех возможных последствиях, которые она способна вызвать, и анализируя самые смелые и сильные аргументы и доказательства, способные оппонировать моей точке зрения. Естественно, что для меня нет никакой пользы и интереса в том, чтобы необоснованно поднять проблему, рассмотрение которой чревато неприятностями и которую к тому же невозможно решить. Конечно, я знаю это. Я не настолько отрешенный каландар, чтобы не понимать собственных интересов.

Несмотря на то что иджтихад, совершаемый во благо остальных людей, не стал общепризнанным благодеянием, необходимость действовать во имя собственных интересов присутствует благодаря требованиям

«божественной милости» в нашей жизни в самой общей и естественной форме. По моему мнению, я также не являюсь исключением из этого закона природы. И предполагаю, что крайняя степень эмоционального накала в противостоянии этой проблеме, наблюдаемого в массах верующих, вызвана лишь благодаря воздействию этого закона.

Я еще раз взглянул на проблему, поднятую мной. И увидел: суть ее заключается в возвеличивании и восхвалении Властелина миров Всевышнего Аллаха самым достойным образом, в приумножении еще одним великим благом цепи нескончаемых достоинств ислама, в исправлении или полном разрушении убеждения, которое с древних пор вело человечество к гибели и являлось причиной многих бедствий, обрушивавшихся на головы людей.

Если вопрос стоит именно таким образом, то я отдам ради этой веры свою душу и всего себя. Если же на самом деле это не так и я ошибался, то за эту мою веру, основанную на добром намерении, Великодушный Господь в Судный день, конечно же, не подвергнет меня и тех, кто последовал за моими словами, наказанию. Я надеюсь на это.

Я далек от убежденности в том, что Прощающий Великодушный Властелин миров Аллах является заложником мести и вечного гнева. Я не могу водрузить на исламскую доктрину, которая подробно раскрыта и разъяснена в благородном Коране, ниспосланном в качестве всеобщей милости для всех миров, такую чудовищную жестокость, как вечное наказание всех людей. Если бы мне было позволено, то я не возложил бы по доброй воле на других людей наказание, которое не смог бы вынести сам. Я не смогу считать верными слова о том, что учение о вечном наказании необходимо ради самой исламской истины…

Мой взгляд об «универсальности божественной милости» возник на почве таких размышлений. Для обоснования и доказательства правоты своего подхода у меня накопились многочисленные доводы и аргументы из аятов благородного Корана, из достоверных слов и изречений светоча мироздания, Пророка милосердия, Величайшего Законодателя, досточтимого Посланника, да будет ему мир и божье благословение. А коль так, пусть всякий справедливый человек признает мое право поднять и решить эту проблему.

Если возникнут препятствия для представления моего заявления, я смогу сделать только одно: поскольку писатели, применяющие определенную тактику движения в «научных вопросах», или профаны, прячущиеся за лозунгом «у меня своя политика», говорят мне: «Дорогой! Истина может быть и на твоей стороне, быть может, ты и прав, но у каждого слова свое время и место. Среди российских мусульман не должны произноситься такие слова. Народ не сможет принять их. Не следует ли говорить только то,

что соответствует степени сознания масс? Мы тоже могли бы говорить, как и ты, о таких вещах, но…»

Прежде чем опубликовать свое заявление, я думал об этом, но не смог отказаться от идеи опубликовать его. И я представил на обсуждение свое утверждение во всех тонкостях и подробностях. Позже я довел его до народа через научный журнал «Шура».

Тонким языком мастера иносказания Ходжи Хафиза Ширази сказано:

Свидетельством разума будет тот человек, который во всех делах
Сначала осмотрится, и только после этого выйдет в путь.

Я стал действовать, вооружившись мудростью, почерпнутой из этого двустишия. Позже я познакомился с трактатом «Имам Газали», написанным пером досточтимого Ризы-хазрата [Ризаэтдин Фахретдинов. — *А.Х.*]. Здесь я нашел чрезвычайно ценные слова, ставшие примером литературного мужества, вызвавшие невольный восторг, кои я проверял тысячи раз и выучил наизусть. Так в моем сердце появились самое сладкое блаженство, уверенная и спокойная смелость. Милостию Аллаха я обладал умом, достаточным для того, чтобы различать слова, которые можно произносить, от слов, которые произносить нельзя, и имел глаза, способные отличать белое от черного.

Я обратил внимание на политику сокрытия некоторых вопросов от внимания простого народа. И увидел следующее: в нашем исламском шариате нет религиозных таинств. Наш Священный Законодатель не оставил завета утаивать от верующих масс религиозные истины или богословские проблемы. В мире политики есть, быть может, польза от утаивания истины и вред от ее оглашения. Но в искренних и честных научных вопросах никогда не будет утаивания. Лидеры древних религий, священники, культивируя «таинства», использовали их для достижения своих корыстных целей. Ислам совершенно свободен от политики использования таких «таинств» и философии «утаивания».

Если философия сокрытия религиозных «таинств» в древние времена и обслуживала собственные интересы священнослужителей, сокрытие же научных проблем никогда и никому не приносило ни на грош пользы. Суждения, подобные таким, как, например: «Я-то смогу понять, но, пожалуйста, будь осторожен, простой народ этого не поймет, скажешь, когда придет время», являются не чем иным, как манифестацией гордыни, подходящей только для превозносящих себя «мудрецов», которые, придавая себе большую ценность, унижают остальных людей, называя их серой массой. Я никогда не осмелюсь скатиться до уровня крайне ущербного заявления

о том, что исламская доктрина может быть сохранена только в движении по пути размышлений, основанных на пустом философствовании и интеллектуализме.

Ислам не нуждается в моих или чьих-либо еще умствованиях и размышлениях. Ни одна ветвь ислама никогда не дрогнет от нападок не то что одного, а миллионов таких, как я и ты.

Однажды наши законотворцы-мутафаккихи, совершенно не стесняясь, от имени исламского шариата ставили в трудах по фикху проблемы, которые они считали необходимым скрывать от народа. В этом случае они заявляли: «По данному вопросу постановление-фетва не выносится». Мы считаем, что подобные поступки были вызваны желанием следовать хоть каким-нибудь рамкам приличия. Ибо если нечто дурное и должно скрывать от масс, в силу отсутствия какого-либо постановления по этому вопросу, но, конечно же, следует стесняться того, что на основе священного шариата не выносится решение относительно этого зла.

Отрицание в религии вообще, и в исламе в частности, всяких «таинств» и сокрытия истины является величайшим и наипервейшим условием торжества правды и истины. По моему предположению, сокрытие от народа какой-либо богословской проблемы из-за связанных с нею беспочвенных фантазий является совершенно бесполезным делом. Наш мастер эзопова языка Ходжа Хафиз Ширази сказал так:

В толковании веры все равны:
И турок, и араб, и все остальные народы.
Говори о богословской проблеме хоть на каком языке —
Перед Истиной все равны, она не навредит никому.

В одно время мусульманские ученые, последовав за христианскими папами и лидерами иных древних религий, приноровились скрывать от народа, которого, вдобавок, унижали словами «серая масса», некоторые проблемы, знания о которых, по их мнению, были доступны только им.

Для того чтобы придать благообразный вид своим поступкам, эти уважаемые личности ссылались на следующие слова из наследия великих суфиев:

Каждый, кого обучают тайнам веры,
становится печатью и самим молчанием

Казалось, что они шли по верному пути. Но это глубокомысленное двустишие нисколько не свидетельствует против нас. Считается, что великие

суфии посредством неизвестного нам «откровения» (*кашф*) постигают неизвестное нам знание. Мы не отрицаем возможность такого кашфа и таких знаний. А сами суфии ничего не говорят об этих знаниях. Даже если бы они посвятили нас в свою мудрость, мы не обязаны верить в нее. Суфии не обладают необходимым понятийным аппаратом, чтобы рассказать о таких вещах. Мы же свободны от необходимости следовать им. Поэтому суфии не могут говорить о подобных открытиях.

Но с позиции разума является совершенно неприемлемым сохранять в качестве «таинств» то, что может стать общеизвестным благодаря явлениям природы или сообщениям благородного Корана под предлогом того, что оглашение таких вещей может принести вред. Если утаивание от людей, которых просто унижают, прикрываясь ширмой учености, связано со стремлением предохранить ислам, то это станет великим преступлением против величия ислама, своего рода «медвежьей услугой» из известной русской поговорки.

В силу того, что размышления на эти темы заполнили всю мою душу, я опубликовал в прессе вначале несколько маленьких вопросов, а теперь вот одну, но очень значимую проблему. И в дальнейшем, иншаллах, смело буду выдвигать одну за другой еще более важные проблемы. Так очередь дойдет до проблем фикха и основ фикха *(усӯл ал-фиқх)*. Если найдется кто-нибудь, кто научным путем станет опровергать или подтверждать поднятые мною проблемы, я буду ему благодарен. Но, как сейчас, я и впредь не буду обращать внимания на говорящих мне: «Замолчи! Не сей смуту! Говори людям только то, что может воспринять их разум!».

Я не предложу к обсуждению ни одной маленькой или большой проблемы, по которой прежде не соберу доказательства и аргументы. И только после того как сам твердо уверую в свою правоту, предложу ее на суд общества.

В таких условиях я совершенно свободен от того, чтобы обращать внимание на всякого хулителя.

Если я достигну такого уровня, когда смогу доказать какую-либо богословскую проблему действенным и прекрасным языком благородного Корана, то моя душа, естественно, преисполнится отвагой и мужеством, соответствующим величию Священного Писания. И тогда я не погрешу, если не прислушаюсь ни к одному из давно раздающихся предостережений, высказываемых с целью «не допустить смуты». Но если же кто-то из великих мужей нации, издалека грозя мне пальцем, скажет: «А ну-ка знай меру!», то я, конечно, соблюдая правила приличия, встану перед ним и буду вынужден разъяснить ему свои слова.

Один из таких воспитательных актов настиг нас в 52-м номере газеты «Тарджеман» от 25 декабря.

Великий Отец нации, уважаемый Учитель, досточтимый Исмаил-бек Гаспринский, который в течение 25 лет вел всех нас за собой, претендуя на лидерство и в вопросе об «абсолютности божественной милости», говорит: «В своих трудах возьми за образец уроки истории религий признанного мыслителя и уважаемого господина, досточтимого Ахмада Мидхата. Тогда сослужишь полезную и эффективную службу. Однажды русские, не обретя веры в разум, сочинили поговорку: „Горе от ума“. Мы не имеем права жаловаться на избыток ума. Однако столько развелось философов, что уже имеем право сочинить поговорку на тему „Горе от философии“».

Прекрасный совет! Конечно, от великого мужа может исходить только великое наставление. Но раз уж он решил дать совет, последний был бы еще прекраснее, если бы сперва обратили взор на то состояние, в котором находился «Тарджеман» 25 лет тому назад. В ту пору «Тарджеман» не имел ни своего языка, ни графического облика, а сегодня он является лучшей из всех наших газет. Исмаил-бек Гаспринский, который тогда не владел литературным языком, спустя четыре-пять лет стал писать прекрасные литературные труды, подобные «Французским письмам». Сегодня он является Исмаил-беком — величайшим лидером нашего народа.

Сегодня уважаемый Исмаил-бек завоевал славу великого отца нации. Но в дни, когда у него не было ни языка, ни стиля, ни один из наших тогдашних великих мужей, даже имея на то право, не сочинил поговорку о «горе от редактора». Если сегодня Исмаил-бек, будучи остроумным человеком, сочиняет поговорку о «горе от философии», на то его воля. Но если бы он, переняв у русских, привел поговорку «Горе от ума», то оказался бы еще более прав. Ибо с 1904-го года наш народ во всех общественных движениях нашего края, не находя проку от разума, жалуется на «горе от ума». И если наше общее состояние подвержено полному застою, то это не в силу «горя от философии», а только «горя от ума». Уважаемый Исмаил-бек прекрасно понимает эту истину. И мы были свидетелями и участниками всех общественно-политических движений. Наши уста не промолвили ни слова; ни одно важное слово, сказанное любым человеком, не прошло мимо наших ушей. Поэтому мы записывали каждое слово. И нам известно наше сегодняшнее положение во всех тонкостях и нюансах.

Уважаемый господин Исмаил-бек отсылает нас к трудам и университетским лекциям скончавшегося профессора Соловьева. Хорошо. Но если бы своим сильным пером он не ущемлял наши права, было бы еще лучше. Почему сегодня великий писатель, руководивший нами в течение двадцати пяти лет, заключает нашу мысль в такие узкие рамки?

Откуда мы в дальнейшем возьмем материал для курса истории религий — из университетских курсов или из других источников, скоро определится.

На ковре проницательных хвастовство ни к чему.
Или говори со знанием дела, о мудрец, или молчи.

Мы считаем уважаемого Исмаил-бека Гаспринского примером в нашем будущем движении. Сей великий муж нации в течение более чем четверти века преподавал нам крайне важные уроки своей твердостью и иджтихадом. Мы понимаем такие вещи. И в дальнейшем, если они снизойдут и будут вести нас, то хотелось бы, чтобы они не ограничивали наши права.

В этой статье я придал оттенок важности и значимости поднятой мною проблеме. Возможно, в дальнейшем я не осмелился бы произносить такие вещи, но и мне придала сил и воодушевления статья уважаемого писателя Бурхана Шарафа под названием «Экзамен на цивилизованность», опубликованная в 558-м номере уважаемой газеты «Вакыт», и трактат «Проблема божественной милости», вышедший из-под пера досточтимого и уважаемого Ризы-хазрата. Я выражаю им свою благодарность и прихожу к твердому решению и дальше доказывать свою точку зрения.

Или я достигну цели,
Или душа из тела вон!

Р. Фахраддин

Проблема божественной милости*

Предисловие

Риза Фахраддин (1859–1936) — видный российский богослов, публицист, общественный деятель и религиозный судья-кадий, с 1922 по 1936 гг. — муфтий мусульман России. Именно под патронажем Фахраддина в 1909–1910 гг. в журнале «Шура» публиковались лекции Мусы Бигиева о всеохватности божественной милости, вызвавшие большой резонанс в мусульманском мире.

Работа Фахраддина «Рэхмэт илаһия месьэлэсе» («Проблема божественного милосердия») вышла в 1911 г. в оренбургском издательстве «Вакыт». В своем труде Фахраддин защищает Бигиева от нападок критиков, которые, по его убеждению, плохо знают собственную духовную традицию. Российский мыслитель подчеркивает, что крупными исламскими богословами высказывалось мнение как о вечности ада, так и о конечности ада (апокатастасис), поэтому поднятая Бигиевым тема не является новой; скорее, вносят новшества те, кто считают этот вопрос окончательно решенным в пользу утверждения о вечности ада. Действительный плюрализм мнений Фахраддин иллюстрирует выдержками из книги «Ҳāди ал-арвāҳ илā билāд ал-афрāҳ» («Путь душ в обитель радости»), принадлежащей перу средневекового ханбалитского мыслителя Ибн Каййима ал-Джаузии (1292–1350), которого Фахраддин считает достигшим степени абсолютного муджтахида. В своем труде Ибн Каййим рассматривает разные взгляды на судьбу грешников после смерти, разбирает аргументы сторонников вечности ада и приводит контраргументы, склоняясь, таким образом, к мнению о конечности ада. Фахраддин не оспаривает и не высказывает эксплицитного согласия с точкой зрения Ибн Каййима и Бигиева, он лишь подчеркивает плюралистичность исламской традиции в данном вопросе. Кроме того, он обращает внимание на важность

---

* *Фахраддин Р.* Рэхмэт илаһия месьэлэсе. Оренбург: Вакыт, 1911. *Перевод со старотатарского И. Ф. Гимадеева.*

проблемы всеохватности божественной милости для современности и призывает российских мусульман обратиться к ней более основательно, приготовив тем самым пути для остальной части исламского мира.

Предлагаем вашему вниманию перевод работы Р. Фахраддина на русский язык, выполненный И. Ф. Гимадеевым (Казанский федеральный университет, г. Казань).

Введение

Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного.

رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ

Господь наш! Мы уверовали в то, что Ты ниспослал, и последовали за Посланником. Запиши же нас в число свидетельствующих (Коран, 3:53).

Наказание и милость Всевышнего Аллаха, особенно в загробной жизни, выше нашего понимания и шире наших сердец. Поэтому мы даже представить себе не могли, что можем написать хотя бы строчку, сказать хотя бы одно предложение по этому поводу. Однако люди, пребывая в этом мире, не всегда действуют только по своему желанию, и совершают многое, независимо от того, хотят они этого или нет. И если мы не заявляем, что «рабы Аллаха — бессильны», то и это мы делаем не по своей воле, а потому что есть что-то, заставляющее нас так делать.

После того как уважаемый достойный Муса-эфенди опубликовал в журнале «Шура» статью про всеобщность божественной милости, некоторые читатели восприняли это с изумлением и обратились к нам с искренними просьбами разъяснить этот вопрос. Поэтому мы были вынуждены написать эту работу.

Некоторые «продавцы религии», которые постоянно пользуются невежеством народа, а также несчастные, которые ходят за ними и без поводка, воспользовались статьей Мусы-эфенди и пришли в движение, стали науськивать простой народ, решили половить рыбку в мутной воде.

В разговоре с тобой приятен и сладостен
Но хитрит с тобой, как хитрит лиса

У нас нет никаких дел с такими людьми, мы с ними никак не связаны, пусть они продолжают делать свои дела. Эти строки мы пишем для

читателей «Шуры» и в качестве ответа тем, кто лично обращался к нам с вопросами.

Наши убеждения в вопросах, связанных с Божеством, божественными атрибутами, именами Аллаха, загробным миром, заключаются в утверждении того, что утверждается в Коране, и отрицании того, что в нем отрицается. По поводу всего выходящего за эти рамки мы должны молчать, полагая: «Как укажет Аллах, то и есть истина, я в это уверовал». Таким образом, мы всецело полагаемся на Аллаха, отдаемся Его воле, и поэтому мы не следуем в вопросах за мутакаллимами, также мы не можем сказать, что полностью согласны с Мусой-эфенди. Вместе с тем, мы не отрицаем слова Мусы-эфенди, поскольку он выражает мнение, которого придерживались многие ученые. И мирская жизнь, и загробная, да и весь мир ничтожно малы, будто их совсем нет, по сравнению с милостью Аллаха, которая предшествует Его гневу, превосходя и побеждая этот гнев.

Для тех, кто считает себя счастливым и благополучным, проблема решается просто, однако каждый, кто не совсем уверен в том, что он сможет избежать участи несчастных, будет прислушиваться к словам Мусы-эфенди.

Для тех, кто изучает сочинения саляфов [ученых ранней эпохи], книги, которые были написаны в исламском мире, нет ничего необычного в заявлениях Мусы-эфенди. Наоборот, странно ведут себя те, кто поднимает вокруг этого шум, не разобравшись в сути вопроса. Ведь это один из очень старых вопросов, которым задавались и задаются исламские ученые. И поэтому те, кто решится вступить в этот спор, должны соблюдать осторожность, не терять беспристрастность, дабы их слова не задели сподвижников Пророка. Не нужно излишне горячиться, как будто это раздел земли или вопрос выделения участков под сенокос. Не нужно проявлять невоспитанность и дурные манеры, уподобляя божественное милосердие вопросу пачки чая, которую даровали в медресе в виде милостыни. Эти мои слова относятся к тем, кто слышит.

Проблема, которую поднял Муса-эфенди, не нова. И для того, чтобы доказать это, я решил перевести одну из глав книги благородного ученого, хранителя ислама Ибн Каййима ал-Джаузии «Ҳāди ал-арвāҳ илā билāд ал-афрāҳ» («Путь душ в обитель радости»). Те, кто читал эту книгу, знают, что проблема божественной милости восходит еще к временам сахабов.

Ибн Каййим был ханбалитом, и всю свою жизнь посвятил изучению Корана и хадисов. Многие говорили, что он достиг степени абсолютного муджтахида. Умер в месяц раджаб 751/1350 г., похоронен в Дамаске.

После того как Ибн Каййим приводит различные мнения про вечность ада, он посвящает отдельную главу различиям ада и рая, и в этой главе

ясно говорит, как и Муса-эфенди, о всеобщности божественной милости, о надежде людей на спасение, после того как они испытают мучения и получат наказания, о которых говорится в Коране. Вот слова Ибн Каййима[1]:

I. Вечность ада

Ад вечен или нет? Среди саляфов и халяфов [ученые ранних эпох и ученые позднего времени] существовали различные мнения (одно из течений — иудейское, поэтому тут не приводится):

1) Ад вечен. Люди, попавшие сюда, останутся тут навечно (будь они мусульмане или нет). Отсюда нет выхода и спасения. Это мнение хариджитов и мутазилитов.

2) Люди, попавшие в ад, будут испытывать мучения, однако это мучение через какое-то время превратится для них в обычное дело и в конце концов они начнут получать от этого удовольствие. Так говорил Ибн Араби (Ибн ал-Алуси: «Это мнение не одного Ибн Араби, так говорила и одна группа захиритов»).

Эти две первые группы отстоят далеко друг от друга. Первые отрицают спасение кого бы то ни было из ада, вторые (при том, что ад будет продолжать существовать) считают, что спасутся все [т.е. их мучения закончатся].

3) Все обитатели ада выйдут из него; ад останется, как был.

4) Ад и рай сотворены, а поскольку все сотворенное не может быть вечным, то и рай, и ад преходящи. Это мнение Джахма б. Савфана и его последователей. (Джахм б. Сафван был джабритом, распространял свое учение в Термезе, в последние годы правления Оммейядов был казнен в Мерве. Это все, что нам о нем известно). Они не видели разницы между адом и раем в этом вопросе.

5) Жизнь обитателей ада будет оборвана, они будут подобны минералам [неорганическому веществу], оставшись без движения. Они не будут страдать от боли. (В отличие от Ибн Каййима, Ибн Хазм описывает мнение этой группы следующим образом: «и останутся в положении минералов без движения, [но] они в этом положении живые — наслаждаются и страдают»). Это мнение приписывают имаму му‘тазилитов Абу Хузайлу ‘Аллафу. (Абу ал-Хузайл Мухаммад б. Ал-Хузайл ал-‘Абди, умер в Самарре в 226 г. Известен как сильный полемист). ‘Аллаф говорил подобное и про обитателей ада, и про обитателей рая. Ни одно из этих течений не принимается, не одобряется.

---

[1] Далее приводятся выдержки из труда Ибн Каййима с небольшими пояснениями Р. Фахраддина, которые даются в скобках.

6) Ад будет существовать какое-то положенное ему [известное только Аллаху] время, после чего Аллах прекратит его существование. Подобные слова передаются от таких благородных сахабов, как Ибн Мас‘уд, Абу Хурайра, Абу Са‘ид ал-Худри и других. Один из великих имамов мухаддисов ‘Абд б. Хамид (мухаддис, составитель сборника хадисов, автор тафсира, умер в 249 г.) передает подобные слова от халифа ‘Умара. Аяты Корана لاَ يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ «пребывающие в нем вечно», «они никогда не будут оттуда выведены» (15:48) вероятно обусловлены продолжительностью существования ада и огня (мы делаем такое допущение, чтобы свести противоречащие друг другу доводы), однако мнение этой группы не противоречит аятам. Угроза/предостережение в аяте

قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

> «Он скажет: „Огонь будет вашей обителью, в которой вы пребудете вечно, если только Аллах не пожелает иначе!“ Воистину, твой Господь — Мудрый, Знающий» (6:128)

не относится к мусульманам, и исключение тоже их не касается.

7) Ад вечен, и люди, помещенные в него навечно, останутся в нем вечно (вероятно, по причине известности, Ибн Каййим не упоминает это мнение отдельно). Мутакаллимы и многие другие придерживались этой точки зрения. Их доводы будут приведены в следующей главе.

II. Вечность ада и [пребывания в нем его] обитателей

Ад вечен и пребывание в нем его обитателей тоже вечно, они не выйдут из него и их мучения не прекратятся, чему есть следующие доказательства:

1) По вопросу вечности ада и его обитателей есть иджмаʿ сахабов и табиинов, слова, противоречащие этому, возникли позже, являются нововведением и не принимаются. (Одним из тех, кто придерживался этой точки зрения, был, видимо, Ибн Хазм: «Сошлись во мнении все группы уммы на том, что нет конца раю и его наслаждениям, и нет конца аду и его мучениям, кроме Джахма б. Сафвана, Абу Хузайла ал-‘Аллафа и группы из рафидитов»).

2) Из текста Корана категорически следует понимание, что ад и его обитатели будут вечны, и это никогда не закончится. Аяты 5:41, 43:74, 78:30, 33:64–65, 5:72, 7:38, 35:36, 25:66 и другие.

3) Известные хадисы сообщают нам, что те, в сердце которых будет хоть с пылинку веры, спасутся из ада, а неверующие будут лишены этой

возможности. И если кто-то помимо уверовавших будет избавлен от мучений, то в таком случае не останется никакого превосходства и смысла в специальном заступничестве, обещанном уверовавшим.

4) Известны слова Пророка о том, что рай и его обитатели, а также ад и его обитатели не будут бренными.

5) Согласно убеждениям ученых ранних эпох и ахл ас-сунна, рай и ад в настоящее время созданы, вечны и никак не бренны. Другие мнения по этому поводу отвергаются, считаясь нововведениями.

6) Представляется логичным, и наш разум принимает это как должное, что не уверовавшие люди не будут избавлены от мучений, и будут вечно им подвергаться.

Итак, это были самые веские доводы седьмой группы, мнение которой считается распространенным. Однако те, кто считает ад бренным, не удовлетворяются этими доводами и последовательно опровергают их своими доказательствами, которые мы перечислим в следующей главе.

III. Опровержения

1) Те, кто заявляет об иджма сахабов и табиинов о вечности ада и пребывания в нем его обитателей, должны доказать это. Потому что бездоказательные заявления не принимаются в расчет. Мы даже готовы на то, чтобы они вместо доказательства существования иджма привели слова хотя бы одного сподвижника, который говорил о «вечном аде и вечном в нем пребывании». Мы полностью уверены в том, что они неспособны даже на это. Наоборот, многие сподвижники говорили о том, что ад исчезнет по воле Аллаха, и табиины передавали от них подобные слова. Не существует иджма по поводу вечности ада. Напротив, вероятно можно было бы заявить, что есть согласованное мнение сахабов и табиинов о бренности ада. Ибо некоторые сподвижники явно и открыто такое говорили, а остальные молчали, не опровергая. Известно, что это можно считать одним из видов согласованного мнения.

2) Из упомянутых аятов становится понятно, что обитатели ада останутся в нем навсегда, не выйдут из него, и их мучения постоянны. В этом вопросе нет никаких противоречий между известными учеными ислама. Пока будет длиться существование ада, все будет именно так. Разногласия проявляются в другом — является ли сам ад вечным или нет. Про человека можно сказать, что его «выпустили из тюрьмы», если он покинул помещение тюрьмы, в котором он находился. Однако если тюрьма будет разрушена или это помещение потеряет присущие тюрьме признаки, то про переставшего быть заключенным человека нельзя будет сказать, что «его выпустили из тюрьмы».

3) В известных хадисах говорится, что люди, имеющие в сердце веру хоть с пылинку, выйдут из ада, остальные останутся там навсегда. В этом нет никаких разногласий. Пока будет длиться ад, многобожники будут находиться там. Однако из этого не следует вечность самого ада. В избавлении от мучений на один день, на один час раньше есть большая польза и в этом есть превосходство заступничества.

4) В исламе известно: пока длится ад, длятся мучения его обитателей. Однако из этого необязательно следует бесконечность и вечность самого ада. Есть ли хоть одно доказательство вечности ада? Если есть, его необходимо привести!

5) Нет сомнений в том, что слова о бренности рая и ада (говоря о них именно так, вместе) являются нововведением и еретическими утверждениями. Потому что подобные слова не исходят от сахабов и табиинов. Однако тут спор не о рае и аде, а только об аде. И слова о бренности ада не являются словами сторонников недозволенных новшеств; напротив, это слова сподвижников. Те, кто вносит недозволенные новшества, рассматривают рай и ад вместе, а сподвижники разделяют их. Тот, кто приписывает идею о бренности ада еретикам, просто не осведомлен о мнении саляфов и халяфов.

Ересью, недозволенным новшеством называют слова, противоречащие Корану и Сунне, словам сахабов и табиинов, а иные слова неправильно относить к категории еретических. Вместе с этим, истинное слово, кем бы оно ни было высказано, должно приниматься. Убеждения саляфов, соответствующие Корану и Сунне: «Рай и ад сотворены, обитатели ада не выйдут из него, и не будут облегчены их страдания, они вечно пребывающие». Те, кто примешивает к этому какие-то слова о «небренности» ада, просто не осведомлены о мнении саляфов.

6) Не стоит примешивать рациональные рассуждения к вопросу о вечности или бренности ада. Эта проблема не постигается умозрительным путем, она относится к темам, узаконенным практикой.

IV. Личное мнение Ибн Каййима

1) Между раем и адом есть явная разница в вопросе длительности и вечности. Аллах однозначно сообщает в Коране о длительности и вечности рая, о том, что он никогда не исчезнет: «нет ему истощения», «нет ему прекращения». Однако все слова об аде касаются вечности пребывания в нем, невозможности выхода из него, постоянности мучений. И многие люди понимают разницу между этими описаниями.

2) О том, что ад не бесконечен, свидетельствуют следующие аяты:

قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاء اللّه إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

«Он скажет: „Огонь будет вашей обителью, в которой вы пребудете вечно, если только Аллах не пожелает иначе!“ Воистину, твой Господь — Мудрый, Знающий» (6:128),

فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُواْ فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ
خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاء رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ
وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاء رَبُّكَ
عَطَاء غَيْرَ مَجْذُوذٍ

«Несчастные пребудут в Огне, где они будут хрипеть и реветь. Они пребудут там вечно, пока существуют небеса и земля, если только твой Господь не пожелает иного. Воистину, твой Господь вершит то, что пожелает. Счастливые же пребудут в Раю. Они пребудут там вечно, пока существуют небеса и земля, если только твой Господь не пожелает иного. Это будет неиссякаемый дар» (11:106–108).

В этих аятах вечность рая и ада обусловлены пожеланиями Аллаха, однако про рай однозначно говорится, что «это будет неиссякаемый дар». Про ад таких слов нет.

إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا
لِلْطَّاغِينَ مَآبًا
لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا
لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا

«Воистину, Геенна является засадой и местом возвращения для тех, кто преступает границы дозволенного. Они пробудут там долгие годы» (78:21–24).

3) Рай — результат милости и довольства Аллаха, ад — результат Его гнева и недовольства. Известно, что милость преобладает и предшествует.

Если бы эти две неизбежности (рай и ад) были равны, то милость не была бы преобладающей, а была бы равна гневу.

4) Если людям в аду предназначено беспрерывно и бесконечно испытывать мучения, то какой смысл в том, что Аллах сотворил этих людей, вечно мучающихся? (неужели обитатели рая хотя бы немного не будут огорчены и опечалены судьбой своих родственников, матерей и отцов, детей и близких, которые обречены бесконечно гореть в адском пламени?).

5) Бухари и Муслим передают хадис следующего содержания от Абу Са'ида ал-Худри: «Аллах когда-нибудь выведет из ада даже тех, кто не сделал ничего благого хоть размером с пылинку». Также есть хадис о том, что из ада будут спасены те, кто хотя бы раз в жизни помянул Аллаха. Возможно ли существование человека, который ни разу в жизни не делал такого?

6) Те, кто несмотря на аят:

مَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

> «Если же кто-либо убьет верующего преднамеренно, то возмездием ему будет Геенна, в которой он пребудет вечно. Аллах разгневается на него, проклянет его и приготовит ему великие мучения» (4:93),

считают, что тут нет противоречий, и остается вероятность избавления такого человека от ада, почему-то отказывают другим обитателям ада в возможности спасения.

7) [Еще один аят:]

إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا

> «Мне остается лишь доносить истину от Аллаха и Его послания. Кто же ослушается Аллаха и Его Посланника, тому уготован огонь Геенны, в котором они пребудут вечно» (72:23).

Кто-то полагает возможным спасение таких людей благодаря их раскаянию. Однако почему же невозможно спасение из ада благодаря Аллаху, благодаря Его милости? Имам Бухари передает хадис следующего содержания: «Если бы неверующие знали о милости Аллаха, они никак не были бы отчаявшимися».

8) Предположим, Аллах в Коране сообщает нам, что мучения вечны, никогда не прекратятся, ад никогда не исчезнет. Эти слова относились бы к угрозам, предупреждениям *[ва‘ӣд]*. Тогда как противоречие угрозам, их неисполнение считается благородством; забывающий о своих угрозах [прощающий] достоин похвалы. И если это качество является похвальным для человека, то почему нельзя то же самое сказать об Аллахе? Абу Йа‘ла ал-Мавсили передает хадис следующего содержания: «Аллах волен исполнять или не исполнять свои обещания *[ва‘д]*». И если обещания являются правом людей, дарованным Аллахом, то угроза исключительное право Аллаха. И что может помешать Аллаху пользоваться своим правом? Все угрозы Аллаха, которые есть в Коране, идут в связке со словами «воистину, твой Господь вершит то, что пожелает», и это передается от благородных сподвижников. ‘Али б. Абу Талха в своем тафсире приводит слова Ибн ‘Аббаса: «Ни у кого нет права судить и говорить о рае и аде применительно к рабам Аллаха». ‘Али (да будет доволен им Аллах) после описания рая, ада и их обитателей сказал: «Потом Аллах сделает то, что захочет». Если меня спросят: «Каково твое собственное мнение на этот счет?», я отвечу сообразно словам ‘Али: «Аллах делает то, что пожелает».

* * *

На этом месте мы заканчиваем цитирование «Ҳāди ал-арвāҳ…». Те, кто понимает по-арабски, должны сами посмотреть оригинал. У меня нет сомнений в том, что они извлекут из этого пользу.

Заключение

Являются ли приведенные слова Ибн Каййима истиной, не допускающей критики? Были ли написаны опровержения?

Мы не можем ответить положительно на первый вопрос, ведь непогрешим только Пророк. У каждого ученого, у каждого муджтахида могут быть ошибки. Мы не можем утверждать, что в книгах, изучаемых как источники вероубеждения в наших медресе, заключена абсолютная истина. Конечно, и про книгу Ибн Каййима мы не можем сказать подобного.

Что касается опровержений. В мире нет учения *[мазхаб],* которое бы не опровергалось, нет ученого, который не подвергался бы хуле и поношениям. Естественно, слова Ибн Каййима тоже опровергали. Есть сотни томов книг, ругающих Абу Ханифу, опровергающих его учение. Опровержение слов Ибн Каййима тоже существует, однако оно написано не его современником, равным ему по уровню знаний, а Ибн Хаджаром ал-Макки, уровень которого существенно ниже Ибн Каййима. Опровержения Ибн Хаджара

ал-Макки тоже в свою очередь опровергались. Приводя слова Ибн Кайиммa, мы не ставили целью объявить некую истину, не терпящую возражений, мы просто хотели показать, что мысли, высказанные Мусой-эфенди, не какое-то новое явление. Отличается ли эта проблема от преподаваемых веками шакирдам вопросов подобных такому: «Возлагает ли Аллах на человека сверх его возможностей?». Если есть разница, то в чем именно она заключена? Некоторые ученые передают от имама Тахави слова следующего содержания: «Среди мусульман есть два мнения относительно ада. Первое: Аллах, после того как он освободит всех обитателей ада, разрушит его. Второе: они будут бесконечно мучиться. Все остальные мнения, кроме этих двух, неразумны».

Всеобщность божественной милости не ведет к падению норм шариата, забвению постановлений Корана, и даже к изменению хотя бы одной буквы религиозных законов.

Если бы статья Мусы-эфенди касалась исключительно религии и вероубеждения, мы не предоставили бы ей места в «Шуре». Таким образом, мы не стали бы причиной шума, который подняли несчастные жалкие люди, не знакомые с наследием ислама. Однако эта проблема, которая касалась только вопросов вероубеждения, сегодня или завтра станет общественной, и возможно станет актуальной для всего исламского мира. Российские мусульмане должны понять это раньше всех и приготовить все пути, чтобы не увязнуть в болоте. Лет пятнадцать тому назад некоторые хазраты заявляли: «Изучение русского языка [обучение на русском языке] противоречит шариату!». Позже те же хазраты отдали своих детей в гимназии и реальные училища. Как бы ни пришлось людям, лающим сегодня на тех, кто поднимает эту проблему, через 10–20 лет самим надеть этот хомут и тянуть ношу подобных призывов и заявлений. Таким образом, ошибается ли тот, кто поднимает эту проблему сегодня? Ведь эта проблема еще толком не возникла, и всем понятно, что ошибаются те, кто, не разобравшись, стал пугать народ, клеветать и разносить сплетни. Испугать народ, а потом искать у него убежища и утешения — это никогда ни к чему хорошему не приводит. Ученые прошлого испытывали обиды, вред и ущерб со стороны простого народа, и это происходило, потому что они говорили нечто новое, неведомое простолюдинам до этого.

Тот, кто дружен с историческими книгами, ясно представляет себе эту проблему. Они [простой народ] даже пророкам противостояли со словами:

وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ

«Мы не слышали о подобном от наших праотцов» (23:24; 28:36).

И Абу Ханифу в свое время обвиняли в том, что он порождает некие волнения среди народа. Даже очень близкий к нему имам Малик, опасаясь нападения толпы, говорил: «Абу Ханифа, лучше выйти на мусульман с мечом, чем говорить такие слова». Однако сын Адама сто раз пожертвует собой, претерпит тысячи различных жизненных страданий и мучений, но не принесет ни одну свою мысль в жертву толпе.

Нет нужды говорить, что вся ответственность за слова из «Ḫāди арвāḫ» лежит на Ибн Каййиме.

Пока это был весь мой ответ вам и все слова, которые я хотел предложить вашему вниманию. Принимаете вы их или нет — ваш выбор.

سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ

«Мир вам. Мы не желаем быть с невеждами, следовать их путем» (28:55)

Абу Хамид ал-Газали

Критерий различения ислама и ереси*

Предисловие

Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) — выдающийся исламский ученый, специалист по фикху, каламу, фальсафе, систематизатор суфийского знания. Работа «Критерий различения ислама и ереси» («Файṣал ат-тафриḳа байна ал-ислāм ва аз-зандаḳа») была написана в 1104 году. Ее подготовка происходила в контексте активных дебатов среди исламских богословов о том, что считать правоверием. Некоторые представители ашаритской школы, в частности Абд ал-Кахир ал-Багдади (ум. 1037), полагали, что подлинная вера предполагает адекватную рационализацию, так что неверным является всякий, кто не принимает детально разработанную теологическую систему ашаризма. Отвечая на этот тезис, ал-Газали подробно разбирает все тонкости, касающиеся определения правоверия *(имāн)*, при этом он уделяет специальное внимание вопросу о том, как распознать неверие *(куфр)*, скрывающееся за внешней приверженностью исламу. Такое «неявное неверие», характерное для *фалāсифа* и некоторых батинитов, он называет словом *зандаḳа*. Нужно учитывать, что работа «Критерий различения ислама и ереси» писалась для широких кругов, так что в ней ал-Газали выступает с позиций факиха и богослова, хотя имеются отдельные пассажи, отсылающие к суфийской проблематике.

Суть предлагаемой ал-Газали альтернативы экслюзивистскому пониманию правоверия заключается в том, чтобы считать мусульманином каждого, кто признает Единобожие, пророческую миссию Мухаммада и Судный день. По этим фундаментальным принципам вероучения *(уṣӯл ал-ʻаḳида)* не может быть разногласий, в то время как споры, ведущиеся по второстепенным *(фурӯʻ)* вопросам, не должны являться основанием для обвинения

---

* *Абу Ḥāмид ал-Ḡазāлийй.* Файṣал ат-тафриḳа байна ал-ислāм ва аз-зандаḳа. Дамаск, 1993. *Перевод с арабского А. В. Кудрявцева, научный комментарий С. Ю. Бородая.*

в неверии. При этом ал-Газали подчеркивает, что признание пророческой миссии Мухаммада предполагает веру в истинность всего сказанного им, а верить в истинность, то есть признавать реальность изложенного, можно в пяти смыслах, соответствующих пяти уровням бытия: самостному *(зāтийй)*; чувственному *(ḥиссийй)*; воображаемому *(ḫайāлийй)*; умопостигаемому *(ʻаḳлийй)*; сходственному *(шабахийй)*. Различия между представителями школ исламской мысли обусловлены тем, что они относят высказывания Пророка к разным уровням бытия: если ханбалиты склонны понимать большинство высказываний буквально, с опорой на самостный смысл, то мутазилиты чаще обращаются к умопостигаемому смыслу. Согласно ал-Газали, различия в истолковании *(таʼвīл)* не являются основанием для обвинения в неверии, если соблюден закон истолкования *(ḳāнӯн ат-таʼвīл)*, который гласит, что переходить от более конкретного уровня к менее конкретному можно только в том случае, если буквальное понимание на данном уровне невозможно. Настоящим же основанием для обвинения в неверии является утверждение о том, что Пророк лгал по тем или иным вопросам, касающимся религии. Поскольку такое утверждение принадлежит некоторым *фалāсифа* и батинитам, то они автоматически выводятся из поля ислама. Таким образом, применение критериев, предложенных ал-Газали, дает в результате максимально широкую и плюралистичную модель ислама, в которую интегрированы и традиционалисты, и мутакаллимы, и суфии, и шииты — все те группы, которые признают пророческую миссию Мухаммада и истинность его слов, но расходятся по второстепенным вопросам, касающимся интерпретации этих слов.

Предлагаем вашему вниманию перевод работы ал-Газали на русский язык, выполненный А. В. Кудрявцевым.

Введение

Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!

Сказал славный имам Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ал-Газали, да смилуется над ним Аллах: воздаю хвалу Всевышнему Аллаху, склоняясь перед величием Его, уповая на полноту благодати Его, надеясь на Его содействие, помощь и [плоды] повиновения Ему, опасаясь быть оставленным Им и ослушаться Его, моля его пролить на меня щедроты благодати Своей. Также возношу молитву за Мухаммада — раба Его, посланника Его и лучшее творение Его, следуя за ним как за пророком, уповая на его заступничество, признавая право миссии его, ища прибежище в благословенных лучах его сердца и его нрава, за род его, сподвижников его и потомков его.

А засим: увидел я, дорогой брат и верный друг, что в сердце твоем закипел гнев, а мысли пришли в смятение, когда дошло до твоего слуха, что кучка завистников порочит некоторые наши книги, посвященные тайнам действия религии *(асрāр му'āмалат ад-дин)*, и утверждает, что в них есть противоречие учению сподвижников первого поколения и шейхов калама, что отступление хотя бы на пядь от учения ал-Аш'ари есть неверие *(куфр)*, а малейшее противоречие ему есть заблуждение и гибель. Успокойся, мой дорогой и верный брат, не печалься из-за этого; умерь свою горячность,

وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً

«Терпимо относись к их словам и сторонись их с красивым (достоинством)» [73: 10] [1].

Не обращай внимания на тех, кого не коснулись зависть и клевета; пренебреги [мнением] тех, кого не обвиняли в неверии и заблуждении. Был ли на свете проповедник более совершенный и разумный, чем Господин посланников (да благословит его Аллах и приветствует)? А ведь говорили, что «он обычный безумец»! Есть ли слова величественнее и правдивее, чем слова Господа миров? А ведь о них говорили: «Это только сказки древних народов!». Не утруждай же себя препирательством с ними, и не пытайся закрыть им рот: это так же невозможно, как разговаривать с глухим. Разве ты не слышал этих слов:

Любую вражду можно надеяться погасить,
Кроме той, что питает к тебе твой завистник?

А если бы у кого-то из людей было такое желание, не были бы ниспосланы достойнейшему из них айаты об отсутствии надежды *(айат ал-йā'с)* [на обращение некоторых людей к истине]. Разве ты не слышал слов Всевышнего:

وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ

[1] Здесь и далее айаты Корана приводятся по изданию: Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями. М.: Медина, 2015 (это адаптированный группой специалистов русскоязычный вариант классического тафсира Абдуллы Юсуфа Али).

«Если тебя тяготит их отвращение, то если ты сможешь отыскать проход в земле или лестницу на небо, то принеси им знамение. Если бы Аллах пожелал, то собрал бы их всех на прямом пути. Не будь же одним из (нетерпеливых) невежд» [6: 35]

И еще сказал Всевышний:

وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَاباً مِنَ السّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ
لَقَالُوا إِنّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ

«И даже если бы Мы разверзли для них врата небесные, чтобы они (весь день) поднимались туда, они непременно сказали бы: „Наши взоры затуманены, а сами мы околдованы“» [15: 14–15].

И еще сказал Всевышний:

وَلَوْ نَزّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلا سِحْرٌ مُبِينٌ

«Если бы даже Мы ниспослали тебе Писание на бумаге, и они прикоснулись бы к нему своими руками, неверующие все равно сказали бы: „Это всего лишь колдовство“» [6: 7].

И еще Всевышний сказал:

وَلَوْ أَنّنَا نَزّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلّ شَيْءٍ
قُبُلاً مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلّا أَنْ يَشَاءَ اللّه وَلَكِنّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ

«Даже если бы Мы ниспослали им ангелов, и мертвые заговорили бы с ними, и Мы собрали бы перед их глазами все послания, они ни за что не уверовали бы, если бы только этого не пожелал Аллах. Но большинство из них не замечают (истины)» [6: 111].

Знай, что сущность и определение того, что есть неверие *(куфр)* и вера *(имāн)*, [равно как] и тайна [отличия] между истиной *(ḥаḳḳ)* и заблуждением

(ḍалāл), не открываются сердцам, осквернённым жаждой почета и денег и любовью к ним. Все это открывается лишь сердцам, во-первых, очищенным от грязи бренной жизни; во-вторых, закаленным совершéнными духовными упражнениями; в-третьих, просветленным чистым *зикром*; в-четвертых, вскормленным правильной мыслью; в-пятых, украшенным соблюдением установленных Законом *(шар‘)* границ. Тогда изливается на них свет из ниши [светильника] пророчества *(мишкāт ан-нубувва)*, и делаются они подобными отполированному зеркалу, и светильник веры в стекле сердца становится источником света: его масло готово воспламениться даже без соприкосновения с огнем[2].

Как могут открыться тайны потустороннего мира *(асрāр ал-малакӯт)* людям, чей бог — это их страсти; чей кумир — это их правители; чья кибла — это их дирхемы и динары; чей шариат — это их своеволие; чья воля — это их звание и их похоти; чье поклонение — в служении их богачам; чей *зикр* — это то, что нашептывает им шайтан *(васāвӣсхум)*; чье сокровище — это их вожаки; чья мысль — это извлечение [правовых] уловок *(истинбāṭ ал-ḫайāл)* ради соблюдения приличия? Что даст им возможность отличить мрак неверия от сияния веры? Божественное вдохновение? Но они не освободили сердца от мирской мути, чтобы воспринять его. Полнота знания? Но все их знание сводится к проблеме ритуальной нечистоты и шафрановой воды и подобным вещам. Увы! Увы! Цель эта слишком ценна и дорога, чтобы можно было достичь ее одним лишь пожеланием или прийти к ней постепенно. Так что занимайся своим делом и не трать на них время.

فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ
إِنّ رَبّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى

[2] Аллюзия на айат о свете (Коран, 24:35). Эзотерическое истолкование этого айата ал-Газали дает в позднем трактате *Мишкāт ал-анвāр* (ок. 1107 г.). См. русский перевод: *Абу Хамид ал-Газали*. Ниша света // «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004. В этом абзаце и далее ал-Газали фактически указывает на то, что правоверие не может быть точно определено на основе формальных критериев и что для такого определения требуется особое мистическое видение, которым обладают знающие (*‘āрифӯн*), или суфии. Безусловно, рассмотренная в данном трактате проблематика не должна мыслиться отдельно от того, что ал-Газали пишет в своих трудах по суфизму; Ср., особенно, комментарий к хадису о завесах света и мрака в заключительной части работы «Ниша света».

«Отвернись же от того, кто отвернулся от Нашего Напоминания и не пожелал ничего, кроме мирской жизни. Таков предел их познаний. Воистину, твоему Господу лучше знать тех, кто сбился с Его пути, и лучше знать тех, кто последовал прямым путем» [53: 29–30].

Глава 1. Истина присутствует в каждом мазхабе

Ты же, если хочешь вырвать это терние из своей груди и из груди того, кто находится в таком же положении, кто не движим соблазном завистника и не скован слепым *таклидом*, но жаждет постичь боль затруднения, вызванную мыслью и возбужденную исследованием *(назар)*, то поговори с собой и с твоим собеседником и попроси его дать определение неверия. Если он скажет, что неверие — это то, что противоречит аш‘аритскому, му‘тазилитскому, ханбалитскому или какому-либо иному *мазхабу*, знай: перед тобой — невежда и глупец, скованный слепым следованием *(таклӣд)*. Он слепец из слепцов, а потому не трать время на его вразумление. Чтобы он замолчал, просто сравни его доводы с доводами его оппонентов, и он не найдет никакого отличия между собой и своими оппонентами из числа сторонников слепого следования.

Вероятно, из всех *мазхабов* твой собеседник предпочитает *мазхаб* ал-Аш‘ари и утверждает, что противоречие ему даже в малом есть явное неверие. Спроси его, на каком основании он претендует на истину, говоря о неверии ал-Бакиллани из-за того, что тот расходится с ним в вопросе об атрибуте вечности Всевышнего Аллаха, утверждая, что этот атрибут Всевышнего Аллаха неотделим от [Его] сущности? И почему ал-Бакиллани больше заслуживает обвинения в неверии за расхождение с ал-Аш‘ари, чем ал-Аш‘ари — за расхождение с ал-Бакиллани? Почему правда на стороне одного, а не другого? Не потому ли, что один опередил другого во времени? Но ведь и у ал-Аш‘ари были предшественники — му‘тазилиты, и да будет прав тот, кто был первым! Или, может быть, потому, что один достойнее и ученее другого? Но на каких весах и какой мерой он взвесил достоинство, чтобы вообразить, будто нет на свете достойнее того, кто пошел за ним и сделался его подражателем?

И если ал-Бакиллани дозволено противоречить ему, то почему это запрещено другим? В чем разница между ал-Бакиллани, ал-Карабиси, ал-Каланиси и остальными? И на чем основано такое дозволение?

Если он утверждает, что расхождение с ал-Бакиллани является сугубо терминологическим и не касается сути — а именно на этом настаивали некоторые ревнители [этого взгляда], заявлявшие, что все признают

постоянство [Его] существования *(давāм ал-вуджӯд)*, а спор о том, вытекает ли оно из [Его] сущности или из дополняющего ее атрибута, не принципиален и не предполагает ожесточенности, — то почему он так яростно обрушивается на му‘тазилитский *мазхаб* за то, что тот отрицает атрибуты, признавая, что Всевышний Аллах всеведущ, Он объемлет [Своим ведением] все знания и способен на все возможное *(қāдир ‘алā джамī‘ ал-мумкинāт)*, но расходится с аш‘аритским *мазхабом* в том, является ли Он всеведущим и всемогущим по Своей сущности или в силу дополняющего ее атрибута? В чем же разница между двумя спорами? И что может быть важнее и серьезнее, чем умозрительное отрицание или утверждение наличия атрибутов у Истинного Всевышнего и Достохвального [Аллаха]?

Если же он говорит:

> «Я считаю му‘тазилита неверным и ополчаюсь против него, потому что он утверждает, будто знание, мощь и жизнь проистекают из единой сущности, хотя это атрибуты разные по определению и по сути, а различные реальности не могут описываться как единое целое или подменяться единой сущностью»,

то почему тогда он не смотрит косо на аш‘арита, который говорит: речь есть единый атрибут, связанный с сущностью Всевышнего Аллаха, но, будучи единой, она есть и Тора, и Евангелие, и Псалмы, и Коран; она есть и приказание, и запрещение, и предание, и собирание преданий; все это — различные реальности. И может ли быть иначе, если предание есть то, что можно счесть правдой или ложью *(ат-тасдīқ ва ат-такзīб)*, а к приказанию и запрещению такое определение неприложимо? Бывает ли единая реальность, которую можно считать и правдой, и ложью, чтобы одно и то же можно было и отрицать, и утверждать?

Если он запутается в ответе или не сможет прояснить эти вещи, знай: он — не из числа тех, кто размышляет, он — слепой последователь *(муқаллид)*, а слепой последователь должен молчать, и с ним должно молчать, потому что ему не под силу встать на путь аргументации. А будь он способен на это, другие следовали бы ему, а не он бы следовал [за кем-то], и он был бы имамом, а не тем, кто стоит за имамом *(имāман лā ма’мӯман)*.

Когда подражатель ведет полемику, он делает это только из любопытства, и тот, кто соглашается на нее, подобен человеку, кующему холодное железо или пытающемуся исправить испорченное. Под силу ли парфюмеру исправить то, что подпорчено временем?

И если ты человек справедливый, ты наверняка знаешь, что тот, кто считает истину достоянием кого-то одного из мыслителей, сам близок

к неверию и противоречию. К неверию — потому что он ставит того [мыслителя] на один уровень с непогрешимым Пророком, согласие с которым служит подтверждением веры *(имāн)*, а несогласие с ним говорит о неверии. Что касается противоречия, то оно состоит в том, что всякий мыслитель считает обязательным размышление и запрещает слепое следование. Как же он может сказать: «Ты должен следовать мне» или «Ты должен размышлять, но видеть в своем размышлении лишь то, что увидел я, и во всем, в чем я увидел довод *(ḫуджжа)*, ты тоже должен видеть довод, а то, что я нашел сомнительным, должен считать сомнительным и ты»? В чем же разница между говорящим: «Следуй только моему *мазхабу*», и тем, кто говорит: «Следуй и моему *мазхабу*, и моему доказательству»? Разве это не одно и то же?

Глава 2. Об определении неверия

Вероятно, ввиду противоречивости определений, даваемых разного рода сторонниками слепого следования, ты желаешь узнать определение неверия. Знай же, что разъяснение этого [вопроса] — дело долгое, а понять его непросто. Но я дам тебе верный критерий, пригодный во всех обстоятельствах *(муṭṭарида ва мунʻакиса)*: он позволит тебе достичь цели твоих исследований и удержит от того, чтобы обвинять в неверии [те или иные] группы и поносить мусульман *(ахл ал-ислāм)*, если они, даже придерживаясь разных направлений, принимают истинность слов: «Нет бога, кроме Аллаха, Мухаммад — Посланник Аллаха», произносят их искренне и не противоречат им. Итак, я говорю: неверие есть объявление ложью *(такзīб)* любых высказываний Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует).

Вера же *(имāн)* есть признание правдивости *(таṣдīқ)* всех его высказываний. Иудей и христианин — неверные, так как они считают лжецом Посланника (да благословит его Аллах и приветствует). Брахман[3] — тем более неверный, потому что он, помимо нашего Посланника, отвергает и всех прочих посланников [Аллаха]. А атеист — тем более неверный, так как он вместе с Посланником, отправленным к нам, отвергает остальных посланников.

[3] Араб. *ал-Барāхима*, то есть представители жреческой касты индийского общества. В арабо-мусульманских доксографических сочинениях высказывалось мнение о том, что брахманы поклоняются единому Богу, но отрицают пророчество. Если проблема единобожия (или, по крайней мере, монизма) в индуизме является дискуссионной, то убежденность доксографов в отрицании брахманами пророчества и вообще возможности связи с Богом явно вызвана недоразумением.

Это так, поскольку неверие есть определение правовое *(ḥукм шарʻийй)*, такое же, например, как рабство и свобода; его смысл — в допустимости пролития крови [неверного] и вечности [его] пребывания в огне[4]. И выносится оно также правовым методом: на основании текста *(наṣṣ)* либо по аналогии *(ḳийāс)* с его содержанием. Есть тексты об иудеях и христианах; к неверным также причислены: брахманы, дуалисты, еретики *(занāдиḳа)* и атеисты. Всех их объединяет то, что они считают лжецом Посланника (да благословит его Аллах и приветствует). Всякий, кто считает лжецом Посланника (да благословит его Аллах и приветствует) — неверный, а всякий неверный считает лжецом Посланника (да благословит его Аллах и приветствует). Таков этот критерий, применимый ко всем случаям.

Глава 3. Степени бытия

Знай, что за внешней [простотой] того, о чем мы упомянули, кроется вся глубина [проблемы], потому что каждая группа объявляет неверными своих противников и приписывает им мнение о том, что Посланник (да благословит его Аллах и приветствует) был лжецом. Так, ханбалит объявляет неверным ашʻарита, заявляя, что тот счел ложью утверждение Посланника о пребывании Всевышнего Аллаха наверху и о Его вознесении на трон. Ашʻарит же обвиняет ханбалита в неверии, утверждая, что тот — антропоморфист *(мушаббих)* и счел ложью слова Посланника:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

«Нет никого подобного Ему» [42: 11].

Ашʻарит объявляет неверным муʻтазилита, заявляя, что тот счел ложью слова Посланника о возможности созерцания Всевышнего Аллаха и о том, что Всевышний обладает знанием, мощью и [другими] атрибутами. Муʻтазилит объявляет неверным ашʻарита, заявляя, что утверждение об атрибутах есть признание множественности вечно-сущих существований *(такṣīр*

4 Это замечание свидетельствует о том, что ал-Газали рассматривает проблему правоверия с юридических позиций (хотя он указывает на недостаточность такого подхода). Согласно классическому фикху, «правоверный» — это юридическая категория, противопоставленная «неверному». В зависимости от своего статуса, человек имеет определенные права и обязанности; в данном случае ал-Газали подразумевает правовые нормы, касающиеся джихада. Интересно, что «вечность пребывания в огне» он также рассматривает как одно из правовых суждений.

ал-ḳудамā’) и объявление ложью [слов] Посланника, провозглашавшего единобожие *(тавḥīд)*. И ты не сможешь выйти из этого затруднения, если не будешь знать определение того, что есть объявление ложью и подтверждение правдивости *(такзīб ва таṣдīḳ)*, и в чем состоит их суть: тогда ты увидишь всю крайность этих групп и превышение ими всякой меры в обвинении друг друга в неверии.

Я говорю: подтверждение правдивости распространяется не только на предание, но и на его автора. Суть же здесь заключается в признании сущим того, о чем Посланник (да благословит его Аллах и приветствует) сообщил как о сущем. Но бытие имеет пять ступеней, и лишь потому, что каждая группа пренебрегает этой истиной, она склонна обвинять своих оппонентов в том, что они считают слова Пророка, относящиеся к той или иной стороне его учения, ложью. Бытие бывает самостным *(зāтийй)*, чувственным *(ḥиссийй)*, воображаемым *(ḫайāлийй)*, умопостигаемым *(‘аḳлийй)* и сходственным *(шабахийй)*. И тот, кто признает сущим то, о существовании чего — в виде одной из этих пяти ступеней — сообщил Посланник (да благословит его Аллах и приветствует), отнюдь не является обвиняющим [Посланника] во лжи. Поясним же, в чем состоят эти пять категорий *(аṣнāф)*, и приведем их примеры, [отражающиеся] в *та’вīлах*[5].

---

[5] Араб. *та’вīл* «истолкование, интерпретация» (букв. «возведение к истоку»). В значении «истолкования» слово *та’вīл* используется уже в Коране (3:7; 12:6; 12:21; 18:78 и др.). В комментаторской традиции слова *тафсīр* и *та’вīл* изначально употреблялись как синонимы, однако позднее термин *та’вīл* стал чаще использоваться в отношении эзотерических (суфийских, шиитских и др.) истолкований Корана, которые ригористы, как правило, отождествляли с «истолкованием по собственному усмотрению» (*тафсīр би ар-рāйй*). Более подробно об этом см.: *Sand K.* Z. Sufi commentaries on the Qur’an in Classical Islam. Routledge, 2006. P. 47–64. В дискурсе ал-Газали термин *та’вīл* имеет как позитивные, так и негативные оттенки: с одной стороны, человек прибегает к *та’вīлу*, когда видит невозможность буквалистского подхода, что свидетельствует о его высоких интеллектуальных способностях; с другой стороны, ввиду связи *та’вīла* с рационалистической методологией, он может выродиться в «истолкование по собственному усмотрению» (*тафсīр би ар-рāйй*), что, согласно ал-Газали, характерно для мутазилитов и *фалāсифа*. Поскольку работа «Критерий различения ислама и ереси» писалась, судя по всему, для кругов факихов и мутакаллимов, ал-Газали склонен здесь акцентировать внимание на второй особенности *та’вīла*; при этом он не указывает, нужен ли *та’вīл* в принципе и если да, то до каких пределов — ответ повисает где-то между критикой ханбалитов (буквалистов) и критикой мутазилитов (рационалистов). Между тем, таковой ответ ал-Газали дает в *Иḥйā’ ‘улūм ад-дīн*, где он подчеркивает, что интерпретация Корана не может ограничиваться классической традицией тафсиров и правильный *та’вīл* — это истолкование на основе сердечного знания (*ма‘рифа*) или вдохновения (*илхāм*). См.: *Абу Хамид Мухаммад аль-Газали*

Самостное бытие: это подлинное и незыблемое бытие, которое находится за пределами чувств и разума, но чувства и разум воспринимают его образ, и это восприятие именуется познанием *(идрāк)*. Оно подобно бытию небес, земли, животных и растений. Оно очевидно; это нечто всем известное, и большинство людей не знает иного смысла бытия.

Чувственное бытие: это то, что видит зрящий глаз, и что вне глаза не существует. Оно присутствует в ощущении и является сущим для ощущающего и только для него. Оно подобно тому, что видит [во сне] спящий или бредящий больной: ему может явиться образ, существующий только в его ощущении, и он не может видеть его так же, как он видит все прочее, что существует вне его ощущения. Более того, пророкам и приближенным [к Аллаху] *(авлīйā')*, находящимся в здравии и не пребывающим в состоянии сна, может явиться прекрасный образ, который изображает формы ангелов, и посредством которого им передается откровение и вдохновение. Наяву они, в силу чистоты своего внутреннего мира, получают из области сокровенного *(мин амр ал-ғайб)* то, что другие получают во сне. Всевышний Аллах сказал:

فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا

«и он предстал перед ней в облике прекрасно сложенного человека» [19: 17].

Так же и [Посланник] (да благословит его Аллах и приветствует) не раз видел Джибрила (мир ему), но в его собственном образе он видел его лишь дважды, [в других же случаях] он являлся к нему в разных образах. То же означает увидеть во сне Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует), который сказал: «Тот, кто видел меня во сне, воистину видел меня, ибо шайтан не является в моем облике»[6]. Созерцание его не означает, что он переносится из своей усыпальницы в Медине к месту, где находится спящий: оно выглядит как его образ, присутствующий только в ощущении спящего. О причине и тайне этого [говорить] долго, и мы разъяснили это в некоторых книгах. А если ты не веришь им, поверь своим глазам: возьми горящий уголек

ат-Туси. Возрождение религиозных наук. Том 3. М., 2011. С. 15–79. Более подробно о герменевтическом подходе ал-Газали см.: *Whittingham M.* Al-Ghazali and the Qur'an. Routledge, 2007; *Sands K. Z.* Sufi commentaries on the Qur'an in Classical Islam. P. 37–39, 47–64; *Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю*. Основные принципы суфийской герменевтики (в этом сборнике).

[6] *Бухари*, 9: 653 (*Китāб ал-та'бīр*).

и представь, что это точка. Сделай с ним прямое движение рукой — ты увидишь огненную линию; теперь сделай рукой круговое движение — и ты увидишь огненный круг. И круг, и линия видимы; они существуют только в твоем ощущении, потому что вне его в любом случае есть только точка, которая превращается в линию и круг при последовательных движениях; эти линии лишь выглядят существующими, так как ты их видишь.

Воображаемое бытие: это образ ощущаемых вещей, которые ты не ощущаешь; так, ты можешь, закрыв глаза, представить себе слона и лошадь, как если бы ты видел их воочию. Это то, образ чего существует только в твоей голове.

Умопостигаемое бытие: оно означает, что вещь обладает духом *(рӯх)*[7], реальностью *(ḥақīқа)* и смыслом *(ма'нан)*; разум же воспринимает лишь ее смысл при отсутствии ее образа в воображении, ощущении или в окружающей реальности. Так, например, рука обладает образом — ощущаемым и воображаемым; у нее есть также смысл, который составляет ее реальность: это ее способность бить. Способность бить — это умопостигаемое существо руки *(йад 'ақлийа)*. У письменной трости есть образ, но реальность ее состоит в том, что с ее помощью записываются знания *('улӯм)*, и разум воспринимает ее в отрыве от образа тростника, дерева и прочих ощущаемых и воображаемых образов.

Сходственное бытие: сама вещь не существует ни как образ, ни как реальность, ни как внешний объект, ни как ощущение, ни как воображение, но при этом есть другая вещь, схожая с ней какой-либо из своих черт и свойств. Ты поймешь это, когда я приведу тебе примеры [использования] этих [категорий] в *ма'вӣлах*.

Таковы ступени бытия вещей.

Глава 4. Примеры истолкования в соответствии со степенями бытия

Теперь выслушай примеры этих ступеней в *ма'вӣлах*[8].

Самостное бытие: оно в примерах не нуждается, так как оно протекает явно и *ма'вӣлу* не подлежит; это бытие абсолютное и истинное, подобное

---

[7] Под влиянием трудов Аристотеля слово *рӯх* «дух» иногда употребляется в значении «функциональной природы» или «начала движения». Это связано с тем, что этим словом переводили греч. ψυχή и πνεῦμα, которые в дискурсе Аристотеля иногда имеют именно такое значение: например, «растительная душа», согласно Аристотелю, обуславливает рост растений, являясь, тем самым, «функциональным началом» или «началом движения». Когда ал-Газали говорит о «духе» вещи, он подразумевает ее функцию или ее сущность.

[8] То есть примеры обращения к этим ступеням бытия при истолковании.

словам Посланника (да благословит его Аллах и приветствует) о престоле, троне и семи небесах — все здесь явно и не подлежит *та'вӣлу*. Это предметы, существующие сами в себе, независимо от того, познаны они чувствами и воображением, или нет.

Чувственное бытие: примеров ему в *та'вӣлах* много, но с тебя достаточно двух. Первое — это изречение Посланника (да благословит его Аллах и приветствует): «В День воскрешения смерть приведут в обличии черно-белого барана, которого забьют, [поместив] между раем и [адским] огнем»[9]. И если кто-то приведет довод о том, что смерть является акциденцией или отсутствием таковой[10], а акциденция не может принять телесную форму, то он истолкует [это] предание в том смысле, что люди в День воскрешения увидят это и убедятся, что это смерть; она будет существовать только в их ощущениях, и это убедит их в том, что смерти больше не будет, ибо зарезанное [животное] обречено на исчезновение; тот же, для кого этот довод неубедителен, возможно, подумает, что смерть как таковая превратится в барана и будет забита.

Пример второй — это слова Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует): «Рай был показан мне на этой стене»[11]. Тот, кто убежден, что предметы не пересекаются друг с другом, а малое не вмещает большого, истолкует это в том духе, что сам рай как таковой не перемещался к стене, но ощущению был явлен его образ на стене таким образом, что его можно было увидеть, и нет невозможного в том, чтобы видеть большое в малом, подобно тому, как небо можно видеть в маленьком зеркале. Но такое ви́дение отличается от простого воображения образа рая: ты же понимаешь, что одно дело — видеть отражение неба в зеркале и другое — закрыть глаза и представить, что видишь отражение неба в зеркале.

Воображаемое бытие: примером ему могут служить слова [Посланника] (да благословит его Аллах и приветствует): «Я словно воочию смотрю на Йунуса ибн Матту, [на котором надеты] две тяжелых абайи. Он произносит *тальбию*, и горы отвечают ему, и Всевышний Аллах говорит ему: „Я перед тобой, о Йунус!“»[12]. Очевидно, что здесь рассказывается о явлении образа в его (да благословит его Аллах и приветствует) воображении, так как это состояние имело место до существования Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует); его не было, и на тот момент оно не существовало. И вполне можно сказать, что он ощущал это так

---

[9] *Бухари*, 6:448–449 (*Китāб ат-тафсӣр*).

[10] То есть отсутствием акциденции жизни.

[11] *Бухари*, 9:751 (*Китаб ал-и'тиṣāм*).

\+ *Муслим*, 1:134 (*Китāб ал-имāн*).

явственно, что видел это, подобно тому, как спящий видит образы. Но его слова «Я словно воочию смотрю» говорят о том, что в действительности он не смотрел, а *как бы* смотрел. [Моя] цель — дать разъяснение с помощью примера, а не сосредотачиваться на самом образе. Итак, все, что доступно воображению, может представать как зримое и быть видимым, но нечасто удается убедительно доказать невозможность видеть то, что рисует воображение.

Умопостигаемое бытие: примеров ему много, но удовлетворись двумя. Первое из них — это слова [Посланника] (да благословит его Аллах и приветствует): «Воистину, Всевышний Аллах Своей рукой месил глину [для сотворения] Адама сорок утр»[13]. Они утверждают наличие у Всевышнего Аллаха руки. Но тот, кто доказывает, что рука Всевышнего Аллаха не может быть физическим органом, который можно ощутить или представить в воображении, утверждает, что у Всевышнего Аллаха есть духовная умопостигаемая рука, то есть говорит о смысле руки, ее реальности и ее духе, а не о ее облике; дух и смысл руки состоит в том, что ею Он наносит удар, ею действует, одаряет и запрещает.

Всевышний Аллах дает и удерживает с помощью Своих ангелов. Как сказал [Посланник] (да пребудут с ним благословение и приветствие), «Первым, что сотворил Аллах, был разум, и Он сказал ему: тобой я одаряю и тобой удерживаю»[14]. Под этим не может подразумеваться разум как акциденция, в чем убеждены спекулятивные богословы *(мутакаллимӯн)*, так как акциденция не может быть первым творением: речь идет о сущности одного из ангелов, который именуется разумом, ибо он понимает вещи сам, свой сущностью, не нуждаясь в знании. Возможно, имя ему — письменная трость, ибо через откровение *(вахи)* и вдохновение *(илхам)* с ее помощью истины знаний высекаются на скрижалях сердец пророков, приближенных [к Аллаху] и остальных ангелов. Ведь в другом хадисе говорится: «Первым, что сотворил Аллах, была письменная трость»[15], и если под ней не подразумевается разум, то это означает противоречие между двумя хадисами.

---

[13] Этот хадис не приводится ни в одном из шести «канонических» сборников. В дальнейшем такие хадисы мы оставляем без комментария.

[14] Ссылаясь на крупных хадисоведов, Ибн Таймиййа утверждает, что этот хадис является поддельным. См.: *Ибн Таймиййа*. Ар-Радд ʻалā ал-мантиḳиййн. Каир: Мактабат ал-Азхар, С. 344–346.

[15] Ср. Коран 68: 1–2. Полная версия хадиса: «Первым, что сотворил Аллах, было Перо [или Письменная трость, *ал-ḳалам*]. Затем Он повелел ему: „Пиши!“. (Перо) спросило: „Господь мой, что мне писать?“. (Всевышний) сказал: „Записывай меру всего вплоть до наступления Часа“» (*Абу Дауд*, 4700. *Тирмизи*, 2155).

Одно и то же в зависимости от основания может именоваться по-разному. Его можно называть и «разумом» (имея в виду именно его); и «ангелом» (имея в виду его отношение к Всевышнему Аллаху — Творцу мира — как посредника между Ним и людьми); и «письменной тростью» (имея в виду то, что посредством его происходит запись знаний благодаря откровению и вдохновению). Так, Джибрил именуется и «духом» (ибо он есть дух), и «доверенным» (ибо он хранит тайны), и «прекрасно сложенным» (имея в виду его мощь), и «обладающим могучей силой» (за его величайшую силу), и «облеченным Владыкой Трона могуществом и силой» (за его близость к трону Всевышнего), и «тем, кому повинуются» (имея в виду то, что некоторые ангелы подчиняются ему). И автор высказывания имеет в виду письменную трость и руку умопостигаемые, а не постигаемые чувствами и не воображаемые; некоторые же утверждают, что под рукой подразумевается атрибут Всевышнего Аллаха — мощь или что-то иное: на сей счет между спекулятивными богословами нет единогласия.

Сходственное бытие: примерами его служат гнев, тоска, радость, терпение и прочее из того, что известно о Всевышнем Аллахе. Сущность гнева, например, заключается в том, что он есть кипение сердечной крови, порожденное волей к отмщению, а это неизбежно причиняет ущерб и страдание. Тот, кто считает невозможным, чтобы гнев был присущ Всевышнему Аллаху как самостная, чувственная, воображаемая или умопостигаемая реальность, толкует его как проявление другого [Его] атрибута, порождающего то же, что порождается гневом — например, воли к наказанию. Воля не имеет отношения к гневу как таковому, но в каком-то из свойств она сопряжена с ним, а также с одним из его последствий, а именно — с причинением страдания. Все это — разные ступени *та'вӣла*.

Глава 5. О смысле объявления Законодателя лжецом

Знай, что каждый, кто толкует какое-либо из высказываний Законодателя *(ṣāḥиб аш-шар')* согласно одной из этих ступеней [бытия] — из числа тех, кто признает высказывание правдивым. Объявление же их ложью состоит в отрицании всех этих смыслов и утверждении о том, что его высказывание не имеет смысла и является чистой ложью, а цель сказанного им — обман либо мирской интерес. Это — чистое неверие *(куфр маḥд)* и ересь. Неверие не обязательно присуще толкователям, если они следуют правилу толкования *(ḳānӯн ат-та'вӣл)*, как будет показано нами ниже. Да и как можно считать *та'вӣл* неверием? Ведь среди мусульман нет группы, которой не приходилось бы прибегать к нему. Меньше всех склонен к *та'вӣлу* Ахмад ибн Ханбал (да смилуется над ним Аллах), а из всех *та'вӣлов* самые

далекие [от буквального смысла] и странные — те, которые придают речи метафорический или аллегорический смысл, [что соответствует] умозрительному или сходственному бытию. [Но] и ханбалит вынужден прибегать к нему, и, как я слышал от авторитетных багдадских имамов-ханбалитов, Ахмад ибн Ханбал (да смилуется над ним Аллах) прибегнул к *та'вӣлу* всего лишь трех хадисов.

Первый из них — это слова [Посланника] (да благословит его Аллах и приветствует): «Черный камень есть десница Аллаха на земле»;

второй из них — это слова [Посланника] (да благословит его Аллах и приветствует): «Сердце верующего [зажато] меж двух пальцев Милостивого»[16];

третий из них — это слова [Посланника] (да благословит его Аллах и приветствует): «Воистину, я чувствую дыхание Милостивого со стороны Йемена»[17].

Посмотри же, как он истолковал эти хадисы, сославшись на невозможность их понимания в буквальном смысле. Так, он говорит: подобно тому как десницу целуют в знак близости к ее обладателю, так же и Черный камень целуют в знак близости к Всевышнему Аллаху. То есть он только подобен деснице, но не сам по себе и не по своим свойствам, а по одной из своих акциденций, и потому назван десницей. Именно такое бытие мы назвали сходственным. Этот способ *та'вӣла* — самый далекий [от буквального смысла] и, как ты видишь, к нему был вынужден прибегнуть человек, наименее склонный к *та'вӣлу*.

Точно так же он, сочтя невозможным существование у Всевышнего Аллаха двух пальцев, воспринимаемых чувством — ведь тот, кто осматривает грудь, не найдет в ней двух пальцев, — истолковал это как духовный смысл двух пальцев, которые являются пальцами умопостигаемыми, духовными (в том смысле, что духовный смысл пальцев — это возможность переворачивать ими вещи). К сердцу сына Адама прикасаются и ангел, и шайтан: ими Всевышний Аллах переворачивает сердца, и потому они названы двумя пальцами. Ахмад ибн Ханбал (да будет доволен им Аллах) ограничился *та'вӣлом* этих трех хадисов. Он счел, что только их нельзя

---

[16] Полная версия хадиса: «Абдулла ибн Амр ибн ал-Асс говорил, что он слышал, как Посланник Аллаха, говорил: „Истинно, сердца сыновей Адама, все до единого — между двумя пальцами из пальцев Милостивого, как одно сердце. Отклоняет Он его куда пожелает“. Затем Посланник Аллаха, произнес: „Боже, управляющий сердцами! Отврати сердца наши (от пустого) к подчинению Тебе!“» (*Муслим*, 2654; ср. *Тирмизи*, 2290).

[17] Хадис приводится в «Муснаде» Ахмада ибн Ханбала (№ 10960).

понимать в прямом смысле, поскольку не вдавался в рациональное рассуждение *(назар ʻақлийй)*, а иначе ему открылись бы многие поводы для *та'вӣла*. Так, он не коснулся таких свойств [Аллаха], как Его нахождение «наверху» и прочего, к чему он не применил *та'вӣл*, тогда как аш'ариты и му'тазилиты, много занимавшиеся этими изысканиями, пошли дальше и прибегли к *та'вӣлу* многих внешних смыслов.

Ближе всех к ханбалитам в вопросах, касающихся жизни Грядущей *(умӯр ал-ӑхира)*, стоят аш'ариты (да споспешествует им Аллах), признающие прямой смысл почти всех преданий, за редким исключением. Му'тазилиты пошли дальше них в применении *та'вӣла*, но даже им (то есть аш'аритам) приходится прибегать к *та'вӣлу* изречений, подобных приведенному нами выше высказыванию [Посланника] (да пребудут с ним благословение и приветствие): «В День воскрешения смерть приведут в обличии черно-белого барана». Это относится и к взвешиванию деяний на весах. Аш'арит прибегает здесь к следующему *та'вӣлу*: будут взвешены свитки деяний, а Аллах создаст для каждого из них вес согласно разрядам совершенных деяний. Это отсылка к далекому [от буквального смысла] сходственному бытию: свитки [выступают как] предметы с нанесенными на них данными, соответствующими деяниям, то есть акциденциям. Таким образом, взвешивается не деяние, а предмет, запись на котором указывает на деяния.

Му'тазилит применил *та'вӣл* к слову «весы», усмотрев в них обозначение причины, благодаря которой каждому открывается значимость его деяния, и в этом произвола меньше, чем в *та'вӣле* о взвешивании свитков.

Цель — не в том, чтобы подтвердить правильность одного из двух *та'вӣлов*, но в том, чтобы ты знал: каждая группа, даже если она чрезмерно строго придерживается прямого смысла [преданий], бывает вынуждена прибегать к *та'вӣлу*. Иначе ей пришлось бы перейти все границы глупости и невежества, сказав, что Черный камень в буквальном смысле является десницей Аллаха; что смерть, даже если она есть акциденция, превращается в барана; что деяния, даже если они суть акциденции, канувшие в небытие, кладутся на весы, на которых акциденции обладают весом. Доходящий до такого невежества утрачивает всякую связь с разумом.

Глава 6. Правило та'вила

Выслушай теперь правило *та'вӣла*. Ты уже узнал, что [все] группы согласны с тем, что *та'вӣл* имеет эти пять ступеней, и что никакая из них не подпадает под объявление ложным; согласны они и с тем, что он допустим лишь при доказательстве невозможности буквального понимания [текста]

(ḳийа̄м ал-бурха̄н ‘ала̄ истиха̄лат аз̱-з̱а̄хир). Первый внешний смысл соответствует самостному существованию: если он признается, то это распространяется на все [остальные ступени], а если нет, то [он соответствует] чувственному существованию: если он признается, то это распространяется на все [остальные ступени], а если нет, то [он соответствует] воображаемому или умопостигаемому бытию, а если нет, то [он соответствует] сходственному, метафорическому бытию.

Переходить от высшей ступени [*та’вӣла*] к низшей разрешается только при наличии необходимого доказательства *(бурха̄н)*, разногласия же вокруг того, что считать истиной, связаны с [характером] доказательств. Так, ханбалит говорит: нет доказательства невозможности такого свойства Творца, как Его нахождение «вверху», а аш‘арит говорит: нет доказательства невозможности созерцания [Аллаха]. Выходит, что каждый из них не удовлетворен высказыванием оппонента и не считает его решающим доводом. Но как бы то ни было, ни одна группа не должна объявлять неверной другую лишь потому, что она считает ее доказательство ошибочным. Да, она может назвать ее заблудшей или внесшей новшество *(мубтади‘)*: заблудшей — потому что та, по ее мнению, сбилась с пути, а внесшей новшество — за высказывание, которого не слышали от праведных предков *(салаф ṣа̄лиḥ)*. Ведь общеизвестно их утверждение о том, что Всевышнего Аллаха можно будет созерцать, а потому слова: «Его нельзя будет созерцать» — это новшество, и *та’вӣл* слова «созерцание» *(рӯ’йа)* — [тоже] новшество. Если кто-то считает, что под созерцанием подразумевается сердечное ви́дение *(муша̄хадат ал-ḳалб)*, то он не должен провозглашать это и упоминать об этом, потому что об этом не упоминали Предки. Но при этом ханбалит говорит: утверждение о нахождении Всевышнего Аллаха «вверху» Предками признавалось; никто из них не говорил, что Творец мира ни связан с миром, ни отделен от него, [что Он не находится] ни внутри его, ни снаружи его; что понятие шести сторон к Нему не относится, и что приписывать Ему нахождение «вверху» — то же самое, что приписывать Ему нахождение «внизу», а потому все подобные высказывания суть новшества, ибо новшество есть высказывание, не подтвержденное авторитетом Предков. И теперь тебе ясно, что здесь имеются две установки *(маḳа̄майн)*.

Первая установка [предназначена] для простых людей *(‘ава̄мм ал-х̱алḳ)*. Ее истина заключается в том, чтобы следовать *маз̱хабу* Предков, не изменять внешние смыслы, остерегаться введения новшеств с помощью *та’вӣла*, к которому не прибегали сподвижники, не задавать вопросов, воздерживаться от спекулятивных дискуссий и изысканий, не следовать неоднозначным текстам Книги и Сунны. Об ‘Умаре (да будет доволен им Аллах) рассказывают, что кто-то однажды спросил его о двух айатах, имеющих [внешне] противоположный смысл, и ‘Умар высек его плетью. О Малике

(да смилуется над ним Аллах) рассказывают, что, когда его спросили о вознесении [Аллаха на трон], он ответил: «То, что Он вознесся — известно, вера в это обязательна, каким образом [это произошло] — недоступно разуму, а спрашивать об этом есть новшество».

Вторая установка [предназначена] для сторонников умозрительного рассуждения *(нуз̱з̱а̄р)*, чьи убеждения, унаследованные ими [от Предков] в виде преданий, оказались поколеблены. Им надлежит ограничивать изыскания рамками необходимости и отказываться от внешнего смысла [текстов] лишь при наличии неопровержимого доказательства. Им не следует обвинять друг друга в неверии, усмотрев ошибку в том, что другая сторона считает доказательством, так как [вынесение подобных суждений] — дело нелегкое. Пусть доказательством для них будет такое правило, с которым согласны все стороны. Не придя к согласию относительно правильности мерила, они не смогут разрешить спор по поводу веса. О пяти мерилах мы рассказали в книге *ал-Ḳиста̄с ал-мустакӣм* («Правильные весы»)[18], и спорить о том, правильны ли они, невозможно, если они поняты адекватно. Более того, тот, кто их понял, признает их полную убедительность, а для тех, кто научился ими пользоваться, становится легко проявлять справедливость и требовать ее, снимать покровы и устранять противоречия.

Впрочем, разногласия не исключены и между ними — либо из-за непонимания ими условий [использования этих мерил]; либо из-за того, что они в своих размышлениях обращаются исключительно к таланту и природе, а не к взвешиванию с помощью мерила, (подобно тому, кто, овладев стихотворной метрикой, обращаются ко вкусу, чтобы не утруждать себя измерением каждого бейта, и могут легко ошибиться); либо из-за разного уровня владения науками, которые являются предпосылками доказательств. К наукам, лежащим в основе доказательств, относятся науки опытные *(таджрӣбиййа)*, опирающиеся на *тава̄тур*[19] и иные; однако люди обладают неодинаковым опытом и имеют разное представление о *тава̄туре*: то, что один считает *тава̄туром*, другой таковым не считает, а опыт одного не совпадает с опытом другого. Либо [они возникают] когда иллюзорные допущения

[18] Имеется русский перевод первой половины этого труда. См.: *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 313–337.

[19] Араб. *тава̄тур* букв. «поочередное следование друг за другом». Производным термином *мутава̄тир* именуется то, что достоверно. В хадисоведении статус *мутава̄тир* имеет тот хадис, который передан большим числом передатчиков, притом в каждом из разрядов *исна̄да*. Ал-Газали отмечает, что, во-первых, доказать абсолютную достоверность предания довольно трудно, а во-вторых, отсутствует консенсус между представителями разных школ по поводу критериев, необходимых для признания достоверности (см. ниже, Гл. 9).

путают с рациональными, или тогда, когда всем известные и достойные похвалы слова путают с незыблемыми и основополагающими принципами, как было показано нами в книге *Миҳакк ан-наҙар* («Критерий доказательства»). В целом же, обретя эти мерила и научившись их применять, они — если оставят свое упрямство — смогут находить ошибки с легкостью.

Глава 7. Не торопиться в размышлении

Некоторые люди прибегают к *та'вӣлу*, не имея на то убедительных доводов и будучи движимы лишь предположениями *(ҙунӯн)*. Однако и их не нужно при каждом случае объявлять неверными, а следует рассмотреть [их *та'вӣл*]. Если он касается предмета, не относящегося к основам вероучения и важнейшим вопросам религии *(мухиммāт ад-дӣн)*, он не может считаться неверным. Некоторые суфии утверждают[20]: то, что Ибрахим (мир ему), увидев [последовательно] звезду, луну и солнце, говорил: «Это мой Господь», нельзя понимать буквально: речь идет о светозарных ангельских формах; их светозарность воспринимается не чувствами, а разумом *(‘ақлиййа лā ҳиссиййа)* и имеет разные степени полноты, которые соотносятся друг с другом так же, как соотносятся друг с другом звезда, луна и солнце. Аргумент их состоит в следующем: Ибрахим (мир ему) был слишком велик, чтобы считать некое тело богом, и ему нужно было видеть его закат [чтобы убедиться в обратном]. Не думаешь ли ты, что если бы оно не закатилось, он считал бы его богом? Разве он не знал, что богом оно быть не может, так как является телом, имеющим размер? Они также выдвигают такой аргумент: как могло произойти, что первой он увидел звезду, в то время как солнце ярче, и оно первым открывается взору? Они также говорят, что Всевышний сначала сказал:

وَكَذَٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ

«Так Мы показали Ибрахиму царство небес и земли, чтобы он стал одним из убежденных» [6: 75],

[20] Ссылаясь на «некоторых суфиев», ал-Газали дистанцируется от приводимых далее интерпретаций. Тем не менее в «Нише света» он приводит эти интерпретации от своего имени, тем самым подтверждая их релевантность (*Абу Хамид ал-Газали*. Ниша света // «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004. С. 228–231). Это дополнительное свидетельство в пользу того, что работа «Критерий различения ислама и ереси» предназначалась для широкого круга читателей, и в ней ал-Газали намеренно отказывается от позиционирования себя как суфия.

и только потом он произнес эти слова. Как же он мог вообразить такое после того, как Всевышний показал ему царство? Эти доводы основаны на мнении, и доказательствами они не являются.

Что касается слов «Он был слишком велик», то ведь сказано: он был еще мальчиком, когда это с ним произошло, и возможно, что закату он придал большее значение, чем телесности: для будущего пророка такая мысль была вполне вероятной. А что касается того, что сначала он увидел звезду, то рассказывают, что в детстве он был заперт в пещере, но выходил из нее по ночам.

Что же касается сказанных вначале слов Всевышнего «Так Мы показали Ибрахиму…», то возможно, что Всевышний Аллах поведал о том, чем закончилась [история], а потом вернулся к ее началу. Этот и ему подобные доводы являются предположениями; доказательствами их могут считать лишь те, кто не знает, что такое доказательство и каковы его критерии. Именно к этой категории относится их *та'вӣл*. Они уже прибегли к *та'вӣлу* по поводу посоха и обуви, объясняя слова Всевышнего:

اخْلَعْ نَعْلَيْكَ

«Сними же свою обувь» [20: 12],

и

وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ

«Брось то, что держишь в своей правой руке» [20: 69].

Вероятно, в подобных вопросах, не относящихся к основам вероучения, предположения являются для них тем же, чем доказательства в вопросах основ веры. За это их нельзя называть неверными и вносителями новшеств. Да, если создание возможности для такого [толкования] и его провозглашение вносят сумятицу в сердца простых людей *(‘авӣмм ан-нӣс)*, то их автора обвиняют в новшествах за все взгляды, не освященные авторитетом Предков.

К этому близко утверждение некоторых *батинитов*[21] о том, что телец самаритян — выражение иносказательное, ибо среди стольких людей не мог не найтись разумный человек, знающий, что сделанный из золота

[21] То есть сторонников эзотерического прочтения Корана, отвергающих, по мнению ал-Газали, внешний смысл отдельных айатов. Как правило, в дискурсе ал-Газали под батинитами подразумеваются исмаилиты и близкие к ним группы. Его перу принадлежит

[предмет] не может быть богом[22]. Это также [всего лишь] предположение, ибо невежество некоторых людей (например, идолопоклонников) вполне может достичь такой степени, а утверждение, что такое случается редко, не является неопровержимым доказательством.

Что же касается такого рода [предположений], относящихся к основам вероучения, то неверным следует считать того, кто меняет явный смысл [текста], не имея неопровержимого доказательства [в пользу этого]: таков тот, кто отрицает собирание [Аллахом] тел и ощущаемые [органами чувств] наказания в загробной жизни, прибегая к спекуляциям, вымыслам и тезисам о невозможности [этого], не имея [в пользу этого] неопровержимого доказательства. Такой человек безоговорочно должен объявляться неверным, так как нет доказательства невозможности возвращения душ в тела, и утверждать такое — значит наносить огромный вред религии. Следует объявлять неверным всякого, кто говорит это — а таково учение большинства философов[23].

Следует также объявлять неверным того из их числа, кто говорит, будто Всевышний Аллах знает только Самого Себя, и что Он знает только универсалии *(куллиййāт)*; дела же частные *(умӯр джуз'иййа)*, касающиеся отдельных людей, Ему не ведомы. Это — явное обвинение во лжи Посланника (да благословит его Аллах и приветствует), и оно не относится к упомянутым нами ступеням

отдельный трактат, направленный против батинитов: *Фадā'иḥ ал-баṭинийя* («Позор батинитов»). Следует иметь в виду, что средневековая суннитская критика исмаилитов, как правило, основана на мифах и догадках, поскольку сами исмаилиты держали свои доктрины в секрете. Прогресс в изучении исмаилизма наступил лишь в XX веке. См.: *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М., 2004.

[22] Коран, 20: 85–87.

[23] Араб. *фалāсифа*, то есть представители *фальсафы* — направления арабо-мусульманской мысли, стремившегося к синтезу греческой мудрости и исламского вероучения. Критике этого направления посвящен труд ал-Газали *Тахāфут ал-фалāсифа* (См. русский перевод: *Абу Хамид ал-Газали*. Крушение позиций философов. М., 2007). Важно отметить, что фальсафа является лишь одной из школ арабо-мусульманской мысли, поэтому неправомерно сводить всю исламскую философию к фальсафе, а в критике *фалāсифа* видеть критику философского подхода в целом (более подробно о школах исламской мысли см. *Смирнов А.* В. (ред.). История арабо-мусульманской философии. Учебник. М., 2013). Очевидно, сам ал-Газали является философом в не меньшей степени, чем представители фальсафы, хотя и, безусловно, более «ортодоксальным». Интересно в связи с этим отметить, что в «Нише света» он оценивает деятельность *фалāсифа* по «встряхиванию» разума позитивно, говорит о необходимости для мусульманина просвещать свой разум «лучом философии» и даже называет Коран «самой великой философией» (*Абу Хамид ал-Газали*. Ниша света // «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004. С. 211).

та'вӣла, ибо содержащиеся в Коране и преданиях указания на то, что тела будут собраны, и что знание Всевышнего Аллаха объемлет во всех подробностях то, что происходит с отдельными людьми, совершенно ясны и не подлежат *та'вӣлу*. Они признают, что речь не идет о *та'вӣле*, но говорят:

> «Поскольку для людей была польза от веры в собирание тел — по их неспособности понять, что такое умопостигаемое воскрешение *(ма'ӣд 'аḳлийй)*, — и поскольку для них была польза в вере, что Всевышний Аллах знает все про их жизнь и наблюдает за ними, чтобы вселять любовь и страх в их сердца, Посланнику (да пребудут с ним благословение и приветствие Аллаха) было дозволительно разъяснить им [это]: не является лжецом тот, кто принес пользу другому и сказал ему то, что полезно для него, даже если это не соответствует действительности».

Это абсолютно фальшивое утверждение, потому что оно открыто объявляет [слова Посланника] ложью, сопровождая это извинением, призванным дать понять, что он не лгал. Пророка следует ставить выше этой скверны, ибо правда и принесение пользы людям во лжи не нуждаются. Это — первая из ступеней ереси *(аввал дараджӣт аз-зандаḳа)*, она находится на полпути между му'тазилизмом и абсолютной ересью. Методы му'тазилитов близки к методам философов во всем, кроме одного пункта, а именно: му'тазилит не допускает, даже с оговоркой, что Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) мог лгать, но прибегает к *та'вӣлу* внешнего смысла даже тогда, когда доказательство явно указывает на иное. Философ же в своем стремлении выйти за рамки внешнего смысла не ограничивается [текстами], которые вообще допускают *та'вӣл* — близкий к нему или далекий от него.

Абсолютная ересь — это отрицание воскрешения как такового, постигаемого умом и чувствами, а также категорическое и прямое отрицание того, что мир создан Творцом.

Что касается рационального признания воскрешения при отрицании страданий и удовольствий, ощущаемых чувствами, равно как и признания Творца при отрицании знания Им всего без исключения, то это — ересь, прикрытая признанием правдивости пророков (мир им). Я полагаю (а знает один лишь Аллах), что это про них сказаны слова [Посланника] (да благословит его Аллах и приветствует): «Моя община разделится на семьдесят с лишним сект, и все они будут в раю, кроме одной — еретиков»[24]. Итак, это

---

[24] Первая часть этого хадиса, где просто констатируется факт разделения, без указания того, какие группы будут в аду, а какие — в раю, приводится у Абу Дауда (4596), Тирмизи (2640) и Ибн Маджи (3991). Ср. у Абу Дауда: «Посланник Аллаха, да

секта, согласно некоторым версиям приведенного выше хадиса. Его внешний смысл указывает на то, что [Посланник] имел в виду еретиков из его общины, так как он сказал: «Моя община разделится…», но тот, кто не признает его пророческой миссии, не принадлежит к его общине. Те же, кто прямо отрицают воскрешение и Самого Творца, не признают его пророческой миссии: ведь они утверждают, что смерть есть абсолютное ничто *(ʻадам маḥḍ)*, а мир существует сам по себе, без Творца. Они не веруют ни в Аллаха, ни в Последний день, пророков же считают обманщиками, а потому к общине их причислить нельзя. Таким образом, [выражение] «еретики этой общины» имеет лишь тот смысл, о котором мы сказали.

Глава 8. Разбор того, за что можно, а за что нельзя обвинять в неверии

Знай, что объяснение оснований, по которым можно, а по которым нельзя обвинять в неверии, требует долгого и обстоятельного разбора; при этом необходимо упомянуть все постулаты и *маẕхабы*, показать, в чем состоит сомнительность [доводов] каждого из них, какие аргументы они выдвигают, как далеко они заходят в неприятии внешних смыслов [текста] и к какому их *та'вӣлу* они прибегают. Для этого не хватило бы и целых томов, и у меня нет времени, чтобы разъяснять все это, поэтому удовлетворись пока советом и правилом.

Что касается совета, то он таков: удержи, насколько сможешь, свой язык от [злословия в адрес] людей *киблы*, если они говорят: «нет бога, кроме Аллаха, а Мухаммад — Посланник Аллаха», и не противоречат этому, ибо для них противоречить этому значит допускать (с оговорками или без них), что Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) лгал. Обвинение в неверии таит в себе опасность, в умолчании же опасности нет.

Правило же заключается в том, чтобы ты знал: спекулятивные суждения *(наẕарийāт)* бывают двух видов: одни касаются основ вероучения *(уṣӯл ал-ʻаḳида)*, а другие — вопросов второстепенных *(фурӯʻ)*. Основ веры три: это вера в Аллаха, в Его посланников и в Последний День; все же прочее

благословит его Аллах и приветствует, сказал: „Иудеи разделились на 71 или 72 группы; христиане разделились на 71 или 72 группы; а моя община разделится на 73 группы“». В такой форме хадис признается большинством мухаддисов и мутакаллимов; исключение составляет Ибн Хазм, который считал этот хадис слабым. Что касается версии с дополнением о том, что лишь одна из групп окажется в раю, то она приводится у Ибн Маджи (3993) и Тирмизи (2641), и о ее достоверности ведутся споры. См.: *Мязитов Р.* Разъяснение хадиса о разделении мусульман на 73 группы // Минарет № 1–2, 2014.

суть второстепенные вопросы. Знай, что [рассуждения по] второстепенным вопросам обвинению в неверии не подлежат, кроме случая, когда кто-то отвергает основополагающий догмат, дошедший от Посланника (да благословит его Аллах и приветствует) через *тавāтур*. Впрочем, в некоторых из этих вопросов — например, относящихся к *фикху*, — можно говорить об ошибочности [суждения] *(таẖṭ̣ī'а)*, либо о введении новшества *(табдī')*, как, например, обстоит дело с ошибкой в [суждении об] имамате и статусе сподвижников.

Знай, что за ошибочное [суждение] об имамате как таковом, о том, на кого он возлагается, каковы его условия и так далее, человека обвинять в неверии не следует. Так, Ибн Кайсан вообще отрицал необходимость имамата, но обвинять его за это неверным нельзя. Не следует обращать внимания ни на тех людей, которые возвеличивают имамат и приравнивают веру в имама к вере в Аллаха и Его посланников, ни на их оппонентов, которые обвиняют их в неверии лишь за их учение об имамате. Во всем этом есть преувеличение, ибо ни первое, ни второе мнение вовсе не подразумевает обвинение Посланника (да благословит его Аллах и приветствует) во лжи.

Если же налицо обвинение [Посланника] во лжи, то это влечет за собой обвинение в неверии, даже если речь идет о второстепенных вопросах. Так, например, если кто-то говорит, что Дом в Мекке — это не Кааба, к которой Всевышний Аллах велел совершать паломничество, то это — неверие, ибо со слов Посланника (да благословит его Аллах и приветствует) через *тавāтур* установлено обратное. А если кто-то будет отрицать свидетельство Посланника (да благословит его Аллах и приветствует) о том, что этот Дом есть Кааба, то это отрицание ему не поможет: для нас очевидно, что он отрицает это исключительно из упрямства, если только это не человек, который принял ислам недавно, и для него это не является *тавāтуром*. Так же и тот, кто приписывает ʻАише (да будет доволен ею Аллах) совершение мерзости *(фāẖиша)*, хотя Аллах ниспослал [айат] о ее невиновности в Коране[25], является неверным, поскольку это и подобное ему нельзя утверждать, не обвиняя во лжи Посланника или не отрицая *тавāтура*. Человек может отрицать *тавāтур* своим языком, но он не может не знать об этом в душе.

Конечно, если он отвергает то, что подтверждается единичными преданиями *(аẖбāр ал-аẖад)*, то его не обязательно объявлять неверным. Если же он отрицает то, что подтверждено консенсусом *(иджмā')*, то по этому поводу возможны разные точки зрения, ибо о том, является ли согласное мнение неопровержимым доказательством, точно не известно, и постичь это под силу лишь тем, кто овладел наукой об основах права. Ан-Наззам

[25] Коран, 24: 11–20.

отрицал, что согласное мнение вообще является доказательством. Суждения насчет согласного мнения как доказательства расходятся, и этот вопрос относится к разряду второстепенных.

Что касается суждения по поводу трех основ [веры], то оно таково: если какое-либо [предание] не предполагает *та'вӣла*, если оно дошло до нас через *тавāтур* и невозможно вообразить доказательство обратного, то противоречие ему есть явное обвинение [Посланника] во лжи. Это подобно тому, что мы сказали по поводу собирания тел и всеохватности знания Аллаха. А что касается [преданий], допускающих *та'вӣл* хотя бы с отдаленной аллегоричностью, то здесь мы рассматриваем доказательство: если оно является однозначным, то оно должно быть принято; но если его оглашение навредит людям из-за их неспособности понять его, то его оглашение будет новшеством. Если же доказательство неопровержимым не является, но большинство видит в нем пользу, и при этом ничего не известно о его вреде для религии (как, например, отрицание му'тазилитами [возможности] созерцания Аллаха), то это — новшество, но не неверие.

Что же касается [высказываний], вред которых явен, и которые подпадают под категорию иджтихада и умозрения, то они могут считаться неверием, но могут и не считаться таковым. К такого рода [высказываниям] относятся слова некоторых людей, называющих себя суфиями, о том, что они достигли такого состояния [на пути] между собой и Всевышним Аллахом, в котором они могут не творить молитву, пить вино, совершать греховные поступки и тратить на себя казенные деньги. Нет сомнения в том, что такой человек заслуживает смертной казни, хотя о том, пребудет ли он в геенне вечно, мнения расходятся. Убить такого — лучше, чем убить сотню неверных, потому что религии от него вреда больше, чем от неверия: его руками открываются врата вседозволенности, которые уже не закрыть[26]. Вред от такого [человека] — больше, чем вред от того, кто открыто призывает к вседозволенности, ибо явное неверие последнего отвращает людей от того, чтобы прислушиваться к нему. Этот же разрушает Закон с помощью Закона и говорит, что он только сводит общее к конкретному *(тахсӣс 'умӯм)*, оставляя исполнение общих религиозных обязанностей лишь тем, кто не достиг

[26] Следует иметь в виду, что эти призывы естественны для средневековой эпохи и сделаны в контексте шариатских норм того времени, в частности шафиитского фикха, которого придерживался ал-Газали. Казнь за вероотступничество и богохульство, согласно шафиитскому фикху, может быть осуществлена лишь по решению суда и при том условии, что человек не раскаялся в своих действиях. О правовом контексте высказываний ал-Газали см.: *Griffel F.* Toleration and Exclusion: Al-Shāfiʾī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. Vol. 64, No. 3 (2001). P. 339–354.

в религии той степени, какой достиг он. Он также может утверждать, что он просто стремится быть, как все *(йулāбис ад-дунйā)*, и совершение им прегрешений — лишь видимость, тогда как по своей внутренней сути *(би-баṭинихи)* он в них неповинен[27]. В результате каждый нечестивец будет говорить о себе то же самое, и тогда скрепы религии ослабнут.

Не следует думать, что обвинение в неверии или отрицание такового в каждом случае имеют под собой однозначное обоснование. Обвинение в неверии есть правовое суждение *(ḥукм шар'ийй)*, которое подразумевает, что имущество [неверного] дозволено, что его кровь можно пролить, и что он вечно пребудет в пламени геенны. Выносится оно на тех же основаниях, что и прочие правовые суждения: иногда это твердое убеждение, иногда — мнение большинства, иногда — данные источников, в отношении которых имеются колебания. Всякий раз, когда возникает сомнение, от обвинения в неверии лучше воздерживаться. Торопливость в объявлении кого-либо неверным свойственна людям невежественным. Поэтому следует обратить внимание на другое правило, а именно: бывает, что оспаривающий оспаривает текст, дошедший через *тавāтур*, утверждая, что он просто прибегает к его *та'вīлу*, хотя в языке ничто не указывает на возможность *та'вīла* — далекого или близкого [к его прямому смыслу]. Это — неверие, а говорящий это обвиняет [Посланника] во лжи, даже если он заявляет, что всего лишь прибегает к *та'вīлу*.

Подобное я видел у некоторых *батинитов*, говоривших: Всевышний Аллах Един в том смысле, что Он дарит единство и творит его; что Он Знающий — в том смысле, что Он дарит знание другому и творит его; что Он Сущий — в том смысле, что Он делает сущим иное помимо Себя. Но при этом они отрицали, что Он является Единым Сам по Себе, Сущим и Знающим в силу Своих свойства. Это — явное неверие, потому что приравнивание единства к творению единства не имеет ничего общего с *та'вīлом*, и арабский язык этого не допускает. Если бы Создателя называли Единым

---

[27] Столь одиозное поведение характерно не для всех суфиев, но лишь для представителей «крайних» течений. Наиболее известным примером является орден маламатийа, возникший в IX веке в Хорасане. Аннемари Шиммель пишет о представителях этого ордена: «„Люди порицания“ намеренно навлекали на себя презрение окружающих, совершая неприличные и даже запрещенные законами поступки, — таким образом они сохраняли совершенную чистоту сердца и учились любить Бога бескорыстной любовью… Благочестивые *маламати* полагались на коранические слова о том, что Аллах любит людей, которые не „боятся порицающих“ (5:54). Возможно, в названии их учения содержится также намек на *ан-нафс ал-лаввама*, „душу, [себя] упрекающую“, т. е. совесть, которая должна руководить человеком на всем протяжении религиозной жизни» (*Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М., 2012. С. 96).

потому, что Он создает единство, то Его могли бы звать Тройкой или Четверкой, ибо Он создал также и числа. Подобные утверждения суть обвинения [Посланника] во лжи, замаскированные под *та'вӣл*.

Глава 9. Каковы условия для обвинения в неверии?

Из вышесказанного ты уже понял, что при рассмотрении вопроса о том, каковы условия для обвинения в неверии, следует выяснить следующее:

1. В случае отказа от внешнего смысла ясного законодательного указания *(наṣṣ шар'ийй)*, возможен ли его *та'вӣл* или нет? И если да, то близок ли он [к внешнему смыслу] или далек [от него]? Выяснить, допустӣм ли *та'вӣл* в том или ином случае — задача непростая. Она под силу лишь человеку умелому, разбирающемуся в науке о языке, знающему основы языка, а также обычаи арабов в применении его метафор, образных выражений и способов приведения сравнений.

2. Был ли оставленный текст *(наṣṣ матрӯк)* подтвержден *тавӣтуром*, единичными преданиями *(аḫад)*, или консенсусом; и если он подтвержден *тавӣтуром*, то были ли соблюдены условия этого, или нет? Возможно, что хорошо известный [текст] *(мустафӣд)* [ошибочно] определен как *мутавӣтир*. *Тавӣтуром* считается то, что не подлежит сомнению, как, например, знание о существовании пророков, знание о всем известных странах и т. п. Он должен быть непрерывным во всех поколениях, вплоть до эпохи пророчества, и нельзя представить себе, чтобы в каком-то из поколений число его передатчиков было меньше [чем в другом поколении]. Условием *тавӣтура* является невозможность такой [проблематичной ситуации], и это имеет место в случае Корана. Что же касается [текстов] помимо Корана, то установить [наличие *тавӣтура*] очень трудно. На это способны лишь люди, изучавшие историю, события былых времен, книги хадисов, сочинения о передатчиках хадисов *(аḫвӣл ар-риджӣл)* и целях, которые они преследовали, передавая их. Бывает, что в каждом поколении *тавӣтур* имеет место, но это остается неизвестным, так как многие люди могут быть связаны уговором, особенно когда между собой сплачиваются представители разных *мазхабов*. Поэтому ты видишь, что *рафидиты* утверждают, что [такой-то] текст повествует о [праве] Али ибн Абу Талиба (да будет доволен им Аллах) на имамат, и это, по их мнению, подтверждается *тавӣтуром*, в то время как их оппоненты считают *тавӣтуром* совсем иное, так как *рафидиты* тверды в своем уговоре утверждать свои измышления и следовать им.

Что же касается [текстов], опирающихся на консенсус *(иджмӣ')*, то постижение их относится к числу труднейших вещей. Ведь для этого нужно, чтобы знатоки религии *(ахл ал-ḫалл ва-л-'аḳд)* собрались все в одном месте,

пришли к явно выраженному консенсусу по такому-то вопросу, и чтобы они сохраняли этот консенсус на протяжении какого-то периода (согласно одним) или на протяжении жизни одного поколения (согласно другим), или чтобы имам рассылал им письма в разные концы страны, испрашивая у них фетвы на протяжении жизни поколения, и они сохраняли бы явный консенсус — так, чтобы в дальнейшем им уже нельзя было отступить от этого [мнения] и оспорить его. Затем следует выяснить, считать ли неверным того, кто в дальнейшем начинает противоречить ему? Ведь некоторые говорят: если допускается, чтобы в это время они расходились между собой, то их консенсус является результатом уговора, и не возбраняется одному из них отойти от этого мнения в дальнейшем. Этот вопрос также неясен.

3. Следует посмотреть, подтверждено ли предание, о котором говорит автор высказывания, *тавāтуром*, или консенсусом? Ведь для всякого, кто родился после них, [изначально] ничто не подтверждено *тавāтуром*, а положения, по которым существует консенсус, не отличаются для него от положений спорных: все это он постигает постепенно и узнает это из книг, посвященных [предметам] консенсуса и разногласий среди Предков. Более того, такое знание не может быть получено в результате прочтения одной-двух книг такого рода, ибо для консенсуса этого недостаточно. Абу Бакр ал-Фариси (да помилует его Аллах) составил книгу о вопросах, ставших предметом консенсуса, но многое в ней было оспорено, и по некоторым из этих вопросов он столкнулся с возражениями. Таким образом, если кто-то оспаривает консенсус, не имея на то основания в виде *тавāтура*, то он — невежда, и он ошибается. Однако он не объявляет ложью [слова Посланника], и обвинять его в неверии нельзя. Впрочем, выяснение этого вопроса является нелегким делом.

4. Следует проверить, отвечает ли аргумент, на который ссылается оспаривающий внешний смысл [текста], условиям, предъявляемым к доказательству, или нет? Узнать условия, предъявляемые к доказательству, можно лишь из многотомных трудов. Примеры этого мы привели в наших книгах «Правильные весы» и «Критерий доказательства», однако большинство современных знатоков права не обладает достаточным талантом, чтобы понять условия, которым должно удовлетворять доказательство, во всей их полноте. И тем не менее, знать это необходимо. И если доказательство является неопровержимым, оно позволяет прибегать даже к отдаленному [по смыслу] *та'вīлу*; если же неопровержимым оно не является, оно дает право лишь на близкий по смыслу и более понятный *та'вīл*.

5. Нужно посмотреть, велик ли вред от высказываемого тезиса для религии, или нет? Если что-то не причиняет религии большого вреда, вопрос с ним решить проще. Если же высказывание отвратительно

и несостоятельность его очевидна (как, например, слова имамитов о том, что имам скрывается в подземелье, и люди ждут, когда он выйдет оттуда), то это слова лживые, явно несостоятельные и омерзительные, но большого вреда религии они не причиняют. Вредны они только тому глупцу, который, веря в них, каждый день выходит из города встречать имама, а потом возвращается домой как побитый пес. Это лишь пример, показывающий, что не следует считать неверием всякий бред, даже если несостоятельность его очевидна.

Если ты поймешь, что решение вопроса об обвинении в неверии зависит от всех этих обстоятельств, в которых разобраться в каждом отдельном случае очень трудно даже выдающимся ученым, то тебе станет ясно: тот, кто бросает обвинение в неверии оппонентам аш'аритов или другого *мазхаба* — полный невежда. Как может правовед справиться с этим вопросом с помощью одного только права? И в какой отрасли права найдет он это знание? Так что, если ты увидишь правоведа, который, опираясь только на право, берется обвинять кого-то в неверии и заблуждении, отвернись от него и не трать на него [усилий] своего сердца и языка. Бросать другому вызов на поприще знаний — инстинкт, заложенный в характере, и невежды не в силах воздержаться от этого. Именно поэтому между людьми так много разногласий, а если бы незнающий молчал, разногласий среди людей было бы меньше.

Глава 10. Ответ тому, кто обвиняет в неверии из подражания

К числу людей, наиболее склонных к крайности и чрезмерности, принадлежит община *мутакаллимов*, которые обвиняют в неверии простых мусульман и утверждают: тот, кто не знает *калама* так, как знаем его мы, и кто не познал учения о праве, опираясь на приведенные нами доводы, — неверный. Во-первых, они сузили обширную милость Аллаха, [простирающуюся] над Его рабами, и сделали рай уделом узкого круга *мутакаллимов*; во-вторых, они продемонстрировали свое невежество в отношении частей Сунны, подтвержденных *тавāтуром*. Ведь им следует знать, что при жизни Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) и при жизни сподвижников (да будет доволен ими Аллах) было постановлено считать принявшими ислам общины из числа невежественных арабов, которые ранее поклонялись идолам и никогда не занимались наукой доводов *('илм ад-далāл)*, а если бы они и занялись ею, то ничего бы в ней не поняли. И тот, кто полагает, будто познать веру можно через *калам*, абстрактные доводы и ранжированные классификации, далек от справедливости. Ведь вера — это свет, который Аллах изливает в сердца Своих рабов как дар от

Себя. Иногда она принимает форму явного свидетельства *(баййина)*, которое приходит к человеку изнутри, и выразить которое он не в силах; иногда она приходит человеку в сновидении, иногда — при созерцании набожного мужа, свет от которого передается человеку благодаря общению с ним и сидению вместе с ним в собрании. Иногда же [она приходит] в силу сложившихся обстоятельств. Так, один бедуин пришел к Пророку (да благословит его Аллах и приветствует), не веря в него и отрицая его [пророческую миссию]. Но когда взгляд бедуина упал на его прекрасную внешность (да увеличит Аллах ее достоинство и славу), он увидел, что от него исходит свет пророчества и сказал: «Клянусь Аллахом, это не лицо лжеца!»[28]. И он попросил его показать ему ислам и стал мусульманином. Пришел к нему (мир ему) другой человек и спросил: «Именем Аллаха прошу тебя, скажи: неужели Аллах послал тебя пророком?». И он (да благословит его Аллах и приветствует) ответил: «Да, клянусь Аллахом, Аллах послал меня пророком». Человек поверил его клятве и принял ислам[29].

И людей, подобных ему, было очень много. Ни один из них не занимался *каламом* и не изучал [науку] доводов, но в таких обстоятельствах свет веры в их сердцах выглядел сначала как ослепительный блеск, который со временем делался все ярче от созерцания ими этих великих событий, чтения Корана и общения с владыками сердец. А можно ли представить себе, чтобы со слов Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) и сподвижников (да будет доволен ими Аллах) был передан [рассказ о] бедуине, о том, как он принял ислам, и как [Посланник] сказал ему: «Доказательство возникновения мира состоит в том, что в нем имеются акциденции, а то, в чем имеют место события, [само] является возникшим», или: «Всевышний Аллах знает знанием», или «Он могуществен могуществом, дополняющим сущность, которая не есть Он, и [в то же время] не есть не-Он», и подобные этим тезисы *мутакаллимов*[30].

---

[28] Скорее всего, ал-Газали имеет в виду хадис об обращении иудея Абдуллаха ибн Саллама в ислам, который приводится у Ахмада ибн Ханбала («Муснад», 5:451): «Когда Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, пришел в Медину, люди отошли в страхе, и я был одним из тех, кто отошел в страхе. Но когда у меня появилась возможность получше взглянуть на его лицо, я сказал: „Это не лицо лжеца“».

[29] Близкий по смыслу хадис см.: *Бухари,* 1:97 (*Китāб ал-ʻилм*).

[30] Между тем, уже в Коране можно обнаружить своеобразные формы телеологического (2:164; 67:1–4; 41:53) и космологического (56:57–72; 73:22) доказательства бытия Бога, а также рациональные доказательства Его единства (21:22; 23:91; 6:75–79). Классический калам является лишь развитием тех рациональных способов аргументации, что представлены в Коране и Сунне, и на это обращал внимание еще ал-Ашари в полемике с ригористами. См.: *Абу-л-Хасан ал-Ашари*. Одобрение занятия каламом //

Я не говорю, что эти — или схожие с ними по смыслу — выражения не были в ходу. Но после каждой битвы находилась группа грубых бедуинов, принимавших ислам под сенью мечей, и группа пленников, которые вскоре или по прошествии какого-то времени поодиночке принимали ислам. Произнеся слова свидетельства *(шахāда)*, они узнавали, как совершать обязательную молитву и платить *закят* и опять шли заниматься своим делом — пасти овец или делать что-либо другое. Да, я не отрицаю, что доводы *мутикаллимов* могут стать путем к вере для некоторых людей, но [пути обретения веры] к ним не сводятся, к тому же такое случается нечасто. Более же полезны речи, присущие проповеди, подобные [содержанию] Корана. Что же касается речей, составленных в духе *мутакаллимов*, то они внушают слушателям ощущение присутствия диалектики, недоступной для простого человека — не потому, что они истинны сами по себе. Возможно, именно поэтому в душе *мутакаллима* укореняется упрямство, и именно поэтому ты не увидишь, чтобы на дебатах *мутакаллимов* и правоведов кто-то отказывался от му'тазилизма или [какого-либо иного] новшества в пользу другого учения, переходил от *мазхаба* аш-Шафи'и в *мазхаб* Абу Ханифы или наоборот. Такие переходы происходят по другим причинам, в том числе в результате сражений. Поэтому у Предков не было в обычае призывать [к исламу] в ходе таких споров; напротив, они сурово порицали тех, кто много говорит, занимается изысканиями и задается вопросами. И если отбросить лицемерие и оговорки, мы можем прямо сказать, что *калам* — занятие запретное *(ḥарāм)*, так как от него происходят многие беды. Исключение делается лишь для двух типов людей.

Первый тип человека — это человек, в сердце которого зародилось сомнение, и устранить его не могут ни доходчивое слово проповеди, ни предание, записанное со слов Посланника. В этом случае слово *калама* может выступить как средство, устраняющее его сомнения, подобно лекарству, избавляющему от болезни. При использовании этого средства нужно следить за тем, чтобы он слышал правильные слова, свободные от этого недуга, ибо он грозит произвести в его душе затруднение, посеять в нем сомнение и заставить его отойти от ранее принятого правильного убеждения.

Второй тип — это человек абсолютно разумный, твердый в религии, непоколебимый в вере, который хочет овладеть этим ремеслом, чтобы

Фролова Е. А. (отв. ред.). Средневековая арабская философия. М., 1998. Более подробно о способах коранической аргументации см.: *Ибрагим Т.* Доказательства бытия Бога согласно Корану // Минарет № 1, 2004; *Он же*. Единство Божие согласно Корану // Минарет № 2, 2004.

вылечить им больного, если он впадет в сомнение, вразумить им приверженца нововведений (если таковой появится) и уберечь с его помощью собственное убеждение, если приверженец нововведений решит соблазнить его. Изучение этого [ремесла] с подобной целью относится к числу дополнительных обязанностей; а изучение того, что устраняет колебания и защищает от сомнений в каком-то трудном вопросе — обязанность явная, если нет иного способа изменить ранее сложившееся убеждение[31].

Очевидная истина состоит в том, что всякий, твердо убежденный в том, что было возвещено Посланником (да благословит его Аллах и приветствует), и изложено в Коране, является верующим, даже если он не знает доводов к этому. Вера же, почерпнутая из доводов *калама*, весьма слаба: она колеблется от любого сомнения. Настоящая вера *(ал-имāн ал-рāсих)* — это вера простых людей, которая проникает в их сердца с детства благодаря непрерывности слушания, или укореняется в них по достижении взрослого состояния в результате стечения обстоятельств, [и при этом] ее нельзя выразить. Она полностью подтверждается благодаря постоянному поклонению [Аллаху] и поминанию *(з̣икр)* [Его имени]. Тому, кто в результате длительного поклонения приходит к истине богобоязненности, очищает душу от грязи бренного мира и постоянно поминает Всевышнего Аллаха,

---

[31] Свое мнение по поводу калама ал-Газали подробно излагает в *Ихйā' 'улӯм ад-дӣн*. Приведем выдержки оттуда: «Все, что содержит в себе знание науки калам из доводов и доказательств, из которых извлекается польза, содержат и Коран и хадисы Пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует), а то, что не содержится в них, то это либо порицаемое искусство словопрения (*муджāдала*), а оно — из числа вредных новшеств (*бид'а*) в религии, как о том будет разъяснено ниже, либо возбуждение смуты путем приведения взаимоисключающих вещей и намеренно долгого пересказывания речей, большинство из которых — измышления и бессмыслицы, не приемлемые естеством и не воспринимаемые нормальным слухом, а некоторые из этих речей есть вхождение в области, не связанные с религией, и ничто из этого не было принято в первый век [Ислама]. Тогда занятие подобным целиком расценивалось как вредное новшество (*бид'а*) в религии. Однако ныне изменилось решение по этому вопросу, поскольку появились вредные новшества, уводящие от тайного смысла текста Корана и Сунны, и возникло общество людей, придавших этим [вредным новшествам] подобие [знания] и составивших из них сочинения. И стало это запрещенное дозволенным по необходимости, более того, это стало из числа обязанностей для всей общины (*фарḍ кифāйа*). И это то количество знаний, которое необходимо для противодействия сторонникам вредных новшеств (*мубтади'ӯн*), если они задумают призывать к вредному новшеству. И это допустимо лишь в определенных пределах» (*Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси*. Возрождение религиозных наук. Том 1. Часть 1. М., 2007. С. 124–125).

открывается свет знания *(ма'рифа)*[32]; вещи, в которые он уверовал из слепого подражания, предстают для него такими, как если бы он видел их воочию. Это — подлинное знание, которое достигается лишь тогда, когда путы доктрины развязываются и грудь [человека] открывается для света Всевышнего Аллаха.

فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ
فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِن رَّبِّهِ

«Кого Аллах желает привести на прямой путь, тому Он раскрывает грудь для ислама» [6: 125],
[и он] «получил свет от своего Господа» [39: 22].

Когда Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) спросили о том, что означает «раскрытие груди», он сказал: «Это свет, который вселяется в сердце верующего». Его спросили: «Каковы же признаки этого?» И он ответил: «Уход из обители ложных наслаждений *(дар ал-ғурӯр)* и возвращение в обитель вечности *(дар ал-хулӯд)*». Отсюда следует, что *мутакаллим*, привязанный к бренному миру и стремящийся к его благам, не достигает истинного знания, а если бы он достиг его, то он раз и навсегда отдалился бы от области ложных наслаждений.

---

[32] Араб. *ма'рифа* «знание, познание» — специализированный термин суфизма, означающий внутренний гнозис, знание потустороннего мира и Бога, открывающееся в результате мистического озарения и «локализуемое» обычно в области сердца (*қалб*). Ал-Газали считает *ма'рифа* (или *'илм ал-мукāшафа*) высшим видом знания. Исламский мыслитель пишет: «Оно представляет собой свет, проявляющийся в сердце при Очищении его от порицаемых качеств, и от этого света раскрывается [суть] многих деяний, названия которых [человек] слышал раньше, но о смысле их имел представление в общих чертах и неясно; и вот тогда этот смысл столь проясняется, и тогда постигается подлинное знание (*ма'рифа*) о самости (*зāт*) Аллаха, об остальных Его совершенных качествах, о Его деяниях, о Его мудрости в творении земного мира (*дунйā*) и того света (*āхира*) и о мудрости следования того света за этим; также постигается подлинное знание о смысле пророчества и значении пророка, о том, что значит откровение, значение слов „ангелы" и „дьяволы"; знание о том, как проявляют свою враждебность дьяволы к человеку, как является ангел пророкам, как к ним приходит откровение [от Бога]; далее знание о сокровенном мире (*малакӯт*) небес и земли, далее знание сердца… [и т. д.]» (*Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси*. Возрождение религиозных наук. Том 1. Часть 1. М., 2007. С. 116).

Глава 11. О том, в чем действительно проявляется неверие

Вероятно, ты скажешь: ты выводишь обвинение в неверии на основании объявления ложью ясных законодательных указаний *(нуṣӯṣ шар'иййа)*; но не *мутакаллим*, а сам Законодатель (да пребудут с ним благословения Аллаха) сузил милость, [предназначенную] людям, ибо сказал он (мир ему): «Всевышний Аллах скажет Адаму (мир ему) в День воскрешения: „О, Адам! Выведи из своего потомства тех, кто будет отправлен в огонь“. Он спросит: „Господи, скольких?“. Он скажет: „От каждой тысячи — по девятьсот девяносто девять“»[33]. И еще сказал он (благословение ему и приветствие): «Моя община разделится на семьдесят с чем-то групп, и только одна из них спасется».

Ответ: первый хадис достоверен, но смысл его не в том, что эти [люди] — неверные, которые пребудут в огне вечно: нет, они войдут в огонь, будут преданы ему и будут оставлены в нем на столько, сколько грехов они совершили; безгрешным же из тысячи будет только один. Так, Всевышний Аллах сказал:

وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا

«Каждый из вас войдет туда» [19: 71].

К тому же под отправленными в огонь подразумеваются те, кто заслуживает огня за свои прегрешения, но они могут быть отведены от пути в Геенну благодаря заступничеству, о чем говорится в преданиях. Это засвидетельствовано множеством преданий, подтверждающих широту милости Всевышнего Аллаха. Им нет числа, и среди них — рассказ ʻАиши (да будет доволен ею Аллах): «Как-то ночью я увидела, что Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) нет рядом. Я пошла искать его, и вдруг вижу: он молится в мансарде, а над головой у него я увидела три света. Закончив молитву, он спросил: „Кто там?“ Я ответила: „Я — ʻАиша, о Посланник Аллаха!“. Он спросил: „Видела ли ты три света?“. Я ответила: „Да, о Посланник Аллаха!“. Он сказал: „Пришел ко мне [посланец] от Господа моего и принес мне радостную весть о том, что Всевышний Аллах введет в рай из моей общины семьдесят тысяч человек без расчета и мучений. Затем пришел ко мне во втором свете [посланец] от Господа моего, и принес мне радостную весть о том, что за каждого из семидесяти тысяч из моей

[33] *Бухари,* 4:595 (*Китāб ал-анбийā'*).

общины Всевышний Аллах введет в рай семьдесят тысяч человек без расчета и мучений. Затем пришел ко мне в третьем свете [посланец] от Господа моего и принес мне радостную весть о том, что за каждого из семидесяти тысяч из моей общины Всевышний Аллах введет в рай в два раза больше, чем семьдесят тысяч человек, без расчета и мучений". Я сказала: „О Посланник Аллаха, в твоей общине не наберется такого числа!". Он ответил: „Наберется, если включить сюда бедуинов из числа тех, которые не постятся и не молятся"».

Таких и подобных им преданий, указывающих на широту милости Всевышнего Аллаха, немало, и они касаются именно общины Мухаммада. Я же говорю, что милость [Его] охватывает многие прежние общины, хотя большинство из них будут преданы огню — либо ненадолго (на мгновение или на час), либо на длительный срок, почему они и названы «посланными в огонь». Я утверждаю даже, что большинство христиан ар-Рума[34] и современных тюрков будут, если пожелает Аллах, охвачены милостью — я имею в виду тех, кто живет на окраинах ар-Рума, и тюрков, до которых не дошел призыв [принять ислам], а таковых есть три категории. Первую составляют те, до кого не дошло даже имя Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует): им есть оправдание. Вторые — это те, кто слышал имя Мухаммада, знает, кто он, и какие чудеса им были явлены: эти люди соседствуют со странами ислама, они перемешались с мусульманами, и они — неверные, безбожники. Третью категорию составляют те, кто слышал имя Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует), но не знает, кто он, и каковы его качества. Они, однако, еще будучи детьми слышали, что некий лгун и обманщик по имени Мухаммад выдавал себя за пророка — подобно тому, как наши дети слышали, что некий обманщик по имени ал-Мукаффаʿ претендовал на пророческую миссию. На мой взгляд, они могут быть приравнены к первой категории: хотя они не слышали его имени, они слышали противоположное тому, что составляло его истинные качества, и это не пробуждает в них стремления узнать [об этих качествах].

Что касается другого хадиса, а именно слов [Посланника] «И только одна из них спасется», то его передают и в другой версии — «И только одна из них погибнет», хотя первая версия более известна. Слово «спасется» указывает на то, что она не будет ввергнута в огонь и не нуждается в заступничестве; тот, кого адские стражи потащат в огонь, отнюдь не может считаться спасенным, даже если по заступничеству он высвободится из их лап. По одной из версий, «все они будут в раю, кроме еретиков», поскольку это — группа *(фирḳа)* [внутри мусульманской общины]. Возможно, что

[34] То есть византийцев.

достоверны оба предания: погибнет лишь одна группа, а именно та, которая пребудет в огне вечно, а погибший — это тот, на спасение которого не осталось надежды, потому что погибший после гибели не может ожидать блага; и спасется лишь одна группа — та, которая войдет в рай без расчета и мучений, ибо «тот, [чьи деяния] будут обсуждаться при расчете, подвергнется мучению» и, следовательно, он не спасется. Тот же, кому придется рассчитывать на заступничество, подвергнется унижению, а, значит, и он отнюдь не может считаться спасшимся.

Таковы два пути, и предназначены они для худших из людей и лучших из них. Все же прочие группы располагаются между этими двумя категориями. Одни из них подвергнутся мучению в результате расчета, и таков будет их удел; другие приблизятся к огню, но будут избавлены [от него] благодаря заступничеству; третьи войдут в огонь, но позже выйдут из него в зависимости от того, насколько ошибочными были их убеждения и новшества, много ли или мало грехов они совершили. Погибшей же и обреченной на пребывание в огне вечно будет только одна группа этой общины — те, кто считал лжецом Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) и допускала, что он мог лгать ради общего блага.

Что касается прочих общин, то если кто-то считает [Посланника] лжецом после того, как до его слуха через *тавāтур* дошли известия о явлении [Посланника], о его качествах и его чудесах (таких как раскол луны, произнесение камешками в его руке славословия Аллаху, истечение воды из его пальцев, а также непревзойденный Коран, с которым тщетно пытались соперничать мастера красноречия); если кто-то, услышав обо всем этом, отверг это, отвратился от этого, не вник в это, не стал думать об этом и не признал все это правдой, тот — отрекшийся лжец, неверный. К таковым не относится большинство ромеев и тюрков, страны которых находятся в отдалении от стран ислама. Более того, я утверждаю: у того, кто слышал об этом, должно возникнуть желание выяснить истину, если это человек набожный, а не один из тех, кто жизнь бренную предпочел жизни Грядущей. И если такое желание не возникает, то это из-за того, что он привязан к бренной жизни, не имеет страха и не думает о религии, а это — неверие. Если такое желание возникает, но при этом проявляется нерадение, то это также неверие. Верующий в Аллаха и в Последний день, к какой бы вере он ни принадлежал, не может не стремиться узнать все [о Мухаммаде], открыв для себя [его] достоинства и необычные свойства. Если человек начал уделять этому внимание, стал размышлять об этом и стремиться к этому, не проявляя нерадения, но смерть настигла его прежде, чем он убедился в истине, то это ему также простительно, и не будет он обойден обширной милостью.

Таким образом, знай, что обширна милость Всевышнего Аллаха, и не меряй дела Божьи куцыми формальными мерками. Также знай, что жизнь Грядущая близка к этой жизни. Ведь

مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ

> «Сотворение и воскрешение ваше подобно сотворению и воскрешению одного человека» [31: 28].

И поскольку большинство живущих на свете наслаждается благоденствием и покоем или живут счастливой жизнью (ибо, имея выбор между ней и смертью и уничтожением, они выбирают жизнь, — ведь редко кто из терпящих муки желал бы смерти), мало кто будет навечно ввергнут в огонь по сравнению с теми, кто спасется и в жизни грядущей сможет выйти из него. Милость как атрибут [Аллаха] не меняется от изменения наших обстоятельств: жизнь бренная и жизнь Грядущая — вот что указывает на перемену твоих обстоятельств. В противном случае не имели бы смысла слова [Пророка] (да благословит его Аллах и приветствует): «Первое, что Всевышний Аллах начертал в Первой Книге, это слова: „Я Аллах. Нет бога, кроме Меня. Милость Моя опережает Мой гнев. И тот, кто свидетельствует, что нет бога, кроме Аллаха, а Мухаммад — Его раб и Посланник, попадет в рай“». Знай, что людям прозорливым опережение и всеохватность милосердия открываются различными путями и озарениями, помимо того, что они узнали из преданий *(ахбар)* и письменных источников *(асар)*, однако разговор об этом потребовал бы слишком много времени[35].

[35] Ссылки на «тайну» и на «озарения» мистиков при обсуждении всеохватности божественной милости также приводятся ал-Газали в работе *Ал-макъсад ал-аснā фī шарх асмā' Аллāх ал-хуснā*. В частности, он пишет: «Никогда не сомневайтесь, что Он самый милосердный из всех милосердных, что „Его милость превосходит Его гнев“, а также не сомневайтесь, что тот, кто предназначает зло ради зла, а не ради блага, не заслуживает имени милосердного. За всем этим лежит тайна, раскрытие которой запрещается откровением, поэтому довольствуйтесь молитвой и не ждите, что это необъяснимое вам откроется. Таким образом, вам были показаны знаки и даны указания; поэтому, если вы достойны, то вдумайтесь в них!» (*Абу Хамид аль-Газали*. 99 прекрасных имен Аллаха. М., 2009. С. 80). В ряде исследований высказывалась точка зрения о том, что здесь ал-Газали подразумевает возможность апокатастасиса или чего-то близкого к этому. См.: *Khalil M. H*. Muslim Scholarly Discussions on Salvation and the Fate of ‘Others’. PhD, The University of Michigan, 2007. P. 34–77. Также см. статью: *Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В*. Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали (в этом сборнике).

Радуйся же милости Аллаха и верному спасению — если ты сочетаешь в себе веру и праведные поступки, и страшись неминуемой погибели — если нет в тебе ни того, ни другого. А если ты тверд в основах того, что должно быть признано истинным *(аṣл ат-таṣдīḳ)*, но ошибаешься в некоторых *та'вīлах*, сомневаешься и в том, и в этом, или сочетаешь [добрые] поступки [с дурными], то не рассчитывай на верное спасение.

И знай, что ты либо подвергнешься на время мучениям, но потом будешь избавлен от них, либо за тебя заступится тот, в правдивости всех слов которого ты убедился, или кто-то другой. Прилагай же усердие к тому, чтобы Аллах по милости Своей сделал так, чтобы заступникам не нужно было заступаться за тебя, ибо в таком положении есть опасность.

Глава 12. О том, что основанием для обвинения в неверии является Закон

Некоторые полагают, что суждение о неверии выносится на основании разума, а не Закона, что тот, кто не знает Аллаха, является неверным, а тот, кто знает Его — верующим. На это можно возразить следующим образом: суждение о том, что пролить кровь такого-то дозволено, и что он пребудет в огне вечно — это суждение правовое *(ḥукм шар'ийй)*, имеющее смысл лишь при наличии Закона. И если под этим подразумевается, что, согласно Законодателю, не знающий Аллаха — неверный, то [данное суждение] не может этим ограничиваться, поскольку не знающий о Посланнике и о Грядущей жизни также является неверным. Если они имеют в виду только незнание сущности Всевышнего Аллаха или отрицание Его существования и единственности, не распространяя это на [Его] атрибуты, то в этом с ними можно согласиться. Но если те, кто ошибается в вопросе об атрибутах, также рассматриваются как не ведающие [Аллаха] и неверные, нам придется считать неверным всякого, кто отрицает атрибуты вечности и безначальности; кто отрицает речь как атрибут, дополняющий знание; кто отрицает слух и зрение как дополнения к [атрибуту] знания; кто отрицает возможность созерцания [Аллаха]; кто утверждает, что [Аллах] находится в какой-то определенной стороне; кто утверждает наличие временной воли, не заключенной ни в [Его] сущности, ни в любой иной субстанции; мы должны считать неверными и тех, кто оспаривает [эти взгляды]. Одним словом, объявлять неверным тогда следовало бы каждого, кто высказывает [ошибочное] суждение по любому вопросу, касающемуся атрибутов Всевышнего Аллаха, а это безосновательно. Если [предположить, что] это [правило] распространяется на какие-то одни атрибуты, а на другие — нет, то мы не видим основания для такого разграничения.

Нет для [объявления неверным] иного основания, кроме уличения в обвинении во лжи. Под него подпадает всякий, кто объявляет лжецом Посланника и ложью воскрешение *(ма'ād)*, но не подпадает тот, кто прибегает к *та'вīлу*. Здесь возможны сомнения, и некоторые случаи *та'вīла* и обвинения во лжи требуют рассмотрения (например, когда *та'вīл* является далеким). Здесь следует руководствоваться мнением *(ẓанн)* и иджтихадом, а ты уже знаешь, что этот вопрос решается с помощью иджтихада.

Глава 13. О том, что некоторые люди обвиняют в неверии обвиняющих в неверии

Некоторые люди говорят: «Я обвиняю в неверии те группы, которые обвиняют в неверии меня, а те, которые не обвиняют меня в неверии, я не обвиняю». Однако эта позиция безосновательна. И если кто-то говорит: «Али (да будет доволен им Аллах) больше всех достоин быть имамом, если он не был неверным», то из-за того, что автор этого высказывания ошибается и полагает, что несогласный с ним является неверным, он [сам] неверным не становится: это просто ошибка в правовом вопросе. Так же и ханбалит, если он не объявляется неверным за утверждение об определенном местоположении [Аллаха], его нельзя считать неверным из-за того, что он ошибается, или неправильно полагает, будто отрицающий нахождение [Аллаха] в определенном месте не прибегает к *та'вīлу*, но считает [Пророка] лжецом. Что же касается слов Посланника Аллаха: «Если один мусульманин клеветнически обвинил другого в неверии, то это вернется к одному из них»[36], то они означают, что он обвинил его в неверии, [заведомо] зная, что это не так, ибо если кто-то знает от другого, что тот считает правдой слова Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует), и все же обвиняет его в неверии, то обвиняющий в неверии [сам] является неверным.

А если он обвинил его в неверии, полагая, что тот считает лжецом Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует), то это — ошибка с его стороны по отношению именно к этому человеку, поскольку он, вероятно, полагает, что тот — неверный, считающий лжецом [Посланника], в то время как это не так. Это не является неверием. Этими повторениями мы хотели напомнить тебе о необходимости немедля последовать этому принципу и правилу, которое следует соблюдать. Довольствуйся же им, и мир [тебе].

---

[36] *Муслим*, 1:78–79.

III

ТАСАВВУФ

В. И. Вовченко

(Высшая школа экономики, г. Москва)

Ибн Араби и Майстер Экхарт: опыт отрешенности и концептуализация мистического

Почему «отрешенность»?

В этой статье мы пытаемся говорить об отрешенности. Почему нас занимает эта тема? Меньше всего нам бы хотелось разбирать еще одно историко-философское понятие, наугад выбранное из всех остальных. Можно изучать проблему причинности в новоевропейской философии, анализировать слабые и сильные места представляющей, скорее, музейную ценность социальной теории Франкфуртской школы или сравнивать взгляды на природу тирании у Эразма Роттердамского и Ксенофонта. Так мы рискуем впасть в типичную прискорбную ошибку современного человека, когда оперируем понятиями без всякой связи с тем, что показывает себя в опыте. Опыт, разумеется, не следует понимать в смысле выхолощенного «чувственного опыта» эмпиризма, столь разительно напоминающего искусственные конструкции. Речь о встрече с вещами — их первоначальном тебя касании. В мышлении (не вычислении), если сделал хотя бы один шаг за счет простой дедукции без всякого *понимания* того, какую значимость обрели в себе в твоих словах задевающие тебя феномены, ты проиграл. Современный узбекский поэт Шамшад Абдуллаев писал о поэтическом суждении: «Слова настолько точны, что вдруг исчезают. Они пропадают, словно сознают, что мешают читателям воспринимать картину, мир, — так стенки и дно (по Хайдеггеру) засоряют первоначальную, теплую предметность чашки». О стоящем слове сказано однозначно: когда слова точны, они ускользают и позволяют собою говорить самим вещам, состояниям, делам — мир рисует себя в речи. Для того чтобы это произошло, мы должны

избавиться от всякого желания сознательным усилием избрать себе предмет, сколь угодно злободневный или конъюнктурный. Такое усилие может остаться лишь произвольным жестом. Напротив, стоит просто поглядеть по сторонам. И не пытаться никого убедить при этом в собственной беспристрастности — в обратном случае ваше внимание будет приковано не к тому предмету. Вы будете писать с оглядкой на то, как на вас посмотрят другие. Следует *отрешиться,* насколько это возможно, и, посмотрев вокруг, заметить, что отрешение в наше время практически полностью обречено на неудачу, что суета и шум, какая-то болезненная деловитость современного человека переступили все уместные пределы. Отрешенное настроение уходит из нашей жизни — и именно тем, что оно покидает нас, оно нас и затрагивает. Голодный человек непременно думает о хлебе, которого давно уже нет: через голод смутно узнаешь в своей памяти сытость. Возможно, опыт нашего отрешения окажется неудачным, однако и в такой форме он оказывается чрезвычайно важен, если неудача не связана, конечно, с обычной душевной слабостью. *Вопрос* об отрешенности оказывается близким современному человеку. Его задачей становится поднять этот вопрос правильно, в его изначальности, рассмотрев и актуализировав уже данные на протяжении истории духа варианты предварительных ответов.

Мистицизм как ориентация-в-мире: соотношение частного и универсального

Французский философ и исламовед А. Корбен, говоря о мистическом пути, связывает его с определенным «модусом» существования человека в мире[1]. Не принимая заранее его трактовку мистики, согласимся с самим по себе справедливым положением, что один модус отличается от другого точкой ориентации. Именно направленности мистического опыта, придающей ему специфическую монолитность, посвящена данная статья. Невозможно просчитать в понятиях тот опыт, от которого мы далеки,— справедливо будет, напротив, подчеркнуть эту «далекость». И все-таки тексты мистиков вызывают в нас определенный отклик. Они могут интересовать в качестве определенного рода дискурса, ставящего проблему соотношения конечного и бесконечного, имманентного и трансцендентного. Говоря об этих проблемах, мы что-то понимаем, как-то обращены в соответствующем направлении к миру и, возможно, наш опыт отличается от опыта «мистического скитальца» только своей интенсивностью. Иначе любое рассуждение на *тему* мистического (даже если признавать *мистическое* как таковое, подобно

[1] См. *Корбен А.* Световой человек в иранском суфизме. М., 2013. С 17–20.

Л. Витгенштейну, невыразимым[2]) лишено смысла. Мы все-таки полагаем, что можем рассуждать о неких следах, намеках, смутных различиях для нашего мышления и бытия, полагаемых фигурой мистика в мире. Мы попытаемся уточнить, что остается на долю мистического по ту сторону высказываемого, конечно, воздерживаясь от априорного догматического предположения о наличии некоторого другого мира — области невысказываемого: как нам кажется, исламский мистицизм в своих наиболее развитых формах пытался преодолеть такой дуализм. Предположение в любом случае остается результатом *рационального разворачивания* (всегда *одного* из возможных) мистической «интуиции», которая отличается от «просто» интуиции в форме непосредственного знания. Так и обратное предположение о пантеизме как следствии «имманентного трансцендентного» мистики выносится нами за скобки. Н. А. Бердяев пишет: «Пантеизм есть выдумка теологии, а не мистики, это есть орудие теологической борьбы. Монизм есть создание метафизики, орудующей понятиями, а не мистики. В духовном опыте нет никакого монизма, никакого пантеизма, ибо монизм и пантеизм суть доктрины, порождения мысли, перерабатывающей духовный опыт в понятия»[3].

Нельзя совсем закрыть разговор о мистическом постольку, поскольку совсем неясно, что в таком закрытии разговора следует элиминировать, если мистический опыт сам по себе *беспредметен* и *непонятиен*: ведь любой предметный опыт вполне переводится в набор эмпирических суждений. Речь не о том, что какая-то вещь не может в принципе настроить душу на определенный лад, но о том, что мистический опыт, спровоцированный какой-либо вещью, сам по себе с нею не связан необходимой связью: ни одна из вещей мира не обладает привилегией перед другой исключительно в силу своего онтологического устройства. Очевидно, что представителей разных культурных традиций «задевают» феномены (в том числе символы и идеи) самой различной природы, притом *что именно* задевает — во многом становится случайным. Однако это такая *случайность,* которая оказывается для данной религиозной традиции *необходимостью:* без нее не было бы ни соответствующей точки ориентации, о которой речь шла выше, ни линии размышления над этим опытом, позволяющим избавиться от замусоренности горизонта восприятия, мешающего его реализации. Даже если рассматривать, как мы склонны это делать, мистику как своеобразную «ничейную землю» для собственно конфессионального измерения (канонизированная мистика, по Бердяеву, есть абсурд), то все же проблемы, связанные с нею, решаются на почве соответствующих традиций.

---

[2] См. афоризм 6.522 «Логико-философского трактата»: «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно *показывает* себя; это — мистическое» (*Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 2011. С. 218).

[3] *Бердяев Н. А.* Дух и реальность. М., 2007. С. 55.

И они же ориентируют созерцание на то, что является условием мистического познания. Понятно (и это *очень важно*), что рассуждения о сытости не накормят нас, однако для того, чтобы добыть еду, нередко приходится вступить в пространство разговора с другими людьми.

Разовьем нашу мысль о традиции применительно к исламскому мистицизму. Нет никаких оснований считать, что опыт неоплатоника, христианина или суфия — это тождественный опыт, но также нет никаких оснований проводить радикальное различие. Тем не менее, *отношение* к этому опыту, а потому и *следствия,* выведенные из него, у трех этих фигур в чем-то существенно различаются. Сходства же (как раз в силу «ничейности» соответствующего «региона») и некоторую общность в описаниях не следует заранее трактовать в пылу неуместного обобщения как вытекающие из одного источника. Например, тогда, когда переход между ранним аскетическим движением в исламе «людей отрешения от мирского» к доктринальному суфизму (IX в. н. э.) объясняется исключительно внешними, то есть инородными самому исламу, элементами — заимствованиями из христианства, буддизма, неоплатонизма[4] и других религиозных и философских систем, с которыми суфии в силу географии распространения могли быть хорошо знакомы[5]. Столь

---

[4] Исследователи, придерживающиеся мнения о внешних кораническому откровению причинах возникновения суфизма: Т. Андре, Эд. Браун, А. Венсинк, Д. Макдональд, М. Асин-Паласиос, М. Смит и др. См. *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. М., 2012. С. 34.

[5] Так, например, о суфии Шакике ал-Балхи известно следующее: «В начале своего жизненного пути он был купцом, который занимался торговлей с частично исламизированными тюрками Мавара'аннахра. Его торговая карьера закончилась после его неожиданной встречи с буддийским монахом, который призвал его уверовать в Бога как единственный источник всех благ и, оставив свое ремесло купца, полностью положиться на Его благоволение. В результате этой встречи Шакик ал-Балхи „покаялся", раздал все свое имущество и стал воином-аскетом в восточных областях Халифата» (*Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. М., 2004. С. 12). Кроме того, в том же VIII веке получают распространение аскетические группы в городах-гарнизонах и крепостях на византийско-мусульманской границе в Сирии и Верхней Месопотамии: «Этот регион, известный как „Пограничье" *(ас-Сугур),* стал пристанищем для двух великих представителей раннего поколения аскетически настроенных мусульман: Ибрахима ибн Адхама (ум. в 160/777 г.) и Ибн ал-Мубарака (ум. в 181/797 г.). Покинув восточные земли Халифата в поисках „дозволенных и законных средств к существованию" *(халāл ал-маḥд),* они обосновались в „Пограничье". Их присутствие в этой области, которая была ареной ожесточенной борьбы между мусульманами и христианами, служит дополнительной иллюстрацией тесной связи между зарождающимся аскетическим движением и тем, что источники называют „рибатом" и „джихадом", то есть поселением на границах Халифата и несением там добровольной воинской службы» (Там же).

наивный диффузионизм в настоящий момент не является магистральной линией осмысления развития и периодизации суфизма и, во всяком случае, не позволяет ответить на вопрос о его специфике[6]. Кроме того, этот подход совершенно не учитывает разницу в онтологических представлениях буддиста (и других) и мусульманина-монотеиста. Не будет удовлетворительным и простое молчание относительно этого перехода от аскетизма к мистицизму: перехода, напрямую касающегося нашей темы — отрешенности. Именно в его рамках «отрешение от мирского» *(зухд)* стало рассматриваться как всего лишь один из этапов («стоянок», *маḳāмāт*) на пути *(ṭарīḳ)* суфия, причем обычно достаточно ранний. В конечном итоге это привело представителя философского суфизма, великого шейха Ибн Араби (1165–1240), к систематизации идеи «отрешения от отрешения» *(аз-зухд фī аз-зухд)*, призванной тематизировать полную и бесповоротную отрешенность, достойную мистика[7]. Интересно, что эта формулировка совпадают с утверждением выдающегося христианского мистика Майстера Экхарта (1260–1328), что не может не ставить интересный вопрос о *логике типа* мистического опыта, в отличие от каких-то иных форм отношения человека к миру.

Очевидно, что простой религиозный аскетизм и мистицизм — это две разные формы, и потому должно существовать некоторое общее поле проблем, связующее благочестивых подвижников первых веков ислама и классический суфизм как развитое и многоликое мистическое учение. Мы солидарны с отечественным специалистом И. Р. Насыровым во мнении, что такой сдвиг был обусловлен сменой онтологических представлений вследствие осмысления основного догмата вероучения — *таухида:* тезиса

[6] Исторический аспект проблемы наиболее подробно рассмотрен в работе *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. М., 2012. Судя по всему, классический суфизм органично вырастает изнутри самой исламской традиции. На эмпирическом материале этот тезис также получил подтверждение в исследованиях, посвященных «технической» терминологии раннего суфизма: *Massignon L.* Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1968; Nwyia P. Exégèse coranique et langage mystique. Beirut, 1970.

[7] Ибн Араби принадлежит систематизация взглядов на проблему «отрешения от отрешения», хотя сами идеи на этот счет разрабатывались до него такими крупными мыслителями, как ал-Макки (ум. в 988 г.) и ал-Газали (1058–1111). Осмысляя эту тему, ал-Газали пишет: «Совершенство „отрешения от мирского“ *(камāл аз-зухд)* — это „отрешение от отрешения“ *(аз-зухд фī аз-зухд),* когда [„отрешенный от мирского“] не считает его важным и не рассматривает как положение, ибо если кто откажется от мирского, „здешнего мира“ *(дунйā)* и вообразит, что он отказался от вещи, то он уже возвеличит мирское *(дунйā),* так как с точки зрения обладателей сокровенного видения *(заў ал-баṣā’ир)* „здешний мир“ (дунйā) — ничто *(лā шайй’)*» (цит. по: Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма. С. 99).

о единстве и единственности Бога[8]. Стоит подчеркнуть, что отечественный исследователь сформулировал данную теорию не только на основе исторических наблюдений, но и на основе имманентной рефлексии самой традиции. Новую установку фиксирует сам классический суфизм, отводя «зухду» начальное место в практике и указывая на ошибки трактовки «зухда» как самодостаточной практики[9]. Позволим себе привести обширную цитату из работы Насырова:

> «Утверждение о трансцендентности и абсолютном единстве Бога с неизбежностью ставит, во-первых, вопрос о связи абсолютного и совершенного основания бытия с самим континуумом бытия и, во-вторых, вопрос о познаваемости первоосновы бытия. К представлению о единой реальности, два аспекта которой, *ḥaḳḳ* (истина) и *ḫalḳ* (творение), описываются как дуальность единого и много, вечностного и временного, „скрытого“ *(bāṭin)* и „явного“ *(ẓāhir),* бесконечного и конечного, выдающиеся представители суфизма пришли не путем заимствования теорий неисламского происхождения, а в ходе решения проблем, релевантных для мистического течения в исламе с учетом противоречий, выявившихся в предложенных предшественниками, ранними суфиями, решениях. Хотя каждое новое поколение суфиев по-своему переосмысляло основные идеи суфийской традиции в целях приспособления ее составляющих к меняющимся историческим условиям, тем не менее, новые формы суфизма, вплоть до доктринального суфизма, всегда были связаны с более ранними, и между идеями мистико-аскетических учений первых веков ислама и доктринального суфизма имеется преемственность»[10].

Дуальность, разумеется, еще не дуализм — ее нужно мыслить каким-то иным способом. Наиболее радикальную попытку в этом направлении совершил уже упомянутый выше Ибн Араби в своей философской системе, получившей позднее характерное обозначение доктрины «единства бытия» *(ваḥдат ал-вуджӯд)*.

---

[8] Наиболее полно и ясно сущность таухида раскрывают мекканские суры Корана, в частности сура *ал-Ихлāс.* Уже в ранний период развития исламской мысли было выработано несколько подходов к пониманию таухида, которые в каламе и суфизме получили обозначение *тавḥīд ирāдийй, тавḥīд шухӯдийй* и *тавḥīд вуджӯдийй*.

[9] Особенно подробно эта тема обсуждается в «Мекканских откровениях» Ибн Араби. См анализ в фундаментальном исследовании: *Chittick W.* The Sufi Path of Knowledge. State University of New York Press, 1989. P. 157–159.

[10] *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. С. 16–17.

Философский суфизм и неоплатонизм

Проблемы, указанные Насыровым, стояли и перед античной мыслью, в частности перед неоплатонизмом, в русле рецепции которого впоследствии развивалась европейская мистика, в том числе важный для нас в данном контексте Экхарт. При этом Насыров подчеркивает чуждость неоплатонического строя мысли, ее логики, суфийскому мыслителю Ибн Араби. Как уже было сказано, мы вовсе не утверждаем, что имело место непосредственное влияние неоплатоников на Ибн Араби[11]. Вопрос генезиса нас здесь не интересует вовсе — интересна сама *логика типа*. И в данном пункте мы не можем согласиться с предложенными Насыровым аргументами в пользу фундаментальной чуждости. На наш взгляд, такой эффект поляризации достигается за счет существенного искажения мысли неоплатонизма в духе каталогизирующих схем из академических пособий по истории философии[12]. Подчеркивание внутреннего потенциала суфизма не должно достигаться окарикатуриванием иной философско-мистической традиции. Рефлексия над *тавхидом* — это, в конечном итоге, размышление над Абсолютом и Единым как таковым — само добавление предиката «божественности» (вполне мыслимого и для Плотина[13]) ничего ровным счетом не меняет в том, где такая рефлексия осуществляется ресурсами, имманентными самой мысли. Рассмотрение вопроса о соотношении неоплатонизма, его схематизации со стороны отечественных исследователей суфизма, с одной стороны, и доктрины о «единстве бытия» Ибн Араби, с другой, оказывается принципиальным для прояснения *схожего* (но, безусловно, не одинакового) пути эволюции взглядов на отрешение, пройденного немецким средневековым мистиком и суфийским шейхом[14].

---

[11] Само по себе таковое влияние не исключено, поскольку Плотин и Прокл (хотя они и не входили в корпус текстов Аристотеля) были ему известны. Об основном корпусе античных текстов, имевшихся в распоряжении мусульманских мыслителей см. *Adamson P.* The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the “Theology of Aristotle”, 2002; *Adamson P.* Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception, London: Warburg Institute, 2007; *d’Ancona C.* Greek into Arabic: Neoplatonism in translation. Cambridge, 2005.

[12] На несводимость неоплатонизма к упрощенным историко-философским схемам указывал такой крупный специалист, как А. Ф. Лосев. См. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Том VI. Поздний эллинизм. М., 1980.

[13] Имеется по меньшей мере несколько контекстов, где Плотин называет Единое греческим словом θεός «Бог», см. Enn. VI. 9, 4; V. 1, 1; V. 8, 9; I. 2, 6 и др.

[14] Нельзя не отметить, что дихотомия мистицизм / философия сама по себе проблематична. Так, Майстер Экхарт известен, прежде всего, как мистик. Однако существует довольно аргументированная точка зрения, согласно которой его

Неоплатоническому Единому (греч. ἕν) не соответствуют никакие предикаты: ни один из них не является для Единого более собственным, чем любой другой. Даже само это имя никоим образом не характеризует подлинную сущность Единого. В лучшем случае, это «имя собственное» в том (логическом) смысле, что оно не может быть представлено, в отличие от нарицательного, какой-либо дескрипцией, описанием, но только служит ничего не проясняющей меткой для всей специфики той конкретности, которую призвано обозначать[15]. Так как все многое — от Единого, богатство Единого как Целого не осваивается никакими частными техниками, соответствующими определенным (о-преде́ленным) регионам сущего. Мировые Ум (νοῦς) и Душа (ψυχὴ τοῦ παντός) оказываются модальностями раскрытия этого изначального Непостижимого, которое совершенно *просто,* а потому не предполагает субстанциального истечения «природных» уровней, соответствующих теории эманации. Согласно Плотину, «так как [Единое] не содержится ни в чем, то можно сказать, что оно нигде. Первое начало и не отделено от всех вещей и не заключается в них. Нет ничего такого, что им бы обладало, напротив, оно всем без изъятия обладает» (Enn. V. 5, 9). Плотин считает, что «природа этого Первоединого по отношению

следует рассматривать в качестве оригинального рационального мыслителя. См. фундаментальные исследования, подчеркивающие именно рациональную составляющую: *Waldschütz E.* Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts. Herder, Wien 1989; *Wehr G.* Meister Eckhart. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. 7. Auflage. Rowohlt, Reinbek 2008. Аналогичная проблема имеет место в вопросе интерпретации творчества Ибн Араби, источником которого, по заверениям самого шейха, являлась мистическая инспирация, но которое обладает довольно жестким и устойчивым философским каркасом. А. В. Смирнов отмечает: «Философию Ибн ʻАраби отличает ряд черт. Это прежде всего высокая степень систематичности. Ибн ʻАраби не придерживается манеры формально-систематичного изложения своих взглядов… Однако это лишь подчеркивает имплицитную систематичность его учения, которая становится явной при исследовании терминологии. Категории, понятия и термины, вплоть до самых редких, употребляются на протяжении обширного пространства его текстов в одном и том же смысле и, что не менее важно, ясно обнаруживают системные связи между собой. Этот терминологический тезаурус и представляет собой философскую систему Ибн ʻАраби в свернутом состоянии и может быть развернут как последовательное систематическое изложение его философии» (*Смирнов А. В.* (ред.). История арабо-мусульманской философии: Учебник. М., 2013. С. 166). О разных исторических оценках творчества Ибн Араби см. обзорную статью *Кныш А. Д.* Учение Ибн ʻАраби в поздней мусульманской традиции // Пригарина Н. И. (ред.). Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 6–19.

[15] См. теорию имени собственного как жесткого десигнатора, а не определенной дескрипции в: *Kripke S. A.* Naming and Necessity. Wiley-Blackwell, 1991.

ко всему существующему, конечно, рождающая, но именно поэтому Оно не есть что-либо из существующего, к Нему неприложимы ни категория субстанции, ни качества, ни количества, Оно не есть ни ум, ни душа, ни движущееся, ни покоящееся, ни в каком-либо месте находящееся, ни во времени» (Ibid.). Все, на что мы способны в данном случае — это «только как бы кружиться около Него и выражать лишь свои собственные чувства и мысли о Нем, причем, мы то приближаемся к Нему, то удаляемся вследствие возникающих у нас недоумений». Но если, несмотря на это, «мы и говорим о Нем, и пишем, то делаем это единственно с той целью, чтобы рассуждениями побудить себя и других направить свои усилия на созерцание этого дивного божественного зрелища, подобно тому, как мы указываем путь тем, кто хочет найти и увидеть что-либо замечательное, ибо самое большее, что тут может сделать наставление, так это показать путь и руководить его прохождением, между тем, как лицезрение Бога есть уже дело самого желающего лицезреть» (Enn. VI. 9, 3–4). Мы можем говорить о Едином только то, что оно «ни то, ни другое» (Enn. VI. 9, 3, 51–52). Плотин также называет его бесформенным (ἄμορφον), безвидным (ἀνείδον) и даже определяет его, как ничто (οὐδέν).

Мнимый эманативизм Плотина — это схема, порожденная христианской апологетикой и поддерживаемая на протяжении веков исключительно ради удобства отличия теистического креационизма от якобы пантеистической языческой онтологии. Но правда в том, что «истечение» или «излучение» — всего лишь *одна из многих метафор,* используемых Плотином, чтобы хотя бы как-то указать и на нашу соотносительность Единому[16]. Помимо собственно «эманационного» фигуративного языка (источник света и ряд ореолов вокруг, солнце и свет, переполненная чаша), Плотин сравнивает Единое с родником: «Представьте себе родник, не имеющий другого источника, помимо самого себя, родник, питающий все ручьи и реки, но сам при этом нисколько не оскудевающий и неизменно и целостно пребывающий в самом себе. Представьте также, что вначале истекающие из него воды еще не разделены и представляют собою единый поток, знающий, однако, где и каким образом ему предстоит разделиться» (Enn. III. 8, 10). В той же главе мы находим символ (совсем не «эманационного») мирового древа: «Представьте себе жизнь некоего гигантского древа, растущего

[16] Более подробная критика узкой «эманационной» трактовки неоплатонизма может быть найдена в статье *Бибихин В. В.* Место неоплатонизма в истории мысли (интернет-публикация, см. Список литературы). Проблеме «эманационизма» у Плотина также посвящена статья *Armstrong A. H.* “Emanation” in Plotinus // Mind, Vol. 46, No. 181 (Jan., 1937), P. 61–66.

сверху вниз и обнимающего собою все, в то время как его принцип, начало (ἀρχή), пребывает целостно и неизменно в его корне, обеспечивая древу богатейшую и разнообразную жизнь, оставаясь при этом простым и единым». А вообще, согласно Плотину, самым лучшим примером взаимоотношения Единого и мира «могут служить разные благовонные вещества, распространяющие вокруг себя запах, ощущаемый всеми, кто находится поблизости, и которым пропитывается все рядом лежащее».

Если Единое есть Абсолютное начало, то это значит, что ничто из множественного не чуждо Единому: в Абсолюте любая возможность оказывается действительностью. Единое есть также мощь или потенция (δύναμις) всего бытия, но при этом «вовсе не будучи энергией, оно все-таки есть энергия», хотя «эта энергия и не есть мышление» и «такой энергии нет никакой надобности еще и действовать, чтобы быть энергией, ибо она и без этого уже есть энергия вполне завершенная» (Ibid.). В определенном смысле Единое обладает чистой волей (βουλή), ведь «с самим существом первого начала слита воля быть таким, каково оно есть». Если верно, что «принцип (ἀρχή)— лишен становления», то Единое может быть названо и принципом, и началом; «оно принцип сущего», но «оно не род его»; более того, Единое является всем и именно поэтому его правильнее называть не просто принципом, а великим принципом всего. Единое есть также бог (θεός) и всеобъемлющее небо (οὐρανός). Таковы вкратце «позитивные» определения. При этом, разумеется, ничто из позитивных характеристик не исчерпывает Единое как таковое. Как в пифагорействе единица не число, так и у Плотина первоначало, дающее всему впускающий простор, дающее всему *быть,* само изъято из иерархии, ряда (Ум, Душа, оформленная материя мира, μή ὄν). Единица— принцип любого числа и множественности чисел, а также основа их таинственного единства. Философ пишет: «Подобно тому, как форма единства, служащая началом или корнем чисел, присуща им всем, но только в различных видах и оттенках вследствие того, что они не одинаковым образом участвуют в единстве, точно также и существа, стоящие ниже Первоединого, все имеют от него то нечто, которое дает им форму или вид. Потом, как числа выражают разные количества лишь благодаря своему участию в единстве, точно так же все существа своей субстанциальностью обязаны тому следу или образу Первоединого, который они носят в себе, так что существовать для них значит не что иное, как быть образом Единого» (Enn. V. 5, 5). Стоит также отметить, что у Плотина можно найти и вполне «креационистские» пассажи с использованием глагола «создает» в отношении Единого касательно мира, но и это будет только метафорой.

Противопоставляя неоплатонизм позднесуфийской концепции «единства бытия», Насыров приводит следующий аргумент: проблема единого

и многого по-разному решается в арабо-мусульманской логике смыслополагания и европейско-неоплатонической. Помимо того, что сам по себе подобный «культурологический» подход к философии вызывает ряд возражений, встает вопрос о несознательной подмене одной проблемы совершенно другой. Дадим слово автору, ссылающемуся в данном контексте на другого отечественного исследователя исламской мысли А. В. Смирнова:

> «Как показали исследования А. В. Смирнова, коренное различие между учением Ибн Араби и доктринами неоплатоников вытекает из принципиальной разницы в решении проблемы единства-множественности бытия. *Ее решение зависит от того, что вкладывается в содержание категорий „общее" и „частное"* [курсив наш — В. В.]. При решении этой проблемы неоплатоники и Ибн Араби исходили из разных пониманий соотношения общего и частного. В рамках западной философской традиции соотношение между общим и частным *понималось как соотношение между родом и видом* [курсив наш — В. В.], иначе говоря, между категориями, относящимися к разным уровням обобщения. Для Ибн Араби, мыслящего согласно арабской философской традиции, соотношение между общим и частным есть отношение репрезентации между категориями одного уровня: „частное понимается не как видовое, детализирующее и конкретизирующее обще-родовое, а как слепок с общего образца"»[17].

Подобные пассажи из разряда вполне *по-европейски понятного дисциплинарного обобщения,* достойного «теории культуры», позволяют закономерно заключить об отношении «иерархического соподчинения» различных уровней бытия (первым из которых оказывается, *разумеется,* Единое, хотя, как мы писали раньше, оно не есть член ряда) в «неоплатонической теории эманации». У Ибн Араби же, применяющего слово «уровень» (три «присутствия», *ḥадра*) при описании онтологического устройства миропорядка, речь, по мнению Насырова, вовсе не идет ни о каких уровнях, так как самоограничение Божества в собственной теофании *(тад̲ж̲аллин)* происходит в одном единственном бытии. Насыров добавляет, цитируя современного мусульманского философа Мухаммада Накиба ал-Аттаса касательно нисхождения Абсолюта, что «подобный процесс лишен временной последовательности…»[18] (будто бы у неоплатоников речь идет о действительном времени!).

---

[17] *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. С. 380–381.

[18] Там же. С. 382.

Не сосредотачиваясь на том, что при обсуждении неоплатонизма следует говорить о неоплатонизме, а не о мифически единой в своем решении проблемы единого-многого «западной философской традиции», перейдем к более существенным возражениям. Начнем с конца: проблема общего и частного не та же самая проблема, что и проблема рода и вида. Стоит лишь сказать, что тот же Гегель различает настоящий Абсолют (соответствующий своему понятию), в своей *универсальности* включающий в себя любую конкретную определенность именно как конкретность в соответствии с ее правом и местом, и пустую «абстрактную отрицательность», включающую в себя все за счет своей максимальной абстрактности, обобщенности (род) и неопределенности[19]. Бердяев также, характеризуя первореальность Духа, пишет: «Но ошибочно отождествлять общее и универсальное. Общее отвлечено [то есть задается как логическая универсалия — *род* — В. В.] и есть продукт отвлеченной мысли. Универсальное же в подлинном смысле конкретно и означает полноту, богатство, а не бедность отвлечения». Как мы видим у данных представителей «западной философской традиции» общее как универсальное и общее как обобщенное (родовое) не совпадают, более того, противоположны. Им будто бы вторит выдающийся протестантский теолог XX века П. Тиллих, отличая абстрактное (то есть родовое) от универсального: «Кажется парадоксальным

[19] Ср.: «Всеобщее есть поэтому свободная сила; оно есть оно же само и охватывает собой свое иное, но не как нечто насильственное, а как то, что в этом ином скорее покоится и находится при самом себе. Так же как всеобщее было названо свободной силой, так можно было бы назвать его и свободной любовью и безграничным блаженством, ибо оно отношение к различенному лишь как отношение к самому себе; в различенном оно возвратилось к самому себе. Только что было упомянуто об определенности, хотя понятие как только еще всеобщее и лишь тождественное с собой до нее еще не дошло. Но нельзя говорить о всеобщем, не упомянув об определенности, которая при ближайшем рассмотрении есть особенность и единичность; ведь всеобщее заключает ее в своей абсолютной отрицательности в себе и для себя; таким образом, определенность не берется откуда-то извне, когда о ней говорят по поводу всеобщего. Как отрицательность вообще, иначе говоря, со стороны первого, непосредственного отрицания всеобщее имеет в самом себе определенность вообще в качестве особенности; как второе отрицание, как отрицание отрицания, оно абсолютная определенность, или единичность и конкретность (Konkretion). — Всеобщее, стало быть, — это целокупность понятия; оно есть конкретное, не нечто пустое, а скорее имеющее содержание благодаря своему понятию, — такое содержание, в котором оно не только сохраняет себя, но которое свойственно и имманентно ему. Можно, конечно, абстрагироваться от содержания, но тогда получается не всеобщность понятия, а [лишь] абстрактность, которая есть изолированный, не полный момент понятия и в которой нет истины» (*Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1972. С. 38).

утверждение о том, что только нечто абсолютно конкретное может быть при этом и абсолютно универсальным (и наоборот), хотя подобное утверждение адекватно ситуации. Нечто чисто абстрактное ограничено в своей универсальности потому, что оно ограничено теми реальностями, от которых оно было абстрагировано. Нечто чисто частное ограничено в своей конкретности потому, что оно должно исключать другие частные реальности для того, чтобы сохранять себя как конкретное. И только то, что обладает силой представлять всякое частное,—только оно абсолютно конкретно. И только то, что обладает силой представлять всякое абстрактное,—только оно абсолютно универсально. И это сходится в той точке, где абсолютно конкретное и абсолютно универсальное тождественны»[20]. Примеры можно множить до бесконечности, однако не это главное. Главным оказывается само неправомерное смешение отношения Единого ко многому у неоплатоников с родовидовыми отношениями. Разумеется, Единое не является «родом» для «видов» Ума и Мировой Души, о чем мы уже многократно и с обширными цитатами говорили выше[21].

Аскетизм и мистицизм: логика преемственности

Суфизмом принято называть мистическое движение в исламе. Одна из самых распространенных и наиболее вероятных этимологий предполагает, что это слово восходит к арабскому *ṣūf*—«шерсть»: именно из шерсти ранние суфии изготавливали свои одежды. Среди вариантов «смысловой»

[20] *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1–2. М.: Университетская книга, 2000.

[21] Более подробно о неоплатоническом понимании греческих категорий γένος и εἶδος см. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Том VI. Поздний эллинизм. М., 1980 (Ч. 3, § 3). В частности, Лосев обращает внимание на ряд важных высказываний Плотина о Едином, где античный мыслитель прямо отрицает «родовые» характеристики Первоначала: «Основная характеристика Единого у Плотина, конечно, негативная. Но это вовсе не есть вещь-в-себе. И основным является здесь то, что Единое, будучи вполне изолированным от всего единичного, все же порождает его, творит его, приводит в порядок и сводит воедино. „Единое есть мощь (δύναμις) всего“ (V 1, 7, 9–10). „Первое есть принцип (ἀρχή) бытия и более главенствующее, чем сущность (της οὐσίας)“ (V 5, 11, 10–11). „Само то Единое является всем, поскольку оно—великий принцип (μεγάλην ἀρχήν). Ведь Единое в существенном смысле слова (ὄντος ἕν) и Единое в истинном смысле слова является принципом“ (V 3, 15, 23–24). В контексте рассуждений о Едином говорится, что оно является „неодолимой мощью“ (ἀμήχανος δύναμις) и принципом каждой вещи, который есть нечто более простое, чем каждая вещь (V 3, 16, 1–8). „Если же [единое] прежде [сущего], то оно является некоторым принципом, и притом только его одного. А если оно принцип сущего, то оно не род его. А если оно не является его родом, то оно не есть род и вообще чего-нибудь“ (VI 2, 9, 36–38)».

этимологии, предпочитаемых самими суфиями, можно найти отсылки к словосочетанию *ахл ас-ṣуффа* («люди скамьи»), обозначавшему благочестивых, но неимущих сподвижников Пророка, которые жили в его мечети; или же к *ахл ас-ṣаффа* — тем, кто занимал «[первый] ряд/положение» [в мечети или перед Богом]»[22]. Во всяком случае, если этимология сама по себе и не способна прояснить феномен, то язык в своем историческом измерении все же дает нам весьма ценные указания, от которых нельзя просто отмахнуться. Можно отметить, что образный ряд, сопутствующий данным этимологическим версиям, центрирован вокруг идей благочестия, смирения, умеренности — словом, аскетизма. Перед нами сразу же встает проблема: является ли *аскетическое* подвижничество как-то внутренне связанным с собственно мусульманским *мистицизмом*.

Начать следует с того, что аскетика является неотъемлемой частью мистических течений в совершенно разных религиозных традициях: и в исламе, и в христианстве, и в буддизме, и в индуизме[23]. Однако аскетизм в них никогда не рассматривался как самоцель. Сосредоточенность религиозного сознания на мирской чистоте чревата опасностью «духовного эгоцентризма» (Н. А. Бердяев), обособленностью и замыканием в себе. Человек начинает более любви к Богу заботиться о собственной «святости», что может выродиться в практику «самоспасения». Исходящий из «необходимости воздаяния» благодатью за подвиг «духовного атлетизма» (увы, часто он оказывается лишь формой телесного умерщвления), аскетизм подчиняет дар Божественной активности модели человеческой механики, чье устройство роковым образом напоминает рыночный обмен. Ключевой принцип неподлинной (или незрелой) аскетики — компенсация. Основное настроение — страх. Свою завершенность аскетическая установка находит лишь в мистическом пути как один (безусловно, ранний) из его этапов — то, что в суфийской практике получило наименование «стоянок». На заре становления ислама аскетизм трактовался как форма религиозного благочестия и был свойствен самым разным группам: ортодоксам-традиционалистам (Ахмад ибн Ханбал и др.), рационалистам-мутазилитам (Васил ибн Ата и др.) и «людям отрешения от мирского» (Ибн ал-Мубарак, Шакик Балхи и др.), чья деятельность заложила основы суфизма (при всей его многомерности) как такового. Следовательно, «отрешенность от всего мирского» *(зухд)* не получает *автоматической* трансформации в органическую составляющую религиозной мистики: как мы видим, зухд носил характер этического протеста против нравственного упадка мусульманской общины,

---

[22] *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм. С. 11.

[23] См. *Wimbush V, Valantasis R.* Asceticism. Oxford University Press, 2002.

против «социализации религии» (тема, любимая А. Корбеном) и т. п. тенденций[24]. Однако этого, очевидно, недостаточно для логической эволюции в сторону мистицизма, который стал возможен лишь после добавления к практике зухда установки на богопознание *(ма'рифа)*. Одна деталь бросается в глаза: все эти позиции объединяло определенное представление о бытии Бога, а, следовательно, обо всем бытии — представление о его исключительно трансцендентном существовании[25]. И настроение, и эсхатологическая картина задаются тем или иным пониманием бытия, которое концептуализируется в виде онтологических размышлений. В связи с этим мы склонны считать убедительно обоснованным сформулированный в последних работах[26] тезис об общем «поле проблем», вокруг решения которых центрировались как приверженцы «отрешения от мирского», так и мистически ориентированные суфии — только исходя из данной предпосылки можно оправдать как суфийский, так и исследовательский нарратив, связывающий эти два феномена отношением преемственности. Говоря несколько «школьными» формулировками, рефлексия над онтологическим устройством миропорядка в контексте осмысления связи Бога и мира (точнее, множества вещей мира) стремится преодолеть внутренние противоречия «теистической картины мира»[27].

Вопрос принципиален и ясен (как вопрос): что составляет живое содержание веры? Духовный опыт (мистика — высшее проявление его интенсивности) как опыт *имманентности* божественного касания расположен в сердце религии — без такого опыта религия превращается в набор внешних моральных положений. В связи со становлением ислама И. Р. Насыров отмечает: «… еще на раннем этапе новой религии у верующих возникал вполне закономерный вопрос: как увидят люди трансцендентного Бога,

---

[24] См. *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М., 2012. С. 43–45.

[25] Трансцендентность *(танзīх)* Бога играет ключевую роль в Коране. Ср.: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ «Нет ничего подобного Ему» (42: 11), وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ «Равного Ему кого-либо не бывало» (112: 4). В ранний период развития исламской философии наиболее крупными мыслителями акцент делался именно на трансцендентности Бога, что привело ранних мутакаллимов к отрицанию онтологического статуса атрибутов. См. дискуссии по этому поводу: *Wolfson H.* The Philosophy of the Kalam. Cambridge, 1976. P. 55–74.

[26] См. *Melchert C.* The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E. // Studia Islamica. 1996/1, 83; *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. М., 2004; *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. М., 2012.

[27] Речь, разумеется, не идет о *полном преодолении.* Теистические мотивы довольно сильны в философском суфизме, что показано, например, в работе *Kakaie G.* Ibn 'Arabi's God, Eckhart's God: God of Philosophers or God of Religion? // Ишрак. Ежегодник исламской философии. Том 2. М., 2011.

каково это видение и каков характер эпифании *(таджаллин)* Бога в чувственном мире, коль скоро человек, даже пророк, пусть и есть высшее,— но все же одно из творений, часть созданного мира?»[28]. Речь идет о фундирующем религию *опыте*. Религия, конечно же, не есть только система моральных норм и правил — в таком случае не было бы *принципиальной* разницы между сторонником светского гуманизма и суфийским шейхом. С другой стороны, догматика требует сохранения представления о трансцендентности, что опять же вполне ясно: без такого представления религия превратилась бы в набор мирских (без надежды на возможность какого-либо *озарения*) *техник* по наведению на себя определенного настроения и трансформации сознания. Очевидно, существует идолатрическая форма положительной привязанности к вещам мира, но не менее очевидно, что дорога аскетического морализма — *форма отрицательной к нему привязанности*. Чтобы избежать этой двойной ловушки, необходимо уйти от онтологической неадекватности в утверждении либо трансцендентности, либо имманентности Бога миру — то есть снять саму оппозиционность через тематизацию Бога как поистине Абсолютного. В этом деле, как думается, мистическая практика и дискурсивные размышления тесно взаимосвязаны и диалектически (отчасти) обусловливают друг друга. В акте отрешения внимание аскета все еще направлено на мир как совокупность вещей, вызванное отсутствием понимания, что ни одна вещь не обладает самостоятельным, абсолютным бытием. Мир становится «негативным идолом» и в этом качестве он продолжает править всеми начинаниями аскета — в последнем остается много *человеческого, слишком человеческого* «Я начал», чрезмерно много дурной личной воли.

Мистицизм же требует пути «отвязанности» — субъект мистического созерцания начинает видеть осуществленную отрешенность в отрешенности, в конечном итоге, от самой отрешенности. Это *преодоление* односторонней волевой сосредоточенности на мирском не есть, конечно, вариант апологии *недостижения* умеренности, духовной скромности и ограничения ненужного. Скорее, это напоминание об изначальной роли отрешения — очищения, но не «обчищения», обкрадывания собственной души. Концепт и практика «отрешения от отрешения» *(аз-зухд фӣ аз-зухд)* призваны логически довершить само отрешение, а не отказаться от него. Вспомним, что Отцами Церкви слово «мир» использовалось для обозначения чрезмерных душевных страстей и желаний — в исламе речь идет об аналогичной борьбе с низменным измерением души — с *нафсом*[29]. «Отрешение от отрешения»

---

[28] *И. Р. Насыров.* Основания исламского мистицизма. С. 365.

[29] Ср. в Коране: إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ «…душа *(нафс)* побуждает ко злу» (12: 53).

вырывает аскетическое подвижничество из замкнутого беличьего круга и отдает ему должное, помещая на положенное тому место, тем самым, нейтрализуя поистине дьявольскую хитрость нафса, укрепившегося в самом ложно воспринятом аскетизме. Это обозначает следующее: дисквалифицируется как лишенная подлинной кротости идея обеспечения спасения через собственные усилия, в основании которой может лежать лишь гордыня, не замечаемая в меру разрешенного человеком себе самоослепления[30]. Ограничить себя в материальном ради приобретения какого-то духовного блага — это все тот же описанный выше механизм обмена. Для настоящего мистика речь, скорее, идет об устранении собственной воли с тем, чтобы ее могла заместить божественная воля[31]. Действительно отрешенный человек не в состоянии пожелать ничто иное, нежели то, что желает сам Господь через наделение утвержденного именно таким, а не иным существованием. Поразительно схожие рассуждения в этом контексте мы можем обнаружить у Ибн Араби и Майстера Экхарта, к изложению взглядов которых мы переходим далее.

«Отрешенность» М. Экхарта и философский суфизм

Отрешенность для Экхарта оказывается высшим состоянием, достигаемым человеком на духовном пути, так как все остальные обращены к Богу из некоторой нехватки и выражают установку борьбы — в отрешенном покое, напротив, не мы приходим к Богу, но впускаем Бога в себя, приводим его к себе. Интересно, что в развитой в суфизме концепции «единства Бытия» *(ваҳдат ал-вуджӯд)* в теофанической манифестации *(таджаллин)* «активной стороной <…> выступает Абсолют, высшее божественное начало. То есть на самом деле любовь людей к Богу есть опосредованная любовь

[30] Вспомним хадис о невозможности спасения собственными силами: «(Однажды) посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, сказал: „Приближайтесь, и придерживайтесь правильного и знайте, что никто из вас не спасется благодаря (одним лишь) делам своим“. (Люди) спросили: „И даже ты, о посланник Аллаха?“ (Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует,) сказал: „И я, если только не проявит Аллах милосердие и не окажет мне милость Свою“» (Муслим, 2816). Ср. у апостола Павла: «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2: 8–9).

[31] Для классической исламской теологии эта идея вдвойне актуальна, так как в ашаризме, фактически, утверждается, что субъектом всех действий является сам Бог. Обсуждение вопроса см. у *Wolfson H.* The Philosophy of the Kalam. Cambridge, 1976. P. 601–718.

Бога к себе: Он таким образом любит себя в людях, в вещах вообще»[32]. Отрешенность — это пребывание в мире с миром, о чем точно рассуждает С. Л. Франк, связывая это пребывание с принятием бытия: «Кротость есть надмирность — или, употребляя выражение Мейстера Эккарта, „отрешенность“ (Abgeschiedenheit) от мира, — вместе с тем любовно обращенная на мир, сочетание радости обладания „сокровищем на небесах“, избавляющим от искания земных благ, с благословением, приятием всего земного бытия, со спокойно-радостным движением ему навстречу»[33]. Попытаемся кратко охарактеризовать этот вид экзистенциального настроя.

Во-первых, отрешенность не зависит ни от какого отдельного создания, поэтому претерпевание Бога отрешенным мистиком принципиально отличается от сцепленного с каким-либо отдельным сущим мирского страдания. *Во-вторых,* отрешенность «пребывает сама к себе», «не стремится ни к подобию, ни к различию с каким-либо другим существом»[34]. *В-третьих,* отрешенность не дает ничему себя омрачить, всякий выход человека вовне, всякое прикосновение к вещам мира не столько воспрещены отрешенному, сколько не влияют на цельную и в себе пребывающую отрешенность. Отрешенность не желает ничего, в том числе она не желает и благодати — она есть умение *ждать*. И в этой перспективе оказывается прямой противоположностью характерного для аскетики вычисляющего мышления, структурированного механизмом заслуг и воздаяний, — мышлением осмысляющим. Тут, разумеется, мы отсылаем читателя к статье М. Хайдеггера «Отрешенность», где в частности сказано следующее: «Для осмысляющего мышления подчас необходимы высшие усилия. Оно требует более длительного упражнения. Для него нужна еще более чуткая забота, чем для любого другого настоящего ремесла. А еще оно должно уметь ждать, как ждет крестьянин, взойдет ли семя, даст ли урожай»[35].

«Экономическая» модель отрешенности — ожидание чистого дара, то есть правящее впускание, а не форма какой-либо взаимности. Отрешенность, по Экхарту, «близка к ничто», умеет принимать пустоту мироздания — в том смысле, что отрешенным ни одна вещь не понимается как по преимуществу наполненная божеством (или лишенная связи с ним

---

[32] *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. С. 362.

[33] *Франк С.Л.* С нами Бог. М., 2003. С. 635.

[34] *Экхарт М.* Об отрешенности // Духовные проповеди и рассуждения. СПб, 2013. С. 86.

[35] *Хайдеггер М.* Отрешенность // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 104. Более подробно об этих двух типах мышления см. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? М., 2006.

более, чем другая) — Бог оказывается ничем из сущего (но это не значит, что сущее лишено бытия в Боге), отсюда становится ясным, сколь неуместны обвинения Экхарта (повторяемые и в случае Ибн Араби) в пантеизме. Ибн Араби пишет в «Геммах мудрости»: «Коль скоро миропорядок таков, как я тебе показал, то мир иллюзорен *(мутаваххам),* у него нет истинного бытия. В этом и заключается смысл видимости. Иными словами, тебе видится, что он (мир) — нечто самодовлеющее, нечто сверх и вне Бога, а это вместе с тем не так. Разве чувство не подсказывает тебе, что она (тень) соединена с человеком, который ее отбросил, и сие единение не может распасться, ибо для вещи невозможно отпасть от своей самосущности? Знай же, какова твоя воплощенная сущность, кто ты есть, какова твоя оность, какова твоя соотнесенность с Богом и в чем ты — Бог, а в чем — „мир", или „кроме", или „иное", или тому подобные слова; в сем преуспели знающие, учись у них и узнаешь»[36]. Отрешенный человек живет как бы в вечностном, а не временном аспекте бытия — каждое мгновение времени разворачивается вечным настоящим. Почему у Экхарта мы находим такой вывод? Отвлечемся ненадолго от характеристики настроения отрешенности, чтобы кратко описать представления М. Экхарта о творении Богом универсума.

Теофания, то есть проявление Бога в мире, и есть творение — Бог не помещен в начале бесконечно разворачивающегося времени. Нет, напротив, его сущность (Божество — нем. Gottheit) вынесена в план вечности, которая в качестве Бога (Gott) через свои «духовные совершенства», наполняющие сущее бытием, соотнесена с множественным миром во времени. Бог (как прообраз — exemplar) осуществляет information, то есть наделение действительности ее определенностью, поэтому вещи рассматриваются как образ (imago или species) обнаруживающего себя в мире Бога. Это обнаружение, то есть теофания (она же творение) не есть единичный акт во времени, но *вечный* акт: «Вот настоящее мгновение вечности: когда душа познает все вещи в Боге такими новыми и свежими и в той же радости, как они чувственно *сейчас* [курсив наш — В. В.] передо мной. Я прочел в одной книжечке, у одного человека, который мог это доказать: Бог создает мир теперь точно так же, как Он делал это в первый день сотворения мира, в этом-то как раз и заключается Его богатство»[37]. Образ не может быть совершенно иным своему прообразу — тогда бы он не был бы образом этого прообраза:

---

[36] *Ибн Араби.* Геммы мудрости // *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 190.

[37] *Экхарт М.* О свершении времен // Духовные проповеди и рассуждения. С. 34–35.

«Образ не из себя самого, и не для себя самого… а от того в собственном смысле, чьим является образом; и он принадлежит тому в полной мере, от того берет свое бытие и есть то же самое бытие»[38]. С такой трактовкой творения связано представление Экхарта о Боге как различной с миром, но не разделенной с ним сущности[39]. Между Богом и миром, по Экхарту, имеется не субстанциальная зависимость (что было бы пантеизмом), а формальная неразделенность, как согласно Ибн Араби нераздельны человек и отбрасываемая им тень. Об этом пишет отечественный исследователь М. Ю. Реутин: «Да, Творец — начало всего: хотя начало и не в смысле „primum“, временно́го момента, в дальнейшем непричастного к результатам исходящих из него действий [что соответствовало бы акценту только на его трансцендентности — В. В.], но начало в смысле „principum“, пребывающего и остающегося в результатах. Действие как выявление себя и *само-обнаружение* [курсив наш — В. В.] в наибольшей мере соответствовало исконному античному представлению об энергии»[40].

Итак, Бог — принцип *множественности* и ее подоснова, а не *первое* в разворачивающем ее ряду, что аналогично неоплатонической мысли об Едином, о чем мы уже писали в первой части данной статьи. Бог как таковой Безначален, но выступает как Первоначало по отношению к сущему, хотя и не в смысле генетического предшествования. Сходства слишком поразительные, чтобы воздержаться от их упоминания. Доктрина «единства Бытия» Ибн Араби, по мнению И. Р. Насырова, первой описала Бога по отношению к миру как логически *неиного,* хотя абсолютно другого по своей природе[41]. Мы можем предложить следующую формулу: как и у М. Экхарта, у Ибн Араби отношение Бога и мира/Бытия и множества вещей есть разница по ту сторону всякого различия (то есть, собственно, *различие*) на манер разделения, так как разделение возможно лишь между тем или иным сущим. Здесь обнаруживается поистине постметафизической пафос философии Ибн Араби (приведем обширную цитату):

> «Для подкрепления своих онтологических воззрений Ибн Араби переосмысливает божественный акт творения как вневременное проявление [ср. с тематизацией Единого в платоновском „Парменида“, которое существует „вдруг“, τὸ ἐξαίφνης, то есть вне *движения* времени — В. В.] Творца

[38] Цит. по *М. Ю. Реутин.* «Христианский неоплатонизм» XIV века. М., 2011. С. 39.

[39] Там же. С. 48.

[40] Там же. С. 50–51.

[41] Хотя в целостном виде это дано уже у ал-Газали в «Нише света» *(Мишка̄т ал-анва̄р).* С этой работой Ибн Араби, безусловно, был знаком.

через сотворенный мир. С точки зрения традиционалистов, подобная трактовка единства и единственности Абсолюта и множественного мира невозможна, потому что из догмата о божественном творении следует, что различие между божественной реальностью и множественным миром состоит в том, что первый (Бог, божественная реальность) предшествует во времени множественному миру. Ибн Араби выдвигает иное понимание божественного акта творения — как проявления Творца через сотворенный мир. По его мнению, Бог только логически предшествует [ср. с „principum" у М. Экхарта — В. В.] множественному миру как Абсолют, а у самого процесса его проявления в формах [ср. со „species" у М. Экхарта — В. В.] множественного мира не было начала [ср. с „primum" у М. Экхарта — В. В.] и не будет конца, и этот процесс есть еще и [еже]мгновенное проявление Бога в конкретных вещах посредством „вселения" „утвержденных воплощенностей", которые отличны от сущности Бога, в явления феноменального мира: „Мир есть не что иное, как Его проявление в формах их упроченных воплощенных сущностей, бытие коих невозможно без него"»[42].

Святость или мистическая отрешенность, по Экхарту, соотносится с вечностным аспектом миропорядка — она своеобразный шлюз или тайная дверь в божественную самость. В обращенности к вечному человек становится подобен Богу, то есть приходит к чистоте и простоте. Мы уже выделяли три качества отрешенного состояния: *отрешенность не зависит ни от чего другого в своем появлении* (в нее, метафорически выражаясь, просто оступаются, будучи достаточно подготовленными), *отрешенность пребывает в себе, достигнутая отрешенность не может быть ничем омрачена.* Такое описание отрешенности связано с важным концептуальным различием между «внешним» и «внутренним человеком», унаследованным еще от Августина Блаженного[43]. Внешний человек — это человек пяти чувств и рассудка, а внутренний человек — это человек духовный, всеми силами души обращенный к Господу, который и готовит этого внутреннего человека к тому, чтобы в нем проявиться. Эта готовность не есть только гносеологическая категория, но описание самого онтологического переустройства

[42] *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. С. 374–375.

[43] Ср.: «Никто не сомневается в том, что как внутренний человек наделен пониманием (intelligentia), так человек внешний — телесным ощущением (sensu corporis). Так, давайте же, насколько сможем, постараемся обнаружить также и в этом внешнем (человеке) какой-нибудь признак Троицы, хотя и не потому, что человек в своей внешности есть образ Божий. Ибо (вполне) очевидно апостольское суждение, свидетельствующее о том, что внутренний человек обновляется в познании Бога „по образу Создавшего его" (Кол. 3:10)» (*Августин Аврелий.* О Троице. Краснодар, 2004. С. 239).

человека. При этом Экхарт отмечает: «Знай: внешний человек может быть погружен в деятельность, в то время как внутренний остается свободным и неподвижным»[44]. Мы подошли к важной теме о роли и степени участия человеческой активности. Итак, отрешенность, по словам Экхарта, способствует очищению, которое достигается через принятие всех страданий без попытки найти утешение, подсластить горечь моделью взаимности, о которой мы уже писали. Почему отрешенность есть отрешенность и от самой отрешенности? Последняя как выбор в рамках аскетической практики «того», а не «этого» (а отрешенность, по Экхарту, не выбирает) все еще остается ориентацией внешнего человека на внешний мир, то есть, скорее, практикой *освобождения,* нежели *покоя* и *свободы* в Боге: «… отрешенное сердце не хочет ничего и не имеет ничего, от чего хотело бы освободиться. Поэтому оно пребывает свободное и от молитвы, и молитва его состоит лишь в одном: чтобы уподобиться Богу»[45]. Отрешение — это сцена, где разыгрывается эсхатологическая драма: оно оказывается уже готовым и ожидающим человека спасением, когда он не отделяет ход вещей от собственной самости, когда он начинает играть *по-настоящему*.

Важной для решения вопроса о месте человеческой активности в деле спасения оказывается проповедь Экхарта «О разуме и о молчании его», где он различает в человеке действительный, страдательный и возможный разум. Первый — это оснастка для деятельной активности в мире: там, где человек как внешний может изменить внешние же обстоятельства и познать образы вещей, запечатлев их в себе. Второй — это погружение духа «в страдательное состояние», так как действовать должен сам Бог. И третий, несколько упрощая, — это познание возможности действия или страдания в той или иной ситуации. Верностью по отношению к свидетельству теофании оказывается именно страдательное состояние духа: «Все, что дает действительный разум первобытному человеку, все это и гораздо более того дает Господь отрешенному человеку. Он изгоняет действительный разум, и Сам становится на его место, и Сам исполняет все, что делает этот последний. Поистине, если человек *добровольно становится* [курсив наш — В. В.] всецело праздным и принуждает к молчанию свой действительный разум, Бог берет на себя исполнение дела, он должен стать здесь мастером Сам и родить Себя Самого в страдательном разуме»[46]. Далее Экхарт продолжает, что человек своим (действительным) разумом

---

[44] *Экхарт М.* Об отрешенности // Духовные проповеди и рассуждения. С. 93.

[45] Там же. С. 95.

[46] *Экхарт М.* О разуме и о молчании его // Духовные проповеди и рассуждения. С. 114–115.

вообще не может познать Бога, но человек, тем не менее, понимает, что не есть Бог, поэтому, скажем так, его задача становится по преимуществу негативной: в полном соответствии с ролью отрешенности именно как очищения. Практика свободы состоит в *жизни без* идолотворчества, без попыток самому назначить себе божественную меру, в принятии того, что в Боге все вещи равноценны, то есть в очищении горизонта восприятия от замусоренности. Как представляется и учитывая сказанное в трактате «Об отрешенности», страдательный разум не призван полностью заместить собою действительный, но лишь в том топосе, который по природе своей не может быть изучен, просветлен естественным светом разума — но ожидает света самой эпифании Бога, неважно «существует» он или нет[47].

---

[47] Утверждая проблематичность «существования» Бога — то есть проблематичность приписывания ему предиката «бытия» *в том же смысле,* в каком мы говорим о «бытии» тварных вещей — Экхарт движется в рамках философско-мистической традиции, восходящей к Дионисию Ареопагиту. Наиболее подробно проблематичность «существования» Бога рассмотрена у другого крупного представителя этой традиции — Максима Исповедника. Приведем обширную выдержку из «Мистагогии», где Максим Исповедник фактически показывает, что утверждение «бытия» Бога требует признания «небытия» мира, и наоборот, утверждение «бытия» мира требует признания «небытия» Бога (см. сходную идею в классической суфийской доктрине *ваҳдат ал-вуджӯд):*

«Да руководит словами и мыслями нашими Бог — единственный Ум того, что мыслит, и того, что постигается мыслью; [единственное] Слово того, что высказывает, и того, о чем высказывается; Жизнь живущих и животворимых; Сущий и Становящийся Всем для всех ради сущих и становящихся, между тем как Сам в Себе Он, из [всего] того, что так или иначе существует и становится, абсолютно и никоим образом не есть ни сущий, ни становящийся, ибо по природе Своей Он вообще не соответствует какому-либо разряду сущего. И поэтому, вследствие сверхбытия Бога, Ему более подобает определение „Небытия“ (δι᾽ ἑαυτὸν δὲ οὐδὲν κατ᾽ οὐδένα τρόπον οὐδαμῶς οὔτε ὢν οὔτε γινόμενος, τῶν ἅ τι τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ γινομένων, οἷα μηδενὶ τὸ παράπαν τῶν ὄντων φυσικῶς συντασσόμενος, καὶ διὰ τοῦτο τὸ μὴ εἶναι μᾶλλον, διὰ τὸ ὑπερεῖναι, ὡς οἰκειότερον ἐπ᾽ αὐτοῦ λεγόμενον προσιέμενος).

Ибо надлежит знать — если уж нам действительно необходимо знать различие Бога и тварей — что утверждение о Сверхсущем есть отрицание сущего, а утверждение о сущем — отрицание Сверхсущего (θέσιν εἶναι τοῦ ὑπερόντος τὴν τῶν ὄντων ἀφαίρεσιν, καὶ τὴν τῶν ὄντων θέσιν εἶναι τοῦ ὑπερόντος ἀφαίρεσιν). И оба эти суждения о Боге — я подразумеваю обозначение Его как бытия и как небытия (τὸ εἶναι, φημί, καὶ [τὸ] μὴ εἶναι) — по праву допустимы, и ни одно из них невозможно в строгом смысле слова. Оба справедливы, поскольку утверждение о том, что Он есть, имеет основание в Нем как Причине сущих (αἰτίαν τῶν ὄντων), а отрицание Его бытия справедливо, поскольку Он превосходит всякую причину сущих. И, наоборот, ни одно из этих суждений недействительно, потому что они не высказываются относительно самой сущности и природы того, что составляет содержание бытия исследуемого. Ибо с Богом вообще

В конечном итоге, Экхарт акцентирует в своей мистической философии ускользание бесконечного Бога от фиксации посредством любого конечного термина. Как и Ибн Араби, он выступает против духовной сытости аскетизма и традиционализма, пытающихся одомашнить Бога по меркам человеческих понятий, доставить его в наше распоряжение. Подчеркивание роли «страдательного разума» — это призыв воздержаться от смешения помещенности в божественное с помещенностью божественного в какую-то ограниченную область.

Роль человека в богопознании у Ибн Араби

Ибн Араби различает в человеке, как и во всем бытии, две стороны: явную *(ẓāхир),* взятую в соотнесении с феноменальным миром, и скрытую *(бāṭин),* касающуюся отношения к божественной стороне миропорядка[48]. Это различение, определенное причастностью к одной из сторон универсума и более ничем иным, в такой перспективе гомологично экхартовскому делению на «внешнего» и «внутреннего» человека. Ипостась человека, таким образом, объединяет в себе две природы: тварную и божественную, а потому его бытие, особенно в лице святых и пророков, обладает интегральным характером микрокосма. Человек — это место встречи конечного и бесконечного, имманентного и трансцендентного, явного и скрытого, место их соотнесенности *(нисāб)*. Как совершенное творение он оказывается пределом вместимости всех «универсальных божественных истин».

В данном случае мы будем говорить о человеке как таковом в его осуществленности, в осуществлении им полностью собственной человечности, когда он действительно оказывается «малым миром» по отношению к миру как к «большому человеку». Взгляд Ибн Араби задан перспективой коранического откровения, где Человек называется *наместником* Бога. Процитируем отрывок из «Гемм мудрости», из первой, адамовой, «геммы»:

ничто, будь то сущее или несущее, не связано по природе причинной связью; и с Ним, разумеется, нельзя сопоставить ничего из сущего или высказываемого, а также из несущего или невысказываемого. Потому что Он обладает бытием простым, неведомым и недоступным для всех, неизреченным и стоящим выше всякого утверждения и отрицания (Ἁπλῆν γὰρ καὶ ἄγνωστον καὶ πᾶσιν ἄβατον ἔχει τὴν ὕπαρξιν καὶ παντελῶς ἀνερμήνευτον, καὶ πάσης καταφάσεώς τε καὶ ἀποφάσεως οὖσαν ἐπέκεινα)» (*Максим Исповедник.* Творения. Книга I. М., 1993. С. 156–157).

[48] См. *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. С. 395.

«Упомянутое [существо] было названо человеком и преемником *(ẖалīфа)*[49]. Его человечность заключается в универсальности его устроения, в том, что он охватывает все истинности. Он для Истинного — то же, что зрачок для глаза: зрачок осуществляет созерцание *(наẓар)*, выражаемое как *(му'аббар 'анху)* зрение *(баṣар)*. Вот он и был назван человеком, ибо им Истинный созерцает Своих тварей и потому милостив к ним. Это — человек возникший-безначальный *(алẖāдиṣ алазалийй),* становление постоянное-бесконечное *(аннаш' аддāим алабадийй),* слово разделяющее-собирающее *(алфāṣила алджāмиа)*. Благодаря его существованию мир обрел полноту, а потому он для мира то же, что гемма *(фаṣṣ)* для перстня. Он — вместилище надписи, он — тот знак, которым Вседержитель опечатывает Свою сокровищницу. Посему Он и нарек его преемником, ибо им Всевышний охраняет Свое Творение, подобно тому как печать охраняет сокровища: пока на сокровищнице печать владельца, никто не отважится открыть ее, разве что с его разрешения, став в таком случае его преемником в охранении сокровищ. А потому мир пребывает в сохранности, пока в нем сей совершенный человек *(инсāн кāмил)*. Разве не видишь ты, что, если он исчезнет и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, одно совместится с другим, весь миропорядок переместится в потусторонний мир и станет навечно *('абадийй)* печатью на том мире»[50].

Итак, согласно Великому шейху, человек — это «место» воплощения (точнее, реализации) всех божественных имен, скрепа мироустройства *('амр),* завершающая творение. Только с человеком вся природа приходит к себе — к собственной полноте, а мир становится миром как мир — ибо есть только тот мир, в котором человек уже очнулся, очутился. Так как Истина и мир для Ибн Араби необходимо соотнесены по принципу захир-батин (явного-скрытого), то для возможности этого отношения между его двумя сторонами (мирской или временной и божественной или вечностной) требуется

---

[49] «Вот твой Господь сказал ангелам: „Я установлю на земле наместника“. Они сказали: „Неужели Ты поселишь там того, кто будет распространять нечестие и проливать кровь, тогда как мы прославляем Тебя хвалой и освящаем Тебя?“ Он сказал: „Воистину, Я знаю то, чего вы не знаете“» (Коран, 2:30).

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ

[50] *Ибн Араби.* Геммы мудрости // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012. С. 62–76.

наличие связки — такой связью и оказывается человеческое бытие. Можно провести вольную аналогию с неэвклидовой геометрией: божественное и мирское как две параллельные прямые, которые никогда не пересекаются, за исключением единственного случая — они полностью соотносятся в человеке, чья воля и деятельность, на самом деле, оказываются дарами Бога, обожествленными. «Обожествленными» в том смысле этого причастия, что они *есть* лишь в силу причастности божественной стороне миропорядка, которая и утверждает бытие всякого отдельного сущего.

В этой перспективе философский суфизм, в частности Ибн Араби, сумел дать вполне ясную интерпретацию слов ал-Халладжа: «Я есмь Истинный!» *(анā ал-Ḥаḳḳ)* — такого рода самостирание, «гибель» мистика *(фанā')*[51] не означает того, что он, мистик, буквально становится Богом, в нем воплощен Бог — речь, напротив, о том, что ничего «своего», помимо того, что от Бога, у *любого* человека нет. Истина — это «своя» для человека Истина. Именно по этой причине ставить вопрос о том, самостоятельно ли мистик достигает состояния отрешения и единения с Богом или это Бог, по своей милости, (хотя, если выбирать из двух, то второй ответ предпочтительнее) «восхищает» человека еще при жизни того к Себе, бессмысленно. Он предполагает, что мы можем провести различие между божьей и человеческой активностью, но на том уровне, на котором это «богопознание» *(ма'рифа)* осуществляется, уже нет никаких реально-актуальных различенностей. Для философской позиции Ибн Араби характерен «онтологизм», а не «психологизм», если воспользоваться удачным разделением русского философа В. Ф. Эрна[52], поэтому и гносеологический акт, «взаимодействие» «субъекта» и «объекта», понимается онтологически — для того, чтобы нечто познать, нужно встать относительно него, его открытости, в правильном бытийном отношении. А чтобы «познать» Абсолют, требуется абсолютное познание, следовательно, движение по лучу, которое отбрасывает сам же Абсолют и который является его частью (гегелевская метафора). Но это не продвижение некоторой сингулярности по

[51] Ср. у ал-Газали: «Итак, когда возобладает такое состояние, оно называется в отношении того, кто его испытывает, Исчезновением *(фанā'),* нет, даже Исчезновением Исчезновения, поскольку душа исчезает для себя, даже для своего исчезновения, поскольку она перестает осознавать себя и свое неосознание себя, ведь если бы она была бы осведомлена о себе, она бы осознавала себя. В отношении человека, погруженного в это состояние, оно называется на языке метафор „Единением", а на языке реальности „Уподоблением". За этими истинными сущностями скрыты тайны, о которых мы не свободны рассуждать» (*ал-Газали.* Ниша света // «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004. С. 219).

[52] См. *Эрн В. Ф.* Борьба за логос. Г. Сковорода. Жизнь и учения. М., 2000.

отдельной от нее траектории — сам человек должен понять себя как проявление Бога — говоря более строго, понять собственный факт *существования* как неиное относительно Абсолюта его же выражение, его неотъемлемую часть (если все еще позволительно говорить о частях). Сама эта «траектория» есть простертость полной открытости человека посредством божественных имен — человек как архетип, *Совершенный* Человек, по милости Всевышнего, есть конфигурация божественного и мирского, то есть всесубъектен и всеобъектен — всеполнота. Совершенный Человек способен познать Истину. Его знание — это знание бытия и знание-бытие, а не знание о каком-либо объекте.

Вообще, надо сказать, что идея «Совершенного Человека» — это «избранный миф суфизма»[53], она, как можно догадаться, не была выработана Ибн Араби на пустом месте. О данном феномене было написано немало суфиями всех поколений. Интересно, что непосредственное предвосхищение концепции Ибн Араби мы можем обнаружить и в мысли выдающегося мусульманского теолога ал-Газали, реабилитировавшего суфизм для «исламской ортодоксии» его времени[54]. К сожалению, сейчас нет возможности

---

[53] *Наср С. Х.* Философы ислама. Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби. М., 2014. С. 121.

[54] В «Нише света» ал-Газали пишет по интересующей нас теме следующее: «Если над этим пишущим Каламом есть то, что держит его на своей службе, подобие сему — Рука. Если Чертоги, которые объемлют Руку и Скрижаль, Калам и Книгу, устроены согласно определенному порядку, тогда их подобием будет Форма или Образ. И если человеческий облик имеет свой определенный образ, подобный вышеуказанному, тогда он сотворен „по образу Милостивого“. Однако есть разница между высказываниями „по образу Милостивого“ и „по образу Аллаха“. Ведь это именно Божественная Милость заставила Божественные Чертоги войти в этот „Образ“. И тогда Аллах, по Своему милосердию и доброте, дал Адаму *суммарный „образ“, или „форму“, вмещающую в себя каждый род и вид, имеющийся в мире, настолько, будто Адам был всем, что есть в мире, или суммарной копией мира* [курсив наш — В. В.]. И форма Адама — этот суммарный образ — был написан рукой Аллаха, так что Адам является Божественной рукописью, которая не состоит из букв и огласовок: Его Рукопись превосходит буквы и огласовки, также как Его Слово превосходит гласные и согласные звуки, а Его Калам превосходит камыш и сталь, а Его Рука превосходит кости и плоть. Теперь, за исключением только этой Милости, каждый сын Адама был бы бессилен познать своего Господа — ведь *„Только тот, кто познал себя, познал своего Господа“* [курсив наш — В. В.]. Итак, поскольку это последствие Божественной Милости, Адам создан „по образу Божественной Милости“, а не „по образу Аллаха“. Тогда, выходит, Чертоги Божества — не то же самое, что Чертоги Милостивого, и не то же, что Чертоги Царя, и не то же, что Господни Чертоги. По этой причине Он повелел нам искать защиту у всех этих Чертогов отдельно: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ „Скажи: „Прибегаю к Господу

останавливаться на этом подробно, так что мы переходим непосредственно к разбору воззрений Великого шейха на рассматриваемый предмет. Итак, Совершенный Человек есть «совокупное проявление божественных имен», «целый мир, „увиденный“ божественной сущностью»:

> «В учении Ибн Араби Совершенный Человек обладает тремя различными аспектами, а именно, космологическим, профетическим и инициатическим. В космологическом и космогоническом плане он является прототипом творения, содержащим все архетипы универсального бытия внутри себя. Так что все уровни космического существования являются ничем иным, как многочисленными ветвями „Древа бытия“, корни которого в небесах, в божественной сущности, а ветви пронизывают космос. С точки зрения откровения и пророчества Совершенный Человек является универсумом, вечным актом Бога, каждое частное „измерение“ которого отождествляется с одним из пророков. Поэтому каждая глава „Фусус…“ посвящена аспекту совершенного человека, пророку, который раскрывает миру аспект божественной мудрости, воплощением которой он является в своей внутренней реальности. Рассмотренный в этом свете Совершенный Человек представляет собой „Мухаммадову сущность“ *(ал-ҳақīқа ал-Мухаммадийа),* которая нашла свое земное осуществление в Пророке ислама. Подобно тому, как семя, брошенное в почву, пускает сначала стебель, затем прорастают ветви, затем листья, затем цветы, и, наконец, появляется плод, который в свою очередь содержит это семя, так и Совершенный Человек, „Мухаммадова сущность“, который был „первым творением Бога“, являет себя в полной мере на земле в Мухаммаде, последнем пророке человечества»[55].

Каково же это «бытийное отношение», требуемое при познании Истины, отличной от мира, но *не иной* ему? Ибн Араби именует данное состояние «водоворотом» или «растерянностью» *(ҳīра)*. Существует довольно важный для Ибн Араби священный хадис, где от лица Бога непосредственно сказано: «И не перестанет раб Мой приближаться ко Мне, совершая добровольные

людей, Царю людей, Богу людей“» (Коран, 114:1–3). Если бы эта идея не подчеркивала выражение «Аллах сотворил человека по образу Милостивого», тогда эти слова были бы неверны с точки зрения их словарного значения и должны были бы звучать — «по Своему подобию». Но эти слова приводятся у ал-Бухари как «по образу Милостивого»» (*ал-Газали.* Ниша света. С. 231–232).Более подробно о данном хадисе, получившем разную трактовку у разных авторов см. *Смирнов А. В.* (ред.). История арабо-мусульманской философии: Антология. М., 2013. С. 17–18.

[55] *Наср С. Х.* Философы ислама. С. 122.

(нāфила) дела, пока Я не полюблю его. Когда же Я полюблю его, то стану его слухом, которым он слышит, и стану его зрением, которым он видит, и стану его рукой, которой он поражает, и стану его ногой, которой он ходит» (Бухари, 6502). Данный хадис означает, что любящий Бога — это раб Бога, который тем ближе к Богу, чем дальше от своей эгоистической самости (*фана* суфия следует понимать как *само*стирание — стирание самости). Речь, однако, не об отрешении *от* «Я», как мы уже многократно указывали, не об отрешении *от* мира, которому в таком случае уделяется слишком много внимания, а о движении *в* мире навстречу *к* Богу[56] — именно в Его свете все различия между своим и чужим, субъективным самосознанием и объектом стираются, но не за счет их отождествления (отождествление *требует* первоначального различия, которого для Бога просто нет: наше существование было изначально *Его* самопроявлением). Это не эскапизм, не отказ от мирских дел в духе раннего суфизма, людей «отрешения от мирского», но принятие всего творения и (пребывание — *баḳā'*) *жизнь,* как заповедано, *в Боге*. Умение видеть во всем окружающем, в самом факте существования (а не в их самостоятельных сущностях) отдельных вещей — Истинного в качестве святящейся основы бытия. Совершенный Человек не отрешен — он захвачен растерянностью в своем кружении к центру водоворота — к Богу, таким образом, втягивающему в себя *все*. Так достигается *единение* — подлинный и завершенный, с точки зрения духовного опыта суфизма, *тавхид*. Это путь молитвы, в том числе в самом буквальном и тесном смысле этого слова. Человек, стремящийся к совершенству, не должен пенять на Господа, что его просьбы не удовлетворяются, ему не следует даже печалиться об этом, ведь именно молитва должна *нести, держать* человека, а не он ее. Закон *(шарī'а)* и был дан человеку Богом, дабы тот перестал чувствовать себя игрушкой в руках судьбы, почувствовал величие избранности среди творений и смог жить полной жизнью. Ибн Араби всегда жил как благочестивый правоверный. Он преодолевал формализм, исключительно экзотерический, внешний, характер религии не за счет отказа от ритуала, но за счет прозрения его глубинной сути, за счет понимания того, что, в конечном итоге, *поклоняться* никому, кроме Творца, каждый момент творящего мир заново, вытягивая его своею милостью из абсолютного небытия, невозможно:

[56] И именно это обеспечивает движение «от» каких-то частных утилитарных целей, ибо «к» в словах «к Богу» не означает конкретного направления, траектории к Богу, мнимо понятному как внеположенная цель, наряду с другими. Это «к», если угодно, принадлежит не «горизонтальной», а «вертикальной ориентации», если воспользоваться различением А. Корбена. Ибн Араби пишет: «Для совершающего круговое движение водоворота нет начала, и направляет его „от“, а не конечная цель, а потому „к“ ведет его» (цит. по *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. С. 73).

> «Ибн Араби провел большую часть своей жизни в молитве, в покаянии перед Богом за свои грехи, чтении Корана, взывании к божественному Имени, и посредством этих практик, но отнюдь не вопреки им, он осознал, что богоданные пути ведут к одной и той же вершине и что полное следование одной религии означает понимание всех религий. Именно в самом сердце богооткровенных форм он обнаруживает бесформенность и Универсальное…»[57].

Но, добавим мы от себя, это и не означает простого религиозного конформизма, реализации принципа «все сойдет» — для Ибн Араби *полное следование* какой-либо религии предполагает, в конечном итоге, персональное осознание единства бытия *(вахдат ал-вуджуд)* в качестве богоосновы мира — бытие даруется за счет обожествления (понимаемого правильно) Единым: наполнения Им своим Духом утвержденных воплощенностей, переключая их, скажем так, в режим «существования». Все бытие от Бога и есть Его милость, есть Его продолжение, что мы подробнее разберем позднее. Тут в очередной раз становится очевидной абсурдность обвинений Великого шейха в пантеизме — такой взгляд может сложиться лишь в силу чрезвычайно пристрастного чтения. Ибн Араби не призывает поклоняться отдельным вещам и он не обожествляет буквально все сущее — дело, скорее, в том, что существование сущего и бытие в целом предстают проявлением единства и единственности Божественности, взятой в соотнесенности с миром. В таком случае последовательный монотеизм оказывается куда более терпимым и универсальным, нежели жестокость защиты *племенной* идентичности, свойственная идолопоклонникам, однако и они не лишены некоторого контакта с чувством божественного. Проблема в том, что люди берут то, *что должно обеспечивать меру,* по *собственной* мере: они живут «гиперболическим желанием» увидеть то, благодаря чему только и способны видеть, не давая ему, таким образом, пространства для самопроявления. Можно сказать, что последовательная отдача себя чувству священного, божественного, проявляющегося *через* мир в самом факте его бытия, со стороны язычника, если чувства его искренни и он слышит весть, *призыв,* предполагает «снятие» идолопоклонения. Христианский католический философ и теолог Ж.-Л. Марион пишет в своей работе «Идол и дистанция»:

> «Храмовый идол умирает, будучи увиден при полном свете, ибо тогда он предстает тем, *что* он есть на самом деле (или, по крайней мере, чем он становится в *таком* свете): обработанным деревом, кованым металлом,

[57] *Наср С.Х.* Философы ислама. С. 128.

> отполированным камнем. Бог остается видимым лишь при условии, что взгляд достаточно целомудрен, чтобы не притязать обладать им во плоти — в идоле и как идолом. Чтобы идол мог явить в себе как бы намек на легкое движение, на полуулыбку божества, нужно позволить Богу не умаляться до идола. Идол перестает выполнять свое служение — быть полуприсутствием полубожественного, — как только поклоняющийся взглянет ему в лицо. Ибо в нем тотчас исчезает незримое, то есть единственная зримость божественного. В каком-то смысле, чтобы идол оставался идолом, он — вопреки этимологии — не должен быть зримым. Становясь зримым, он рвет пелену незримого. Он *сам* [курсив наш — В. В.] опровергает себя, как *знак* своей собственной тщеты»[58].

Можно определить Совершенного Человека как того, с чьих глаз упала завеса невежества, того, кто научился видеть вещи в стоянии их собственного, божественного, света. «Светоносность» вещей мира, впрочем, не является их творением, но тем, посредством чего творятся они. Переливчатые блики бытия улавливаются сердцем *(ḳалб)* мистика. А. В. Смирнов выделяет два главных смысловых момента, в связи с которыми именно сердце, в отличие от разума *(ʻаḳл),* понятийно фиксирующего неизменное, было названо «органом мистического познания»: 1) Сердце — основа существования, источник жизненной влаги как физиологический орган, центр внутренней жизни человека; 2) *ḳалб* лингвистически связано с *та-ḳаллуб* — «изменчивостью»: «… „сердце“», постигая вечную ежемгновенную изменчивость мира, отражает континуальность бытия наиболее полно»[59]. Имеется хадис кудси: «Меня не вмещают земля и небеса, но вмещает сердце моего правоверного раба»[60], — в котором подчеркивается универсальность и пассивность сердца (метафорически представляющего сосуд) как органа познания. Эту его особенность можно соотнести со страдательным разумом у Экхарта. В конечном итоге сердце связано с особенным, только ему присущим типом зрения — и, подобно глазам, сердце может быть слепо[61].

---

[58] *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция // Символ № 56, 2009. С. 43–44.

[59] *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. С. 74.

[60] Цит. по: *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. С. 418.

[61] В связи с чем интересно замечание ал-Газали: «Сердце действует аналогично глазам, а способность разума в сердце действует аналогично силе зрения в глазах» (*ал-Газали.* О сердце человека, знании рациональном и религиозном и о причине ограниченности людей в Богопознании *(маʻрифа)*. Фрагменты из «Возрождения религиозных наук» *(Ихйāʼ ʻулӯм ад-дӣн)* // История философии № 14, 2009).

Правда зрения Совершенного Человека имеет апорическую структуру: все существующее в мире есть Бог, но при этом Богом не является ничего из существующего в мире. Сама эта противоречивость высказывания требуется для того, чтобы *непротиворечиво* высказаться об Абсолюте. Лишь в единственном из всех своих творений — человеке, которому по силам, по милости Божьей, удерживать в *не* распутываемой связи столь противоположные смыслы, — Бог начинает созерцать Себя. Совершенный Человек подобен гегелевскому «гению», чья задача указывать на то, что мировозможности еще не исчерпаны. Живой, во плоти и крови, человек обнаруживает внезапно свое родство с объективной тотальностью мира, ее пронизанность его (но поскольку он, по большому счету, Его!) Духом, понимает странную «отмирность» Духа и «неотмирность», духовность мира — Совершенный Человек понимает, что Дух (приведем парадоксальную, но в высшей степени уместную для мистического философствования формулировку) веет по ту сторону различия Духа и мира. Отсюда становится очевидным, что философское рациональное или интуитивное познание Бога, взятого как Абсолют («Самость» — *ẕāt*), в конечном итоге, невозможно, но Абсолют, оставаясь сокровенным *(ġайб),* все же чисто логически предполагает (*не* исключает, ибо Абсолют не может ничего исключать — в силу отсутствия соотнесенности с чем-либо) «раскрытое» — в том числе собственную раскрытость миру. В этой раскрытости Абсолют уже берется не как абсолютное, то есть одинокое, отдельно стоящее, но как Божественная часть миропорядка, о которой может свидетельствовать, например, мистик.

Нам, однако, представляется, что различие между Самостью и Божественным, безусловно, концептуально важное для Ибн Араби, проблематично. Ибо в его случае речь идет не о двух отдельных друг от друга сущностях — собственно, нельзя провести никакого различия по отношению к Абсолюту, по идее вбирающему в себя всякое возможное различие. Это не два разных Бога, но два разных *«как»,* способов или аспектов бытия (если такая фигура речи уместна) Единственного и Единого. Поэтому, на наш взгляд, не будет ошибкой говорить о том, что мистик все-таки соотносится именно с Самостью (Абсолютом), насколько она *допускает* самоманифестацию не как Самость. Вряд ли здесь возможно более логически корректное выражение. Однако не менее наивным будет какое-либо концептуальное различие между двумя формами абсолютности: абсолютностью миропорядка и абсолютностью Самости, если единственное «определение» абсолютности состоит в ее несоотнесенности с чем бы то ни было. Она как бы «равна сама себе», для нее нет внешнего масштаба или определителя. Но ведь и миропорядок как связанность Божественного и мира (Бог-и-мир, данные сразу и одновременно) в своей целокупности абсолютен — он не

может быть ни с чем соотнесен, он, строго говоря, автореферентен — он может указывать лишь на самого себя. И все, о чем может вестись речь, тоже существует лишь как часть миропорядка, *автоматически* включено в него. Попытка «надстроить» (даже чисто концептуально) над совершенной непознаваемостью миропорядка еще одну, еще «более непознаваемую» непознаваемость *(зāт)* выглядит ad hoc дополнением к системе, описанной в перспективе любого возможного, самого иррационального и мистически-глубокого, языка. У нас просто нет иного *концепта* (это вовсе не научное понятие, имеющее некоторый объем — это мысль, позволяющая видеть, понимать) абсолютности, кроме того, который уже всегда прилагается к миропорядку.

Возможно, в первичном разделении Самости и миропорядка, а не Самости и Божественности, имеется определенная доля произвола, допускаемого Ибн Араби, как с точки зрения философской строгости (которая вовсе не тождественна рациональной точности математики), так и с точки зрения духовного опыта. Почему и духовного опыта? Дело в том, что мистик, затянутый в водоворот, знает лишь то, что знает, и этот «тип» знания является неким максимумом знания-бытия, доступного человеку, а знает он в мистическом состоянии континуальную, лишенную различий всеполноту обожествляемого, то есть наполняемого божественным даром бытия (*кун,* «будь!») мира (Бог-и-мир — миропорядок). И это альфа и омега, начало и конец в принципе знаемого, того, что можно назвать «опытом абсолютного» — отстоящего от всякой отдельности целого. Любое введение иного абсолютного будет внешним этому опыту рассудочным, то есть рациональным, дополнением к опыту — оценкой, *суждением* знания, которому по устроению своему *не суждено* касаться абсолютного, о знании иного порядка. Кроме того, это рациональное дополнение, как мы уже установили, не будет *рациональным*. Итак, разделение Самости и миропорядка выглядит несколько проблематичным, в отличие, на первый взгляд, от различения Божественности *(улӯхиййа)* и Самости. Проблема, однако, в том, что это последнее различие вводит первое различие, поскольку, по Ибн Араби, как только Божественное введено, оно вводится одновременно в паре с миром, что вместе образует миропорядок. Теологически более понятным было бы следующее: есть непостижимый Бог и есть человек, которому Бог может дать особую познавательную способность, чтобы тот смог (оставаясь тварным человеком) созерцать Бога. Однако ясно, что это принципиально сдвигает все плиты концептуального ландшафта Ибн Араби (или его интерпретаторов). В каком-то смысле так, как мы написали выше, и оказывается: именно Самость (чудесным образом продолжая быть несоотнесенной), *являясь* в качестве Божественности, сообщает необходимость возможным

вещам, вводя их в бытие. Таким образом, сама Божественность (по отношению к Миру) может быть понята как божественная милость (ведь *по* всеобъемлющей *милости* Божьей существует сущее), исходящая от Того, кто выше всякого разумения. Этот вопрос будет разобран в следующем разделе.

Что касается вопроса о свободе человека в делах богопознания, то уместным будет процитировать слова А. В. Смирнова о человеческой свободе вообще, по Ибн Араби:

> «Воля Бога подчинена [он обязан по закону им же установленному наградить за благодеяние и наказать за грех — В. В.] свободе человека, но она и суверенна, поскольку определяет ее свободу [обеспечивает действия человека — В. В.]. Человек ответствен за свои действия, ибо они свободны, и не ответствен, ибо они столь же и в том же предопределены, сколь и в чем свободны»[62].

Бог желает того, что может быть, а может быть лишь то, чего желает Бог — он не может желать того, чего не может быть, но не может быть того, чего он не желает. Все, что может быть существующим, то есть необходимым благодаря другому (милости Божьей), уже сейчас реализовано — и обратное положение: возможно *(в данный атом времени[63])* было лишь

---

[62] *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. С. 89.

[63] Время *(вақт)* и вечность в суфизме, особенно у Ибн Араби, истолковываются как взаимно обусловливающие формы. Время как фиксация момента вечности — сравните это с идеями Экхарта о постоянном сотворении мира и «мгновении вечности», о которых мы писали в предыдущем разделе: «Время *(вақт)* есть одновременно и миг вечности, и под которым имеется в виду акт непосредственного (мгновенного) познания вневременных „божественных истин“ *(хақā'иқ),* и период, под которым следует понимать протекающий во времени процесс суфийского познания… < …> С точки зрения суфиев, *вакт* есть момент явленности Первоначала (вечного) во множественном (временном) *таким, каково Оно,* а не субъективное переживание неких мистических истин». (*Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма С. 292–293). Взгляды Ибн Араби на время весьма интересны — особенно в связи с его концептом «непрестанного сейчас». Вечность сопровождает время. Время — это то, что вечно погибает и рождается вновь, а вечность — вечно юная, обновляемая (метафора «дыхания Бога»). «Непрестанное сейчас» у Ибн Араби выступает против положения прошлого, настоящего и будущего как *рядоположенных* моментов. Действительно, то прошлое и будущее, которое раскрывается из настоящего, это не «прошлое *сейчас*» и не «будущее *сейчас*», но у них свой независимый (небытийный или воображаемый, если это слово уместно) статус. Сейчас же есть только *сейчас* — и данную трактовку времени можно сравнить с идеей счастливой «жизни в настоящем» Л. Витгенштейна или со стоическим пониманием времени, например, у М. Аврелия. Время, таким

то, что сейчас уже есть. Воля Божья в том, что есть, а не где-то «до» или «после». Между человеком и Богом не выстраиваются отношения взаимного обмена наподобие «экономических». Человек славит Господа (например, своей близостью к Его законоустановлениям) не ради Бога, но ради себя, так как Господом установлено так, что человек приобщается к благому состоянию через следование Его приказаниям, которые таковы, а не иные, ради самого человека — полноты жизни последнего. Человек славит Господа через согласное принятие всех необходимостей (то есть положения вещей мира), в том числе необходимого различения дурного и благого, через принятие необходимой свободы действия в тех или иных обстоятельствах, если Бог возжелал ее. Человек принимает все вещи мира не в пустом фатализме (ибо бездействие тут также оказывается действием), но с тем, что лишь через принятие может изменить их согласно тем возможностям, которые уже утверждены Богом как необходимые. В конечном итоге, воля и активность в человеке — от Бога, в отличие от реактивности как простой реакции на воздействие механических сил природы. Это Его воля и активность — человек может жить настолько активно (а не реактивно), изменять свой мир (но этому изменению нет внешнего критерия — самое важное зачастую протекает незаметно), насколько он дает Богу действовать в себе и через себя. Человек деятелен настолько, насколько он бездеятелен как человек, что, как мы уже писали, не означает обычного фатализма.

Для действия необходимо волевое намерение — для действия Бога необходима и воля, совпадающая с Божественной, а Бог желает того, что есть. И все, что есть, желанно для Бога (по тем или иным причинам), *покуда* оно есть. Отсюда парадокс: достигший единения с Богом не может ничего изменить из существующего постольку, поскольку такое желание изменения было бы движимо волей иной, чем та, которая придала бытие всему существующему, а значит мистик, пожелавший воспользоваться единением с Богом в своих целях, не был бы в состоянии единения, так как имел бы цели отличные, от целей Творца. В подлинном единении с Богом мистический скиталец расстается со своим «эго», становясь универсальным (то есть «вселенским», соразмерным миру), и, следовательно, принимает уместность всей той множественности, которая разворачивается

образом, по мысли суфийского мистика, не есть некоторая линейная незавершенная *последовательность* — нет, каждый миг завершен и совершенен, поэтому, скорее, речь следует вести о кайротической (от слова «кайрос») полноте времен в настоящем. «Атомистическое» понимание времени в качестве дискретного, соотнесенного с вечностью, парадоксально защищает вечную континуальность времени. Подробнее о времени у Ибн Араби см. *Смирнов А. В.* (ред.). История арабо-мусульманской философии: Учебник. С. 177–179.

в Едином и через Единого[64]. До достижения мистической растерянности и универсальности, добавим мы, человек принципиально ограничен в своем знании о том, суждено ли ему достичь этого состояния. Следовательно, он может узнать это, только лишь бросая себя на дело, живя праведной (в святости — *вилāйа*) жизнью и не уклоняясь от даров, которые посылает Истинный. Даже если спасение не зависит от личных усилий человека, был человек готов или нет к становлению всесубъектом, узнается *лишь в момент осуществления* этой готовности, так как только через нее доступно такого рода знание. Разумеется, нет никаких гарантов, но путь мистика и не может предполагать какой-либо опоры вне его сердца, никаких гарантов, каковые имеют место только в страховом предприятии. Именно поэтому вера и упование Совершенного Человека являются абсолютно чистыми. Такое абсолютное познание Божественности в мире (но не совпадающей при этом с ним, с конкретной чувственной данностью вещей), связанное с непосредственным дарением привходящей подготовленности (в отличие от простой «самостной подготовленности» любого человека[65]), дано немногим: святым *(авлийā’),* пророкам, любимым избранникам.

Уточним еще раз ту причину, по которой знание[66], являешься ли ты одним из подобных немногих, доступно лишь в момент осуществления этой готовности. Все потому, что богопознание мистика — это не просто приращение знания, как мы уже отмечали, но становление парадоксально единым с Истинным — то есть смена бытийного статуса. Эта смена есть реализация Абсолютом самого Себя через самообнаружение в сердце избранного мистика, то есть (как второй полюс процесса) достижение мистиком собственной святости в Абсолюте, которая протекает в три этапа: «… а) этап *тахаллуḳ,* или „украшения себя божественными качествами“; б) этап „осуществления истинности“ *(тахаḳḳуḳ),* или „осуществления“ в бытии мистика бытия Бога; и в) этап „соотнесения“ *(та‘аллуḳ),* или постоянного пребывания в избранничестве *(вилāйа)*»[67].

---

[64] См. разбор данного парадокса: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. С. 92–95.

[65] См. подробнее о различении акцидентальной и самостной подготовленности: *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. С. 434–435.

[66] Это мистическое знание из рода «знания божественных тайн» *(асрāр)*, отличное от рационального познания и чувственного непосредственного знания состояний через интуицию или вкушение *(ахвāл)*, связываемое А. В. Смирновым с эстетической философемой. При непосредственном познании с помощью интуиции (эстетическая философема — взаимоперетекание форм предметов, Бог за вещами), достичь которого можно усердным трудом суфия, сохраняется онтологическая разделенность Бога и мистического подвижника.

[67] Там же. С. 441.

Напомним в связи с завершающим этапом богопознания, что постоянное пребывание в отрешенности[68] также является одним из свойств погружения в настроение подлинной отрешенности и согласно с Майстером Экхартом. Мы можем обнаружить множество замечательных мест у Экхарта в проповеди о «Единстве вещей», пересекающихся с рассуждениями Ибн Араби о *зāт,* Самости, о человеке как микрокосме, о возможности предельного духовного опыта, например: «То же скажу я о человеке, который стал перед собой, перед Богом и перед всеми творениями „ничем“; он занял глубочайшие места и должен излиться в него Бог всецело, или Бог не Бог!»[69]. Для Экхарта бездонная глубина, в которой совпадают свет и тень, царство тишины, рождающее и божественное, и человеческое, и природное (и даже этого Ему мало), есть Бог как он пребывает Сам в Себе, коим движимы все вещи. И человеческая душа, искра этого света, жаждет единения с ним[70]. Сладость жизни во впускании — все есть уже в самом мире, через него просвечивает божественное, Бог продолжает творить *в материи,* явленной взгляду человека — и человек есть эта *открытость миру,* а не наличная вещь, ограниченная пределами собственной кожи. Экхарт пишет о глазе, что тот, если хочет увидеть цвет, должен освободиться от всякого цвета в себе[71] — должен стать чистым зеркалом. Весь мир полон — но богатство мира обнаруживается лишь с приходом человека. Человек не есть какая-то отдельная самость, но совокупная истина всего мира. Создание в себе какой-то особой самости, отдельной от «единства вещей», заданного божественной первоосновой, таким образом, есть ограничение *собственного*. Это уход от себя, своей подлинной субъективности в выдумку: «Только тот воистину познает Бога, говорит один учитель, кто видит Его во всем»[72]. Да, у Экхарта можно обнаружить множество пассажей о том, что вещи суть

[68] Ср.: «Что же касается познавших [Бога], божьих людей, Его избранников, то это обращение не имеет к ним никакого отношения, так как они уже заполучили Рай в этой жизни, следуя по пути [к Богу]. Это им радостное известие пришло уже в этой, земной жизни, тогда как остальным оно будет сообщено только в будущей. Познавшие пребывают в Раю посредством акциденции, но не по своей сущности, ибо их сущность пребывает с Аллахом. Недаром я сказал о них „божьи люди“ и „избранники Его“, а не отнес их к Раю, ведь это Рай должен быть отнесен к ним. Что же касается обитателей Рая, то они пребывают в нем по своей сущности, а с Аллахом — в порядке акциденции. Их видение Аллаха Всевышнего происходит лишь в строго определенное время» (*Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения (ал-Футӯҳāт ал-маккиййа). СПб, 1995. С. 153).

[69] *Экхарт М.* О единстве вещей // Духовные проповеди и рассуждения. С. 66.

[70] Там же. С. 68–69.

[71] *Экхарт М.* Царство Божие близко // Духовные проповеди и рассуждения. С. 81.

[72] Там же. С. 80.

ничто *перед Богом,* взятом как Таковой. Но подобные рассуждения можно найти и у Ибн Араби — это призыв рассматривать миропорядок в единстве его бытия, то есть через сообщенную ему Богом меру существования, обращать и понимать мгновенно-преходящее временное только в соотнесенности с вечным, дарующим ему форму, разворачивая его — ведь только так мир и можно *понять*.

Иисус как Совершенный *Человек*

Иранский философ С. Х. Наср называет Совершенного Человека *Логосом,* то есть Словом Божьим, хранящим смыслы мироздания. У читателя, особенно европейца, не может не возникнуть ассоциаций с Иисусом. И, действительно, интересно — что же Ибн Араби думал об Иисусе? Этот вопрос необходимо прояснить в контексте сопоставления Ибн Араби с Майстером Экхартом, ведь для последнего Иисус и оказывается образцом подлинной отрешенности, о которой мы писали выше. Мусульманские богословы на протяжении веков не уделяли должного внимания роли и особому месту Иисуса в мироздании. В Коране же последний *прямо называется* «Словом Божьим» и «Духом Божьим» (4: 171). «Слово Божье» — *калāм* — тот же термин, что и для обозначения Писания, и в теологии он концептуализируется как атрибут Аллаха. Иисус называется в Коране, кроме того, *айатом* — «знамением» — тем же термином, что и стихи Корана, и явления природы. В Коране «Дух Божий», «Дух Святой» *(Рӯх ал-Ḳудс)* используется как синоним ангела Джибриила, но иногда и как атрибут Аллаха — то есть *Дух* рассматривается в качестве атрибута, хотя среди имен Аллаха этот атрибут мутакаллимами не указывается. Но важно то, что несколько раз слово Дух *(Рӯх)* используется в отношении Корана. Таким образом, получается следующая аналогия: Иса — Дух, Иса — Слово, но и Коран — Дух, Коран — Слово.

В «Геммах мудрости» Ибн Араби посвящена целая глава Иисусу, где тот назван «Духом от Бога» и «Примером создания *(маṣалан би-таквīн)* для прочих времен»[73]. Рассмотрим внимательно фигуру Иисуса в метафизике Ибн Араби. «Гемма мудрости пророческой в слове Иисусовом» начинается с описания космологической задачи *духов:* вдыхать жизнь, чья «мера есть божественное *(лāхӯт)*», в то, чего они касаются своим присутствием (как в случае с Джибриилом, посетившим Марию). Жизнь даруется Богом посредством излияния своей милости и сострадания на природные и, в каком-то смысле иллюзорные в своей различенности, формы (этот процесс

[73] *Ибн Араби.* Геммы мудрости. С. 217.

постоянен и непрерывен). В Коране сказано: وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ «… милость Моя объемлет всякую вещь» (7:156). Иисус, как и любое творение, создан посредством «влаги иллюзорной» (то, что относится в его «самости» к тварной форме) и «влаги истинной». Жизнь имеет как бы две стороны, два лика. А. В. Смирнов пишет о «влаге»: «… она у Ибн Араби — символ жизни. Истинность влаги, или жизни, Марии в том, что ей в тот момент открылись истинные сущности, укорененные в Боге. Иллюзорная влага, или жизнь, принесенная Гавриилом, — обычная жизнь, которой обладает любое существо в мире. В соединении двух „жизней“, или двух сторон бытия: вечностной и мирской, божественной и человеческой — исключительность Иисуса»[74]. На этом моменте стоит остановиться подробнее. В каком смысле идет речь об исключительности? Явно не в смысле инкарнации, воплощения *(хулӯл)* Бога в человеческую форму Иисуса — великий шейх отвергает этот вариант как разновидность безбожия, а именно: «сокрытие *(ситр),* ибо скрывали они Бога, который и воскрешал мертвых, формой людской — Иисусом»[75]. Ведь *всякая вещь* наполнена истинной влагой, произведенной дыханием божественной милости:

> «Желающий познать божественное Дыхание, да познает мир. Ведь „познавший душу свою познает Господа своего“, в Коем появился он, что значит — появился мир в дыхании *(нафас)* Милостивого, которым Бог дал божественным именам отдохновение *(наффāса)* от их воздействий непоявления — Себе даровал Он Своим дыханием произведенное. Первейший след оставило Дыхание всей высокой стороне; а далее чрез всеобщее высвобождение нисходит миропорядок вплоть до последнего из получивших бытие»[76].

Исключительность Иисуса в том, что он *знающий истинности*[77], и именно в силу этого совершенный раб. Иисус — символ всякого творения, осуществляющегося, в конечном итоге, следующим образом:

---

[74] *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. С. 301.

[75] *Ибн Араби.* Геммы мудрости. С. 219.

[76] Там же. С. 222.

[77] Там же: «… „Я не говорил им ничего, кроме того, о чем ты мне приказал“. Сим отрицал сперва, указуя, что он — не Он; затем в утвердительное обратил речение свое, выказывая учтивость к Испросившему (*а не сделай сего, оказался бы не знающим истинностей* [курсив наш — В. В.]), и исключил Его из того, добавив: „… кроме того, о чем Ты мне приказал“, и это Ты говорил языком моим, и Ты — язык мой».

> «Сказанное нами о вдыхании духа и элементной людской форме подкрепляется и тем, что Бог описал Себя атрибутом *умилостивляющего* [курсив наш — В. В.] дыхания. Если есть какой-либо атрибут, значит, у носителя его найдешь все, оным атрибутом обусловленное; и вот знаешь ты, что дыхание от дышащего неотъемлемо. Посему божественное Дыхание и приняло формы мира. Оно для оных форм — как бы первоматериальная субстанция; оно — не что иное, как воплощенная сущность Природы»[78].

Как соотносятся в Иисусе статус Совершенного Человека, знание, подлинное рабство перед лицом Господа и его *парадигматичность* для всякого создания? Сущность Реального есть Душа (Дыхание) Истинного *(Нафс ал-Хаḳḳ)* — Бог дарует реальное бытие, говорит «будь», всем виртуально утвержденным сущим, вещам мира, то есть Своим именам, которые стремятся стать знанием. Знаменитый хадис кудси гласит: «Я был скрытым сокровищем *(канз маχфийй),* поэтому Я пожелал быть известным». И Ибн Араби отмечает, что Истинный создал мир, дабы, как мы уже цитировали выше, «дать божественным именам отдохновение от их воздействий непоявления». Бог дает жизнь через собственную милость, следовательно, перво-актом Бога стало проявление милости и сострадания по отношению к Себе же самому и своим скрытым качествам, которые не были в полноте своей до наделения их бытием. Бог пожелал знать себя через все творения, в первую очередь через человека. Знание своих внутренних качеств, которые стремились быть познанными, есть акт сострадания, из которого восстало все сущее.

Позволим себе небольшое отступление, связанное с концептом «виртуального». Мы полностью отдаем себе отчет в том, что данное понятие прилагается внешним образом к метафизическим построениям Ибн Араби, то есть является частью *нашего* аналитического инструментария. Однако очевидно, что введение таких концептов позволяет вообще как-то *видеть* суть идей суфийского мыслителя. Действительно, как иначе можно определить те лишенные формы *(ṣӯра)* «утвержденные воплощенности» *(‘айн ṯāбита)* «до» наделения их фактическим существованием? Попытаемся раскрыть содержание понятия «виртуальный». Дадим слово современному канадскому философу Брайану Массуми, который в статье «Воображая виртуальное» пишет следующее:

> «Как философское понятие „виртуальное“ имеет самое прямое отношение к силе. Оно происходит от латинского слова, означающего силу или

[78] Там же. С. 221.

потенцию, и базовое определение виртуального в философии — это „потенциальная возможность“ (potentiality). То, что есть потенциально, может возникнуть; а то, что произошло, до этого уже было в потенции. Тем самым, виртуальное следует понимать как измерение реальности, а не как ее иллюзорную противоположность или рукотворное преодоление. Виртуальное, будучи тесно связано с потенциальным, относится сугубо к формообразующему измерению реального. Оно относится к потенции в том, что есть, благодаря которой оно действительно начинает существовать. Другими словами, оно подразумевает силу существования: давление грядущего, претворение в жизнь. Виртуальное принадлежит к способности быть, подталкивая ко все новым формам, переходя в них и в них разрешаясь в веренице явлений. Для Делеза поэтому стоит вопрос не о „виртуальной реальности“, а о реальности виртуального. Виртуальное вовсе не означает стерильную копию реального, напротив, оно есть ни много ни мало двигатель его непрерывного становления. Когда мы приписываем эту силу, движущую реальностью, виртуальному, это порождает головоломку, но, кроме того, открывает новую возможность»[79].

Итак, виртуальное обладает специфической реальностью, специфическим бытием. И оно обязательно требуется для существования формы. Можно сказать, что утвержденное несуществование есть чистая возможность, которая присутствует в бытии вещи наряду с ее существованием в качестве ее, то есть вещи, необходимой грани, связанной с Божественной сферой миропорядка. Не зря же Ибн Араби различает воплощенность (пусть и фактически склоненную к несуществованию), определенную в своем статусе всегда *между* утвержденным несуществованием и существованием, связывая ее с категорией *возможного (мумкин),* и *чистое не-существование (‘адам маḥд),* которое *принципиально невозможно* — абсолютная тьма. Возможное становится необходимым (но не необходимым самим по себе, коей является только Самость Бога), когда определяющим воздействием *(ḥукм),* божественным суждением склоняется к существованию, и несуществующим *(ма‘дӯм),* то есть когда *перевес, не* зависящий от самости вещи, на стороне иного полюса[80]. Возможное становится необходимым через обеспечивающую его существование милость Господа, которая является *необходимой* для существования вещи. Всякое возможное существует

---

[79] *Массуми Б.* Воображая виртуальное // Философский журнал. № 1 (12), 2014. С. 19–20.

[80] См. *Смирнов А. В.* Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001. С. 352–354.

лишь в связи с необходимостью, а конечной необходимостью оказывается *Сам* Бог. Так как у всякой существующей вещи *(ʻайн мавджӯда)* имеется в божественности идентичная ей, за исключением атрибута существования, несуществующая вещь, можно сказать, что «утвержденная воплощенность» *(ʻайн сābита)* оказывается синонимом (и в этом терминологическое различие Ибн Араби и фальсафы) несуществующей вещи[81]. Всякое *возможное* в каждый *момент* творения уже разрешено в существующую воплощенность или остается лишь утвержденной. Самость Бога как *неиная* Божественности[82] (которую следует понимать как Самость-как-причина-соотнесенная-со-следствием) изливается Божественностью, тождественной с божественной милостью, на возможность, сообщая ей требуемую для существования необходимость. Именно поэтому *существующее сущее есть необходимое-благодаря-другому*. Такова общая и все еще чрезвычайно абстрактная схема ежемгновенного творения в философии Ибн Араби. Попытаемся конкретизировать ее на примере Иисуса.

В Коране приводится следующий разговор между Марией и ангелом Джибриилом:

قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا

> «Она сказала: „Как у меня может быть мальчик, если меня не касался мужчина, и я не была блудницей?“ Он сказал: „Вот так! Господь твой сказал: „Это для Меня легко. Мы сделаем его знамением для людей и милостью от Нас. Это дело уже решено!“» (19:20–21).

Знамением для людей и милостью от Бога — как связаны эти два обстоятельства? В своей статье «Иисус в Коране: точка зрения Великого шейха»[83]

---

[81] *Смирнов А.В.* (ред.). История арабо-мусульманской философии: Учебник. С. 173.

[82] «В каком-то смысле возможное — это весь миропорядок, и единственное, что ограничивает эту формулу, — тот факт, что возможное получает существование от Самости Бога. Но и такое ограничение максимально смягчается, поскольку божество, в котором присутствует возможное в качестве утвержденных воплощенностей, — это не что-то иное, нежели Самость Бога, а значит, источник необходимости, передаваемой возможному, не столь уж далек от него» (Там же. С. 174).

[83] *Shah-Kazemi R.* Jesus in the Quran: an Akbari Perspective (интернет-публикация, см. Список литературы).

религиовед, специалист в области исследований суфизма Реза Шах-Каземи сравнивает два коранических сюжета: рождение Иоанна Крестителя и рождение Иисуса. Заглянув в Коран, мы сразу можем отметить ряд сходств, вплоть до прямых текстуальных параллелей. Но есть одно чрезвычайно важное (помимо большей чудесности — рождение ребенка у людей в возрасте не идет ни в какое сравнение с рождением у девственницы в перспективе «степени» чуда) различие: в том случае, когда ангел, Дух, благословляет еще не родившегося Иоанна:

وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا

> «Мир ему в тот день, когда он родился, в тот день, когда он скончался, и в тот день, когда он будет воскрешен к жизни!» (19:15).

Иисус сам произносит над собой это благословение:

وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّ

> «Мир *мне* [курсив наш — В. В.] в тот день, когда *я* родился, в тот день, когда *я* скончаюсь, и в тот день, когда *я* буду воскрешен к жизни» (19:33).

В качестве небольшого отступления можно отметить, что Истинным в мире учреждается несколько типов рождения человека: Адам, Ева, обычный человек и Иисус. Адам создается Богом из ничего, Ева — из мужчины и присутствия Бога, люди — от мужчины и женщины (первые люди непосредственно от Адама и Евы), Иисус же — *от женщины и Бога*. И при этом именно последний случай оказывается наиболее, если так можно выразиться, уникальным и, при всем том, наиболее универсальным для интерпретации творения. Возвращаясь к анализу сюжета с рождением Иисуса, мы видим, что «мир», который обещан в благословении Иоанну, по-арабски стоит с неопределенным артиклем — *салāмун,* в случае же с Иисусом речь идет об *ас-салāм,* «мире», стоящем с определенным артиклем. Данный контраст следует объяснить тем, что в случае с Иоанном речь шла об общем свойстве мира — об общей его обожествленности (в значении «поддержания» бытия через соотнесенность с божественным), в то время как Иисус наделялся божественным атрибутом мира. И хотя по мысли Ибн Араби (*если брать саму ситуацию рождения* и сопутствующие обстоятельства) мир, ниспосланный Иоанну, «*яснее* [курсив наш — В. В.] являет Божественный промысел

и попечение о нем»[84], поскольку в нем сам Аллах посредством уст Джибриила свидетельствует о своей милости (в том случае, как с Иисусом, последний становится свидетельствующим), *все,* что было сказано младенцем в колыбели, в будущем подтвердило свою правдивость. Рассказ будто бы подчеркивает уже изначально достигнутую полноту святости, божественной жизни, совершенство разума и сердца в Иисусе — Слове Божьем как таковом. Здесь проблемой оказывается соотношение телесного и духовного: присутствие в Иисусе Духа. Иисус *является* Духом, тогда как в человеке Дух только присутствует (и Ибн Араби соглашается именовать Иисуса Духом). Это косвенно подтверждается тем, что Иисус выполнил задачу ангела, произнеся над собой слова о мире. Роль же Джибриила в этой истории, согласно Ибн Араби, оказывается подобной пророческой: он возвещает людям о Слове. Тем самым, Иисус становится новым Откровением, не являясь при этом, безусловно, ни одним из Лиц Троицы. Великий шейх, в полном согласии с исламским вероучением, отвергает то, что Иисус — это Бог в чувственно-воплощенной форме сына Марии, однако пишет следующее: «А он [Иисус — примечание В. В.] — и слово Божье, и дух Божий, и раб Божий. Такого нет в сенсибельной [„чувственно воспринимаемой“ — примечание В. В.] форме ни у кого другого». Следовательно, Иисус предстает как Откровение совершенного творения (понимаемого и как процесс, и как результат этого процесса) — попытаемся уточнить этот момент.

Шах-Каземи предлагает говорить о четырех смыслах: Во-первых, рождение Иисуса через непосредственное вдыхание божественной милости в Марию как знак творения в общем — это символизирует Дух, преображающий материю, в его творческой мощи[85]; Во-вторых, это повторение модели творения первочеловека — Адама; В-третьих, «на уровне космогенеза», через сотворение Иисуса Господь показывает то, как сам мир вводится в бытие — это осуществляется через просветление (единовременное с ее сотворением) первичной «Мухаммадовой Реальности»[86], абсолютно восприимчивой, посредством Божественного Света: через безропотное принятие этого Света совершенная пассивность *(инфи‘ālиййа)* становится совершенной активностью *(фā‘илиййа)*. Это совпадение полной активности

---

[84] *Ибн Араби.* Геммы мудрости. С. 247.

[85] К слову: человек, по Ибн Араби, есть единственный род сущего, способный творить, конечно, лишь в смысле некоей аналогии с творчеством Господа — точнее, творчество Бога имеет бесконечный потенциал: количественное различие вносит здесь принципиальный качественный разрыв.

[86] Которая содержится, согласно интерпретации Шах-Каземи, в добытийном изначальном «Облаке».

и полной пассивности (отсутствия *своей* воли в действии, а, следовательно, трансляция *Его* деятельности) мы уже разбирали, когда говорили в предыдущем разделе о Совершенном Человеке и о парадоксах, связанных с его статусом. Мария здесь становится неотъемлемой частью Откровения, выражая собой эту девственную восприимчивую реальность (рождение от женщины и Бога, где женщина символизирует «Мухаммадову Реальность» или «Мухаммадову Истину»); В-четвертых, «продолжая этот процесс активности, собственная активность Иисуса позитивно отражает эту божественную творческую силу (creativity): его исцеление слепого, прокаженного, создание птиц из глины и, самое главное, воскрешение мертвых». Далее Шах-Каземи цитирует Коран, где Иисус утверждает следующее:

وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِىءُ الأَكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ

> «Я пришел к вам со знамением от вашего Господа. Я сотворю вам из глины по образу птицы и подую в нее, и станет это птицей по изволению Аллаха. Я исцелю слепого прокаженного и оживлю мертвых с дозволения Аллаха. Я сообщу вам, что вы едите и что сохраняете в ваших домах. Поистине, в этом — знамение для вас, если вы верующие!» (3:49).

Это *«с дозволения»* указывает на то, что Иисус знал тайну *действительности:* в бытии действует (через вещи мира) только сама Божественность. Для раба Божьего агентом любых его действий является сам Бог, однако это сокрыто от непосвященных «завесой» их собственных способностей. *Знающие* же (*ʻārifūn* — в широком смысле, то есть включая и посланников, и пророков), «люди истинно осуществленного откровения» *(ахл кашф мухаккак),* одним из которых был и Иисус как Совершенный *Человек,* постигают ту истину, что мир есть эпифания самой Истины, исключающей всякую настоящую инаковость по отношению себе. Сама Истина есть одновременно и иное, и неиное (и акцент на последнем важнее) миру. Ибн Араби пишет в «Мекканских откровениях» о различии двух видов «закрытого знания»: первое есть «закрытое знание», хотя и выраженное в «форме слов» (таков Коран, чей *та'вīл,* толкование, «знает только Бог», могущий известить нас о нем), втрое «закрытое знание» есть знание без слов. «Достоинство подобного знания и его степень

неизвестны, знает о том только Бог и *те, кого Бог ознакомил с этим* [курсив наш — В. В.]». Значит возможность такого рода знания априори не отвергается Ибн Араби. Но здесь уточнение: только сам Сокровенный может знать Сокровенного или тот, кто при Нем, *а этот кто-то сам становится сокровенным*. В таком знании-бытии, когда все завесы в виде форм реальных предметов устранены, Сокровенный перестает быть и свидетельствуемым, и сокрытым. Далее об этом «чудесном месте», в котором оказывается мистик на стоянке растерянности *(маḳа̄м ал-ḥайра),* в состоянии оцепенения и мольбы, вести речь нет никакой возможности[87].

Итак, Совершенный Человек понимает: объемлющая все вещи милость Господа не есть просто милость к «другому», но милость к Самому Себе, своим божественным именам (о чем мы уже писали), бывшим до творения «скрытым сокровищем» — эта милость есть Само-Манифестация[88] в формах мира:

> «Знай, что милость Божья объемлет все бытием и определяющим воздействием и что [Божий] гнев существует по милости Божьей к оному гневу. Милость Его — прежде гнева Его, то есть милость соотнесена с Ним прежде, нежели гнев. Поскольку всякая воплощенная сущность испрашивает свое бытие у Бога, то милость Его объемлет каждую воплощенную сущность: той милостью, коей облагодетельствовал Он ее, приемлет Он ее желание быть и дает ей бытие; поэтому мы и сказали, что милость Божья объемлет все бытием и определяющим воздействием. Божественные имена суть вещи; они восходят к *единой* [курсив наш — В. В.] воплощенной сущности, и прежде всего милость Божья вместила вещность сей воплощенной сущности, коя дала бытие милости чрез милость же. Потому прежде всего вместила милость себя саму, затем указанную вещность, а затем вещность всяких сущих, кои нескончаемо бытийствуют в мире дольнем и загробном — и как субстанции и акциденции, и как составные и простые. Притом здесь нет расчета на удовлетворение целей или соответствие нравами характерам: как соответствующее, так и не соответствующее объемлет бытием Божественная милость»[89].

Мы видим, что, согласно учению Ибн Араби, милость онтологически доминирует над всеми акцидентальными, не-сущностными в конечном

---

[87] Ибн Араби. Мекканские откровения // Избранное. Т. 1. С. 143–144.

[88] Ср. с идеей действия Бога как самообнаружения *(теофания как модель творения),* которая была рассмотрена нами выше в разделе об «отрешенности» М. Экхарта.

[89] *Ибн Араби.* Геммы мудрости. С. 248.

итоге, свойствами типа «зла» и «страдания». Вспоминаются известные слова из Евангелия от Матфея: «…да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (5:45). Итак, «сущность» Бога в Его милосердии. Человек же, чей дух приходит от Бога, настолько близок к Последнему, насколько сам человек является образцом любви и сострадания по отношению ко всему мирозданию, ибо Бог (несмотря на трансцендентность) имманентен своим творениям. Совершенный Человек, таким образом, желает спасения всему сущему — «онтологическая этика» суфийского шейха учит нас, что даже последний злодей есть подлинный раб Бога. При этом сам человек определяет себя, определяет собственную судьбу, ибо по природе своей предопределен Богом к свободе. Вместе с тем и несмотря на то, что милость — это итог и начало пути любой формы в этом мире, Ибн Араби не отрицает ни ада, ни правомерности наказания (со стороны Всевышнего или же человеческого правосудия) — наказание будет следствием добровольного отказа человека от принятия посылаемой ему божественной милости. Человек, таким образом, сам предопределяет себя к уменьшению укорененности в бытии — работа земного суда есть вполне закономерная реакция на какой-либо проступок человека, то есть мы видим, что Ибн Араби в своем осуждении нетерпимости, фатального осуждения человека (что будет большим грехом — ведь мы не знаем, каким кто-либо умер: раскаявшимся или нет, рабом Бога или неверным) не доходит до фарисейского *осуждения судей*. Иисус, который был одновременно и человеком, и «двуликим бытием», бытием во временной и вечностной ипостаси, есть действительный, существовавший в мире пример Совершенного Человека, позволявшего Богу действовать через него:

> «Поскольку Иисус был человеком, постольку эти действия были его действиями как человека, но он одновременно был и самим единым бытием, а потому эти же действия были „от Бога“. Между тем и другим нет противоречия, ибо „Иисусовым устроением дано и то, и другое“. Лишь такая трактовка, по мысли Ибн Араби, может разрешить все затруднения и сомнения относительно Иисуса, о котором, „когда он воскрешал мертвых, говорили: „он — не он…“»[90].

Интересно, что в проповедях М. Экхарта Иисус-как-Бог никогда не занимал центрального положения — сосредоточенность на христологии (учении о Христе), характерная для христианских философов и теологов,

[90] *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. С. 121–122.

была заменена своеобразной пневматологией (учением о Духе). Христос, как одно из Лиц Святой Троицы, не играл той важной роли, которую он играл у менее мистически ориентированных средневековых мыслителей, просто в силу того, что die Gottheit Экхарта, безосновное Божество, внебытийная бездна и всебытийная полнота, есть нечто большее (хотя, в конечном итоге, речь об одном и том же), чем der Gott, Бог-Творец, который вовлечен в «икономию» с другими Лицами Троицы (каждое из которых содержится Одно в Другом), загадочным образом образующими с ним Единство. Таким образом, в случае с Экхартом мы имеем пневматологический теоцентризм, делающий акцент на онтологической вторичности всяких различений в Боге. Поэтому мистический теолог подчеркивает (хотя как христианин он не отрицает его божественности) человеческую природу Христа, но именно в качестве реализующей универсальную человечность. И в таком своем качестве мы сталкиваемся с совершенной отрешенностью (не имеющей нигилистически реакционной природы) — человечность уходит, дабы дать место Духу:

> «Отрешенное сердце свободно от всякой твари, вполне подчинено Богу и в высшей мере уподобляется Ему: поэтому оно наиболее восприимчиво для влияния Бога. Это разумел Апостол Павел, когда говорил: „Облекайтесь в Иисуса Христа“, он разумел под этим уподобление Христу. Ты должен знать: когда Христос стал человеком, Он не принял на Себя определенного человека, Он принял на себя человеческую природу. Если ты все покинешь, то останется только то, что взял на Себя Христос, и так ты облечешься во Христа. Кто хочет вполне узнать пользу и цену совершенной отрешенности, пусть заметит себе слова Христа, которые Он сказал ученикам Своим, о Своем человеческом явлении: „Это хорошо для вас, что Я вас покидаю, ибо если бы Я не ушел от вас, то вы не смогли бы причаститься Святому Духу“. Как будто бы Он говорил: „До сей поры вы видели слишком много радости в Моем видимом присутствии, поэтому не могли причаститься совершенной радости Святого Духа. И так отвергните все образное и соединитесь с сущностью, не имеющей лика и образа“»[91].

Ранее мы уже останавливались на идее Экхарта о «внутреннем человеке». Этот «внутренний человек», оступившийся в отрешенность, весьма близок к «Совершенному Человеку» Ибн Араби. Внутренний, живущий духовной жизнью человек — это тот, кем был Иисус в своей человеческой ипостаси. Он весь пребывал в себе, а внешняя активность была

---

[91] *Экхарт М.* Об отрешенности // Духовные проповеди и рассуждения. С. 96–97.

произведена Богом, рождающем себя в «страдательном разуме». Было отмечено, что такого рода отрешенность, если уберечься от вульгарных трактовок, вовсе не обозначает некой «отрицательной зависимости» от мира, так как внимание отрешенного не приковано к отдельной вещи, ценной лишь как *эта вещь,* вне ее связи с божественной первоосновой. Впрочем, некоторые вещи в мире могут быть более чистыми, незамутненными зеркалами для выражения универсальности обожествленности мироздания (например, таковыми оказываются люди). Мистическая отрешенность немецкого мыслителя не зависит ни от чего внешнего, а, следовательно, отличается от психологической отрешенность аскета, в том числе и раннего суфия, но гораздо ближе к отрешенности от отрешенности, растерянности Ибн Араби.

Все призывы обоих философов к «бегству от мира» или «отказу от всего того, что не есть Бог» выполняют риторическую задачу перенаправления внимания с вещей на их бытие и пребывание в свете эпифанического раскрытия — так, само существование вещей есть непрестанно возносимая хвала Богу. И любое знание о Боге не есть знание по ту сторону от мира — Ибн Араби утверждает, что помимо фактической невозможности психологически понятой отрешенности (взятой в ее максимуме), такого рода отрешение и не нужно, так как закрыло бы всякий путь богопознания. Отрешенность же аскета (но еще не мистика) вовсе не отрешенность, а смена привязанности. Апология отрешения, практикуемого в среде «людей отрешения от мирского» (пусть полезного в самом начале духовного пути), согласно Ибн Араби, оказывается следствием невежества — незнания того, что вещь в своем совершенстве и двуипостасности есть одно из божественных имен, а Совершенный Человек — выражение всех имен Бога. Бегство от мира, понятое слишком буквально, будет бегством от Бога, но бегством воображаемым — в выдумку, в неосознаваемый эгоизм и показное благочестие *(рийā')*. Путь к Богу пролегает тропой его Божественности, необходимо соотнесенной с миром в целокупности мироздания. Бытие вне Бога невозможно, а бытие через Бога для Ибн Араби связано с бытием в мире, с этим Богом соотнесенным. Тот же, кто стремится убежать от мира, просто не распробовал истинный вкус чуда существования.

Нахождение же Бога, то есть некоторая форма становления, не должно быть продиктовано нехваткой, а значит *единение,* по милости Божьей происходящее, есть в первую очередь милость избавления *от самой боли искания:* через вынесение ее, превозмогание, разумеется, а не в мещанском «недохождении» до этой боли «обычных людей». В целом можно сказать, если рассуждать более абстрактно, что отказ Ибн Араби от идеи отрешенности есть последовательный вывод из концептуальной необходимости

для «арабского мышления» взаимосвязи *зāхир* и *бāṭин,* явного и скрытого, внешнего и внутреннего, поэтому мистическое познание, растерянность *(ḥ̄ра),* будет движением, постижением смысла, задаваемым этими *двумя* полюсами одновременно. Совершенство богопознающего есть его свобода от какого-то конкретного имени *(вещи!)* ради всех «прекрасных имен» и от какого-то одного конкретного атрибута (неотъемлемого свойства), так как он готов объять все атрибуты. В Совершенном Человеке (например, в Иисусе) внутренне сходятся все внешним образом противоречащие сами себе атрибуты — он становится *местоявлением* Бога (имени, что примиряет и включает в себя в конкретном единстве все божественные имена), хотя и не самим Богом. Для «отрешенного от отрешенного» (как и для отрешенного «внутреннего человека» у Экхарта, чья отрешенность более уже ничем не омрачена) бесконечное движение от одной мистической стоянки к другой, очередная смена состояния замещается *остановкой*. Остановкой в этом постоянном бегстве от мира, в процессе снятия одной завесы за другой — в меру готовности человека, обеспеченной Божьей милостью, единение, строго говоря, либо происходит, либо нет; полнота либо приходит, либо нет — какие-либо компромиссы с Богом вряд ли здесь возможны. И, приходя, она являет избавление от необходимости искать.

«Отрешенность» сегодня

Из предыдущего изложения принципиальное сходство идей Майстера Экхарта и Ибн Араби (при очевидных различиях, заданных конфессиональной принадлежностью мыслителей) становится достаточно очевидным. Для того чтобы продемонстрировать это, пришлось отвлечься от школьного толкования неоплатонизма и мнимой дилеммы «заимствование» / «полная инаковость». Нет, на почве родной ему мусульманской традиции суфийский шейх, размышляя над традиционными темами ислама в контексте своего духовного опыта, пришел к решениям весьма сходным с теми, которые характерны для средневекового немецкого мистика. И, более того, сумел разрешить многие проблемы с постановкой куда более интересных ударений, с куда более выверенными формулировками. Изучение данного вопроса интересовало нас именно в контексте демонстрации сходств, а не явных различий, ради создания противовеса излишне, на наш взгляд, культурологическим и схематическим подходам к изучению религиозной мистики. Данная интенция на указание сходства траекторий *и* (мы настаиваем) результатов *мысли* находится в полном согласии с представлениями самого Ибн Араби об универсальности религий и их потустороннем единстве, пребывающим за внешней структурой, о чем пишет С. Х. Наср, добавляя

при этом: «Все попытки глубокого rapprochement (фр.) [установление дружеских отношений (пер.)] с другими религиями, предпринимаемые сегодня мусульманами, могут быть основаны на том богатом фундаменте, который был подготовлен Ибн Араби и Руми»[92]. Качественно измениться мы можем лишь на основании впускания в себя речи другого. Сейчас хотелось бы несколько отвлечься от последовательного изложения концептуального строя философии Ибн Араби и обратиться к тому, в чем состоит ее вечная актуальность для любого, но в особенности нашего времени. Актуальность же — это не шаг вперед в ряду дружно шагающих вместе (конечным пунктом такого марша часто оказывается пропасть), но указание обществу на скрытые богатства, лежащие на путях мышления, которыми оно еще не ходило.

Человек привык срываться в активность в силу неумения ожидать. Чему нас может научить Ибн Араби? Отрешенность — это ожидание, это духовная работа, понимание, лежащее в основании мышления. Мы все чаще движемся впотьмах — мир перестает указывать нам какие-то возможные пути движения. Больше нет традиции как единого канала обучения, трансляции опыта поколений — партнерство между ними в глобальном масштабе окончательно утрачено. Даже политическая область, традиционно осмысляемая как некоторое неформализируемое «знание как», некоторая мудрость, все чаще связывается с технической сферой, с рецептурным знанием. Отсюда проистекает политика, предстающая как череда задач и череда постоянных кризисов. Мы постоянно напряжены в каком-то ожидании — мы живем во время и более *тревожное,* и более скудное, но и более ответственное. И от неумения выдержать, *вынести* ожидание знамения со стороны мира мы постоянно пытаемся заполнить свой мир какой-то суетой, делами, речами. Но кто сказал, что сейчас неизменно *хуже*? Да и разве раньше все было столь однообразным и стабильным? А какой ценой покупалась эта стабильность? Ценою как раз тех слов, которые ныне обесценились как мелкая расхожая монета — великие идеи прошлого стали лозунгами и больше не на что опереться. Возможно, мы лучше поняли, что было всегда, но что обычно не замечалось, покуда люди верили словам: что мир живет тревогой и тоской, что традиция не есть череда только преемственностей, но и разрывов (иначе мы бы имели дело с застоем), что пространство жизни, буквально на расстоянии двух шагов, уже всегда было тропическим лесом, зарослями, за которыми ничего не видно. Ничто не остается прежним, но и ничто не начинается с нуля. Задача в том, чтобы сказать *иначе* то, что когда-то было сказано, но утратило свое содержание,

[92] *Наср С. Х.* Философы ислама. С. 127.

став узнаваемой эмблемой — любая настоящая идея может быть раскрыта всегда, но требует выражения, соответствующего подготовленности слушателя. *Каждый момент времени соотнесен с полнотой вечности* — время, к которому мы отнеслись правильно, предстает как время юное, новорожденное. Вечное же теперь путают с кошмаром дурной бесконечности. И все же: хороших, редких вещей, настоящей веры хватит и на наш век — просто нужен зритель, воспринимающий. Ибн Араби учит нас именно этому: умей выдержать, не сорваться, увидеть, оставив место и время для подлинного опыта, — тогда только ты сумеешь узнать настоящий вкус вещей, попробовав жизнь. Охотящиеся за переживаниями лишены возможности глубоко испытывать эти переживания — их ощущения всегда будут иметь в себе нечто искусственное.

Даже страдание от неудачи в такой перспективе будет связано с чем-то действительно значимым, утратив сходство с укусом комара или клопа. Ведь и оно достается современному человеку порой слишком дешево. Переживания дешевеют — и человек превращается в охотника за переживаниями, ему требуется все больше и больше. Значит ли это, что современный мир испорчен? *Человечество,* конечно, затронуто порчей, но с этой порчей мы встречаемся, как писал В. В. Бибихин, сначала в своей мысли и непосредственно в своем бытии, его зажатости[93]. И нам следует исправиться, начать жить иначе, не задавая вопросов, последуют ли другие моему примеру. Такого рода вопросы и есть симптомы моей (и через меня — общей) порчи. Чем является эта зажатость, как не отсутствием способности принять человеческим бытием собственную универсальность, *собственную* мироразмерность, редуцируя себя, свое собственное до сознания, до разума единичного разума? *Миру* же следует сказать «да» и «нет». И «да» — первично по отношению к «нет». Это «нет» не нигилистическая самоценность, но произносится ради «да». Для начала миропорядок должен быть принят — как тайна, как полнота всего того, что может быть (если вам чего-то не хватает в миропорядке, то вы не поняли его, ибо он есть само богатство), в том числе того, что действительно может быть нами изменено или отринуто. Тайна того, что мир *есть*. Мистический философ, пусть его формулировки и звучат порой излишне поэтически, конкретно-чувственно и могут шокировать мыслителя схоластического толка, постоянно напоминает теологу о том, что последний имеет дело с непостижимым — тайна, данная через проявление, не может быть вынесена «туда», ибо уже «здесь» факт существования человека, его свободы, его соотнесенности с вещами мира бесконечно и необратимо загадочен.

---

[93] *Бибихин В. В.* Лес (hyle). СПб, 2011. С. 251.

Мы уже писали про различие, введенное М. Хайдеггером, между осмысляющим мышлением и мышлением вычисляющим. Человек, производящий все новые расчеты и глобальные схемы от недостатка чувства целого, от ускользания мира как целого, убегает от мышления — он становится бездумным. Мышление как бы дремлет в нем. Эта бездумность напрямую связана с бездомностью как судьбой *современного человека* — дом («почва», скажем мы, не боясь обвинений в реакционности) был тем неутилитарным, что как раз и обеспечивало приостановку постоянного бегства от одной состоящей в наличии вещицы к другой. Белка, которая постоянно крутится в колесе, не имеет ни места, ни времени подумать. Мы не станем говорить — «человека Запада» если только «Запад» не понимать в эзотерическом смысле «низа» и «чужбины» (ср. «западное изгнание» у Сухраварди). «Мир» стал тесен настолько, что у каждого Запада обнаруживается свой Восток, а у каждого Востока — Запад, и искусственная поляризация (например, резкое и принципиальное отделение России от всего остального будто бы однородного «западного» мира) исполняет задачу успокоительной пилюли: «речь-то уж точно не о нас… ». Техника (как интерпретация бытия по логике дискретных взаимозаменимых единиц, а не просто эмпирический набор аппаратуры, машин), мир, понятый как карта, как картина, масса (характеристика не количества, но качества нынешних форм коллективной жизни), поглощающая смысл, — бремя уже всего Мира. Различные антиглобалистские движения или мировой терроризм по сути своей — иная сторона (обратная сторона медали) остального, неукорененного, человечества. Антиглобалист всю свою жизнь проживает в мнимом и невозможном бунте против глобального отсутствия стиля, превращенного в стиль. Террорист — это не партизан, человек из народа, защищающий свою землю с оружием в руках. Это пугающая фигура, утратившая конкретную территорию, — она глобальна и претендует только на глобальное. Укорененность более невозможна? Но именно к укоренению в собственной неукорененности мы и призваны сейчас: не быть более «я», но и не быть «мы», не поклоняться земным идолам, а пытаться стать универсальным. Любовь к миру[94], его чистое принятие, то есть *радость,* приходит тогда, когда мы

[94] В этой *настоящей* любви, исповедуемой суфиями, мы любим большее, чем мир — мы любим Бога, который может по милости Своей (то, что внешним образом может быть тематизировано как «случай») лишить нас тех или иных благ или, напротив, даровать их, поэтому мы не столько воздерживаемся от них, сколько действительно принимаем посылаемое Возлюбленным, а потому имеем в себе силу прожить без чего-то. Мы видим, что *сам-по-себе* мир, вне целокупного миропорядка, включающего Истинного, который сообщает миру *бытие,* есть *ничто*. Конечно, при этом не идет речь о том, что *существование* этого мира, то есть мир, понятый уже *в его*

умеем отвлекать свое внимание, «естественную молитву души», по словам Мальбранша, от сети отдельных несовершенных вещей и направлять его к полноте сотворенного, либо уметь видеть мир через какое-то отдельное прекрасное творение — такое, которое бы не заслоняло собой Божественное, но раскрывало бы Его. Та родина, к которой призывает мистика, есть вся Вселенная — именно она достойна нашей любви, через которую, согласно Ибн Араби, просвечивает любовь Бога к Себе:

> «Точно так же обстоит дело и с любовью: каждый любит своего Создателя, однако Всевышний скрывается от него за любовью к Зайнаб, Суад, Хинд, Лайле, мирской жизни, деньгам, положению — словом, ко всему, что любимо в этом мире. Поэты губили свое красноречие, описывая все эти существа и предметы, не сознавая [истины]. Между тем, познавшие [Бога], слыша поэму, притчу, панегирик, любовное стихотворение, непременно различали Аллаха, скрывающегося за завесой образов. Причина этого состоит в ревности Аллаха, не желающего, чтобы был любим кто-то, помимо Него. Ведь причина любви в красоте, а красота принадлежит Ему. Красота же любима по самой своей сути, а Аллах „красив и любит красоту“. Значит, Он любит Самого Себя. Другая причина любви — благодеяние. Не существует благодеяния, которое, в конечном счете, не исходило бы от Аллаха; не существует и иного благодетеля, кроме Аллаха. Поэтому, если ты полюбил благодеяние, ты полюбил не кого иного, кроме Аллаха, ибо Он — [величайший] благодетель! Если ты любишь красоту, то, значит, ты также любишь Аллаха Всевышнего, ведь Он — красив.

соотнесенности с Богом как объект милости и любви Последнего, является ничем. Такое заключение было бы не только абсурдно, но и кощунственно. Но, повторим, мир (просто эмпирический мир вещей) как таковой — не имеет для суфия никакой ценности. И именно потому суфий отрешается от своего желания-привязанности отрешаться от лишенного ценности мира.

Поэтому прав И. Р. Насыров, утверждающий, что по сравнению с ранними исламскими подвижниками, «людьми отрешения от мирского», в случае позднего суфизма мы имеем совершенно иную онтологическую модель соотношения множества единичных творений и Бога (См. *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. С. 103). На практике, хочется внести здесь конкретизацию, данная смена «онтологических взглядов» (скорее, *понимания* бытия в целом), выражается не в отказе от ценности мира с фактическим сохранением за ним статуса антиценности, отрицательной ценности, но в нахождении его ценности в том «обожествлении», которое ему дарует Творец (Обожествляющий). Ценность мира высвечивается потому, что он перестает более пониматься как мир, но осознается в качестве само-манифестации Бога. И именно посредством такой смены аспекта мир становится подходящим «объектом» нашей любви.

Куда ни посмотришь[95] [курсив наш — В. В.], нет иного объекта приложения любви, кроме Аллаха!»[96].

Красота способна и должна изменять человека, раскрывая ему правду. Вызывающее любовь прекрасное, согласно Ибн Араби, связано не просто с эстетическим переживанием, но и с религиозным чувством: оно направлено на целое, на то, что больше каждой отдельной природной вещи, — в возможности соединения духовной любви и любви природной заключается принципиальное отличие человека от всех иных живых существ[97].

Мистическая философия Ибн Араби, как мы уже убедились, оказывается призывом к послушанию, покою и любви: мы настолько близки к Богу, изливающему в мир свою благодать, охватывающему все существующее безграничной милостью, насколько сами способны к состраданию — Величайший шейх показывает, что человек по природе своей не эгоист и никогда не сможет полностью стать им. Любые же попытки, идеологически обоснованные в крайнем индивидуализме эпохи, приносят страдание самому человеку. В своем бытии для другого человек ведь не перестает быть собой, не перестает быть для себя, но только так и реализует свое предназначение открытого миру универсального существа.

Список литературы:

Абу Хамид ал-Газали. Ниша света // «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004.

Абу Хамид ал-Газали. О сердце человека, знании рациональном и религиозном и о причине ограниченности людей в Богопознании (ма‘рифа). Фрагменты из «Возрождения религиозных наук» *(Ихйā’ ‘улӯм ад-дӣн)* // История философии № 14, 2009.

Августин Аврелий. О Троице. Краснодар, 2004.

Бердяев Н. А. Дух и реальность. М., 2007.

Бибихин. В. В. Лес (hyle). СПб., 2011.

---

[95] تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ «Нет ни одной вещи, которая не прославляла бы Его хвалою» (17:46).

[96] Ибн ал-Араби. Мекканские откровения *(ал-Футӯҳāт ал-маккийа)*. С. 179.

[97] Там же. С. 183–185. Божественная же любовь бывает двух видов: наша любовь к Богу и Его любовь к миру. Вторая состоит, согласно Ибн Араби, в раскрытии пути спасения. Божественная любовь вытекает из стремления Бога стать «познанным» (вспомним хадис о «скрытом сокровище»).

Бибихин В. В. Место неоплатонизма в истории мысли // http://www.bibikhin.ru/Mesto_neoplatonizma_v_istorii_myisli

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 2011.

Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1972.

Ибн Араби. Геммы мудрости// Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012. С. 62–76.

Ибн Араби. Избранное. Т. 1. М., 2015.

Ибн Араби. Избранное. Т. 2. М., 2015.

Ибн ал-Араби. Мекканские откровения *(ал-Футӯҳāт ал-маккийа)*. СПб., 1995.

История арабо-мусульманской философии: Антология / под. ред. А. В. Смирнова. М., 2013.

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

Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М., 2004.

Кныш А. Д. Учение Ибн ‹Араби в поздней мусульманской традиции // Н. И. Пригарина (ред.). Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 6–19.

Корбен А. История исламской философии. М., 2010.

Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. М., 2013.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Том VI. Поздний эллинизм. М., 1980.

Максим Исповедник. Творения. Книга I. М., 1993.

Марион Ж-Л. Идол и дистанция // Символ № 56., 2009.

Массуми. Б. Воображая виртуальное // Философский журнал. № 1 (12). М., 2014. С. 19–20.

Наср С. Х. Философы ислама. Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби. М., 2014.

Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М., 2012.

Реутин М. Ю. «Христианский неоплатонизм» XIV века: Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. М., 2011.

Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М., 1993.

Смирнов. А. В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.

Тиллих П. Систематическая теология. Тт. 1–2. М., 2000.

Франк С.Л. С нами Бог. М., 2003.

Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991.

Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2006.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М., 2012.

Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2013.

Эрн В. Ф. Борьба за логос. Г. Сковорода. Жизнь и учения. М., 2000.

Adamson P. The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the "Theology of Aristotle", 2002.

Adamson P. Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception, London, 2007.

d'Ancona C. Greek into Arabic: Neoplatonism in translation. Cambridge, 2005.

Armstrong A. H. "Emanation" in Plotinus // Mind, Vol. 46, No. 181 (Jan., 1937), pp. 61–66.

Chittick, W. The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology. State University of New York Press, 1998.

Chittick, W. The Sufi Path of Knowledge. State University of New York Press, 1989.

Kakaie G. Ibn 'Arabi's God, Eckhart's God: God of Philosophers or God of Religion? // Ишрак. Ежегодник исламской философии. Том 2. М., 2011.

Kripke Saul A. Naming and Necessity. Publisher: Wiley-Blackwell, 1991.

Massignon L. Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1968

Melchert C. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E. // Studia Islamica 1996/1, 83.

Nwyia P. Exégèse coranique et langage mystique. Beirut, 1970.

Shah-Kazemi. R. Jesus in the Quran: an Akbari Perspective //
Part I: http://www.ibnarabisociety.org/articles/rezashah.html
Part II: http://www.ibnarabisociety.org/articles/rezashah2.html

Waldschütz E. Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts. Herder, Wien, 1989.

Wehr G. Meister Eckhart. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. 7. Auflage. Rowohlt, Reinbek, 2008.

Wimbush V., Valantasis R. Asceticism. Oxford University Press, 2002.

Wolfson H. The Philosophy of the Kalam. Cambridge, 1976.

П. Н. Костылев
(Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, г. Москва)

Коранические истоки суфийского концепта «сердце» *(ḳалб)*

Введение

Целостное представление о человеке *(инса̄н)*, с совершенной полнотой данное в Коране, не содержит прямого аналога христианского представления о душе *(ψυχή)*, имеющего сложносоставную антично-иудейскую природу, — понятия *нафс* и «душа» отождествлять не вполне корректно, так как *нафс* представляет собой исходно аксиологически негативную сущность: «Я не оправдываю свою душу *(нафсӣ)* — ведь душа побуждает ко злу *(инна ан-нафс ла-аммāратун би ас-сӯ')*» (12:53), — с которой мусульманин должен вступить в борьбу *(джихāд ан-нафс)*. Имеющие христианский генезис представления о плоти (*σάρξ*), нетождественной как телу (*σωμα*), так и душе, в определенной степени помогают представить значение, которым наполняется термин *нафс* в исламской культуре. Первоначально *нафс* трудно отличить от самости, но затем тенденции разводить значение самости и нетождественной человеку, враждебной ему части его же внутреннего мира (условно говоря, «[плотской] души»), постепенно развиваются (наиболее зримо это развитие проявляется в суфийской мысли).

Уже корановед и хадисовед Ибн ал-Каййим ал-Джаузиййа (1292–1350) употребляет оборот «очищение души *(тазкӣйат ан-нафс)* и исправление сердца *(исла̄х ал-ḳалб)*»[1]. В свою очередь, суфий Али ибн Усман

---

[1] *ас-Суйюти, Джалал ад-Дин*. Совершенство в коранических науках. Вып. 5: Учение о неподражаемости и достоинствах Корана / Под общ. ред. Д. В. Фролова. М., 2006. С. 75. Первый оборот происходит от коранического высказывания о *нафс*:

ал-Джуллаби ал-Худжвири (ок. 990–1077) использует словосочетание «полировка сердца»[2]. Другое похожее выражение принадлежит Наджм ад-Дину ал-Кубра (1145–1221), основателю и эпониму одноименного суфийского братства: «полируя сердце и очищая дух»[3]. Все подобного рода выражения в том или ином виде указывают на трехчастную антропологическую[4] схему «[плотская] душа» *(нафс)* — «сердце» *(ḳалб)* — «дух» *(рӯḥ)*.

Вместе с не вполне убедительной попыткой Н. Бэйга дополнить эту трехчастную схему «разумом» *(ʻаḳл)*[5] эти проекты фактически могут быть возведены к классической формулировке Абу Хамида ал-Газали (1058–1111) из «Воскрешения наук о вере», довольно четко представившего проблему дифференциации исламской антропологической терминологии: «Разница в этих выражениях… приводит большинство ученых в замешательство. В итоге вы увидите, что они обсуждают [эти] понятия и говорят: „Это понятие разума *(ʻаḳл)*; это понятие духа *(рӯḥ)*; это понятие сердца *(ḳалб)*; это понятие души *(нафс)*“. Однако [эти] мыслители не чувствуют фактических различий между этими наименованиями»[6]. Тем не менее, поскольку термин *ʻаḳл* ни разу не встречается в Коране в форме

«получил прибыль тот, кто ее очистил *(ман заккāхā)*; / понес убыток тот, кто ее утаил» (91:9–10), см. более подробно: *Picken G.* Tazkiyat al-nafs: The Qur'anic Paradigm // Journal of Qur'anic Studies. Vol. 7 (2005). № 2. P. 101–127.

[2] См.: *Суворова А.* А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М., 1999. С. 76. Ср.: «Покрыло ржавчиной их сердца *(бал рāна ʻалā ḳулӯбихим)* то, что они приобретали» (83:14).

[3] *ас-Суйюти*. Указ. соч. С. 56.

[4] Здесь и далее мы говорим о религиозной антропологии как об одной из религиоведческих и одновременно теологических дисциплин, осмысляющей имплицитные представления и эксплицитные учения о человеке в различных религиозных традициях. См. более подробно: *Костылев П.* Н. Религиозная антропология как религиоведческая дисциплина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 10. Ч. 1. С. 92–95.

[5] *Baig N.* Theology of the heart and spiritual care – reflections from an Islamic perspective // [http://ikstudiecenter.dk/wp-content/uploads/2014/02/Theology-of-the-heart-and-spiritual-care.pdf, режим доступа: 26.03.2016]; также см.: *Chittick W.* Reason, Intellect, and Consciousness in islamic thought // Reason, Spirit and the Sacral in the New Enlightenment (Islamic Metaphysics Revived and Recent Phenomenology of Life) / Ed. by A. T. Tymieniecka. Springer, 2011. P. 14.

[6] *Kukkonen T.* The Self as Enemy, the Self as Divine: A Crossroads in the Development of Islamic Anthropology // Ancient Philosophy of the Self / Ed. by P. Remes, J. Sihvola. Springer, 2008. P. 208.

существительного[7] и *ḳалб* фактически берет на себя его функции, мы можем говорить о трехчастной схеме исламской дескриптивной антропологии.

Исследование исламской антропологии, таким образом, закономерно делится на изучение ее психологического, кардиологического и спиритуального аспектов. Необходимо также отметить, что все три области исламской антропологии предполагают еще более сложную дифференциацию. Так, исламская кардиологическая антропология предполагает разделение сердца на несколько взаимосвязанных областей — помимо собственно «сердца» *(ḳалб)*, можно говорить о «груди» *(ṣадр)*[8], «предсердии», или «внутреннем сердце» *(фу'ād)*[9], «сердечной тайне» *(сирр)* и «сердцевине [сердца]» *(лубб)*. Все эти антропологические термины неоднократно в тех или иных формах и идиоматических выражениях встречаются в Коране. В рамках предлагаемого исследования мы подвергаем анализу центральный, наряду с «[плотской] душой» *(нафс)*, концепт исламской антропологии — «сердце» *(ḳалб)*.

Итак, термин *ḳалб*, мн. ч. *ḳулӯб* — «сердце», встречается в Коране 132 раза[10]. В современном арабском языке *ḳалб* обычно переводится как «сердце, душа» или «ум», производимые от глагола *ḳалаба* — «вращать; переворачивать»[11]. «Сердце» — это наиболее часто встречающийся

[7] Корень ***ʻ-ḳ-л*** означает, помимо прочего, «разумение, рассудок, ум, разум» (*Гиргас В.* Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. М. — СПб.: Диля, 2006. С. 544). Этот корень появляется 49 раз и всегда как глагол в первой форме *(ʻаḳала-йаʻḳилу)*, что означает «понимать, признавать». Познавательный процесс, описываемый термином *ʻаḳала*, основан, прежде всего, на человеческой способности воспринимать, осмыслять и оценивать очевидные факты. Наиболее часто значение термина связывается с сердцем в том или ином варианте *(ḳалб, фу'ād)*. — См.: *Kermani N.* Intellect // Encyclopaedia of the Qur'ān / Gen. ed. J.D. McAuliffe. Vol. II. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001. P. 547 и далее (см. айаты: 2:44, 73, 75, 76, 164, 170, 171, 242; 3:65, 118; 5:58, 103; 6:32, 151; 7:169; 8:22; 10:16, 42, 100; 11:52; 12:2, 109; 13:4; 16:12, 67; 21:10, 67; 22:46; 23:80; 24:61; 25:44; 26:28, 60; 29:35, 43, 63; 30:22, 28; 36:62, 68; 37:138; 39:43; 40:67; 43:3; 45:5; 49:4; 57:13; 59:14 и 67:10).

[8] См. более подробно: *Костылев П. Н.* Кораническая антропология: на примере концепта «грудь» *(sadr)* // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 2. С. 55–72.

[9] См. более подробно: *Костылев П.* Н. Суфийская эволюция кораническої кардиоцентрической антропологии: на примере концепта предсердие *(фу'ād)* // Точки = Puncta. 2012. № 1–4. С. 389–398.

[10] *Kassis H.* E. A concordance of the Qur'an. Berkeley–Los Angeles, 1983. P. 903–905.

[11] *Баранов Х.* К. Большой арабско-русский словарь. В 2-х т. 11-е изд., стереотип. Т. 2. М., 2006. С. 653–654. Согласно Гиргасу, ***ḳ-л-б*** связан со значениями «ворочать», «переворачивать», «обращать», «возвращать» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. с. 670), он встречается в Коране 168 раз.

антропологический термин в Коране, оно представляет собой единый[12] орган — причем не только чувствующий, но и мыслящий[13]. Так, например, история древних народов, стертых с лица земли Аллахом, отсылает к разуму: «Поистине, в этом — напоминание тому, у кого есть сердце *(ḳалбун)*» (50:37), т. е. разум. Однако часто сердце неразумно, неспособно воспринимать истину — «Неужели же они не ходили по земле, чтобы у них оказались сердца, которыми они разумеют *(ḳулӯбун йа‘ḳилӯна бихā)*» (22:46), Аллах может лишить сердце способности к пониманию — «и наложена печать на их сердца *(ва ṭуби‘а ‘алā ḳулӯбихим)*, и они не понимают» (9:87; более подробно см. ниже).

В Коране *ḳалб*-сердце появляется во множестве различных контекстов, которые могут быть сгруппированы в шесть тематических блоков:

a) аксиологически негативные описания;
b) аксиологически позитивные описания;
c) страх, трепет и богобоязненность;
d) мягкость и твердость сердца;
e) процессы и трансформации сердца;
f) сердца нескольких людей и сердца сверхъестественных существ.

Первые два блока наиболее масштабны и важны для нас, поэтому в этих разделах статьи будут даны по возможности максимально точные значения использованной коранической лексики. Другие четыре мотива представляют собой интересные частные случаи, также позволяющие лучше понять специфику концепта «сердца».

---

[12] Ср.: «Не устроил Аллах для человека двух сердец внутри *(мā джа‘ла Аллāху ли-раджулин мин ḳалбайни фӣ джавфихи)* (33:4); здесь имеется в виду сочетание несовместимых вещей (Священный Коран с комментариями на русском языке / [толк. Абдуллы Юсуфа Али]. Нижний Новгород: Медина, 2007. С. 1060, прим. 3669). Этот мистически звучащий фрагмент изначально ниспослан по поводу возможности брака с разведенными женами приемных сыновей. Ср.: „Подобно тому, как Аллах не сотворил для одного человека двух сердец, Он не сотворил одну женщину женой и матерью для одного мужчины“ (Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. Изд. 3-е, перераб. и дополн. [М.]–СПб.: ДИЛЯ, 2008. С. 657–658, прим. 2). Корень ***дж-в-ф*** встречаются в Коране только один раз – именно в этом айате, а термин *джавф* может быть переведен как „пустота, полость; внутренность, середина; грудь, сердце, брюхо“» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 141). Интересное, хотя и не имеющее прямой связи с важной для нас антропологической проблематикой размышление о *джавф* можно прочитать в связи с определением того, что нарушает пост. — См.: *al-Khayat H.* Fast invalidation and modern medicine // Arab News. 2002. 11 November ([http://www.arabnews.com/node/225855, режим доступа: 29.03.2016).

[13] «Как вместилище умственных способностей, так и эмоций» (Священный Коран с комментариями… С. 840, прим. 2815).

Аксиологически негативные описания

Итак, негативно описывается либо само сердце, либо его содержание, либо его положение по отношению к вере. Само сердце может быть пребывающим во тьме, беспечным, слепым, наконец — расколотым. Айат «сердца их в пучине *(қулӯбухум фӣ ғамратин)*» (23:63)[14] описывает пребывание неверных во «тьме неведения» (пер. М.-Н. О. Османова), в переносном смысле пучина — это «водоворот, засасывающий человека»[15]; свет Корана «не проникает в их сердца»[16].

«Забавляясь *(йал‘абӯна)*[17], / с беспечными сердцами *(лāхиййатан қулӯбухум)*» (21:2–3)[18] пребывают неверующие, не внемлющие проповеди

---

[14] Корень ***ғ-м-р*** – «масса воды, пучина; закоснелое невежество, заблуждение; бедствие» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 591) – встречается в Коране еще три раза: «Если бы ты видел, как неправедные пребывают в пучинах *(ғамарāт)* смерти» (6:93), «Оставь же их в их пучине *(ғамратихим)* до времени» (23:54) и когда идет речь о лжецах, «которые в пучине *(ғамратин)* пребывают в беспечности» (51:1).

[15] Свет священного Корана. Разъяснения и толкования. Том VII. СПб.: Фонд исследований исламской культуры, 2008. С. 69.

[16] *Саади, Абд ар-Рахман ибн Насир*. Толкование Священного Корана «Облегчение от Великодушного и Милостивого». В 2-х т. Т. II / Пер. с араб. Э.Р. Кулиева. М., 2006. С. 262.

[17] Корень ***л-ʻ-б*** встречается в Коране 20 раз и обычно означает «игра, забава» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 727), из них 7 раз – вместе с корнем ***л-х-в*** (разбор этого корня и парных контекстов см. ниже: айаты 6:32, 70; 7:51; 29:54; 47:36; 57:20 и 21:2–3). Немного забегая вперед, отметим, что большинство других контекстов также негативны: «О, вы, которые уверовали! Не берите друзьями тех, которые вашу религию принимают как насмешку и забаву *(хузӯ’ан ва ла‘ибан)*, из тех, кому до вас даровано писание, и неверных. Бойтесь же Аллаха, если вы верующие! / И когда вы зовете к молитве, они принимают это за шутку и забаву *(хузӯ’ан ва ла‘ибан)*. Это – потому, что они – люди, которые не разумеют» (5:57–58) или «Потом оставь их забавляться *(йал‘абӯна)* в их пустых разговорах» (6:91); «Разве ж были уверены жители городов, что не придет к ним Наша ярость утром, когда они забавляются *(йал‘абӯна)*?» (7:98); «А если ты их спросишь, они, конечно, скажут: „Мы только погружались (в беседы) и забавлялись *(ва нал‘абу)*“» (9:65) и т. п. (21:16, 55; 43:83; 44:9, 38; 52:12 и 70:42). Позитивный контекст можно найти только в выражении братьев Йусуфа, обращающихся к их отцу Йакубу: «Сказали они: „О, отец наш! Почему ты не доверяешь нам Йусуфа, мы ведь ему искренние советники! / Пошли его с нами завтра, пусть он насладится и поиграет *(йарта‘ ва йал‘аб)*, мы ведь его охраним“» (12:11–12). Впрочем, позитивность эта носит мнимый характер – ведь после того как отец отпустил Йусуфа с братьями, «они ушли с ним и согласились поместить его в глубине колодца» (12:15).

[18] Корень ***л-х-в*** отсылает к значениям, близким к «забавляющийся», «развлекающийся», «веселящийся», «не заботящийся» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 737). Призводные от этого корня появляются в Коране 16 раз. Наиболее, пожалуй, показательно – в айате

Мухаммада; их сердца слепы к истине[19]: «Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, которые в груди *(таʿмā ал-ḳулӯбу ал-латӣ фӣ аṣ-ṣудӯр)*» (22:46)[20].

6:32: «Здешняя жизнь только игра и забава *(ла'ибун ва лахвун)*» (почти то же – в айатах 29:64, 47:36 и 57:20), неверные и лицемеры даже религию превращают в забаву: «Оставь тех, которые свою религию обращают в игру и забаву *(умма дӣнахум ла'ибан ва лахван)*: их обольстила ближняя жизнь!» (6:70) (почти то же – в айате 7:51, ср. с айатами 5:57–58 выше). Аллах не заинтересован в каких-либо забавах: «Мы не создали небо и землю и то, что между ними, забавляясь *(лāʿибӣна)*. / Если бы Мы желали найти забаву *(лахван)*, мы сделали бы ее от Себя, если бы Мы стали делать» (21:16–17; смысл, может быть, яснее выражен в переводе М.-Н. О. Османова: «Мы не ради забавы создали небо, землю и то, что между ними, / и если бы Мы вообще занимались [чем-либо подобным], то Мы бы сотворили это из того, что есть у Нас [на небесах]»), да и верующим не стоит забавляться: «Среди людей есть и тот, кто покупает забавную историю *(лахва ал-ḥадӣṯи)*, чтобы сбить с пути Аллаха без всякого знания, и обращает это в забаву *(хузӯ'ан)*. Они – те, для которых унизительное наказание» (31:6) или «А когда они увидели торговлю или забаву *(лахван)*, то устремляются к ним и оставляют тебя стоящим. Скажи: „То, что у Аллаха, лучше, чем забава *(ал-лахв)* и торговля“. Аллах – лучший из дающих удел!». Наконец, в значении непозволительного отвлечения эта же лексика использована в суре «Нахмурился» (80): «Он нахмурился и отвернулся / от того, что подошел к нему слепой. / А что дало тебе знать, — может быть, он очистится, / или станет поминать увещевание, и поможет ему воспоминание. / А вот тот, кто богат, / к нему ты поворачиваешься. / Хотя и не на тебе лежит, что он не очищается. / А тот, кто приходит к тебе со тщанием / и испытывает страх, — / ты от него отвлекаешься *(талаххā)*» (80:1–10), то же см.: «Оставь их, пусть они едят, наслаждаются, и надежда их отвлекает *(ва йулхихим)*. Потом они узнают» (15:3). Подлинных праведников «не отвлекает *(лā тулхӣхим)* ни торговля, ни купля от поминания Аллаха *(ẕикри-Ллāхи)*, выстаивания молитвы, принесения очищения» (24:37): «О, вы, которые уверовали! Не давайте своему имуществу и детям отвлекать вас *(лā тулхикум)* от поминания Аллаха *(ẕикри-Ллāхи)*» (63:9). В этом же значении см.: «Увлекла вас *(алхāкум)* страсть к умножению, / пока не навестили вы могилы» (102:1–2).

[19] См.: *Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 227.

[20] Тафсир «Свет священного Корана» в толковании к айату 22:46 приводит три поясняющих хадиса: 1. «Наихудшая слепота – это слепота сердца»; 2. «Самая большая незрячесть есть незрячесть сердца»; 3. «Когда Аллах намеревается облагодетельствовать Своего раба, Он открывает глаза его сердца, чтобы он смог увидеть все, что ранее было скрыто от него». — См.: Свет священного Корана… Т. VI. С. 410. Сам по себе корень ***ʿ-м-и*** указывает на значения «слепота», «ослепление», «заблуждение» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 557–558), лишенность «интуиции и внутреннего зрения» (Свет священного Корана… Т. III. С. 343) и встречается в Коране 33 раза (включая два раза в айате 22:46). Только три раза в Коране речь идет о реальной, не метафорической слепоте: «Нет греха на слепом *(ʿалā ал-аʿмā)*, и нет греха на хромом, и нет греха на больном» (24:61) и «Нет стеснения для слепого *(ʿалā ал-аʿмā)*, и нет стеснения для хромого, и нет стеснения для больного» (48:17), а также при этическом увещевании

Аллахом Мухаммада: «Он нахмурился и отвернулся / от того, что подошел к нему слепой *(ал-аʿмā)*. / А что дало тебе знать, — может быть, он очистится, / или станет поминать увещевание, и поможет ему воспоминание. / А вот тот, кто богат, / к нему ты поворачиваешься» (80:1–6). Еще один раз эта лексика использована в переносном значении при описании состояния дел умерших неверующих в день Страшного суда: «И омрачатся *(фа ʿамият)* пред ними все вести в тот день» (28:66). Во всех остальных случаях речь идет о духовной слепоте неверующих: «Глухие, немые, слепые *(ṣуммун букмун ʿум'ун)*, — и они не возвращаются (к Аллаху)» (2:18), не разумеющих истин веры: «глухи, немы, слепы *(ṣуммун букмун ʿум'ун)*, — они и не разумеют *(лā йаʿḳилӯн)*» (2:171) и истин Корана: «те, которые не веруют, в ушах их глухота, и он для них – слепота *(ʿаман)*» (41:44), — «они полюбили слепоту *(ал-ʿамā)* вместо прямого пути» (41:17), и исправить их слепоту невозможно: «И ты не выведешь на прямой путь слепых *(ал-ʿум'и)* от их заблуждения» (27:81, то же – в айате 30:53) и «Разве ты заставишь слышать глухих или поведешь прямо слепых *(ал-ʿум'йа)* и тех, кто в явном заблуждении?» (43:40), поскольку ослепляет их Аллах: «Это – те, которых проклял Аллах. Он оглушил их и ослепил *(ва аʿмā)* их взоры» (47:23). Близкий контекст дважды представлен в айате 5:71: «И они думали, что не будет напасти, и были слепы и глухи *(фа ʿамӯ ва ṣаммӯ)*. Потом обратился к ним Аллах, потом были слепы и глухи *(ʿамӯ ва ṣаммӯ)* многие их них; а Аллах видит то, что они делают!». Другой мотив – сравнение слепого и зрячего (т. е. неверующего и верующего): «Скажи: „Разве сравнятся слепой и зрячий *(ал-аʿмā ва ал-баṣӣр)*? Разве вы не одумаетесь?“» (6:50, тот же риторический вопрос – в айатах 13:16, 35:19 и 40:58), другие формулировки этого же мотива: «Пришли к вам наглядные знамения от вашего Господа. Кто узрел, — то для самого себя; а кто слеп *(ʿамиййа)*, — во вред самому себе» (6:104), «Пример для обеих партий – слепой, глухой и зрячий, слышащий *(ка-л-аʿмā ва ал-аṣами ва ал-баṣӣр ва ал-самӣʿ)*. Разве сравняются они в примере?» (11:24) или, предположим: «Разве же тот, кто знает, что то, что ниспослано тебе от твоего Господа, — истина, подобен тому, кто слеп *(аʿмā)*? Ведь вспоминают только обладающие разумом» (13:19). Верующий же описывается через отрицание метафоры слепоты: «те, которые, когда им напомнишь знамения их Господа, не повергаются ниц глухими и слепыми *(ṣумман ва ʿум'йānан)* к ним» (25:73). Слепота сердца закономерно продолжается и в грядущей жизни: «А кто был слеп *(аʿмā)* в этой (жизни), тот и в будущей – слеп *(аʿмā)* и еще больше сбившийся с пути» (17:72), также: «Мы соберем их в день воскресения на их лицах слепыми, немыми, глухими *(ʿум'йан ва букман ва ṣумман)*. Пристанище их – геенна» (17:97). И. Ю. Крачковский указывает на отсутствие удовлетворительного объяснения словосочетания «на их лицах *(ʿалā вуджӯхихим)*» в этом айате. — См.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М., 1986. С. 571, прим. 22 (тот же сюжет – в айатах 20:124–125). Неверие приводит и к колебаниям относительно самой реальности загробной жизни: «Да, распространилось их знание на будущую жизнь – да, они в колебании относительно нее, да, они слепы *(ʿамӯна)*!» (27:66). Наконец, неверующие – слепцы – не следуют за пророком: «Среди них есть и такие, что смотрят на тебя; но разве ты можешь вести слепых *(ал-ʿум'йа)*, хотя бы они [еще и] не видели» (10:43). Несколько яснее в пер. М.-Н. О. Османова: «если они [сердцем] не прозрели?», так как они не в состоянии понять (увидеть) подлинность его

Закономерный итог неправедной жизни — расколотое сердце, эвфемизм для обозначения смерти[21]: «Их постройка, которую они воздвигли, не перестает быть сомнением в их сердцах, если только не расколются их сердца *(тақаṭṭ'а қулӯбухум)*» (9:110)[22]. Близкий контекст с той же лексикой — айат

пророчества: «даровал Он мне милость от Себя, пред которой вы слепы *(фа 'уммийат)*» (11:28). Слепым в этом смысле может быть даже целый народ: «И они сочли его лжецом, и спасли Мы его и тех, кто был с ним, в судне и потопили тех, которые считали ложью Наши знамения. Поистине, они были народом слепым *(қавман 'амӣна)*!» (7:64) – речь здесь идет о народе Нуха (Ноя).

[21] См.: Священный Коран с комментариями… С. 496, прим. 1341; Свет священного Корана… Т. IV. С. 182.

[22] Имеется в виду мечеть, построенная из соперничества (см.: 9:107) лицемерами из рода бану Салим, для того чтобы внести раскол в ряды правоверных мусульман. См.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. С. 553, прим. 52; *Саади*. Указ. соч. Т. 1. С. 788. Сам по себе корень ***қ-ṭ-'*** означает в приведенном в этом айате контексте «быть отрезанным», «разорваться», «разделиться», «распасться на части». — См.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 664–665. В Коране он встречается 36 раз, обычно при обозначении негативных контекстов: «тех, которые нарушают завет Аллаха после его закрепления и разделяют *(ва йақṭа'ӯна)* то, что Аллах повелел соединять» (2:27, почти так же – в айате 13:25), негативные контексты см. также в айатах 2:166; 3:127; 5:33, 38; 6:45, 94; 7:72, 124; 8:7; 15:66; 20:71; 21:93; 23:53; 26:49; 29:29; 47:22; с особенной образностью – «А те, которые приобрели злые деяния… воздаяние за злое деяние – подобным ему. И постигнет их унижение; нет у них никакого защитника от Аллаха! Их лица покрыты точно кусками мрачной ночи *(қиṭ'ан мин ал-лайли музлиман)*. Это – обитатели огня, в нем они пребывают вечно» (10:27); «тем, которые не веровали, выкроены *(қуṭṭи'ат)* одежды из огня» (22:19); «Как тот, кто вечно пребывает в огне и кого поят кипящей водой, и она рассекает *(фа қаṭṭа'а)* их внутренности» (47:15). Нейтральное употребление этой лексики появляется при описании разделения народов: «И Мы разделили их *(ва қаṭṭа'анāхум)* по двенадцать колен – народов» (7:160) (тот же смысл – в айате 7:168); временных отрезков: «Отправься же путь с твоей семьей после части ночи *(би қиṭ'ин мин ал-лайл)*» (11:81) (это же значение – в айате 15:65); порезанных в экстазе наблюдения за Йусуфом рук египетских женщин: «Когда же они увидели его, то возвеличили его, и порезали *(ва қаṭṭа'на)* себе руки» (12:31) (о том же – в айате 12:50); отделенных друг от друга участков: «На земле есть участки *(қиṭа'ун)* соседние» (13:4); ожиданиях маловеров: «И если бы Кораном двигались горы, или рассекалась *(қуṭṭи'ат)* земля» (13:31); отрезании веревки в ходе проверки своих возможностей: «Кто думает, что Аллах не поможет ему в ближайшей и будущей жизни, пусть протянет веревку к небу, а потом пусть отрежет *(ли йақṭа')* и пусть посмотрит, удалит ли его хитрость то, что его гневает» (22:15); иссечении пальм: «Что вы ссекли *(қаṭ'атум)* из пальм» или в пер. М.-Н. О. Османова: «То, что вы срубили пальмы» (59:5). В других лексических значениях этот корень возникает в айатах 9:121: «Они не издерживают расхода ни малого, ни великого, не проходят *(йақṭа'ӯна)* какой-нибудь долины, чтобы это не было записано за ними» (27:32); «Дайте мне

69:46 о Мухаммаде: «А если бы он изрек на Нас какие-нибудь речения, / Мы взяли бы его за правую руку, / а потом рассекли *(лақаṭ῾нā)* бы у него сердечную артерию *(ал-ватīна)*» (69:44–46). Термин *ватīна* появляется в Коране только один раз, в этом айате[23], и также может переводиться как «аорта» (пер. Э. Кулиева), «сосуд, что доставляет кровь к сердцу» (пер. М.-Н. О. Османова). Этому контексту близок айат «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа *(мā тувасвису бихи нафсуху)*; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия *(ẖабли)*» (50:16)[24].

Следует отметить, что исламская хамартиология (учение о грехе), одним из элементов которой является комплекс представлений об изначальном несовершенстве сердца, довольно редко становится предметом исследования — часто утверждается, что какое-либо учение об имманентном природе человека зле и греховности в исламе отсутствует. Но это не так: следуя одному из вариантов интерпретации айата «Ведь создан человек слабым *(ва ẖулиқа ал-инсāн ḍа῾īфан)*» (4:28)[25], сердце само оказывается одним из источников зла.

решение в моем деле, я не могу решить *(қāṃи῾атан)* дело» (56:33); «и плодов обильных, / не истощаемых *(лā мақṃӯ῾атин)* и не запретных» (56:32–33). Анализ айата 69:46 о рассечении см. ниже по тексту.

[23] «Артерия сердца, разрыв которой сопряжен со смертью» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 861).

[24] В первичном значении *ẖаблун* (от корня ***ẖ-б-л***) означает «веревка; узы любви, дружбы; связь; договор, обязательство; обещание покровительствовать, защищать» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 146), в значении шейной артерии этот термин употребляется только в этом айате.

[25] То же в пер. Э. Кулиева, в то время как М.-Н. О. Османов переводит более распространенно: «ибо создан человек слабым *(ḍа῾īфан)* по природе» (4:28), хотя «по природе» в арабском тексте отсутствует. Корень ***ḍ-῾-ф*** означает «слабость, бессилие, немощь», но также и «увеличение, умножение, удвоение». — См.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 464–465; производные от него встречаются в Коране достаточно часто – 52 раза – и в разных смыслах. Наиболее ярко мотив слабости человека как сотворенного создания выражен в айате «Аллах – тот, который создал вас из слабости *(Аллāх ал-лазī ẖалақакум мин ḍа῾фин)*, потом после слабости дал вам силу *(ṣумма джа῾ала мин ба῾ди ḍа῾фин қувватан)*, потом после силы даст вам слабость и седину *(ṣумма джа῾ала мин ба῾ди қувватин ḍа῾фан ва шайбатан)*» (30:54). Кратко приведем другие примеры этого комплекса значений: так, слабым может быть потомство (2:266; 4:9), войско (19:75), обязанный («А если тот, на ком обязательство, малоумен или слаб *(сафīхан ав ḍа῾īфан)*» (2:282), мужчины, женщины и дети – увечные инвалиды и бедные (4:75 и 98), неактивные мусульмане (4:97) и верующие среди язычников: «Вспомните, когда вас было мало и вы были ослаблены *(мустаḍ῾афӯна)*» (8:26); близкий контекст – в айатах 28:4–5, беспомощные дети (4:127), в целом

Так, выражение «в сердцах их — болезнь» *(фӣ ḳулӯбихим марaḍун)* встречается в Коране 12 раз[26] и лексически возводится к корню ***м-р-ḍ*** со значением «болезнь»[27]. Сам термин *марaḍун* — «болезнь», в этой форме практически не встречающийся в Коране вне этой идиомы (единственный раз — в контексте усиления значения в айате 2:10, где термин повторяется), имеет здесь не медицинский, но аллегорический смысл — это недуг

больные или (в пер. М.-Н. О. Османова) «немощные» (9:91), слабы козни Сатаны (4:76), в то время как не слабеют пророки (3:146), хоть их и стремятся ослабить их враги (7:150); наконец, слабы неверные, следующие за неверными: «И предстанут все пред Аллахом, и скажут слабые *(аḍ-ḍуʿафāʾ)* тем, которые возвеличились: „Мы следовали вам. Разве вы избавите нас хоть от чего-нибудь из наказания Аллаха?“» (14:21) (тот же смысл – в айате 40:47), — и за идолами, у которых нет ни силы, ни власти: «Поистине, те, кого вы призываете помимо Аллаха, никогда не создадут и мухи, хотя бы собрались вместе для этого. А если у них похитит что-нибудь муха, они не могут отнять от нее. Слаб *(ḍаʿуфа)* и просящий и просимый!» (22:73). Тот же смысл – в айатах «Те, которые были слабыми *(устуḍʿифӯ)*, говорят превозносившимся: „Если бы не вы, то мы были бы верующими!“ / Говорят те, которые превозносились, тем, которые были слабы *(устуḍʿифӯ)*: „Разве мы отклонили вас от прямого пути, после того, как он пришел к вам? Нет, вы были грешниками!“ / И сказали те, которые были слабыми *(устуḍʿифӯ)*, тем, которые превозносились: „Да! Хитростью ночи и дня было то, когда вы приказывали нам не верить в Аллаха и делать Ему подобных!“» (34:31–33). Выяснится же это на Страшном суде: «А кто не повинуется Аллаху и Его посланнику, для того – огонь геенны, в котором они будут вечно пребывать, — / пока они не увидят того, что было им обещано, и узнают они тогда, кто слабее *(аḍʿаф)* по помощникам и меньше по числу» (72:23–24). Слабость может быть мнимой – так, кажутся ничтожными уверовавшие самудяне: «И сказала знать из его народа, которая возгордилась, тем, которые считались ничтожными *(устуḍʿифӯ)*, — тем, которые уверовали из них» (7:75). Не слабы, хотя и кажутся слабыми сыны Израилевы, о которых сказано: «И дали Мы в наследие людям, которых считали слабыми *(йустаḍʿафӯна)*, востоки и запады земли, которую благословили. Исполнилось благое слово твоего Господа над сынами Исраила за то, что они претерпели!» (7:137); не слаб пророк Шуʿайб, которого стремятся представить таковым враги (11:91). Немного иное значение этой же лексики – малочисленность («Ныне облегчил вам Аллах; Он знает, что у вас есть слабость (*ḍаʿфан*)» (8:66). Наконец, значение удвоения/умножения, не имеющее явных антропологических коннотаций в тексте Корана, выражено в айатах 2:245 (2), 261, 265; 3:130 (2); 4:40; 7:38 (2); 11:20; 17:75 (2); 25:69; 30:39; 33:30 (2), 68; 34:37; 38:61; 57:11, 18; 64:17. — Обозначение (2) после номера айата здесь и далее означает, что в нем термин встречается два раза.

[26] См. айаты: 2:10; 5:52; 8:49; 9:125; 22:53; 24:50; 33:12, 32, 60; 47:20, 29 и 74:31.

[27] *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 753. Этот корень появляется в Коране 24 раза, все контексты рассмотрены ниже в тексте.

сомнений, неуверенности и лицемерия[28], гордыни[29], двуличия[30], «влечение к совершению грехов»[31], которое можно интерпретировать, следуя Абдулле Юсуфу Али, как «начальное состояние проклятия, которое при усилении ведет к полному „ожесточению“»[32], в итоге приводящему к смерти сердца[33]. Саади комментирует: «нечестивцы начинают уподобляться больным, которые отворачиваются от того, что может принести им пользу, и совершают то, что причиняет им вред»[34]; «в конце концов Аллах запечатал их сердца, и они расстались с жизнью неверующими»[35].

Людям с болезнью в сердце присуща злоба: «Разве же думают те, в сердцах которых болезнь *(фӣ ḳулӯбихим марадун)*, что Аллах не обнаружит их злобы *(адғānахум)*?» (47:29)[36], они же страшатся делом доказать свою веру: «И говорят те, которые уверовали: „Если бы была ниспослана сура!“ А когда бывает ниспослана сура, мудро изложенная, и в ней поминается сражение, ты видишь, как те, в чьих сердцах болезнь *(фӣ ḳулӯбихим марадун)*, смотрят на тебя взором лишенного чувств от смерти» (47:20)[37].

У «болезни сердца» могут быть степени развития: «В сердцах их болезнь. Пусть же Аллах увеличит их болезнь! *(фӣ ḳулӯбихим марадун фа зādахум Аллāху марадан)*» (2:10). Однако «болезнь сердца» не тождественна неверию: «И что бы сказали те, в сердцах которых болезнь, **и** неверующие *(ал-лазӣна фӣ ḳулӯбихим марадун ва ал-кāфирӯна)*» (74:31), лицемерию: «Вот говорят лицемеры **и** те, в сердцах которых болезнь *(из йаḳӯлу ал-мунāфиḳӯна ва ал-лазӣна фӣ ḳулӯбихим марадун)*» (8:49, то

---

[28] *Саади*. Указ. соч. Т. I. С. 42.

[29] Свет священного Корана… Т. IV. С. 198.

[30] *Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 1087.

[31] Там же. С. 546.

[32] Священный Коран с комментариями… С. 842, прим. 2824.

[33] «Они излечимы, но если поражены, омертвели их сердца, такие люди вскоре переходят в категорию тех, кто намеренно отвергает свет Божий» (Священный Коран с комментариями… С. 27, прим. 16).

[34] *Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 306.

[35] *Саади*. Указ. соч. Т. I. С. 800.

[36] Корень ***ḍ-ғ-н***, дающий значение «злоба, ненависть, вражда» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 465) встречается в Коране только два раза, оба в одной суре. Второй контекст близок первому: «Если Он спрашивает вас о них и допытывается у вас, то вы скупитесь, и Он обнаружит вашу злобу *(адғānакум)*» (47:37); «о них» – имеется в виду расходование средств, будь то садака или трата сил на участие в военных действиях.

[37] Менее дословен, но более ясен перевод М.-Н. О. Османова: «те, чьи сердца ущербны, взирают на тебя с видом потерявших сознание перед смертью» (47:20).

же — в айатах 33:12 и 60), ожесточению сердца: «То, что ввергает сатана испытанием для тех, в сердцах которых болезнь **и** у которых ожесточены сердца *(фӣ ḳулӯбихим марaḍун ва ḳāсиййати ḳулӯбухум)*» (22:53) или сомнению: («Разве в сердцах их болезнь, **или** они впали в сомнение *(а-фӣ ḳулӯбихим марaḍун* **ами** *иртāбӯ)*») (24:50)[38].

Болезнь сердца увеличивает скверну *(риджс)*, не позволяющую уверовать: «Когда только ниспосылается сура, то среди них есть такие, которые говорят: „Кому из вас это добавит веры?“ Но в тех, которые уверовали, она увеличила веру, и они радуются. / У тех же, в сердцах которых болезнь *(фӣ ḳулӯбихим марaḍун)*, она прибавила скверну к их скверне *(фа зāдатхум риджсан илā риджсихим)*, и они умерли, будучи неверными…» (9:124–125)[39]. В Коране указан только один случай, когда Аллах хочет избавить от скверны — когда речь идет о женах Мухаммада, и этот мотив также связан с концептом «болезни сердца»: «О, жены пророка! Вы — не таковы, как какая-нибудь из женщин. Если вы богобоязненнны, то не будьте мягки в словах, чтобы не возжелал тот, в сердце которого болезнь *(фӣ ḳалбихи марaḍун)*, и говорите слово ведомое. / Пребывайте в своих домах и не украшайтесь украшениями первого неведения. Выстаивайте молитву, давайте очищение и повинуйтесь Аллаху и Его посланнику. Аллах хочет удалить скверну от вас *(ли-йузхиба ʿанкум ар-риджс)*, семьи его дома и очистить вас очищением *(ва йуṭаххиракум таṭхӣран)*» (33:32–33).

Другие случаи употребления этой лексики в Коране также связаны с ее основными значениями: так, Аллах исцеляет больного («когда я заболею,

---

[38] Контексты, связанные с ожесточением и сомнением, см. ниже.

[39] Корень ***р-дж-с***, означающий нечистоту, грязь, но также и скверну, грех, преступление, неверие, наказание и проклятие (см.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 288), встречается в Коране 10 десять раз (два раза в процитированном айате). Другие случаи его использования дают такие контексты, как краткая характеристика неверных: «Отвратитесь же от них: ведь они – мерзость *(риджс)*, и убежище их – геенна» (9:95), запрет вина, азартных игр, жертвоприношений идолам и гадательных практик: «О, вы, которые уверовали! Вино, майсир, жертвенники, стрелы – мерзость из деяния сатаны *(рщджс мин ʿамали аш-шайṭāн)*» (5:90), неодобрение идолопоклонства: «Устраняйтесь же скверны идолов *(фа-иджтанибӯ ар- риджса мин ал-авсāни)*» (22:30) и запрет на употребление в пищу мертвечины, крови и свинины: «если это будет мертвечина, или пролитая кровь, или мясо свиньи, потому что это – скверна *(риджс)*» (6:145). В значении наказания эта же лексика появляется в айатах: «Аллах направляет наказание *(ар-риджса)* на тех, которые не веруют» (6:125), «Уже пало на вас от вашего Господа наказание *(риджс)* и гнев» (7:71), «Возложит Он наказание *(ар-риджса)* на тех, которые не разумеют» (10:100).

Он меня лечит *(ва изā мариḍта фа хува йашфūни)*») (26:80)[40] — здесь, правда, нет ясности, идет речь о простой физической болезни или о болезни в сердце. Об обычных болезнях говорится, когда речь идет о возмещении больными пропущенных дней поста в другое время (2:184–185, 196), омовении песком (4:43; 5:6), неспособности сражаться (4:102) или проводить ночи напролет в молитве (73:20).

Сами по себе болезни грехом не являются, они различны: «Нет **тягости** ни на слабых, ни на больных, ни на тех, которые не находят, что расходовать *(лайса ʿалā аḍ-ḍуʿафāи ва лā ʿалā ал-марḍā ва лā ʿалā ал-лазūна лā йаджидūна мā йунфиḳūна **ҳараджун**)*, если они искренни пред Аллахом и Его посланником!» (9:91). Тот же корень ***ҳ-р-дж*** («стеснение, затруднение»; «тревога, сомнение»; «грех, преступление»)[41] трижды повторяется в сентенции «Нет греха на слепом, и нет греха на хромом, и нет греха на больном *(лайса ʿалā ал-аʿмā ҳарадж ва лā ʿалā ал-аʿраджи ҳарадж ва лā ʿалā ал-марūḍи ҳарадж)*» (24:61, то же троекратное повторение — в айате 48:17), также важно, что Аллах не накладывает *ҳарадж* на человека по умолчанию: «Аллах не хочет устроить для вас тяготы *(мā йурūду-л-Лāху ли-йаджʿала ʿалайкум мин ҳарадж)*, но только хочет очистить вас *(ва лāкин йурūду ли-йуṭаххиракум)*» (5:6). К примеру, исполнение религиозных обязанности легко для подлинно верующего: «Он избрал вас и не устроил для вас в религии никакой тяготы *(фи ад-дūн мин ҳарадж)*» (22:78).

Сердце само может быть грешным *(āсимун)*, согласно «И не скрывайте свидетельства, а если кто скроет, то он — тот, у кого сердце грешно *(āсимун*

---

[40] Корень ***ш-ф-и*** – «исцеление, лечение, лекарство» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 413) – появляется в Коране всего 6 раз, из них два раза в мотиве исцеления *ṣадр*-груди (9:14; 10:57), и два раза в описании исцеления Кораном: «И Мы низводим из Корана то, что бывает исцелением *(шифā')* и милостью для верующих» (17:82) и «Он для тех, которые уверовали, — руководство и врачевание *(ва шифā'ун)*» (41:44). Еще в одном айате речь идет о лечении медом: «И внушил Господь твой пчеле: „Устраивай в горах дома, и на деревьях и в том, что они строят; / потом питайся всякими плодами и ходи по путям Господа твоего со смирением“. Выходит из внутренностей их питье разного цвета, в котором лечение для людей *(шифā'ун ли ан-нāс)*» (16:68–69).

[41] *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С.. 156. Этот корень встречается в Коране 15 раз. Отдельный случай – айат «Нет на пророке греха *(мā кāна ʿалā ан-набийй мин ҳарадж)* в том, что установил Аллах для него, согласно обычаю Аллаха, относительно тех, которые были раньше» (33:38, фактически тот же контекст представлен в айате 33:50). Помимо уже рассмотренных, два айата не несут особенных антропологических содержаний (4:65; 33:37), еще два повествуют о стеснении *ṣадр*-груди (6:125; 7:2).

ḳалбуху)» (2:283)[42]. Связанный с этим контекст указывает на возможную ментальную природу греха (напомним, что мыслит и предполагает именно сердце): «Берегитесь многих мыслей! Ведь некоторые мысли — грех *(баʿḍа аз-ẓанни иc̱мун)*» (49:12) (в пер. М.-Н. О. Османова — «подозрения»)[43]. Грех противостоит страху Божьему: «А когда ему скажут: „Побойся Аллаха!“, то его схватывает величие во грехе *(аха̱затху ал-ʿиззату би ал-иc̱ми)*» (2:206) и привлекает шайтанов: «Не сообщить ли Мне вам, на кого нисходят сатаны? / Нисходят они на всякого лжеца, грешника *(ас̱ӣмин)*» (26:221–222). Грех имеет разные степени развития: «Они спрашивают тебя о вине и майсире. Скажи: „В них обоих — великий грех *(иc̱м кабӣр)* и некая польза для людей, но грех их *(ва иc̱мухумā)* — больше пользы“» (2:219, ср. 5:90)[44]; и вообще: «Аллах не любит всякого неверного грешника *(ва-Ллāху лā йуḥиббу кулла каффāрин āc̱имин)*!» (2:276, ср. 4:107) и продлевает существование неверующих, «только чтобы они усилились в грехе *(иc̱ман)*» (3:178). Праведники же, конечно, не повинуются «грешнику или неверному *(āc̱иман ав кафӯран)*» (76:24) и «сторонятся всяких грехов и мерзостей *(кабā'ира ал-иc̱ми ва ал-фавāḥиша)*» (42:37) (более точно в пер. М.-Н. О. Османова: «тяжких грехов»), кроме, разве что, «мелких проступков» (53:32, в нем фактически повторяется предшествующая мысль), стремясь к раю,

---

[42] Корень ***'-c̱-м*** (' здесь и далее обозначает хамзу, ء) – «грех, проступок, преступление», также «воздаяние за грех» (см.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 6) встречается в Коране 48 раз, но применительно к *ḳалб*-сердцу только в этом айате. Грех связан с волей: так, нет греха на том, кто вынужден употребить в пищу запретное. «Он ведь запретил вам только мертвечину, и кровь, и мясо свиньи, и то, что заколото не для Аллаха. Кто же вынужден, не будучи нечестивцем и преступником, — нет греха на том *(фа лā иc̱ма ʿалайхи)*: ведь Аллах прощающ, милосерд!» (2:173); другой контекст – частные правовые и религиозные вопросы: нет греха на том, кто исправляет несправедливое завещание (2:182), кто на день раньше завершает побивание камнями шайтана в долине Мина во время хаджжа (2:203) и т. д. Интересен мотив «приобретения греха»: «А кто приобретет грех, тот приобретет его против самого себя *(ва ман йаксиб иc̱ман фа-иннамā йаксибуху ʿалā нафсихи)*» (4:111, ср.: 6:120), косвенно связанный с разбираемым ниже мотивом «то, что приобрели сердца». Большинство контекстов, кроме рассмотренных выше, не связано с антропологической проблематикой.

[43] Корень ***ẓ-н-н*** означает «думать, полагать, предполагать» (см.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 497–498), в разных формах он встречается в Коране 69 раз (2:46, 78, 230, 249; 3:154 (2); 4:157; 6:116, 148; 7:66, 171; 9:118; 10:22, 24, 36 (2), 60, 66; 11:27; 12:42, 110; 17:52, 101, 102; 18:35, 36, 53; 21:87; 22:15; 24:12; 26:186; 28:38, 39; 33:10 (2); 34:20; 37:87; 38:27, 42; 40:37; 41:22, 23 (2), 48, 50; 45:24, 32 (2); 48:6 (2), 12 (3); 49:12 (2); 53:23, 28 (2); 59:2 (2); 69:20; 72:5, 7 (2), 12, 25, 28; 83:4; 84:14).

[44] Также великий грех – придание Аллаху сотоварищей: «А кто придает Аллаху сотоварищей, тот измыслил великий грех *(иc̱ман ʿаẓӣман)*» (4:48).

в котором нет греха — как переводит И. Ю. Крачковский, «и побуждения к греху *(ва лā та'с̲ūмун)*» (52:23, то же — в айате 56:25).

Негативное содержание сердца раскрывается также через термин *рāна* — «ржавчина»: «Покрыло ржавчиной их сердца то, что они приобретали *(бал рāна ʿалā к̲улӯбихим мā кānӯ йаксибӯна)*» (83:14)[45]. Абу Джабар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари (839–923) поясняет это место следующим образом: «сердцами овладели грехи, покрыв их сплошь»[46]; в сердцах неверных следы греха «запечатлеваются так же глубоко и прочно, как изображение, отчеканенное на монете»[47], их деяния «пеленой окутали их сердца» и они погрязли в грехах, а потому — отделены от истины[48]. По толкованию пророка Мухаммада на этот айат: «Когда раб Божий совершает грех, он остается черной точкой на его сердце, а когда кается, сердце его очищается. Если же он множит грехи, множатся и точки, пока не покроют все его сердце. Это и есть та ржавчина, которую упомянул Аллах в Коране: „Так нет же! Покрыло ржавчиной их сердца то, что они приобретали“»[49].

Знаменитый корановед, богослов и суфий Хасан ал-Басри (842–728) по поводу этого айата говорил: «Грех на грех, пока сердце не ослепнет, а затем

---

[45] Слово *рāна* и сам корень ***р-и-н*** – со значением «ржаветь» – встречаются в Коране только один раз, в этом айате (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 328). Айат 83:14 М.-Н. О. Османов переводит так: «Сердца их окутаны ржавчиной грехов, которые они совершили»; он коррелирует, например, с айатами «Аллах… взыскивает с вас за то, что приобрели ваши сердца» (2:225) и «Всякая душа – заложница того, что она приобрела» (74:38).

[46] *Фролов Д.* В. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 1. Суры 78–87. М., 2011. С. 352.

[47] Свет священного Корана… Т. III. С. 372.

[48] См.: *Саади*. Указ. соч. Т.II. С. 1123.

[49] *ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 1. С. 155. Тот же хадис см.: *Игнатенко А.* А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. С. 27. В трактате «Пища сердец» суфия Абу Талиба ал-Макки (ум. 998) приводится со ссылкой на Маймуна ибн Михрана (согласно Абу Рейхану Бируни, был начальником податного управления в Месопотамии при халифе Омаре II (717–720). — См.: *Бируни Абу Райхан*. Избранные произведения. Т. I: Памятники минувших поколений. Ташкент, 1957. С. 41. Немного иная формулировка: «Если раб Божий совершает некий проступок, то на его сердце появляется черное пятно; если же он покаялся, то пятно с сердца удаляется. <…> Тем самым сердце верующего подобно зеркалу, и не подберется к верующему Сатана ни с какой стороны без того, чтобы верующий его не узрел. Сердце же того человека, который в проступках погрязает, все больше покрывается новыми черными точками, пока оно не становится черным; и тогда человек не замечает подбирающегося к нему Сатану». — Цит. по: *Игнатенко А.* А. Указ. соч. С. 29. Другие варианты см.: *Фролов Д.* В. Комментарий к Корану… Т. 1. С. 352–354.

умрет»[50]. Другой комментатор, Муджтахид ибн Джабир (642–722), говорил: «Раб Божий совершает грехи, и они ложатся вокруг сердца. Их становится все больше, пока они не закрывают сердце»[51]. Двоюродный брат Мухаммада и один из основателей мусульманской экзегетической традиции ʿАбдаллах ибн ʿАббас (619–686) говорил: «Все отпечатывается на сердце»[52]. Толкователь Корана Катада ибн Диама (680–735) говорил: «Дурные дела ложатся грех за грехом, грех за грехом, пока сердце не умрет и не почернеет»[53]. Басрийский хадисовед Джабир ибн Зайд ал-Азди (ум. 712) говорил: «Грехи одолевают сердце, и добро к нему через них не проходит»[54]. ʿАбдаллах ибн Касир ад-Дари (665–738) пишет: «То же, что заслонило их сердца от веры, — это не что иное, как пелена *(райн)*, которая облекла сердца их от обилия грехов и проступков»[55]. Наконец, Махмуд аз-Замахшари (1075–1144) комментирует: «„…*покрыло их сердца*“ — наросло на них, как ржавчина, и одолело их. Так бывает, когда человек упорствует в великих грехах и откладывает покаяние на потом. Грехи отпечатываются на сердце, и оно становится неспособным принимать добро и склоняться к нему»[56].

Почему сердце открыто греху? Согласно Корану, потому что оно «не обрезано» *(ғулф)*[57]; это выражение, обозначающее закрытость, недоступность вере и черствость[58], причиной чего, возможно, служит «неверие и безбожие»[59], повторяется в Коране два раза: «И сказали они: „Сердца наши не обрезаны“ *(қулӯбунā ғулфун)*. Да! Пусть проклянет Аллах их неверие, мало они веруют!» (2:88, та же формулировка — в айате 4:155).

В результате в сердце развиваются различные негативные чувства и явления: гнев («И удалит гнев из их сердец *(ва йуҙхиб ғайза қулубихим)*») (9:15)[60]; ярость («Вот те, которые не веровали, поместили в своих серд-

---

[50] *Фролов Д.* В. Там же. С. 353.

[51] Там же.

[52] Там же.

[53] Там же.

[54] Там же.

[55] Там же. С. 354.

[56] Там же. С. 354–355.

[57] «Необрезанный» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 589). Корень ***ғ-л-ф*** также встречается только в этом выражении и в этих айатах.

[58] *ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 3. С. 195, прим. 116.

[59] Свет священного Корана… Т. II. С. 423.

[60] Корень ***ғ-и-ҙ*** означает «гнев, ярость» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 598) и встречается в Коране 11 раз. Удаление гнева из сердец – результат исцеления груди *(ṣадр)*:

цах ярость, ярость неведения *(фи қулӯбихим ал-ҳамийята ҳамийят ал-джāхилийа)*» (48:26)[61]; злоба («Не утверждай в сердцах наших злобы *(фӣ қулӯбинā ғиллян)* к тем, которые уверовали!» (59:10)[62]; наконец, огор-

«и исцелит грудь *(ва йашфӣ ṣудӯра)* у людей верующих, / и удалит гнев из их сердец *(ва йузҳиб ғайза қулӯбихим)*» (9:14–15). Этот гнев, за исключением процитированного выше айата 9:15, испытывают неверные (9:120; 22:15; 26:55; 33:25; 48:29), наиболее зримо этот смысл представлен в айате: «А когда останутся наедине, то кусают от злобы *(мин ал-ғайз)* к вам пальцы. Скажи: „Умирайте от вашего гнева *(би-ғайзикум)*! Поистине, Аллах знает про то, что в груди“» (3:119), именно от этого гнева «готова лопнуть» геенна: «А для тех, кто не верует в их Господа, — мучение геенны, и скверно это возвращение! / Когда бросают их в нее, слышат они ее рев, и она кипит. / Готова она лопнуть от гнева *(ғайз)*» (67:6–8, ср. 25:12). Людям верующим надлежит сдерживать гнев: «для богобоязненных, // которые расходуют и в радости и в горе, сдерживающих гнев *(ал-ғайз)*» (3:133–134).

[61] Корень ***ҳ-м-и*** связан со значениями негодования, гнева, презрения, пыла ярости (см.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 189–190) и встречается в Коране 6 раз, в такой форме – только два раза в уже процитированном айате, он же встречается в описании адского огня: «в тот день, когда в огне геенны будет это разожжено (*йавма йуҳмā ʿалайхā фӣ нāри джаханнам*)» (9:35), «горят в огне пылающем (*ҳāмийа*)» (88:4) и «Огонь пылающий (*ҳāмийа*)»! (101:11). В последнем случае речь идет о запрете особого почитания животных с теми или иными отличительными чертами: «Аллах не устраивал ни *бахиры*, ни *саибы*, ни *васиси*, ни *хами*» (5:103), так, например, *ҳāмин* означает самца, от которого произошло большое потомство.

[62] Тот же корень ***ғ-л-л*** – прежде всего имеет значения «злоба», «ненависть», «вражда», но также и «вставлять», «вкладывать», «заковывать», «приковывать», «поступать нечестно», «утаивать», «сильно жаждать» (см.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 586–587) – встречается в Коране 16 раз и появляется, например, в айате «И Мы изъяли все, что было у них в груди из огорчения *(фӣ ṣудӯрихим мин ғилл)*» (7:43); то же в: «И изъяли Мы злобу, что в их груди *(фӣ ṣудӯрихим мин ғилл)*» (15:47). Антропологически наиболее важны примеры этой лексики со значением сковывания неверных: так, Пророк снимает с людей, следующих за ним, «бремя и оковы *(иṣрахум ва ал-ағлāл)*, которые были на них» (7:157) – это неоднократно упоминающиеся в Коране оковы неверия: «И наложили Мы узы *(ал-ағлāл)* на шеи тех, которые не веровали» (34:33); «Это – те, которые не веровали в своего Господа, у них цепи на шеях *(ал-ағлāл)*: это – обитатели огня, в нем они пребудут вечно» (13:5); «Мы поместили на шее у них оковы *(ағлāлан)* до подбородка, и они вынуждены поднять головы» (36:8); «когда оковы *(ал-ағлāл)* у них на шее» (40:71); «Мы ведь приготовили для неверных цепи, узы и огонь *(салāсилā ва ағлāлан ва саʿӣран)*» (76:4). Наконец, они же имеются в виду в грозных сентенциях, посвященных судьбе неверных в день Страшного суда: «Возьмите его и свяжите *(фа ғуллӯху)*! / Потом в огне адском сожгите! / Потом в цепь, длина которой семьдесят локтей, его поместите! / Ведь он не верил в Аллаха великого, / и не побуждал накормить бедняка. / И нет для него сегодня здесь друга, / и нет пищи, кроме помоев. / Не ест ее никто, кроме грешников» (69:30–37). В значении обмана эта

чение: «Чтобы Аллах сделал это огорчением в их сердцах *(ḥасратан фӣ қулӯбихим)*» (3:156)[63].

Часто говорится о присутствующем в сердце сомнении, которое сродни, хотя и нетождественно лицемерию: «…сердца которых сомневаются *(ва иртӑбат қулӯбухум)*, — и они колеблются в своем сомнении *(фӣ райбихим)*» (9:45)[64]. Другие контексты: «Их постройка, которую они воз-

лексика трижды встречается в айате «Не годится пророку обманывать *(йағулла)*. А кто обманет *(йағлул)* – придет с тем, чем обманул *(ғалла)*, в день воскресения» (3:161); в значении связывания (как метафоры скупости) – в айате «И сказали иудеи: „Рука Аллаха привязана *(мағлӯла)*!“ У них руки связаны *(ғуллат)*, и прокляты они за то, что говорили. Нет! Руки у Него распростерты: расходует Он, как желает» (5:64)/ Согласно комментарию И. Ю. Крачковского, иудеи говорят, что Аллах скуп, в то время как сами они в итоге явятся на Страшный суд с привязанными к затылку руками. — См.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. С. 540, прим. 41–42. Другой случай употребления этой лексики тоже обращен к теме скупости: «И не делай твою руку привязанной *(мағлӯлатан)* к шее» (17:29). Если же связать два значения используемой лексики, получится, кстати, что скупость ведет человека к неверию.

[63] Корень ***ḥ-с-р*** означает «скорбь, сокрушение» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 164) и встречается в Коране 12 раз. Та же лексика в айатах «Чтобы не сказала душа *(нафсун)*: „Горе мне *(йӑ ḥасратӑ)* за то, что я нарушила в отношении Аллаха…“» (39:56) и «Пусть же не исходит твоя душа скорбью по ним *(нафсука ʿалайхим ḥасарӑтин)*» (35:8). «Днем скорби» станет для неверных день Страшного суда: «Сообщи им о дне скорби *(йавма ал-ḥасрати)*» (19:39) – «Так покажет им Аллах деяния их на погибель *(ḥасарӑтин)* им, и не выйдут они из огня!» (2:167), и неверные скажут: «О, горе нам *(йӑ ḥасратанӑ)* за то, что мы упустили там!» (6:31, ср. близкий контекст – 8:36). Надлежит вести праведную жизнь, чтобы в конце времен «не остаться тебе порицаемым, жалким *(малӯман маḥсӯран)*» (17:29), подобно тому как никогда не бывают в скорби и тягости ангелы: «кто у Него – те не превозносятся, пренебрегая служением Ему, и не устают *(ва лӑ йастаḥсирӯна)*» (21:19). Ближе к лексическому значению переводит М.-Н. О. Османов: «и это им не в тягость»; интерпретацию этого места как относящегося к ангелам см.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. С. 576, прим. 7). В переносном смысле эта лексика употребляется применительно к Мухаммаду: «И ведь он – несчастие для неверных *(лаḥасратун ʿалӑ ал-кӑфирӣн)*» (69:50), а также относительно пророков вообще: «О, горе для рабов *(йӑ ḥасратан ʿалӑ ал-ʿибӑди)*! Не приходит к ним ни один посланник, над которым бы они не издевались» (36:30). Наконец, эта же лексика использована при описании невозможности найти недостаток в творении: «Ты не видишь в творении Милосердного никакой несоразмерности. Обрати свой взор: увидишь ли ты расстройство? / Потом обрати свой взор дважды: вернется к тебе взор с унижением и утомленный *(ḫӑси’ан ва хува ḥасӣрун)*» (67:3–4).

[64] Корень ***р-и-б*** означает «тревога, беспокойство, сомнение» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 327); он встречается в Коране 36 раз. Другие айаты с той же лексикой не связаны с антропологической проблематикой (2:23, 282; 5:106; 22:5; 29:48; 65:4). Отдельно можно выделить интересно доисламскую (согласно мнению И. Ю. Крачков-

двигли, не перестает быть сомнением в их сердцах *(рӣбатан фӣ ḳулӯбихим)*» (9:110); «Разве в сердцах их болезнь, или они впали в сомнение *(ами ртӓбӯ)*» (24:50); «Поистине, они были в запутанном сомнении *(фӣ шаккин мурӣбин)*!» (34:54) — подтверждают промежуточное положение сомнения между лицемерием (9:110) и началом неверия (24:50). Процесс перехода от сомнения к неверию прекрасно описан в айате «Вы искушали самих себя *(фатантум анфусакум)* и выжидали *(ва тараббаṣтум)*, и впали в сомнение *(ва ртабтум)*, и обольстили вас мечтания *(ва ғарраткуму ал-амӓнийу)*, так что пришло повеление Аллаха, а вас обольстил об Аллахе обольститель» (57:14). Сомнение, как и грех, может быть идиоматически усиленным — так, идолопоклонники говорят пророку Салиху: «Неужели ты будешь удерживать нас от поклонения тому, чему поклонялись наши отцы? Мы — в сомнении сильном о том, к чему ты нас призываешь *(ва иннанӓ лафӣ шаккин миммӓ тадʿӯнӓ мурӣбин)*» (11:62); слушатели пророка Мусы также пребывали «в сомнении резком касательно этого *(лафӣ шаккин минху мурӣбин)*» (11:110, ср. тот же оборот в айатах 14:9; 34:54; 40:34, 59; 41:45 и 42:14).

В свою очередь, несомненен в качестве руководства Коран: «Эта книга — нет сомнения в том *(лӓ райба фӣхи)* — руководство для богобоязненных» (2:2, то же утверждение — в айатах 10:37 и 32:2); несомненно наступление Страшного суда: «Господи наш! Поистине, Ты собираешь людей для дня, в котором нет сомнения *(ли-йавмин лӓ райба фӣхи)*» (3:9) (о нем же идет речь в айатах 3:25; 4:87; 6:12; 17:99; 18:21; 22:7; 42:7; 45:26 и 32), да и вообще, верующие не испытывают сомнений: «Верующие — только те, которые уверовали в Аллаха и Его посланника, потом не испытывали сомнений *(лам йартӓбӯ)*» (49:15, близкий контекст — в айате 74:31), а сомневающийся попадет в ад: «Ввергните вдвоем в геенну всякого неверного, упорного! / Удерживающего от добра, преступника, распространяющего сомнение *(мурӣбин)*» (50:24–25); в конце концов, как толковал Али ибн Абу Талиб (ум. 661), «того, кто колеблется, охваченный сомнением, сатана растопчет своими ногами»[65].

ского. — См.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. С. 613, прим. 17) идиому *райба ал-манӯни* – дословно «сомнение судьбы», применяемую к Мухаммаду сомневающимися в его пророческой миссии: «Или они скажут: „Поэт, — поджидаем мы перемены судьбы над ним *(шāʿирун натараббаṣу бихи райба ал-манӯни)*“. / Скажи: „Поджидайте, и я вместе с вами поджидаю!“» (50:30–31). М.-Н. О. Османов переводит это выражение: «…каков будет поворот в его судьбе». — См. более подробно: *Mustansir M.* Verbal idioms of the Qur’ān. Ann Arbor: Center for Near Eastern and North African Studies, The University of Michigan, 1989. P. 137.

[65] Свет священного Корана… Т. IV. С. 122.

Точно так же, как сердце может быть исполнено веры (49:7, 14; 58:22 — см. ниже), в нем может присутствовать неверие *(куфр)*[66] — как в частном случае идолопоклонства: «Они напоены по своему неверию в сердцах своих тельцом (*ва ушрибӯ фӣ ḳулӯбихиму ал-ʿиджла бикуфрихим*» (2:93)[67], так и в общем смысле: «Так Мы вводим его в сердца *(фӣ ḳулӯби)* грешников» (26:200); «Так Мы вкладываем это в сердца *(фӣ ḳулӯби)* грешников!» (15:12). Неверие проникает в сердца грешников, «как нить проникает в ушко иглы»[68], превращаясь в их неотъемлемое качество.

Сердце также способно самостоятельно замышлять совершение греха, злоумышлять: «Нет на вас греха *(джунāḥун)*, в чем вы ошиблись, а только в том, что замышляли ваши сердца *(мā таʿаммадат ḳулӯбукум)*» (33:5). Интересно, что другие два случая использования этой лексики в данном значении[69] относятся к описанию предумышленного убийства: «А если кто убьет верующего умышленно *(мутаʿаммидан)*» (4:93) и «А кто убьет из вас умышленно *(мутаʿаммидан)*» (5:95) — таким образом, эту лексику можно считать полностью негативной.

На негативное содержание сердца также указывается в обобщающем выражении «то, что в сердце» — таких контекстов в Коране четыре: «Среди людей есть такой, речи которого восторгают тебя в ближайшей жизни, и он призывает Аллаха в свидетели тому, что у него в сердце *(мā фӣ ḳалбихи)*, и он упорен в препирательстве» (2:204)[70]; «Это — те, о которых знает

---

[66] Корень ***к-ф-р***, связанный со значениями неблагодарности, неверия, безбожия (см.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 701–702), встречается в Коране 525 раз, что, к сожалению, исключает возможность серьезного разбора связанных с ним контекстов вне рамок отдельной работы. Применительно к *ḳалб*-сердцу этот термин со значением «неверие» появляется только в разобранном в тексте айате.

[67] Дословно: «И напоены они в сердцах своих тельцом *(ал-ʿиджла)* по их неверию», т. е. речь идет об идолопоклонстве. М.-Н. О. Османов переводит: «Из-за неверия их сердца преисполнились любовью к тельцу», Э. Р. Кулиев: «Их сердца впитали любовь к тельцу по причине их неверия». Здесь телец – «символ непослушания, мятежности, отсутствия веры; это нечто, подобное яду» (Священный Коран с комментариями… С. 57, прим. 83).

[68] *Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 381.

[69] Корень ***ʿ-м-д*** обладает значениями, с одной стороны – «предумышление, преднамеренность», с другой – «подпора, столб, колонна» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 553–554) и встречается в Коране 7 раз, четыре из них – во втором значении (13:2; 31:10; 89:7 и 104:9).

[70] Согласно хадису «Поистине, самым ненавистным из людей для Аллаха является непримиримый спорщик» (Коран. Перевод смыслов и коммент. Э. Р. Кулиева. М.: Умма, 2006. С. 650, прим. 70). Возможно, речь идет о мунафике по имени Ахнас ибн

Аллах, что у них в сердцах *(мā фī ḳулӯбихим)*» (4:63); «Опасаются лицемеры, что будет низведена на них сура, которая сообщит им то, что в их сердцах *(би-мā фī ḳулӯбихим)*» (9:64); «Аллах знает то, что в ваших сердцах *(фī ḳулӯбикум)*» (33:51) и, наконец: «и Он узнал, что у них в сердцах *(фī ḳулӯбихим)*» (48:18). В соответствии с айатом «И Он дал им в спутники лицемерие в их сердцах *(нифāḳан фī ḳулӯбихим)*» (9:77) «то, что в сердце», конкретизируется как лицемерие и дурные помыслы[71], многобожие и сомнение[72].

Строго говоря, этот мотив, вероятнее всего, является версией сходного мотива «Аллах знает о том, что в груди *(ṣадр)*» («Поистине, Аллах знает про то, что в груди (*инна-Ллāха ʿалӣмун би-ẕāти ас-ṣудӯр*)» (3:119 и то же самое — в 3:154; 5:7; 8:43; 11:5; 29:10; 31:23; 35:38; 39:7; 42:24; 57:6; 64:4 и 67:13), указывающего на сердце и содержимое сердца. Эти мотивы дублируются в айате «И чтобы Аллах испытал то, что в вашей груди *(мā фī ṣудӯрикум)*, и чтобы Аллах очистил то, что в ваших сердцах *(мā фī ḳулӯбикум)*» (3:154). Саади комментирует: «Аллах подвергает рабов испытанию и выявляет лицемерие, веру и маловерие, таящиеся в сердцах. Аллах очищает души творений от наущений сатаны»[73].

Модификации этого мотива — формулировка «то, что приобрели сердца»: Аллах «взыскивает с вас за то, что приобрели ваши сердца *(би-мā касабат ḳулӯбукум)*» (2:225)[74] и уже упоминавшееся «Покрыло ржавчиной их сердца то, что они приобретали *(рāна ʿалā ḳулӯбихим мā кāну йайсибūнā)*» (83:14)[75]. И в этих двух айатах, и в других человек обычно

Шарик, который «ходил по ночам на пашни и к ослам муслимов, поджигал посевы и подрезал поджилки скотине» (Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. С. 64, прим. 1). Хариджиты относят этот стих к имаму ʻАли. — См.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. С. 525, прим. 148.

[71] *Саади*. Указ. соч. Т. I. С. 375.

[72] Свет священного Корана… Т. II. С. 175.

[73] *Саади*. Указ. соч.Т. I. С. 299.

[74] Часто этот айат интерпретируется в контексте ответственности за преднамеренно принесенные клятвы. — См.: Коран. Перевод смыслов и коммент. Э. Р. Кулиева. С. 651, прим. 76; *Саади*. Указ. соч. Т. I. С. 194.

[75] В этих случаях смысл передается посредством производных от корня ***к-с-б*** – «добывание, снискивание, пропитание»; «промысел, занятие»; «приобретение, прибыль» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 696), в Коране он встречается 67 раз в самых разных контекстах. Ср.: «Не возлагает Аллах на душу *(нафсан)* ничего, кроме возможного для нее. Ей – то, что она приобрела, и против нее – то, что она приобрела для себя *(лахā мā касабат ва ʿалайхā мā иктасабат)*» (2:286). Интересно, что с сердцем-*фу'ād* близкая конструкция появляется в айате «И пусть склоняются к нему сердца *(аф'ида)*

не приобретает ничего хорошего — даже на материале одной суры (2) можно показать это довольно ясно: «Горе им за то, что они приобретают *(мимма йаксибӯна)*!» (2:79), потому что «Тот, кто приобрел зло *(ман касаба сайи'атан)* и кого окружил его грех, то они — обитатели огня, они в нем вечно пребывают» (2:81), а после смерти «Всякой душе *(куллу нафсин)* будет уплачено сполна за то, что она приобрела *(мā касабат)*» (2:281).

Закрытость сердца по отношению к вере, истине[76] и Корану[77], ведущая к душевной черствости[78] и невозможности отличить добро от зла[79], предстает в образах запечатывания, набрасывания покровов, налагаемых на сердца затворов. Наиболее частый образ этого ряда — «запечатанное сердце» — встречается в Коране 14 раз (2:7; 6:46; 7:100, 101; 9:87, 93; 10:74; 16:108; 30:59; 40:35; 42:24; 45:23; 47:16 и 63:3) и подразумевается в айате 4:155.

В четырех случаях указано, что Аллах запечатывает не только сердца, но и слух, и зрение («Наложил печать Аллах на сердца их (*хатама-Ллāху ʿалā қулӯбихим*) и на слух, а на взорах их — завеса» (2:7); «Если Аллах захватит ваш слух и зрение и наложит печать на ваши сердца *(ва хатама ʿалā қулӯбикум)*» (6:46); «Это — те, у которых Аллах наложил печать на их сердца *(табаʿа-Ллāху ʿалā қулӯбихим)*, слух, зрение» (16:108); «Аллах сбил его с пути при Своем знании и положил печать на его слух и сердце *(ва хатама ʿалā самʿихи ва қалбихи)*, а на его зрение положил завесу» (45:23)[80].

Запечатывание сердца связано с потерей понимания — имеется в виду понимание религиозных истин («Наложена печать на их сердца, и они не понимают *(ва тубиʿа ʿалā қулӯбихим фа хум лā йафқахӯна)*» (9:87);

тех, которые не верят в жизнь будущую, и удовлетворяются им и пусть приобретают то, что они приобретают *(ва лийақтарифӯ мā хум муқтарифӯна)*» (6:113), но с более редким ***қ-р-ф*** – также в значении приобретения (см.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 653). Указанная выше лексика изящно пересекается в айате «Поистине, тем, которые приобретают грех *(йаксибӯна ал-исма)*, будет воздано за то, что они снискивали *(йақтарифӯна)*!» (6:120).

[76] См.: Священный Коран с комментариями… С. 524, прим. 1441; *Саади*. Указ. соч. Т. I. С. 40. Сердца «покрываются пеленой и скверной до тех пор, пока не запечатываются полностью. А когда это происходит, истина и добро уже не могут проникнуть в них». — Там же. С. 658.

[77] Согласно М.-Н. О. Османову, «закрыв сердце твое для Корана, который дан тебе в откровении» (Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. С. 768, прим. 3).

[78] См.: Священный Коран с комментариями… С. 409, прим. 1047.

[79] См.: Свет священного Корана… Т. III. С. 182; Саади. Указ. соч. Т. I. С. 777, 780, 883.

[80] Фактически, этот способ упоминания предстает вариацией мотива «слух, зрение, сердца *(аф'ида)*» (16:78; 17:36; 23:78; 32:9; 46:26 (2) и в 67:23).

«Наложил Аллах печать на их сердца, так что они не знают *(ва ṭаба῾а-Ллāху ῾алā қулӯбихим фа хум лā йа῾ламӯна)*» (9:93); «Так налагает Аллах печать на сердца тех, которые не ведают *(йаṭба῾у-Ллāху ῾алā қулӯби ал-лазӣна лā йа῾ламӯна)*!» (30:59); «Положена печать на их сердца, и они не разумеют *(фа ṭуби῾а ῾алā қулӯбихим фа хум лā йафқахӯна)*» (63:3).

Также запечатывание сердца — один из видов наказания за грехи и неверие: «Если бы Мы желали, так могли бы поразить их за их грехи и запечатать их сердца *(ва наṭба῾у ῾алā қулӯбихим)*» (7:100); «Так запечатывает Аллах сердца *(йаṭба῾у-Ллāху ῾алā қулӯби)* неверных!» (7:101); «Так Мы запечатываем сердца *(наṭба῾у ῾алā қулӯби)* выходящих за пределы!» (10:74); «Так Аллах запечатал сердце *(йаṭба῾у-Ллāху ῾алā кулли қалби)* каждого превозносящегося, тирана!» (40:35); подразумевается в айате «Аллах наложил печать на них *(ṭаба῾а-Ллāху ῾алайхā)* за их неверие» (4:155). Запечатанное сердце в рамках коранического дискурса — это не просто метафора; неверные («Те, сердца которых запечатал Аллах *(ṭаба῾а-Ллāху ῾алā қулӯбихим)*» (47:16) по этой печати «будут опознаны ангелами и признаны виновными»[81]. Каждый верующий, соответственно, должен быть осведомлен о том, что его сердце может оказаться запечатанным: «Если бы пожелал Аллах, Он наложил бы печать на твое сердце *(йах̲тим῾алā қалбика)*» (42:24).

«Запечатанное сердце» 10 раз явно (7:100, 101; 9:87, 93; 10:74; 16:108; 30:59; 40:35; 47:16; 63:3) и один раз скрыто (4:155) описывается с использованием корня ***ṭ-б-῾***[82] и 4 раза — с производными от корня ***х̲-т-м***[83] (2:7; 6:46; 42:24; 45:23). В то время как первый корень встречается в Коране, фактически, только в рамках этой идиомы, второй, кроме запечатывания сердца, задействован при описании запечатывания уст неверных в день Страшного суда («Сегодня наложили Мы печать *(нах̲тиму)* на их уста» (36:65), и два раза — при описании условий райской жизни праведников: «Поят их вином запечатанным *(мах̲тӯм)*. / Завершение его *(х̲итāмуху)* — мускус» (83:25–26). Тот же корень описывает Мухаммада как последнего пророка: «Мухаммад не был отцом кого-либо из ваших мужчин, а только — посланником Аллаха и печатью пророков *(ва х̲āтама ан-набиййӣн)*» (33:40).

---

[81] Свет священного Корана… Т. IV. С. 248.

[82] «Прилагать печать», «запечатывать», от этого же корня происходит *ṭаб῾ун* – «природа»; «врожденное свойство, качество»; «темперамент, характер» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 674).

[83] «Печатание, печать», тж. «конец, заключение, последний» – с этой же лексикой говорится о Мухаммаде как о последнем пророке (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 204–205) – встречается в Коране 8 раз, рассмотренных в тексте.

Вариация мотива закрытого для веры сердца — сердце, на которое Аллах набрасывает «покровы» («Мы положили на сердца их покровы, чтобы они не поняли его *(ва джаʿалнā ʿалā қулӯбихим акиннатан ан йафқахӯху)*, а в уши их — глухоту» (6:25), то же — в айатах 17:46 и 18:57), мешающее неверным постичь смысл Корана[84]. Коран вкладывает эту же сентенцию и в уста самих многобожников: «Сердца наши в покровах *(қулӯбунā фӣ акиннатин)* от того, к чему ты призываешь» (41:5)[85].

Третья и последняя вариация того же мотива — образ затворов, наложенных на сердце: «Или на сердцах бывают их затворы *(ʿалā қулӯбин ақфāлухā)*?» (47:24)[86]; эти затворы так же не дают неверным уверовать, как и «печать» или «покрывало» на сердце, рассмотренные выше.

Аксиологически позитивные описания

Позитивные описания сердца в основном носят нормативный характер. Чистое, непорочное сердце, в котором нет ни многобожия[87], ни сомнений, описано в двух айатах[88]: «Кто придет к Аллаху с беспорочным сердцем *(би қалбин салӣм)*» (26:89) и «Вот пришел он к Господу своему с сердцем беспорочным *(би қалбин салӣм)*» (37:84). Слово *Салӣм* происходит от того

---

[84] См.: *Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 73.

[85] Корень ***к-н-н*** означает «покрывать, скрывать, таить, хранить» (см.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 709) и встречается в Коране 12 раз. Помимо рассмотренных выше, он появляется в айатах о сокрытии своих мыслей, например: «И нет греха над вами в том, что вы предложите из сватовства за женщин или скроете в своих душах *(акнантум фӣ анфусикум)*» (2:235). С той же лексикой Аллах описывает Коран «благородный, / в книге сокровенной *(фӣ китāбин макнӯнин)*» (56:77–78) дарует людям «в горах убежище *(акнāнан)*» (16:81); описывает гурий: «потупившие взоры, глазастые, / точно охраняемые яйца *(байḍун макнӯнун)*» (37:48–49). В переводе М.-Н. О. Османова более понятно: «потупившие взоры, большеглазые, / [чистые], словно оберегаемое [наседкой] яйцо и „подобные жемчугу хранимому *(ал-лу'лу'и ал-макнӯн)"*» (56:23), этим же оборотом описываются райские юноши: «И обходят их юноши, точно они сокровенный жемчуг *(лу'лу'ун макнӯнун)*» (52:24). В переводе М.-Н. О. Османова: «подобные нетронутому [в раковине] жемчугу». Два айата воспроизводят контекст «что скрывают груди и что обнаруживают *(мā тукинну ṣудӯрухум ва мā йуʿлинӯна)*» (27:74 и 28:69) с другой антропологической лексикой.

[86] Корень ***қ-ф-л*** – «замок, запор» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 669) – встречается в Коране только один раз, именно в этом айате.

[87] См.: Свет священного Корана… Т. VII. С. 365.

[88] И. Ю. Крачковский указывает на ветхозаветные параллели: 2 Цар 20:3; Ис 38:3. — См.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. С. 584, прим. 6.

же корня, что и *ислā́м* — «ислам»[89]. Человек с чистым сердцем не повторяет совершённых грехов[90], чистое сердце противостоит мотиву «болезни» в сердце[91]. Интересно, что оба раза речь идет о пророке Ибрахиме, т. е. «чистый сердцем» — это именно его характеристика.

Об очищении сердца, в свою очередь, говорится в таких айатах, как «И чтобы Аллах испытал то, что в вашей груди, и чтобы Аллах очистил то, что в ваших сердцах *(ва лийумаххиṣа мā фī ḳулӯбикум)*» (3:154)[92] и «Это — те, о которых не хотел Аллах, чтобы они очистили свои сердца *(йуṭаххира ḳулӯбахум)*» (5:41). Соблюдение правил поведения также связывается с чистотой сердца: «Это вам чище для ваших сердец и их (женщин) сердец *(аṭхару ли-ḳулӯбикум ва ḳулӯбихинна)*» (33:53)[93].

Для понимания специфики представления об очищении сердца необходимо указать на близкие контексты с тем же корнем ***ṭ-х-р***[94]: Аллах очищает пророка Ису: «Вот сказал Аллах: „О, Иса! Я упокою тебя, и вознесу тебя ко Мне, и очищу тебя *(ва муṭаххирука)* от тех, которые не веровали“» (3:55). В айате «А если вы не чисты, то очищайтесь *(фа иṭṭаххарӯ)*… Аллах… только хочет очистить вас *(ли йуṭаххиракум)*» (5:6) указывается на исламскую практику ритуального очищения *(ṭахāрāт)* перед совершением молитвы *(ṣалат)*, которая оказывается необходимой также и для каких-либо действий с Кораном: «Прикасаются к нему только очищенные *(ал-муṭаххарӯна)*» (56:79). Наконец, верующие — это «люди, которые

---

[89] Корень ***с-л-м***, одно из его значений – «беспорочный, здоровый» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 375), встречается в Коране 140 раз; подробный анализ этой лексики явно выходит за пределы нашего исследования.

[90] См.: *Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 365.

[91] См.: Священный Коран с комментариями… С. 1147, прим. 4086.

[92] Корень ***м-ḫ-ç***, связанный со значениями «очищения» и «испытания» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С.. 747), появляется в Коране только два раза, и второй раз в той же суре и в сходном контексте: «И чтобы очистил *(ва лийумаххиṣа)* Аллах тех, которые уверовали» (3:154).

[93] Полностью айат в переводе И. Ю. Крачковского: «О, те, которые уверовали! Не входите в дома пророка, если только не будет разрешена вам еда, не дожидаясь ее времени. Но когда вас позовут, то входите, а когда покушаете, то расходитесь, не вступая дружески в беседу. Это с вашей стороны удручает пророка, [и] он стыдится вас, а Аллах не стыдится истины. А когда просите их о какой-нибудь утвари, то просите их через завесу. Это вам чище для ваших сердец и их сердец. Не следует вам удручать посланника Аллаха и никогда не жениться на его женах после него. Это с вашей стороны велико у Аллаха» (33:53).

[94] «Чистота», «очищение» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 486–487); в разных контекстах этот термин встречается в Коране 31 раз.

любят очищаться *(йуḥиббӯна ан йатаṭаххарӯ)*, поистине, Аллах любит очищающихся *(ва-Лла̄ху йуḥиббу ал-муṭаххирӣна)*!» (9:108)[95].

В числе содержаний сердца может быть добро: «Если Аллах узнает про добро в ваших сердцах *(фӣ ḳулӯбикум ẖайран)*» (8:70), а также — кротость и милосердие: «Потом Мы… даровали ему[96] Евангелие, и вложили в сердца *(фӣ ḳулӯби)* тех, которые последовали за ним[97], кротость и милосердие *(рафатан ва раḥматан)*» (57:27)[98]. Кротость и милосердие — одна из характеристик Аллаха: «Поистине, Аллах с людьми кроток, милосерд (*лараӯфун раḥӣмун*)!» (2:143)[99] и Мухаммада: «К вам пришел посланник из вас самих. Тяжко для него, что вы грешите; он — ревнует о вас, к верующим — кроток, милостив *(раӯфун раḥӣмун)*» (9:128). Впрочем, следует отметить, что кротость не всегда является позитивным качеством: «Прелюбодея и прелюбодейку — побивайте каждого из них сотней ударов. Пусть не овладевает вами жалость *(рафатун)* к ним в религии Аллаха» (24:2).

В сердце может войти вера: «Но Аллах вызвал в вас любовь к вере и украсил ее в ваших сердцах *(ẖаббаба илайкуму ал-има̄на ва зайййанаху фӣ ḳулӯбикум)*» (49:7); «Ибо еще не вошла вера в ваши сердца *(ал-има̄н фӣ ḳулӯбикум)*» (49:14); «У этих написал Аллах в их сердцах веру *(катаба фӣ ḳулӯбихиму ал-има̄н)*» (58:22)[100], и сердце жаждет обрести в ней покой. Так, Ибрахим спрашивает у Аллаха, как Аллах оживляет мертвых, в ответ Аллах спрашивает: «„А разве ты не уверовал?“ Тот сказал: „Да! Но чтобы сердце мое успокоилось *(лиййаṭма'инна ḳалбӣ)*“» (2:260). Апостолы просят пророка Ису молить Аллаха низвести трапезу с неба, чтобы увериться в посланничестве Исы: «Они сказали: „Мы хотим поесть с нее, и успокоятся наши сердца *(ва таṭма'инна ḳулӯбуна̄)*“» (5:113). Аллах успокаивает сердце верующего: «Аллах сделал это только радостной вестью для вас, и чтобы от этого успокоились ваши сердца

---

[95] Также см. удвоение в айате «Аллах хочет удалить скверну от вас, семьи его дома и очистить вас очищением *(ва йуṭаххиракум таṭхӣран)*» (33:33).

[96] Речь идет о пророке ‘Исе.

[97] По контексту – апостолы.

[98] Корень ***р-'-ф*** означает, помимо прочего, «сожаление, сострадание» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 279). Второй корень (***р-ẖ-м***) – один из самых распространенных в Коране (встречается 339 раз), начиная с формулы благопожелания, открывающей все суры Корана, кроме девятой, а в первой суре являющейся ее первым айатом («Во имя Аллаха милостивого, милосердного *(ар-раḥма̄ни ар-раḥӣм)*!» (1:1).

[99] И далее: «Аллах – кроток *(раӯфун)* к рабам» (2:207), «Поистине, Аллах милостив *(раӯфун)* к рабам!» (3:30), «Он к ним кроток, милосерд *(раӯфун раḥӣмун)*!» (9:117), «Господь ваш – кроткий, милостивый *(лараӯфун раḥӣмун)*!» (16:7) и т. д.

[100] Этот мотив противоположен рассмотренному ранее мотиву неверия в сердце.

(ва литаṭма'инна ḳулӯбукум бихи)» (3:126, то же — в айате 8:10), и в результате «Сердце их спокойно в вере *(ва ḳалбуху мутма'иннун би ал-имāн)*» (16:106). Тафсир «Свет священного Корана» поясняет: «Наши сердца успокаиваются, если мы знаем, что Аллах думает о нас и находится рядом с нами»[101]. С этим же значением упоминается душа *(нафс)* верующего: «О, ты, душа успокоившаяся *(ан-нафс ал-муṭма'инна)*! / Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство!» (89:27–28)[102].

Способ успокоить сердце — поминание *(з̲икр)* Аллаха: «Те, которые уверовали и сердца которых успокаиваются в поминании Аллаха *(ва таṭма'иннӯ ḳулӯбухум би з̲икри-Ллāхи)*, — о да! Ведь поминанием Аллаха успокаиваются сердца *(би з̲икри-Ллāхи таṭма'иннӯ ал-ḳулӯб)*» (13:28). Другой айат связывает поминание и успокоение сердца с молитвой *(ṣалāт)*: «А когда вы закончите молитву, то вспоминайте Аллаха *(фа уз̲курӯ-Ллāх)* — стоя, сидя и на своих боках. А когда вы успокоитесь *(иṭманантум)*, то выстаивайте молитву» (4:103)[103]. Поминание в целом противостоит небрежению —

---

[101] Свет священного Корана… T. V. C. 50.

[102] Корень ***ṭ-м-н*** означает «спокойствие, безопасность, безмятежность» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 486); он встречается в Коране 13 раз. Другой пример той же лексики – ответ на вопрос, почему посланником Аллаха стал Мухаммад, а не ангелы: «Скажи: „Если бы были на земле ангелы, которые ходят спокойно *(муṭма'иннāна)*, тогда бы Мы низвели к ним с неба ангела посланником“» (17:95). Интересно, что «покой» не всегда является позитивной характеристикой. Неверующие совершают ошибку, успокаиваясь в земной жизни: «Поистине, те, которые не надеются на встречу с Нами, довольны жизнью ближней и успокаиваются на ней *(ва иṭма'аннӯ бихā)*» (10:7); также: «Среди людей есть такой, кто поклоняется Аллаху на острие: если его постигает добро, он успокаивается *(иṭма'анна)* в этом» (22:11). Та же лексика употребляется при описании селения, жители которого мирно, но недолго жили, не признавая воли Всевышнего: «И Аллах приводит притчей селение, которое было мирно, спокойно *(муṭма'иннатан)*; приходило к нему его пропитание благополучно изо всех мест, но оно не признало милостей Аллаха, и тогда дал вкусить ему Аллах одеяние голода и боязни за то, что они совершали» (16:112).

[103] Корень ***з̲-к-р*** означает «воспоминание, память»; «упоминание, рассказ, повествование; чтение Корана, молитва»; «восхваление, прославление»; «хорошая, дурная слава»; «благородство, знатность»; «честь, почесть»; «откровение, Коран»; «увещание, вразумление» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 271–272) и встречается в Коране 292 раза. Сердце должно смягчиться, чтобы обратиться к Аллаху: «Смягчается их кожа и сердца к упоминанию Аллаха *(талāну дж̲улӯдухум ва ḳулӯбухум илā з̲икри-Ллāхи)*» (39:23). Впрочем, поминание Аллаха может вызвать в сердце не только успокоение, но и страх Божий. — Ср.: «Верующие – только те, сердца которых страшатся, когда поминают Аллаха *(ал-лаз̲āна из̲ā з̲укира-Ллāху ва дж̲илат ḳулӯбухум)*» (8:2) (более подробно этот контекст см. ниже).

синониму неверия: «И вспоминай твоего Господа в душе *(ва узкур раббака фӣ нафсика)* с покорностью и страхом, говоря слова по утрам и по вечерам не громко, и не будь небрежным *(ва лā такун мин ал-ғāфилӣн)*!» (7:205).

Сердце человека также способно обрести *сакину (сакӣна)* — сложное понятие, вероятно, контекстуально близкое иудейскому термину *шехина* и обозначающее «земное проявление Божественного присутствия»[104], дословно — «спокойствие, успокоение, присутствие Божье»[105]. И. Ю. Крачковский оставляет термин без перевода или переводит как «покой», М.-Н. О. Османов переводит: «ублаготворение» (48:18), «успокоение» (48:26) и «покой» (48:4), Юсуф Али понимает под ним «безопасность, спокойствие, мир»[106]. Это понятие встречается в Коране 6 раз (2:248; 9:26, 40; 48:4, 18, 26).

Сакина пребывала в ковчеге Завета, о чем Коран сообщает устами пророка Самуила: «И сказал им их пророк: „Знамение его власти в том, что придет к вам ковчег, в котором *сакина* от вашего Господа *(сакӣнатун мин раббикум)* и остаток того, что оставил род Мусы и род Харуна. Несут его ангелы. Поистине, в этом — знамение для вас, если вы верующие!“» (2:248). Как указывает по этому поводу Артур Джеффри, именно это словоупотребление ставит под вопрос простой перевод *сакины* как «спокойствия» и указывает на то, что многие толкователи видели здесь специальное значение[107] — например, как отдельное существо: «вихрь с лицом как у человека»[108].

Аллах низводит *сакину* на Мухаммада: «И низвел Аллах Свой покой *(сакӣнатаху)* на него» (9:40); на Мухаммада и на верующих: «Низвел Аллах Свой покой *(сакӣнатаху)* на Своего посланника и на верующих» (9:26, то же — в айате 48:26) и, наконец, непосредственно в сердца верующих: «Он узнал, что у них в сердцах, и низвел на них Свою сакину *(ас-сакӣна)*» (48:18) — «Низвел сакину в сердца *(ас-сакӣната фӣ қулӯби)* верующих, чтобы они увеличили веру с их верой» (48:4).

Интересный мотив, появляющийся в Коране три или четыре раза, — мотив «Коран в сердце». В айатах «Скажи: „Кто был врагом Джибрилу…“ — ведь он

---

[104] *Firestone R.* Shekhinah // Encyclopaedia of the Qur'ān / Gen. ed. J.D. McAuliffe. Vol. IV. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001. P. 589–591.

[105] Корень ***с-к-н*** может значит «важность, твердость, спокойствие, успокоение, присутствие Божие, божественное наитие» (Гиргас В. Ф. Указ. соч. С. 369).

[106] Священный Коран с комментариями… С. 122, прим. 266.

[107] См.: *Jeffry A.* The Foreign Vocabulary of The Qur'ān. Leiden–Boston: Brill, 2007. P. 174.

[108] Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. С. 78, прим. 2.

низвел его[109] на твое сердце *(ʿалā қалбика)*» (2:97)[110], «Снизошел с ним[111] дух верный[112] / на твое сердце *(ʿалā қалбика)*» (26:193–194) и, возможно: «Так мы вводим его[113] в сердца *(фī қулӯби)* грешников» (26:200), Коран нигде не называется открыто. Та же тенденция сохраняется и в смежных антропологических контекстах. Первая модификация возникает при описании укрепления сердца *(фу'āд)* Кораном в айате «И сказали те, которые не веруют: „Чтобы был ему ниспослан Коран за один раз!“ Так это — для того, чтобы укрепить им[114] твое сердце *(фу'ādака)*, и Мы читали его по порядку» (25:32). Вторая — локализует Коран в груди *(ṣадр)*: «Да, это — знамения ясные в груди тех, кому даровано знание *(фī ṣудӯри ал-лазӣна ӯтӯ ал-ʿилм)*» (29:49)[115]. Действие Корана на сердце описано в айате «Аллах ниспослал лучший рассказ — книгу *(китāбан)* со сходными, повторяемыми частями, от которой съеживается кожа тех, которые боятся своего Господа, затем смягчается их кожа и сердца к упоминанию Аллаха *(талӣну джулӯдухум ва қулӯбухум илā зикри-Ллāхи)*» (39:23).

Один из наиболее сложных контекстов связывает концепт «сердца» с концептом «духа» *(рӯх)*: это уже упоминавшиеся выше «Снизошел с ним дух верный *(ар-рӯх ал-амӣн)* / на твое сердце *(ʿалā қалбика)*» (26:193–194) и «У этих написал[116] Аллах в их сердцах веру и подкрепил их духом от Него *(катаба фī қулӯбихим ал-имāн ва аййадахум би рӯхин минху)*» (58:22). Дух *(рӯх)* оказывается здесь своего рода посредником между Аллахом и человеческим сердцем, в котором он размещает веру в целом и кораническое откровение в частности.

---

[109] Т.е. Коран. См.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. С. 520, прим. 63. Речь в айате идет, вероятнее всего, о функции Джибрила как передатчика Откровения от Аллаха Мухаммаду.

[110] По толкованию Ибн Аббаса, за врага Джибрила в данном случае считают иудеи, ответом на один из вопросов которых и является данный айат. — См.: Коран / Перевод смыслов и коммент. Э. Р. Кулиева. С. 636–637, прим. 21.

[111] С Кораном.

[112] «[Подразумевается] Гавриил». — См.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. С. 584, прим. 14; также см.: Саади. Указ. соч. Т. II. С. 379.

[113] В переводе И. Ю. Крачковского, по контексту – Коран.

[114] Кораном.

[115] См. также: «Писание *(китāбун)* ниспослано тебе – пусть же не будет в твоей груди стеснения от него *(фī ṣадрика ҳараджун минху)*» (7:2) и «Пришло к вам увещание от вашего Господа и исцеление от того, что в [ваших] грудях» (10:57).

[116] Это косвенно отсылает нас к предшествующему мотиву – Коран, т. е. Писание *(китāб])* в сердце.

Страх, трепет и богобоязненность

Некоторые мотивы, связанные с сердцем *(ḳалб)*, достаточно сложны, и думаю, что имеет смысл рассмотреть их отдельно. Так, **страх** как одно из возможных содержаний сердца, может носить как позитивный — связанный с богобоязненностью, так и негативный характер.

Аллах ввергает страх *(руʿба)*[117] в сердца неверных: «Мы ввергнем в сердца тех, которые не веровали, ужас *(фӣ ḳулӯби ал-лазӣна кафарӯ ар-руʿба)*» (3:151); «Я брошу в сердца тех, которые не веровали, страх *(фӣ ḳулӯби ал-лазӣна кафарӯ ар-руʿба)*» (8:12); «И вверг их сердца в страх *(фӣ ḳулӯбихим ар-руʿба)*» (33:26); «Аллах пришел к ним оттуда, откуда они не рассчитывали, и вверг в их сердца страх *(фӣ ḳулӯбихим ар-руʿба)*» (59:2). Тот же страх, связанный с неверием, подразумевается в одном из айатов суры «Пещера» (18): «Ты думаешь, что они бодрствуют, а они спят, и Мы ворочаем их направо и налево, и собака их растянула лапы на порог; если бы ты усмотрел их, то обратился бы от них бегом и переполнился бы от них страхом *(руʿбан)*» (18:18).

Страх — один из наиболее мощных инструментов Аллаха[118]. Однако и верующие также не избавлены от страха *(ваджал)*[119] перед Аллахом, более того — сама вера может быть определена именно через страх, что отражено в айатах «Верующие — только те, сердца которых страшатся, когда поминают Аллаха *(ал-лазӣна изӑ зукира-Ллӑху ва джилат ḳулӯбухум)*» (8:2; то же дословно — в айате 22:35). В эсхатологическом аспекте мусульмане страшатся, поскольку призваны предстать перед Аллахом в день Воскресения[120]: «Сердца их трепещут *(ḳулӯбухум ваджила)* от того, что они к Господу своему возвратятся» (23:60). Страх в Судный день охватывает среди прочих и грешников из числа мусульман — именно по поводу этого айата одна из жен Мухаммада — Аиша спрашивала: «Неужели же тот, кто крадет, прелюбодействует и пьет вино, тоже боится Аллаха?», на что Мухаммад отвечал: «Но ведь он еще и постится, и молится, и дает милостыню,

---

[117] Этот вид страха и соответствующий корень ***р-ʿ-б*** – «страх, ужас» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 305) – встречается в Коране только в нижеследующих пяти айатах.

[118] «Страх и ужас – это величайшее оружие Аллаха, которое нельзя одолеть ни числом, ни умением, ни мощью, ни силой» (*Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 986).

[119] От корня ***в-дж-л*** – «опасение, страх, боязнь» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 866), также встречающегося в Коране всего 5 раз.

[120] См.: Свет священного Корана… Т. VII. С. 66; *Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 1109; Священный Коран с комментариями… С. 1566, прим. 5922.

а значит — боится Аллаха»[121]. Именно этот вид страха испытывал пророк Ибрахим при виде ангелов, пришедших к нему поведать о грядущем рождении его сына Исхака: «Вот вошли они к нему и сказали: „Мир!“ — И сказал он: „Поистине, мы вас страшимся *(ваджилӯна)*!“ Они сказали: „Не бойся *(лā тавджал)*, ведь мы радуем тебя мудрым мальчиком“» (15:52–53).

Близкая лексика — трепет *(ваджаф)* — использована в другом айате о Страшном суде: «Сердца в тот день — трепещущие *(қулӯбун йавма'изин вāджифа)*» (79:8)[122], Катада добавлял: «от того, что увидели»[123]. Согласно Табари, «сердца любого творения… в тот день полны страха от величия ужаса, который опускается на них»[124].

Еще один вариант словоупотребления с близким значением — ужас *(фаза‘)*, испытываемый по отношению к врагам: «Вот они вошли к Дауду, и испугался *(фа фази‘а)* он их» (38:22) и, опять-таки, к Судному дню: «И в тот день, когда затрубят в трубу и устрашатся *(фа фази‘а)* те, кто в небесах, и те, кто на земле, кроме тех, кого пожелает Аллах» (27:87); «А если бы ты видел, как они испугаются *(фази‘ӯ)*, когда не будет уже возможности бегства» (34:51), однако же именно его Аллах волен удалить из сердца верующего, когда расчет над ним будет успешно произведен: «А когда страх будет удален от их сердец *(фуззи‘а ‘ан қулӯбухум)*» (34:23) — «не опечалит их великий страх *(ал фаза‘у ал-акбар)*, и встретят их ангелы: „Это — ваш день, который вам был обещан!“» (21:103); «Они в тот день от всякого страха *(мин фаза‘ин йавма'изин)* в безопасности» (27:89)[125].

Еще в двух случаях для обозначение страха Божьего употребляется идиома «сердца дошли до гортани *(ҳанāджир)*»[126], а именно в айатах «И вот взоры ваши смутились, и сердца дошли до гортани *(ва балағат ал-қулӯбу ал-ҳанāджир)*, и стали вы думать об Аллахе разные мысли» (33:10) и «И увещай их о дне приближающегося [Страшного суда], когда сердца

---

[121] *ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 1. С. 139–140.

[122] Значения корня ***в-дж-ф*** – «волнение», «трепет» (см.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 865). Он встречается в Коране два раза, и второй раз – в айате «И что дал Аллах в добычу о них Своему посланнику, для этого не приходилось вам гнать *(авджафтум)* ни коней, ни верблюдов, но Аллах дает власть Своим посланникам, над кем хочет. Аллах мощен над каждой вещью!» (59:6).

[123] *Фролов Д.* В. Комментарий к Корану… Т. 1. С. 116.

[124] Там же. С. 116.

[125] Корень ***ф-з-‘*** – «испуг, страх, ужас» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 616) – встречается в Коране только в этих айатах.

[126] Ср.: «душа ушла в пятки», «подкатил комок к горлу», «сердце готово выскочить из груди».

у гортаней *(изи ал-қулӯбу лядā ал-ҳанāджир)*, сдерживая скорбь» (40:18)[127]. В первом случае описана мирская ситуация — так называемая битва у рва[128], тогда как во втором речь идет о дне Страшного суда, когда «все существо человека оцепенеет от ужаса»[129] перед возможным наказанием.

Со страхом косвенно связано изречение «лучший из запасов — благочестие *(ат-тақвā)*» (2:197)[130], или иначе — богобоязненность: «А кто почитает отмеченных для Аллаха… ведь они от богобоязненности сердец *(мин тақвā ал-қулӯб)*» (22:32) и «Те, которые понижают свои голоса у посланника Аллаха, — это те, сердца которых испытал Аллах для богобоязненности *(имтаҳана-Ллāху қулӯбахум ли ат-тақвā)*» (49:3)[131]. В известном хадисе от Муслима Мухаммад подтверждал локализацию богобоязненности в сердце: «„Набожность вот здесь“, — сказал Пророк Мухаммад…, трижды указав на грудь»[132]. Именно она — богобоязненность — осмысляет жертвоприношение: «Не дойдет до Аллаха ни их мясо, ни их кровь, но доходит до Него богобоязненность *(ат-тақвā)* ваша» (22:37); ее дарует Аллах верующим: «А тем, которые пошли по прямому пути, Он усилил прямоту и даровал им богобоязненность *(тақвāхум)*» (47:17); и ее Он достоин: «Он достоин боязни *(ат-тақвā)*, достоин прощения!» (74:56)[133].

Мягкость и твердость сердца

Большое значение в Коране имеет мотив противопоставления мягкости и твердости сердца. Предельно твердое сердце сравнивается с камнем:

---

[127] Корень ***ҳ-н-дж-р*** – «гортань» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 191) – встречается в Коране только два раза, в составе этого идиоматического оборота.

[128] Согласно М.-Н. О. Османову, речь идет о так называемой битве у рва (657 г.), когда Медина была атакована мекканцами с двух сторон, возвышенной и низменной, отсюда – «сверху и снизу». — См.: Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. С. 659–660, прим. 1.

[129] Священный Коран с комментариями… С. 1205, прим. 4381.

[130] Оно же – лучшее одеяние: «А одеяние богобоязненности *(ат-тақвā)* – лучше» (7:26).

[131] От корня ***в-қ-и*** – здесь в значении «боязнь, страх Божий, благочестие» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 898). Это один из наиболее частых корней в Коране, он встречается 258 раз.

[132] Цит. по: *Аляутдинов Ш.* Перевод смыслов Священного Корана. В 4-х т. Т. 3. СПб.: ДИЛЯ, 2011. С. 236, прим. 1а, и 288; также см.: Свет священного Корана… Т. VI. С. 387.

[133] Более ясно в переводе М.-Н. О. Османова: «Он – Тот, кого надлежит бояться и Кто прощает».

«Потом ожесточились сердца ваши *(қасат қулӯбукум)* после этого: они точно камень *(каль-ҳиджāра)* или еще более жестоки *(қасватан)*» (2:74), далее обращение мотива вспять: «Да! И среди камней есть такие, откуда выбиваются источники, и среди них есть то, что рассекается, и оттуда исходит вода, среди них есть то, что повергается от страха перед Аллахом *(ҳасайати-Ллāх)*» (окончание айата 2:74). «Более жестоки» в данном случае может означать — «подобны железу»[134] (что позволяет увязать этот контекст с мотивом «ржавчины» в сердце, подробно рассмотренным выше) или указывать на безнадежную мертвенность сердца[135]. Д. В. Фролов, анализируя 25 коранических контекстов, связанных с упоминанием камня (в том числе скалы), указывает на библейские корни этого мотива[136].

Возможны две интерпретации этого контекста: 1) после описаний сердец иудеев (и – позднее — грешников) следует описание других «камней», которым уподобляются сердца богобоязненных[137]; 2) сердце и камень меняются местами в зависимости от отношения к Аллаху: непослушное сердце каменеет, тогда как камни, послушные воле Аллаха, оборачиваются водой, живое и неживое меняются местами[138].

---

[134] Как пишет Саади, «по своей жесткости сердца нечестивцев превзошли даже железо, поскольку железо, свинец и олово плавятся в огне, в отличие от камней» (*Саади*. Указ. соч. Т. I. С. 73). Следуя этому же толкованию, Ф. И. Абдуллаева повторяет: эти металлы «плавятся, камень же в огне только растрескивается, но не размягчается» (*Абдуллаева Ф.* И. Комментарий к Корану по Лахорской рукописи. Предисловие, пер. с фарси и коммент. // Восток (Oriens). 1996. № 3. С. 144).

[135] Как указывает в комментарии Абдулла Юсуф Али, сердце закоренелого грешника «более черствое и более безнадежное, чем скалы и камни; уже ничто не может растопить и оживить его» (Священный Коран с комментариями… С. 497, прим. 65).

[136] Д. В. Фролов приводит ряд примеров: «(1 Цар **20** 37) – за отказ помочь Давиду замерло сердце у Навала, и стал он как камень, а потом умер; (Иов **41** 16) – у бегемота сердце твердо как камень…; (Иез **11** 19 и **36** 26) – мотив замены сердца каменного на сердце плотяное; (Зах **7** 12) – „И сердце свое окаменили, чтобы не слышать закона и слов, которые посылал Господь Саваоф“» (*Фролов Д. В.* Семантика мотива камня в Коране // *Фролов Д. В.* Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение. Статьи разных лет. М., 2006. С. 317).

[137] Трактовка по: *Ушаков В. Д.* Фразеология Корана. Опыт сопоставлений фразеоречений Корана и арабского классического языка. М.: Вост. лит. РАН, 1996. С. 129. Абдулла Юсуф Али комментирует этот айат в том же духе, например: «Да, есть сердца, которые приходят к Всевышнему только уже под действием страха, но и страх все же может растопить их, и они, наконец, проливают слезы раскаяния» (Священный Коран с комментариями… С. 49, прим. 65).

[138] *Фролов Д. В.* Семантика мотива камня в Коране. С. 318.

Жесткое сердце предстает результатом божественного проклятья: «И за то, что они нарушили свой договор, Мы их прокляли и сделали сердца их жесткими *(қулӯбахум қāсиййатан)*» (5:13); последствия ожесточения сердца — открытость наущениям Шайтана: «Но отвердели сердца их *(қасат қулӯбухум)*, и сатана разукрасил им то, что они делали» (6:43). Жесткосердие — определенная ступень развития уже проанализированной выше «болезни в сердце»: «Для того чтобы сделать то, что ввергает сатана испытанием для тех, в сердцах которых болезнь и у которых ожесточены сердца *(ва қāсиййати қулӯбухум)*» (22:53); результат длительного пренебрежения духовными ценностями: «Затянулся над ними срок, и ожесточились их сердца *(фа қасат қулӯбухум)*» (57:16)[139]; оно же мешает неверующим постичь истины веры: «Горе же жесткосердным *(ли ал-қāсиййати қулӯбухум)* к напоминаниям Аллаха! Эти в явном заблуждении» (39:22)[140].

Для описания жестокого сердца используется и другая лексика, противопоставляющая жесткости мягкость: «По милосердию от Аллаха ты смягчился *(линта)* к ним; а если бы ты был грубым, с жестоким сердцем *(ғалīз ал-қалб)*» (3:159)[141]. Жесткое сердце смягчается Кораном: «Аллах ниспослал лучший рассказ — книгу со сходными, повторяющимися частями, от которой съеживается кожа тех, которые боятся своего Господа, затем смягчается *(талīну)* их кожа и сердца к упоминанию Аллаха *(ва қулӯбухум илā зикри-Ллāх)*» (39:23); так же Аллах «смягчил» железо пророку Дауду: «Дауду Мы даровали от нас преимущество: „О, горы, прославляйте вместе с ним, и птицы!“ Мы смягчили ему железо *(ва аланнā лаху ал-ҳадīд)*[142]: / „Делай спускающиеся вниз и размеряй

---

[139] Как пишет Саади, «человеческие сердца каждый миг нуждаются в поминании божественного откровения и мудрости. Когда же люди предают их забвению, их сердца черствеют» (*Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 966).

[140] Корень ***қ-с-в*** – «быть твердым», «быть жестоким» (см.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 657–658) – появляется в Коране только в этих семи случаях, и всегда связан с идиомой жесткого/жестокого сердца-*қалб*.

[141] Одно из значений корня ***ғ-л-з*** – «жестокость, суровость, твердость» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 588); он встречается в Коране 13 раз. У этого значения есть и позитивные – в вероучительном плане – контексты: «И они взяли с вас суровый завет *(мīсāқан ғалīзан)*?» (4:21, то же выражение – в айатах 4:154 и 33:7); «О, Пророк! Борись с неверными и лицемерами и будь жесток *(ва уғлуз)* к ним» (9:73, то же – в айате 66:9) и т. п. Той же лексикой описываются ангелы, надзирающие над адским огнем: «О, вы, которые уверовали! Охраняйте свои души и свои семьи от огня, растопкой для которого – люди и камни. Над ним – ангелы, грубые *(ғилāзун)*, сильные» (66:6).

[142] М.-Н. О. Османов переводит «Сделали мы железо для него ковким» и поясняет: «научили его кузнечному делу» (Коран | Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. С. 675, прим. 1).

панцирь. Делайте благое, Я ведь вижу то, что вы делаете!“» (34:10–11). Та же лексика присутствует в описании одного из видов проповеди — «мягкого» увещевания: «Идите к Фирауну, ведь он возмутился, / И скажите ему слово мягкое *(лаййинан)*, может быть, он опамятуется или убоится» (20:43–44)[143].

Еще одна модификация этого мотива — укрепление сердца. Укрепить сердце — дословно «привязать [к вере]»[144] — может только Аллах: «Вот Он покрыл вас дремотой в знак безопасности от Него и низвел вам с неба воду, чтобы очистить вас ею и удалить от вас мерзость сатаны и чтобы укрепить ваши сердца *(ва лийарбиṭа ʿалā ḳулӯбикум)*» (8:11), как укрепил[145] он сердца будущих семи спящих отроков[146] в суре «Пещера»: «И Мы укрепили их сердца *(ва рабаṭнā ʿалā ḳулӯбихим)*, когда они встали и сказали: „Господь наш — Господь небес и земли“» (18:14), чтобы они не боялись «говорить открыто и защищать истину»[147]. Аллах может укрепить в вере и сердце конкретного человека — например, матери Моисея: «Если бы Мы не подкрепили ее сердце *(рабаṭнā ʿалā ḳалбихā)*, чтобы она была верующей» (28:10). Та же лексика в значении «стойкость» используется в напутствии, которым завершается сура «Семейство Имрана» (3): «О, вы, которые уверовали, терпите и будьте терпимы, будьте стойки *(ва рābиṭӯ)*[148] и бойтесь Аллаха, — может быть, вы будете счастливы!» (3:200)[149].

---

[143] Корень ***л-и-н*** означает «мягкость, нежность, кротость» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 742), и встречается в Коране всего 5 раз. Пятый контекст, не упомянутый в разборе, дает значение «пальма», не указанное у В. Ф. Гиргаса: «Что вы ссекли из пальм *(лīнатин)* или оставили стоящим на своих корнях» (59:5).

[144] Корень ***р-б-ṭ*** связан со значениями «вязать», «связывать», «привязать». — См.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 283). Все пять айатов, в которых появляется этот корень, рассмотрены в тексте. Как уточняет Кумский тафсир, «прочно привязывать животное, чтобы оно оставалось на месте… закреплять, оберегать, придавать прочность» (Свет священного Корана… Т. VIII. С. 114), и далее (на айат 3:200): «Это слово используется для обозначения сердца, прочно привязанного к милости Аллаха» (там же. Т. II. С. 231).

[145] В переводе М.-Н. О. Османова: «И силой [Веры] наделили мы сердца их».

[146] См.: *Пиотровский М. Б.* Асхаб ал-Кахф // Ислам. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991. С. 24.

[147] Согласно комментарию Абдуллы Юсуфа Али (Священный Коран с комментариями… С. 726, прим. 2330).

[148] По смыслу – в вере, хотя М.-Н. О. Османов приводит следующие варианты толкования: «побеждайте врагов Аллаха», «побеждайте ваших врагов», «охраняйте границы», «участвуйте в *джихаде*» и т. п. (Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. С. 130, прим. 2). Э. Р. Кулиев переводит в этом же духе: «несите службу на заставах».

[149] Единственный не антропологический контекст с тем же корнем – «И приготовьте для них, сколько можете, силы и отрядов конницы *(рибāṭи ал-ẖайл)*» (8:60); *рибāṭ* здесь – по смыслу «привязь», от *рāбаṭа* – «привязать лошадь». — См.:

Процессы и трансформации сердца

Прежде всего, имеет смысл рассмотреть представления об уклонении *(зāйғ)*[150] сердца от прямого пути, т. е. ислама, — одном из синонимов неверия: «И когда они уклонились *(зāғӯ)*, Аллах отклонил[151] сердца их *(азāға-Ллāху қулӯбахум)*. Аллах ведь не ведет прямо народ нечестивый[152]!» (61:5). Отклонение сердца от истины — опасность даже для наиболее праведных мусульман: «Аллах обратился к Пророку, мухаджирам и ансарам, которые последовали за Ним в час тягости, после того как сердца части их едва не совратились *(йазӣғу қулӯб)*» (9:117)[153]. По образцу идиомы «в сердцах их — болезнь» *(фӣ қулӯбихим марадун)* выстроена идиома «в сердцах их — уклонение», а результатом уклонения становится стремление к полноте знания, доступной лишь Аллаху: «Те же, в сердцах которых уклонение *(фӣ қулӯбихим зайғун)*, — они следуют за тем, что в нем[154] сходно, домогаясь смятения и домогаясь толкования этого. Не знает его толкования никто, кроме Аллаха» (3:7)[155]. Праведные мусульмане молят Аллаха избавить их от подобных уклонений: «Господи наш! Не уклоняй наши сердца *(лā тузиғ қулӯбанā)*, после того как Ты вывел *(хадайтанā)* нас на прямой путь» (3:8)[156], логическим продолжением чего становится «А кто

Гиргас В. Ф. Указ. соч. С. 283). М.-Н. О. Османов поясняет значение слова так: «конь, привязанный для [использования] на пути Божием», т. е. кони «должны быть на месте в закрепленном (фиксированном), установленном положении» (Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. С. 299, прим. 6). Э. Р. Кулиев переводит: «боевых коней».

[150] Корень ***з-и-ғ*** – «уклонение от истины, сомнение» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 342) – встречается в Коране 9 раз, см. ниже.

[151] Иногда вместо «отклонил» переводят – «совратил», что не совсем, как мне кажется, удачно с точки зрения русского языка: «совратил Господь сердца их» (у М.-Н. О. Османова); «Аллах совратил их сердца» (у Э. Р. Кулиева), или толкуют это место (*Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 966).

[152] Имеется в виду народ пророка Мусы.

[153] В переводе М.-Н. О. Османова – «отклонились», Э. Р. Кулиева – «уклонились»; согласно Кумскому тафсиру – «заколебались» (Свет священного Корана… Т. IV. С. 189).

[154] Т.е. в Коране.

[155] По ас-Суйюти, это хариджиты. — См.: *ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 1. С. 116.

[156] ас-Суйюти переосмысляет этот мотив во вполне суфийском духе: «твердые в знаниях прибегают к защите Аллаха от уклонения души *(зӣғ нафсāнийй)*». — *ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 4. С. 34; см. также комментарий Д. В. Фролова: (Там же. С. 204, прим. 66).

уверовал в Аллаха, сердце того он направит *(йахди ḳалбаху)* на верный путь» (64:11)[157].

Подобно сердцу в опасной ситуации отклоняются взоры: «И вот взоры ваши смутились *(зāғат)*» (33:10); «Или взоры наши от них отвращены *(зāғат)*?» (38:63) — у неверующих, но не у Мухаммада: «Не уклонилось *(мā зāға)* его зрение и не зашло далеко» (53:17). С той же лексикой описывается то, как джинны уклоняются от исполнения повелений Аллаха, проявляя свободную волю: «А из джиннов — такие, что работают пред ним по повелению его Господа; кто же из них уклонится *(йазиғ)* от Нашего повеления, тому Мы дадим попробовать наказание огня» (34:12).

Близкое значение приобретает метафора «склонения сердец»; этот образ позитивен с сердцем-*ḳалб*: «Если вы обе[158] обратитесь к Аллаху…, ведь склонились ваши сердца *(ṣāғат ḳулӯбукумā)*» (66:4) и предстает в негативном смысле с сердцем-*фу'ād*: «И пусть склоняются к нему сердца *(ва литаṣғā илайхи аф'идату)* тех, которые не верят в жизнь будущую, и удовлетворяются им и пусть приобретают то, что они приобретают» (6:113)[159].

Аллах отвращает от истин веры сердца тех, кто «не разумеет»: «Пусть отвратит Аллах их сердца *(ṣарафа-Ллāху ḳулӯбахум)* за то, что они — люди не разумеющие!» (9:127), подобно тому как отвращает праведных от неправедных: «Среди вас оказались желающие ближнего мира и среди вас были желающие последнего. Потом Он отвернул вас *(ṣарафакум)* от них, чтобы испытать вас» (3:152) или «Я отвращу *(са-аṣрифу)* от Моих знамений тех, которые превозносятся на земле без права!» (7:146). Вообще «отвращенные» — синоним неверующих: «До чего же вы отвращены *(туṣрафӯна)*!» (10:32, то же — в айатах 39:6 и 40:69), хотя эта лексика возможна и в позитивном смысле: «Так, — чтобы отклонить *(линаṣрифа)* от него зло и мерзость» (12:24)[160].

---

[157] Как комментирует Саади, «человек обретет спокойствие, и никакие бедствия не смогут ввергнуть его в смятение» (*Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 1026). Опять же, «Аллах не ведет *(лā йахдӣ)* людей неправедных!» (5:51).

[158] По И. Ю. Крачковскому, имеются в виду жены Пророка Мухаммада – Хафса и ʻА'иша (Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. С. 625, прим. 3).

[159] Корень ***ṣ-ғ-в*** связан со значениями «склоняться», «наклоняться» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 442) и встречается в Коране только в этих двух айатах.

[160] Корень ***ṣ-р-ф*** связан со значениями «отвращение», «вращение», «изменение», «обращение» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 438); производные от него встречаются в Коране 30 раз. См., например: «А рабы Милосердного – те, которые ходят по земле смиренно и, когда обращаются к ним с речью невежды, говорят: „Мир!“ / И те, которые проводят ночи пред своим Господом, поклоняясь и стоя. / И те, которые говорят: „Господи наш, отврати *(иṣриф)* от нас наказание геенны!..“» (25:63–65).

Другой термин, описывающий, помимо прочих контекстов, забывчивость сердца к поминанию Аллаха — небрежение *(ғафлатун)*[161], термин, относимый обычно к неверующим из числа людей и джиннов: «О, сонм джиннов и людей!.. <…> / Это — потому что Господь твой — не таков, чтобы губить селения несправедливо, когда обитатели их были в небрежении *(ғāфилӯн)*» (6:130–131). Их сердца беспечны к повелениям Аллаха: «Мы сотворили для геенны много джиннов и людей: у них сердца, которыми они не понимают *(қулӯб лā йафқахӯна)*» (7:179) — «Не повинуйся тем, сердце которых Мы сделали небрегущим *(ағфалнā қалбаху)* к поминанию о Нас» (18:28)[162]. Беспечность — результат запечатанного сердца: «Это — те, у которых Аллах наложил печать на их сердца *(қулӯбихим)*, слух, зрение; они — небрегущие *(ва ӯла'ика хум ал-ғāфилӯн)*» (16:108).

Другие контексты также представляются важными. Так, Аллах предостерегает от небрежения (синоним неверия)[163] людей еще до их рождения: «И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: „Разве не Господь ваш Я?“ Они сказали: „Да, мы свидетельствуем…“ Чтобы вы не сказали в день воскресения: „Мы были небрежны *(ғāфилӣна)* к этому“» (7:172)[164]. До ниспослания

---

[161] Корень ***ғ-ф-л*** означает «невнимательность, беспечность, небрежность, оплошность» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 586); производные от него встречаются в Коране 35 раз. Наиболее частый контекст – сентенция «Аллах не небрежет тем, что вы делаете *(Аллāху биғāфилин ʿаммā таʿмалӯна)*» (2:74, 85, 140, 144, 149; 3:99; 27:93) и ее вариации (6:132; 11:123; 14:42; 23:17). Единственный позитивный контекст употребления этого термина – когда ложно обвиненная в неверности верующая женщина не ведает (небрежет) о том, что ее оклеветали: «Те, которые бросают обвинение в целомудренных, небрегущих, верующих *(ал-лазӣна йармӯна ал-муҳсанāти ал-ғāфилāти ал-му'минāт)*, — прокляты они в ближайшей жизни и в последней!» (24:23). М.-Н. О. Османов переводит с дополнением: «женщин верующих, целомудренных, не ведающих [о том, что их оклеветали]». Э. Р. Кулиев переводит: «целомудренных верующих женщин, даже не помышляющих *о грехе*». — См. более подробно: Свет священного Корана… Т. VII. С. 147–148.

[162] Речь идет, согласно ас-Суйюти, об ʿАййине ибн Хисне (*ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 4. С. 184), человеке, который принял ислам, затем уверовал в лжепророка Тулайху, был взят в плен, но помилован Абу Бакром и до конца своих дней был тверд в вере (там же. С. 280, прим. 111).

[163] «Это – откровение – Мудрого, Милостивого, / чтобы увещевать людей, отцов которых не увещевали, и они пренебрегают *(ғāфилӯна)*. / Уже оправдалось слово над большинством их, а они не веруют» (36:5–7).

[164] С другим смыслом переводит М.-Н. О. Османов: «Вспомни [, Мухаммад,] как по велению твоего Господа из чресел детей Адама родились потомки, и Он повелел им, вопреки их желанию, дать утвердительный ответ на вопрос: „Не Я ли ваш Го-

откровения беспечным был и сам Мухаммад: «Мы расскажем тебе лучшим повествованием, открыв тебе этот Коран, хотя раньше и был ты из числа беспечных *(ламин ал-ғāфилӣна)*» (12:3) — т. е., с одной стороны, был из числа народа, прежде не получавшего откровений, а с другой — не обладал достоверной информацией об откровении как таковом[165].

Такое же небрежение возможно также в негативном смысле — относительно изучения Корана[166], знамений[167], будущей жизни[168], оружия[169], та же лексика использована при описании истории Йусуфа в одноименной суре[170]. Наконец, самый неожиданный, пожалуй, контекст с этой лексикой — идолы, которые в день Страшного суда отвергнут своих почитателей: «И в тот день соберем Мы их всех, а потом скажем тем, которые измыслили сотоварищей: „На место, вы и ваши сотоварищи!“ И разделим Мы их, а сотоварищи их скажут: „Вы нам не поклонялись. / Довольно же Аллаха свидетелем

сподь?“ Отвечали они: „Да, свидетельствуем мы [, что Господь Ты наш]“. Чтобы не говорили вы в день Судный: „Не ведали мы об этом“». Промежуточный по смыслу вариант у Э. Р. Кулиева: «Вот твой Господь вынул из чресл сынов Адама их потомство».

[165] Так, М.-Н. О. Османов переводит конец айата следующим образом: «хотя прежде был ты среди не ведавших [об Откровении]».

[166] «Чтобы вам не говорить: „Книга ниспослана была только двум народам до нас, и мы действительно были небрежны *(лағāфилӣна)* к ее изучению“» (6:156).

[167] «И отомстили Мы им и потопили их в море за то, что они считали ложью Наши знамения и были небрежны к ним *(ʿанхā ғāфилӣна)*!» (7:136, то же – в айате 7:146), «Поистине, те, которые не надеются на встречу с Нами, довольны жизнью ближней и успокаиваются на ней, и те, которые небрегут *(ғāфилӯна)* Нашими знамениями» (10:7), «Поистине, многие из людей Нашими знамениями небрегут *(лағā-филӯна)*!» (10:92).

[168] «Знают они явное в жизни ближней, но к будущей они небрежны *(ʿан ал-āхирати хум ғāфилӯна)*» (30:7).

[169] «Те, которые не веруют, хотели бы, чтобы вы небрегли *(тағфулӯна)* своим оружием и достоянием, и они напали бы на вас единым устремлением» (4:102).

[170] «Были в Йусуфе и его братьях знамения для вопрошающих. / Вот сказали они: „Конечно, Йусуф и брат его милее нашему отцу, чем мы, а ведь мы – сборище. Поистине, отец наш в явном заблуждении!“ / „Бейте Йусуфа или забросьте его в далекую страну; тогда обратится к вам лицо вашего отца, и будете вы после этого людьми праведными“. / Сказал один из них: „Не убивайте Йусуфа, а бросьте его в глубину колодца, — подберет его кто-нибудь из проходящих, если вы это решили сделать“. / Сказали они: „О, отец наш! Почему ты не доверяешь нам Йусуфа, мы ведь ему искренние советники! / Пошли его с нами завтра, пусть он насладится и поиграет, мы ведь его охраним“. / Он сказал: „Опечалит меня, если вы с ним уйдете, и боюсь я, что съест его волк, когда вы будете небрежны *(ғāфилӯна)* к нему“» (12:7–13).

между нами и вами; мы были в небрежении *(лаġāфилūна)* о вашем почитании“» (10:28–29)[171].

Небрежность может быть не только статической характеристикой, но и динамическим состоянием: «И вошел он в город в минуту небрежения обитателей» (28:15)[172]. Как синоним неверия, она будет наиболее зримо проявлена по мере приближения к дню Страшного суда: «Сообщи им о дне скорби. Вот дело решено, а они в небрежности *(фū ġафлатин)*, они не веруют *(лā йу'минūна)*» (19:39); «Приблизился к людям расчет с ними, а они небрежны, отвращаются *(фū ġафлатин му'риḍūна)*» (21:1) и, наконец: «И приблизилось обещание истинное, и вот закатились взоры тех, которые не верили. „О, горе нам, мы были в небрежении *(фū ġафлатин)* об этом! Да, мы были неправедны!“» (21:97)[173]. Борьба с небрежением осуществляется посредством поминания *(зикр)* Аллаха: «И вспоминай твоего Господа в душе *(ва узкур раббака фū нафсика)* с покорностью и страхом, говоря слова по утрам и по вечерам негромко, и не будь небрежным *(ва лā такун мин ал-ġāфилūн)*!» (7:205).

Сердца неверующих также самостоятельно отвергают истины веры: «А те, которые не веруют в будущую жизнь, — сердца их отвергают *(қулūбухум мункира)*, и сами они превозносятся» (16:22)[174]. Близкий контекст — сердца неверующих в ужасе сжимаются при мысли о смерти: «… ужасаются сердца *(ишма'аззат қулūбу)* тех, которые не веруют в последнюю жизнь» (39:45)[175].

---

[171] Также см.: «Кто более заблуждается, чем тот, кто призывает помимо Аллаха тех, что не ответят им до дня воскресения; они небрегут *(ġāфилūна а)* их зовом. / А когда будут собраны люди, они окажутся им врагами и будут отказываться от поклонения им» (46:5–6). Тот же мотив в айатах «И в тот день, когда Он соберет их и то, чему они поклонялись вместо Аллаха, и скажет: „Вы ли свели с пути рабов Моих этих, или сами они потеряли дорогу?“» (25:17 и далее) и «И скажут: „Призовите ваших сотоварищей!“ Они позовут их, но те им не ответят, и увидят они наказание» (28:64).

[172] Он – пророк Муса, контекст с небрежением менее дословно (и более ясно) переведен М.-Н. О. Османовым («Вышел [однажды] Муса в город, когда отдыхали жители его»). Э. Р. Кулиев переводит: «когда его жители были невнимательны».

[173] Также: «И возгласили в трубу: это – день обещанный! / И пришла всякая душа, а с нею погонщик и свидетель, / Был ты в небрежении *(фи ġафлатин)* об этом, и Мы сняли с тебя твой покров, и взор твой сегодня остр» (50:20–22).

[174] Корень ***н-к-р*** обладает значениями «незнание», «непризнание», «отрицание», «отвержение» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 822–823) и встречается в Коране 37 раз. Близкий контекст представлен, например, в айате «Они узнают милость Аллаха, а потом отрицают ее *(йункирūнахā)*, ведь большая часть их – неверующие» (16:83).

[175] Это единственный случай употребления в Коране корня ***ш-м-з***, по значению – «содрогаться, ужасаться» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 418).

Несколько раз в Коране встречается мотив «разукрашивания» чего-либо в сердце человека. Аллах «разукрашивает в сердце» человека любовь к вере: «Но Аллах вызвал в вас любовь к вере и украсил ее в ваших сердцах *(ва зайййанаху фӣ ḳулӯбикум)*» (49:7), впрочем, и сам человек может выступить субъектом такого «разукрашивания» — в том числе в негативном смысле: «Да, вы думали, что посланник и верующие никогда не вернутся к их семьям! Это было разукрашено в ваших сердцах *(ва зуййина з̱ālика фӣ ḳулӯбикум)*» (48:12)[176]. Разумеется, Шайтан также способен «разукрасить», представить неправедное верным: «Но отвердели сердца их, и сатана разукрасил им *(ва зайййана лахум аш-шайṭān)* то, что они делали!» (6:43)[177].

Лицемерие, отчасти уже рассмотренное выше, наиболее зримо проявляется в противопоставлении сердца и уст — декларируемая на словах вера фактически отсутствует в сердце человека: «Они в тот день — ближе к неверию, чем к вере! Они говорят своими устами то, чего нет у них в сердце *(йаḳулӯна би-афвāхихим мā лайса фӣ ḳулӯбихим)*» (3:167)[178], так как сердце лицемеров не верит: «Пусть тебя не печалят те, которые устремляются к неверию из тех, что говорят: „Мы уверовали!“ своими устами, а сердца их не уверовали *(ва лам ту’мин ḳулӯбухум)*» (5:41)[179] или «отказывается» верить: «Они благоволят к вам своими устами, а сердца их отказываются *(ḳулӯбухум ва акс̱арухум фāсиḳӯна)*» (9:8)[180].

Аллах испытывает сердца праведников: «Те, которые понижают свои голоса у посланника Аллаха, — это те, сердца которых испытал

---

[176] Или, как менее дословно, но более ясно переводит это место М.-Н. О. Османов: «Представлялось вам это в свете прекрасном».

[177] Корень ***з-и-н*** отсылает к значению «украшение, краса» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 342–343), он встречается в Коране 46 раз, например: «И вот сатана разукрасил им *(зайййана лахум аш-шайṭān)* их деяния» (8:48). Возможен и безличный контекст, без прямого указания на сердце: «Разве же тот, кто имеет ясное знамение от своего Господа, таков, как тот, которому украшено *(зуййина)* зло его деяния?» (47:14).

[178] Практически то же самое в контексте «Говорят они своими языками то, чего нет в их сердцах *(йаḳулӯна би-алсинатихим мā лайса фӣ ḳулӯбихим)*» (48:11).

[179] Как комментирует Саади, «они уверовали только на словах, тогда как их сердца все еще остаются неверующими» (*Саади*. Указ. соч. Т. I. С. 492).

[180] М.-Н. О. Османов переводит «непреклонны», Э. Р. Кулиев – «питают отвращение». Производные от корня ***ф-с-ḳ*** И. Ю. Крачковский почти везде переводит как «распутство» (49:7), «распутник» (49:6), «распутный» (7:102; 57:16; 57:26, 27; 63:6) или «нечестивый» (61:5); по Гиргасу, «уклонение от истины, нарушение закона, неповиновение» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 618); этот корень встречается в Коране 54 раза.

Аллах для богобоязненности *(имтаҳана-Ллāху қулӯбахум ли ат-тақвā)*» (49:3)[181] — и в результате их сердца смиряются перед Аллахом: «И покорились пред Ним сердца их *(ва туҳбита лаху қулӯбухум)*» (22:54). Причина смирения — страх сердца перед Аллахом: «А ты обрадуй смиренных *(ал-мухбитӣна)*, — / тех, у которых страшатся сердца, когда поминается Аллах» (22:34–35)[182]. Другая лексика, но с близким значением употреблена в айате «Разве не наступила пора для тех, которые уверовали, чтобы смирились их сердца при поминании Аллаха *(таҳша'а қулӯбухум лизикри-Ллāхи)*» (57:16)[183].

Важен и мотив обращающегося сердца: так, праведные мусульмане[184] «боятся дня, когда перевернутся и сердца и взоры[185] *(татақаллабу фӣхи ал-қулӯбу ва ал-абсāр)*» (24:37)[186], их «перевернет» Аллах, подобно тому как «Аллах переворачивает *(йуқаллибу)* ночь и день» (24:44). В этом примере налицо удвоение корня ***қ-л-б***, которое возвращает *қалб*-сердце к его корневому смыслу — обращению, повороту. Здесь, прежде всего, имеется в виду обращение к Аллаху в соответствии с контекстом «И к Нему вы будете обращены *(ва илайхи туқлабӯна)*» (29:21) и его вариациями[187]. Один раз «обращающееся сердце» появляется с другим корнем; так, рай обещан

---

[181] Корень ***м-т-ҳ*** – «испытание» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 747–748) – появляется в Коране только два раза – в этом айате и в айате «О, вы, которые уверовали! Когда к вам приходят верующие женщины выселившимися, то испытывайте их *(фа имтаҳинӯхунна)*» (60:10).

[182] Корень ***ҳ-б-т*** связан со значениями «смирение», «покорность», «повиновение» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 202) и появляется в Коране всего три раза, третий айат не связан напрямую с сердцем: «Те, которые веровали и творили добрые дела и смирились пред своим Господом *(ва аҳбатӯ илā раббихим)*» (11:23).

[183] Саади комментирует: «стали еще мягче и добрее» (*Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 966). От корня ***ҳ-ш-'*** производны такие значения, как «смирение», «унижение», «безмолвие» и т. д. (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 215), он встречается в Коране 17 раз (2:45; 3:199; 17:109; 20:108; 21:90; 23:2; 33:35 (2); 41:39; 42:45; 54:7; 59:21; 57:16; 68:43; 70:44; 79:9 и 88:2).

[184] «Люди, которых не отвлекает ни торговля, ни купля от поминания Аллаха, выстаивания молитвы, принесения очищения» (24:37).

[185] М.-Н. О. Османов переводит: «когда закатываются глаза и сердца».

[186] Этот мотив, кстати, актуализирован и с сердцем-*фу'ād*: «И Мы переворачиваем сердца их и взоры *(ва нуқаллибу аф'идатахум ва абсāрахум)*» (6:110).

[187] «Поистине, мы к нашему Господу обращаемся! *(иннā илā раббинā мунқалибӯна)*» (7:125); «Не беда, мы обратимся к нашему Господу *(иннā илā раббинā мунқалибӯна)*» (26:50); «И, поистине, мы к Господу нашему возвращаемся! *(ва иннā илā раббинā ламунқалибӯна)*» (43:14).

тому, «кто боится Милосердного втайне и приходит с сердцем обращающимся *(биқалбин мунīб)*» (50:33)[188].

Сердца нескольких людей и сердца сверхъестественных существ

Если в Коране говорится о сердцах нескольких людей, они (сердца) могут быть похожи, могут сблизиться / быть привлечены — или, наоборот, оказаться разобщенными. Похожие сердца — похожие способы мыслить: «Говорят те, которые не знают: „Если бы заговорил с нами Аллах или пришло бы к нам знамение!“ Так говорили и те, которые были до них, подобное их словам: похожи сердца их *(ташābахат қулūбухум)*» (2:118).

Близкий мотив — сближение сердец. Аллах может сблизить сердца людей: «Помните милость Аллаха вам, когда вы были врагами, а Он сблизил ваши сердца *(фа аллафа байна қулūбикум)*, и Вы стали по Его милости братьями!» (3:103) так же, как соединяет *(йу'аллифу)* облака (ср. 24:43)[189]. Другой айат близок первому по смыслу, и объединение сердец упоминается в нем дважды: «А если они захотят обмануть тебя, то довольно с тебя Аллаха; Он — тот, кто подкрепил тебя Своей помощью и верующими / и объединил их сердца *(ва аллафа байна қулūбихим)*. Если бы ты израсходовал все то, что на земле, то не объединил бы их сердца *(мā аллафта байна қулūбихим)*, но Аллах объединил их сердца *(аллафа байнахум)*, — ведь Он — великий, мудрый!» (8:62–63)[190]. Как комментирует этот айат Абдаллах Байдави (ум. 1286), Аллах «объединил их сердца вопреки тому, что в них гнездились ослушание, ненависть даже из-за пустяков, страстное желание

---

[188] Саади комментирует: «кто предстал с раскаянием в сердце» (*Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 893). Корень ***н-в-б*** встречается в Коране значительно реже, чем ***қ-л-б*** – всего 18 раз. Он связан со значениями «замещение», «замена», «обращение», «раскаяние» (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 830–831). Другие варианты этого мотива также говорят об обращении к Аллаху, пусть и без упоминания сердца: «Помощь моя только у Аллаха; на Него я положился и к Нему обращаюсь *(ва илайхи унīбу)*» (11:88); «Аллах сбивает с пути, кого желает, и ведет к нему того, кто обратился! *(ман анāба)*» (13:27); «Следуй по пути тех, кто обратился *(ман анāба)* ко Мне» (31:15) и т. д.

[189] Корень ***'-л-ф*** в этом значении – «объединять, собирать воедино». — См.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 26), в различных значениях он встречается в Коране 22 раза, кроме уже упомянутых – в айатах 2:96, 243; 3:124, 125; 8:9, 65, 66; 22:47; 29:14; 32:5; 37:147; 70:4; 97:3; 106:1 и 2.

[190] М.-Н. О. Османов ради благозвучия переводит один и тот же глагол тремя: «сердца которых *сплотил* [Верой]. Если бы истратил ты все, что есть на земле, то все равно не смог бы *слить воедино* сердца их, однако *спаял* их Аллах» (8:63).

мести, так что невозможно было соединить два сердца, пока они не станут как бы одной душой»[191].

Сложное место с той же лексикой — айат, посвященный распределению закята: «Милостыни — только для бедных, нищих, работающих над этим, — тем, у которых сердца привлечены *(ва ал-му'аллафати қулӯбухум)*» (9:60). По смыслу айата, имеется в виду определенная группа людей, чьи сердца хотят привлечь (в переводе М.-Н. О. Османова: «привлечь к принятию ислама»; у Э. Р. Кулиева: «завоевать»), выплачивая *закят* — обязательный годовой налог, один из столпов ислама. Ас-Суюти выделяет здесь две категории людей, которым может быть дана часть закята, но которые не обязательно являются бедными или слабыми: 1) «работающие над этим» — те, кто собирают *закят*, хранят его, распределяют и записывают, и 2) «те, сердца которых привлечены» — те, кто может таким образом решиться на принятие ислама, или побудить других принять новую веру, или встать на защиту мусульман[192]. Тем не менее подлинный субъект привлечения сердец — все равно Аллах, без воли которого никакое действие не реализуемо: «Если бы ты израсходовал все то, что на земле, то не объединил бы их сердца *(мā аллафта байна қулӯбихим)*, но Аллах объединил их сердца *(аллафа байнахум)*» (8:63).

Разобщенные сердца: «Ты думаешь, что они вместе, а сердца их врозь *(ва қулӯбухум шаттā)*[193]. Это — за то, что они — народ, который не понимает *(лā йаʿқилӯна)*» (59:14) — еще одна из характеристик лицемеров[194], в очередной раз связывающая сердце с когнитивными функциями. Аллах говорит о людях: «Стремления ваши различны *(инна саʿйакум лашаттā)*!» (92:4), но в данном случае это различие — «сердца врозь» — результат неразумности, понимаемой здесь как неверие. Это же различие / разобщение проявится в день Страшного суда, ведь «в тот день выйдут люди толпами *(аштāтан)*[195], чтобы им показаны были их деяния; / и кто сделал на

---

[191] Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. С. 300, прим. 1.

[192] *ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 4. С. 225–226, прим. 32. М.-Н. О. Османов указывает, что здесь имеются в виду выплаты Мухаммада знатным арабам, чтобы склонить их к обращению в ислам (Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. С. 318, прим. 3.

[193] У М.-Н. О. Османова и Э. Р. Кулиева – «разобщены». Корень ***ш-т-т*** по смыслу – «разлучение», «разделение», «рассеяние». — См.: *Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 396–397. Встречается в Коране 6 раз, оставшиеся два контекста дают «пары разных *(шаттā)* растений» (20:53) и раздельное *(аштāтан)* употребление еды (24:61).

[194] *ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 3. С. 181.

[195] М.-Н. О. Османов переводит: «В день тот выйдут [из могил] люди [и разбредутся] в стороны разные *(аштāтан)*».

вес пылинки добра, увидит его, / и кто сделал на вес пылинки зла, увидит его» (99:6–8).

Интересно, что сердца могут быть не только у людей, но и у джиннов: «Мы сотворили для геенны много джиннов и людей *(кас̲ӣран мин ал-д̲жинни ва ал-инси)*: у них сердца, которыми они не понимают *(лахум к̣улӯбун лā йафк̣ахӯна)*» (7:179). Вообще следует отметить, что люди и джинны относятся к одному классу существ, именуемых *ас̲-с̲ак̣алāн*[196] (например: «(обе) тяжкие твари *(ас̲-с̲ак̣алāни)*» (55:31) или, в пер. М.-Н. О. Османова: «вы [люди и джинны], грехами обремененные») — метафорически «две драгоценности», «два клада»[197]. Пророк совершенно ясно отличает их от животных в одном из хадисов: «каждое животное, кроме джиннов и людей»[198] и порой обращается к ним одновременно: «О, сонм джиннов и людей!» (6:130 и 55:33). В свою очередь, айат «А когда страх будет удален от их сердец» (34:23), обычно относимый к многобожникам, нередко интерпретировался применительно к сердцам ангелов[199]. Ангелы и джинны относятся к племенам и народам[200], кроме того, порой утверждается, что суру «Милосердный» (**55**) Мухаммад читал джиннам[201].

---

[196] Корень ***с̲-к̣-л*** – «стать веским, тяжелым», «обременять», «отягощать» и т. п. (*Гиргас В.* Ф. Указ. соч. С. 101–102), встречающийся в Коране 28 раз, в этом значении – только в указанном айате.

[197] *ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 1. С. 223, прим. 35.

[198] Там же. С. 114.

[199] Э. Р. Кулиев переводит: «Когда же испуг покинет их *(многобожников или ангелов)* сердца…». См. также: «Однако существует и другое мнение, согласно которому речь в этом аяте идет об ангелах. Когда Всевышний Аллах обращается к обитателям небес, благородные ангелы лишаются чувств и тотчас падают ниц. Первым поднимает голову ангел Джибрил, и Аллах ниспосылает ему свое откровение. Когда же ангелы приходят в себя и страх покидает их сердца, они спрашивают друг у друга о том, что же сказал Господь» (*Саади*. Указ. соч. Т. II. С. 580–581); также см.: Священный Коран с комментариями… С. 1093, прим. 3825; *ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 2. С. 168.

[200] *ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 3. С. 206, прим. 288. В отдельных случаях человек мог быть сопоставлен с ангелами. Так, наример, описывая способы ниспослания и откровения, египетский комментатор Корана Абу ʻАбдаллах Мухаммад ибн Сахмуд Исфахани (1219–1289) пишет: «Ниспослание могло происходить двояко. Во-первых, когда Пророк… оставлял человеческий образ, принимал ангельский и получал Коран от Джибрила. Во-вторых, когда ангел принимал человеческий образ, чтобы посланник мог получить Коран от него» (*ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 2. С. 166).

[201] *ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 3. С. 64.

Примеры суфийского контекста

Приведем только два примера: мотив «отбеливания», или «полировки», сердца — и попытку известного суфийского мыслителя Хакима Тирмизи (IX – начало X в.) совместить всю «сердечную» лексику в рамках одной модели.

«У этих написал Аллах в их сердцах веру и подкрепил их духом от Него *(катаба фӣ ḳулӯбихим ал-имāн ва аййадахум би-рӯḥин минху)*» (58:22) — верующий открывает истины веры в собственном сердце, все глубже постигая его сложное устроение. Переосмысливая этот же мотив Джалаледдин Руми (1207–1273) писал: «Тетрадь суфия — не чернила письмен, / А белоснежная чистота сердца»[202]. Но сердце предстает нам прежде всего покрытое ржавчиной (ср.: 83:14), скверной, и отсюда — практика благочестия, позднее понимаемая в основном как суфийская практика, — требует предпринять определенные усилия по очищению сердца. Так, именно в этом контексте возникает мотив отбеливания сердца — например, на вопрос, как Хабиб Аджами (VIII в.) открыл в себе такую духовную силу, последний отвечал: «Пока Вы черните бумагу[203], я отбеливаю свое сердце»[204]. Возможно, известный корановед и комментатор Корана Абу-л-Фадл ал-Мурси (1174–1257) говорит о такого же рода отбеливании в цитируемой ас-Суйюти фразе: «Апостолы *(ḥавāрийӯн)* — это белильщики *(ḳаççāрӯн)*»[205]. Восьмой принцип из десяти знаменитых принципов суфийского пути братства кубравиййа звучит следующим образом: «*Сабр* — терпеливо добровольно сносить все тяготы и муки борьбы с вожделением, полируя сердце и очищая дух»[206] — таким образом, сердце следует тщательно отполировать как зеркало[207], а суфий — тот, кто полирует «зеркало своего сердца»[208]. Ал-Газали, развивая этот же мотив, пишет: «Сердце следует отполировать, чтобы оно было словно некое зеркало, на которое осела пыль, и которое очищают от этой пыли, дабы оно отполировалось»[209], — или, в другой формулировке,

---

202 Цит. по: *Танеева-Саломатшаева Л.* З. Истоки суфизма в средневековой Индии: братство Чиштийа. М.: Вост. лит. РАН, 2009. С. 69.

203 Имеется в виду деятельность ученого богослова.

204 Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar / Transl. by A.J. Arberry. Ames, Iowa: Omphaloskepsis, 2000. P. 28.

205 *ас-Суйюти*. Указ. соч. Вып. 5. С. 49.

206 *Танеева-Саломатшаева Л.* З. Указ. соч. С. 56.

207 Там же. С. 181.

208 *Суворова А.* А. Указ. соч. С. 77.

209 *ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид Мухаммад*. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Ч. 2: Рукн 2: Обычаи (с Прилож. А и В) / Пер. с перс, вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. СПб., 2007. С. 257.

«сердце же человека подобно чистому зеркалу. Дурные черты натуры — как копоть и мгла, застилающие и погружающие его во мрак»[210].

Хаким Тирмизи, в свою очередь, пишет: «Затем Бог расположил внутри человека полый кусок плоти, который он назвал *ḳалб* и *фу'ād*. Внутренняя часть его суть *ḳалб*, внешняя часть — *фу'ād*. Более того, он зовется *ḳалб*, потому что колеблется *(таḳаллаба)*; его колеблет Бог… „[сердце] пребывает меж двумя перстами Милостивого, [и] Он вращает его, как пожелает“[211]. Что же касается другой части, то она именуется *фу'ād*, потому что она является оболочкой для этого внутри расположенного куска плоти. <…> И Бог устроил два глаза и два уха *фу'ād* для него и дверь в груди. И таким образом Он превратил *ḳалб* в дом с двумя глазами и двумя ушами и дверью в груди. И сделал грудь дверью этого дома»[212].

Суфизм, в котором впоследствии исламская антропология развивается в наивысшей степени, дифференцирует элементы коранической лексики (в том числе *нафс*, *ḳалб*, *рӯх* и иные, реже встречаемые концепты), переосмысляет их как своего рода технические термины, инструменты осмысления мистической практики — кирпичики нового языка, отражающего новую — мистическую — реальность, проявляющуюся в суфийской философии, антропологии, психологии. Ас-Суйюти пишет об этом следующим образом: «Приверженцы символов *(ишāрāт)*, стремящиеся к истинному знанию *(ḫаḳīḳа)*, вгляделись в текст Корана, и в его словах им открылись разные тонкости значений. Эти слова они сделали знаками *(алам)*, употребляемыми как термины»[213]. И действительно, в процессе развития суфизма трудность словесного выражения мистического опыта потребовала создания особой нормативной лексики[214], языка специфических символов и знаков, требующих своеобразной дешифровки. Вычитанные из Корана антропологические контексты стали в итоге основой для описания устроения человека в суфийской традиции.

Перспективы исследования этой темы могут быть обращены к анализу коранической лексики, применяемой при описании устроения человека,

---

[210] *ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид Мухаммад*. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Ч. 1: 'Унваны 1–4. Рукн 1 / Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. СПб., 2002. С. 17.

[211] Хадис.

[212] *Hakim Tirmidhi*. Sira // The Concept of Sainthood in early Islamic Mysticism: Two Works of al-Hakim al-Tirmidhi / An annotated translation with introduction by Bernd Radtke & John O'Kane. Richmond: Gurzon Press, 1996. P. 219.

[213] *ас-Суйюти.* Указ. соч. Вып. 5. С. 47. Д. В. Фролов в комментариях уточняет, что имеются в виду приверженцы суфизма. — См.: Там же. С. 142, прим. 34.

[214] Ср.: *Танеева-Саломатшаева Л. З.* Указ. соч. С. 138.

на примере других, реже встречающихся кардиологических терминов — «сердечной тайны» *(сирр)* и «сердцевины [сердца]» *(лубб)*. Интересен и анализ коранической психологии, связанной с «[плотской] душой» *(нафс)*, и коранических представлений о духе *(рӯх)*; наконец, исследование того, как антропологические контексты Корана развиваются в Сунне и — собственно — в оригинальной суфийской мысли, также вполне смогут стать предметом дальнейших серьезных исследований.

Список литературы:

Абдуллаева Ф. И. Комментарий к Корану по Лахорской рукописи. Предисловие, пер. с фарси и коммент. // Восток (Oriens). 1996. № 3. С. 94–105.

Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана. В 4-х т. СПб.: ДИЛЯ, 2011.

Баранов Х. К. Большой арабско-русский словарь. В 2-х т. 11-е изд., стереотип. М.: Живой язык, 2006.

Бируни Абу Райхан. Избранные произведения. Т. I: Памятники минувших поколений. Ташкент: Фан, 1957.

ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи са‘адат («Эликсир счастья»). Ч. 1: ‘Унваны 1–4. Рукн 1 / Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. СПб., 2002.

ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи са‘адат («Эликсир счастья»). Ч. 2: Рукн 2: Обычаи (с Прилож. А и В) / Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. СПб., 2007.

Гиргас В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. М. — СПб.: ДИЛЯ, 2006.

Игнатенко А. А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004.

Ислам. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука; ГРВЛ, 1991.

Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М.: Наука; ГРВЛ, 1986.

Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. Изд. 3-е, перераб. и дополн. [М.]–СПб.: ДИЛЯ, 2008.

Коран / Перевод смыслов и коммент. Э. Р. Кулиева. М.: Умма, 2006.

Костылев П. Н. Коранический антропология: на примере концепта «грудь» *(sadr)* // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 2. С. 55–72.

Костылев П. Н. Религиозная антропология как религиоведческая дисциплина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 10. Ч. 1. С. 92–95.

Костылев П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта предсердие *(fu'ad)* // Точки = Puncta. 2012. № 1–4. С. 389–398.

Пиотровский М. Б. Асхаб ал-Кахф // Ислам. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1991.

Саади, Абд ар-Рахман ибн Насир. Толкование Священного Корана «Облегчение от Великодушного и Милостивого». В 2-х т. / Пер. с араб. Э. Р. Кулиева. М.: Умма, 2006.

Свет священного Корана. Разъяснения и толкования. Т. I–XII. СПб.: Фонд исследований исламской культуры; Петербургское востоковедение; Садра, 2008–2015.

Священный Коран с комментариями на русском языке / [толк. Абдуллы Юсуфа Али]. Нижний Новгород: Медина, 2007.

Суворова А. А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М.: ИВ РАН, 1999.

ас-Суйюти, Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 1–5 / Под общ. ред. Д. В. Фролова. М.: Муравей, 2000–2006.

Танеева-Саломатшаева Л. З. Истоки суфизма в средневековой Индии: братство Чиштийа. М.: Вост. лит. РАН, 2009.

Ушаков В. Д. Фразеология Корана. Опыт сопоставлений фразеоречений Корана и арабского классического языка. М.: Вост. лит. РАН, 1996.

Фролов Д. В. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 1. Суры 78–87. М.: Восточная книга, 2011.

Фролов Д. В. Семантика мотива камня в Коране // *Фролов Д. В.* Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение. Статьи разных лет. М.: Языки славянской культуры, 2006.

Ancient Philosophy of the Self / Ed. by P. Remes, J. Sihvola. Springer, 2008.

Baig N. Theology of the heart and spiritual care — reflections from an Islamic perspective // [http://ikstudiecenter.dk/wp-content/uploads/2014/02/Theology-of-the-heart-and-spiritual-care.pdf, режим доступа: 29.03.2016].

Chittick W. Reason, Intellect, and Consciousness in islamic thought // Reason, Spirit and the Sacral in the New Enlightenment (Islamic Metaphysics Revived and Recent Phenomenology of Life) / Ed. by A. T. Tymieniecka. Springer, 2011.

Encyclopaedia of the Qur'ān / Gen. ed. J.D. McAuliffe. Vols. I–VI. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001.

Firestone R. Shekhinah // Encyclopaedia of the Qur'ān / Gen. ed. J.D. McAuliffe. Vol. IV. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001. P. 589–591.

Hakim Tirmidhi. Sira // The Concept of Sainthood in early Islamic Mysticism: Two Works of al-Hakim al-Tirmidhi / An annotated translation with introduction by Bernd Radtke & John O'Kane. Richmond: Gurzon Press, 1996.

Jeffry A. The Foreign Vocabulary of The Qur'ān. Leiden–Boston: Brill, 2007.

Jones A. Arabic through The Qur'an. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2006.

Kassis H. E. A concordance of the Qur'an. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1983.

Kermani N. Intellect // Encyclopaedia of the Qur'ān / Gen. ed. J.D. McAuliffe Editor. Vol. II. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001.

al-Khayat H. Fast invalidation and modern medicine // Arab News. 2002. 11 November (http://www.arabnews.com/node/225855, режим доступа: 29.03.2016).

Kukkonen T. The Self as Enemy, the Self as Divine: A Crossroads in the Development of Islamic Anthropology // Ancient Philosophy of the Self / Ed. by P. Remes, J. Sihvola. Springer, 2008.

Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar / Transl. by A. J. Arberry. Ames, Iowa: Omphaloskepsis, 2000.

Mustansir M. Verbal idioms of the Qur'ān. Ann Arbor: Center for Near Eastern and North African Studies, The University of Michigan, 1989.

Picken G. Tazkiyat al-nafs: The Qur'anic Paradigm // Journal of Qur'anic Studies. Vol. 7 (2005). № 2. P. 101–127.

Reason, Spirit and the Sacral in the New Enlightenment (Islamic Metaphysics Revived and Recent Phenomenology of Life) / Ed. by A. T. Tymieniecka. Springer, 2011.

Приложение [215]

Указатель сур и айатов

Сура	ед.ч.	мн.ч.
2	97, 204, 260, 283	7, 10, 74, 88, 93, 118, 225
3	**159**	7, 8, 103, 126, 151, 154, 156, 167
4	—	63, 155
5	—	13, 41 (2), 52, 113
6	—	25, 43, 46
7	—	100, 101, 179
8	24	2, 10, 11, 12, 49, 63 (2), 70
9	—	8, 15, 45, 60, 64, 77, 87, 93, 110 (2), 117, 125, 127
10	—	74, 88
13	—	28, **28**
15	—	12
16	106	22, 108
17	—	46
18	28	14, 57
21	—	3
22	—	**32**, 35, 46, **46**, 53 (2), 54
23	—	60, 63
24	—	**37**, 50
26	89, 194	200
28	10	—
30	—	59
33	4, 32	5, **10**, 12, 26, 51, 53 (2), 60

Сура	ед.ч.	мн.ч.
34	—	23
37	84	—
39	—	22, 23, 45
40	35	**18**
41	—	5
42	24	—
45	23	—
47	—	16, 20, 24, 29
48	—	4, 11, 12, 18, 26
49	—	3, 7, 14
50	33, 37	—
57	—	16 (2), 27
58	—	22
59	—	2, 10, 14
61	—	5
63	—	3
64	11	—
66	—	4
74	—	31
79	—	8
83	—	14
Итого:	***20***	***112***

[215] **Выделенный шрифт** указывает на определенный артикль. (2) после номера айата означает, что в айате термин встречается два раза.

IV

ГЕРМЕНЕВТИКА

А. Хабил

Традиционные эзотерические толкования Корана*

Природа эзотерических толкований

Когда речь заходит о толкованиях Корана, то в нашем сознании они обычно ассоциируются со специализированными, многотомными трудами по экзегетике, или *тафсирами*, которые своими исчерпывающими пояснениями охватывают весь Коран, с первого до последнего стиха. Удобства ради, мы часто игнорируем тот факт, что почти каждая работа, которая посвящена исламской религии, прямо или косвенно затрагивает определенный ракурс понимания Корана и определенный стиль толкования коранических стихов. Это происходит по причине того, что Коран является средоточием всей исламской религии. Иногда даже случайное упоминание какого-либо стиха служит признаком его специфического имплицитного толкования. Это в большой степени относится к исламскому эзотеризму. В конце концов, напрашивается вывод, что вся исламская эзотерическая традиция, по сути, является эзотерическим толкованием Корана. Таким образом, коранические эзотерические толкования варьируются в широком диапазоне: от трудов, специально написанных с целью эзотерического толкования, до отдельных комментариев, рассеянных по всем видам исследований исламского эзотеризма. Более того, первая разновидность (то есть комментарии в строгом смысле), не обязательно охватывают Коран целиком. Они могут включать в себя толкования одного стиха, одной суры, либо группы сур, иногда очень коротких. К тому же многие работы, комментирующие весь Коран, не ставят своей целью предоставить систематическую, построчную интерпретацию священной Книги. Многие эзотерические толкования до сих пор существуют в виде устных преданий, передаваемых из поколения в поколение, а некоторые представлены в виде еще не изученных

---

* *Habil A.* Traditional esoteric commentaries on the Quran // *Nasr S.H.* (ed.). Islamic Spirituality: Foundations. London and New York: Routledge, 1987. *Перевод с английского Д. Рубина*.

рукописей. Эзотерические комментарии — это неисследованная, разнообразная и чрезвычайно широкая область. В настоящей статье мы можем рассмотреть труды лишь наиболее важных авторов и ограничимся небольшим числом работ, известных современным ученым.

Периоды эзотерических комментариев

Нашей задачей является обсуждение основных исторических проявлений традиции эзотерических толкований, а также описание процесса толкования и общих черт рассматриваемых работ. Чтобы облегчить обсуждение, мы, где это представляется возможным, будем следовать хронологическому принципу, хотя некоторые заметные явления придется обсудить вне исторического контекста. Принято выделять следующие периоды: 1) наиболее ранний период, в котором находятся истоки всей традиции толкования; 2) период, совпадающий по времени с написанием ранних суфийских толкований; 3) период двунадесятнического шиизма, когда центр коранических эзотерических толкований переместился в Сирию; 4) период великих суфийских классических толкований и 5) период современности. Мы также представим независимый обзор наследия исмаилитских толкований, которые развивались параллельно основной линии. Тем не менее, не следует забывать, что это историческое деление является отчасти искусственным. В нашем исследовании мы будем придерживаться его исключительно ради удобства, а также для того, чтобы подчеркнуть важность периодов великих достижений. Все проявления традиции глубоко укоренены в начальном этапе своего развития, а последующие периоды и исторически, и фактически находятся в непрерывной связи с предшествующими.

Язык символизма

Эзотерические толкования Корана глубинно объединены принципами символизма, понимаемого в полном, традиционном смысле. Действительно, символизм играет настолько важную роль в эзотерических толкованиях, что их можно было бы назвать «символическими комментариями». Процесс символического, эзотерического толкования называется *та’вӣл*, что технически обозначает символическую, духовную герменевтику[1]. Однако,

[1] *Та’вӣл* в этом смысле противопоставляется *тафсӣру*, понимаемому как процесс обыкновенной или экзотерической экзегезы. Общая наука коранической экзегезы, как и вся совокупность трудов по комментированию Корана, все еще называется *тафсӣр*, если соблюдается экзотерический или эзотерический принципы. Именно в этих двух

этимологически это означает «возвращать что-либо обратно к его *аввал»*, к началу, истоку, то есть, возвращаться или следовать за изначальным смыслом символа к истоку его значения. *Та'вӣл* может быть применен ко всем видам символов, встречающимся в природе, в мире людей или в тексте откровения. В самом Коране слово *аййат* — «знак» или «знамение», применяется к собственно коранические стихам, объектам или событиям внутри природного мира и души человека.

В Коране эзотерические комментаторы обычно выделяют четыре типа, или уровня, символизма и, соответственно, *та'вӣл.* Во-первых, Коран, Божественное Слово, сам как единое целое представляется наиболее очевидным символом духовного мира. Он воплощен в форме букв и звуков «конкретного активного духовного присутствия»[2], которое может привести к прямому личностному преображению. Совокупный смысл Корана на этом первом уровне символизма не обязательно совпадает с толкованиями отдельных коранических стихов, присутствующих в эзотерических комментариях. Конечная цель *та'вӣл* на этой стадии — самосовершенствование через внутреннее усвоение Божественной Сути Корана, а не написание комментариев. Строго говоря, на этом уровне эзотерическим толкованием является не *та'вӣл*, а его косвенные результаты. Это попытка выразить человеческим языком суть духовного опыта общения между Человеком — Кораном — Божеством, пусть в узко фрагментарном и ограниченном виде, что неизбежно при попытках передать этот опыт посредством письменности и интерпретации отдельных стихов. В конце концов, далеко не каждый, прочитавший Коран с целью личностного преображения, оставил нам комментарий, и мы также знаем, что многие мусульмане, не знакомые с арабским языком, все равно чувствуют Божественное присутствие в Коране. Тем не менее, вдохновляющая природа эзотерических толкований в основном возникает именно из-за этого символического свойства Корана. Толкования являются плодом непосредственного духовного опыта, который вдохновляет читателя к открытию кажущихся разрозненными интерпретаций отдельных коранических стихов, неизбежно ограниченных языковыми формами и обусловленных бытовой логикой, а также подчиненных требованиям дискурсивного текста.

Второй тип символизма, который мы находим в Коране, — это частые отсылки к многочисленным объективным символам, находящимся во внешнем природном мире и в человеке. Здесь коранический символизм вбирает

смыслах стоит понимать термин *тафсӣр*, употребляемый на протяжении этой главы для обозначения общей науки экзегезы или работ, посвященных эзотерическому комментированию, хотя процессы, задействованные в этих работах, называются *та'вӣл*.

[2] *Schuon F.* Understanding Islam. London, 1963. P. 48.

в себя два других основных типа символизма, которые мы упоминали выше: макрокосмические символы вселенной и символы микрокосмического мира человека. Небо, солнце, луна, звезды, море, птицы, деревья и сердце человека — одни из многих символов, присутствующих в Коране. Они — символы в том смысле, что ведут нас обратно к истокам, указывая на высшие реалии, которые они символизируют и к которым они причастны, независимо от нашего выбора или согласия. Они не являются чисто конвенциональными или литературными; в силу своей объективности и естественности они существуют, хотим мы этого или нет, догадываемся мы о них или нет. Соответственно, эзотерические толкования изобилуют этими символами, а их смысл может быть разъяснен с помощью чтения Корана и непосредственных размышлений о внешнем и внутреннем мирах.

Третий уровень коранического символизма касается определенных коранических символов. Например, когда пророк Моисей находился в священной долине *Туввā*, и Господь приказал ему снять сандалии (Коран, 20: 12), эзотерические толкователи обычно интерпретируют это как отсылку к душе и телу или привязанности к двум мирам: земному и загробному. Однако сандалии здесь не являются естественным символом, так как они рукотворны и не существуют во внешнем мире независимо от человеческих действий. Среди характерных для Корана символов мы также находим «перо» *(ḳалам)* и «скрижаль» *(лавх)*, несмотря на то что они являются прямыми указаниями на разделение мужского и женского начала в природном мире, которые, в свою очередь, представляют собой объективные, универсальные символы высших космических принципов. Таким образом, все уровни символической структуры Корана глубинно связаны друг с другом.

Вдобавок к тому, что вся Книга является совокупным символом, а отдельные слова символизируют универсальные или частные реалии, эзотерические комментаторы разгадывают символизм самих букв, из которых составлены слова и, в конечном итоге, Книга. Особенно часто толкователи фокусируются на *муḳаṭṭа‘āт*, или *фавāтиḥ ас-сувар* — буквах арабского алфавита, которые пишутся отдельно в начале некоторых сур. *Алиф* (арабский эквивалент буквы *а*) пользуется большой популярностью у эзотерических комментаторов, так как это одновременно и первая буква арабского алфавита, и первая из «открывающих букв» Корана. Также эта буква открывает вторую суру — «Корову» — самую длинную суру Книги. Традиционные эзотерические комментаторы видят в букве *Алиф* символ Единого — Самодостаточного Принципа, стоящего отдельно от всего, но являющегося Началом всего. Рассуждения о символической интерпретации *муḳаṭṭа‘āт* разрослись в традиционную эзотерическую науку *ал-джафр*, ставящую объектом изучения нумерологический символизм всех букв алфавита и чисел с опорой на их символическое значение.

Элементы этого символического прочтения Корана могут быть найдены в самом Коране. Не будет преувеличением сказать, что принципы эзотерического, символического толкования заложены в самом Священном Писании. Таким образом, Коран является, в определенном смысле, первым и, естественно, лучшим толкованием самого себя. Известное правило экзегетики, гласящее, что одна часть Корана объясняет другую *(ал-Ḳур'ān йуфаççиру ба'ḍуху ба'ḍан)*, не может быть ограничено только уровнем экзотерики, но применимо также и к эзотерическому прочтению. В силу ограничений по объему работы, мы не можем подробно остановиться на этом моменте, так что приведем лишь несколько коранических стихов (курсив наш)[3]:

> *«На земле* есть знамения для людей убежденных, а также *в вас самих*. Неужели вы не видите? *На небе* находится ваш удел и (также) то, что вам обещано» (51: 20–22)

> «Пречист Тот, Кто сотворил *парами то, что растит земля, их самих* (людей) и (другое) *то, чего они не знают*» (36: 36)

> «Аллах — Тот, Кто сотворил семь небес и столько же земель» (65: 12)

> «Все существа (что живут) на земле и птицы, летающие на двух крыльях, являются сообществами, *подобными* вашим» (6: 38)

> «Он создал для вас супруг *[пары]* из вас самих, а так же домашний скот *парами*» (42: 11)

Из этих стихов становятся понятны очевидные соответствия, которые устанавливает Коран между разнообразными элементами природы, а также между природой как единым целым, человеком и высшими духовными реалиями. То, что находится «внизу», имеет соответствие с другими объектами «внизу»; То, что находится «внизу», в общих чертах соответствует «высшим» реалиям, расположенным «сверху»; а то, что находится «сверху» — всего лишь символ внутренней сущности, или «сокрытого» *(бāṭин)*.

Каждый человек, знакомый с синтетизмом арабского языка, знает, как максимально использовать это преимущество при чтении Корана. Например, одно

---

[3] Отрывки из Корана в английском оригинале статьи цитируются в переводе Пиктолла или Дауда, с небольшими изменениями. В русском использован новейший перевод: Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями. М.: Медина, 2015. — *прим. переводчика*.

арабское понятие может обозначать разные (с первого взгляда) реалии, что подтверждает точку зрения, согласно которой видимые реалии являются ничем иным, как отражением реалий, принадлежащих высшим (внутренним) уровням иерархии бытия. Читатель может сравнить использование таких понятий как *ас-самā'* («небо») в 2: 22, в 67: 16–17; *ал-китāб* («книга») в 56: 77–79; 10: 94; 11: 17 и 5: 48; и *умм ал-китāб* («мать [источник] книги») в 43: 4 и 3: 7.

Сунна и эзотерические толкования

Вторым после Корана объектом эзотерических толкований является *Сунна*, которая включает две основные ветви — пророческие предания *(ḥадīṯ набавийй)* и священные предания *(ḥадīṯ ḳудсийй)*. Существуют эзотерические комментарии к *хадисам*, подобные аналогичным комментариям к Корану. Этот факт часто остается лишенным должного внимания. Эти толкования, в дополнение к прямым интерпретациям коранических стихов, находят в хадисах принципы коранического символизма, примененные в позднейших толкованиях Книги. Некоторые из работ, к которым мы обратимся в качестве примера эзотерических толкований, такие так *Мишкāт ал-анвāр* ал-Газали и *Фуṣūṣ* Ибн Араби, по сути, являются комментариями и к Корану, и к хадисам[4]. Аналогичным образом, *Латā'иф ал-минан* Ибн Аты Аллаха ал-Искандари содержит, как мы убедимся, толкования Корана, принадлежащие Абул-Аббасу ал-Мурси, и раздел, посвященный его же интерпретациям некоторых хадисов[5]. В конце концов, отправной точкой для всех эзотерических толкований Корана является известное предание, утверждающее, что «Коран имеет внешнее и внутреннее измерения», — высказывание, с некоторыми вариациями, приписываемое Пророку.

Тем не менее, стоит добавить, что для шиитов понятие *хадисов* включает в себя, одновременно с преданиями самого Пророка, предания, восходящие к Имамам, что образует третий источник коранических эзотерических толкований раннего периода. Среди сподвижников Пророка были люди, обладавшие первенством в деле истолкования *(тафсīр)* в широком смысле. Это прежде всего Абд Аллах ибн Аббас, Абд Аллах ибн Масуд и Али ибн Талиб. Что же касается *та'вīла,* то некоторые интерпретации «открывающих букв»

---

[4] *Абū Ḥāмид ал-Ḡазāлийй*. Мишкāт ал-анвāр. Каир, 1964. С. 39. Перевод этой работы на английский и написание вступления было осуществлено В. Герднером, работа вышла под названием: *Al-Ghazzali's Mishkat-ul-anwar: The Niche for Lights.* Lahore, 1952. *Муḥī ад-Дīн ал-'Арабийй.* Фуṣūṣ ал-ḥикам. Бейрут, 1946. См. С. 98, 159, 215, 222–223 (ссылки на русские переводы этих и других работ см. в Списке литературы).

[5] *Ибн 'Атā Аллāх ал-Искандарийй.* Латā'иф ал-минан. Каир, 1974. С. 252–272.

приписываются Ибн Аббасу, значимость которого мы уже упоминали[6]. Действительно, многие из преданий, приписываемых Ибн Аббасу и записанных либо с его слов, либо напрямую со слов Пророка, оказываются, при внимательном прочтении, в высшей степени символичными[7]. Если мы учтем, что огромное число этих высказываний включено в эзотерические комментарии, особенно связанные с *тафсӣр ал-ма'ṣӯр* (толкование согласно преданиям), то мы поймем, насколько глубоко проникает эзотеризм в традицию толкования. Ибн Масуду также часто приписывается (либо с его собственных слов, либо в виде переданных слов Пророка) вышеупомянутое предание, утверждающее, что Коран обладает и внешней, и внутренней сторонами, то есть то самое предание, роль которого в истории эзотерических толкований невозможно переоценить[8].

Распространение науки истолкования и ее дальнейшая история

Принято считать, что Ибн Аббас однажды сказал: «Все, что я взял из толкования Корана, я взял от Али ибн Абу Талиба», а Ибн Масуд утверждал, что «Али ибн Абу Талиб обладает из [Корана] и внешним, и внутренним»[9]. Таким образом, два ведущих комментатора признают за третьим (то есть за Али) обладание самыми полными знаниями в области экзегезы в общем и эзотерической герменевтики в частности. На самом деле, обе интерпретации — толкование «открывающих букв», приписываемое Ибн Аббасу, и предание о внешнем-внутреннем, приписываемое Ибн Масуду, — также приписываются Али[10]. Несколько других его высказываний также обнаруживают эзотерическую природу Корана и его собственное эзотерическое понимание этой книги[11].

---

[6] См. *Сахл ибн аṭ-Ṭустарийй.* Тафсӣр ал-Ḳур'ӑн ал-'аẓӣм. Каир, 1908. С. 12; *Муртаḍā аз-Забӣди.* Итḥӑф ас-сӑда ал-муттаḳӣн фӣ шарḥ асрӑр Иḥйӑ 'улӯм ад-дӣн ли ал-Ḡазӑлийй. Каир, 1893–1894. В 10 т. Том 4. С. 531.

[7] См. также *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. Part I. Paris, 1964. P. 20–21.

[8] *Muhammad Abul Quasem*. The Recitation and Interpretation of the Quran: al-Ghazzali's Theory. London-Boston, 1982. P. 87.

[9] *Муḥаммад Ḥусайн аз-Ẓахабийй.* Ат-тафсӣр ва ал-муфассирӯн. 2-е изд.; в 2 т. Каир, 1967. Том 1. С. 89–90.

[10] *аṭ-Ṭустарийй*. Ат-тафсӣр, С. 12; *Bowering G*. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari. Berlin — New York, 1980. P. 140.

[11] См. *Abul Quasem*. Recitation and Interpretation, 65–66 n., P. 194, 187, 189.

Одна из важнейших цепочек передачи Али его комментариев — через его сына ал-Хусейна к его внуку Али Зайну ал-Абидину[12]. Сын Зайна ал-Абидина, Мухаммад ал-Бакир, пятый Имам, является как передатчиком комментариев его отца, так и выдающимся автором собственных комментариев. Его комментарии, как и комментарии его сына, Джафара ас-Садика, шестого Имама, были собраны в период с конца III/IX по начало IV/X веков в книге, которая до сих пор считается шиитами-двунадесятниками одним из важнейших сборников комментариев[13]. Но все же именно ас-Садик сыграл решающую роль во всей истории эзотерических комментариев к Корану, и в шиитском, и в суфийском изложениях. Его влияние на поздние шиитские *тафсиры*, а также на все аспекты религиозной жизни шиитов не нуждается в подтверждении. Что касается суфизма, то здесь будет достаточно указать на то, что комментарии ас-Садика были известны суфиям по крайней мере уже во время Зу-н-Нуна ал-Мисри (ок. 180/796–245/860 гг.), который осуществил их издание[14]. В свою очередь, Зу-н-Нун считается «духовным предшественником» Сахла ат-Тустари (ум. 283/896), автора старейших последовательных суфийских комментариев к Корану[15]. Несмотря на вариативность содержания, отсутствие в работе ат-Тустари ссылок на ас-Садика[16] и обычные разногласия между суннитскими и шиитскими сочинениями, доказано, что оба *тафсира* объединены общностью принципов и методов истолкования[17].

Второй важный путь, по которому толкования ас-Садика дошли до ранних суфийских комментаторов, — это другое издание его работ, сделанное Ибн Атой (ал-Багдади) (ум. 309/921), который включил их в собственный комментарий, вошедший в *Ḥақā'иқ ат-тафсīр («Реальности коранического толкования»)* ас-Сулами (ум. 412/1021)[18]. Последний труд — это второй старейший сборник *тафсиров* после *тафсира* ат-Тустари. Аутентичность *тафсира* ас-Садика, в том виде, в каком он присутствует в издании

---

[12] *аз̲-З̲ахабийй*. Ат-тафсīр. Том 1. С. 91.

[13] *Абӯ ал-Ḥасан 'Алī ал-Ḳуммийй*. Тафсīр ал-Ḳуммийй. В 2-х т. Ан-Наджаф, 1967–1968. См. Том 1. С. 5–6, 14–15.

[14] *Massignon L*. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1968. P. 201–202.

[15] См. выше прим. 6; *Bowering G*. Mystical Vision. P. 43, 51, 55, 129, 265.

[16] Правда, ат-Тустари цитирует первых четырех Имамов; см. *Bowering G*. Mystical Vision. P. 67.

[17] *Bowering G*. Mystical Vision. P. 141–142.

[18] *Nwyia P*. Exégèse coranique et langage mystique. Beirut, 1970. P. 158; *Imam Ga'far Sadiq*. Tafsir, recension Sulami // Melanges de l'Université Saint-Joseph, 43 (1967). P. 179–230.

Ибн Аты, составленном ас-Сулами, или по крайней мере тот факт, что он был взят из раннего шиитского источника, подтверждается существованием другого шиитского сборника, составленного Мухаммадом ибн Ибрахимом ан-Нумани (ум. 328/940). Несмотря на отсутствие (по понятным причинам) в издании Ибн Аты социальных и политических взглядов шиитов, которые присутствуют у ан-Нумани, а также принимая во внимание значительные различия в содержании (вероятно, указывающие на разные цепочки передачи), сравнение этих двух изданий показывает, что «мы имеем дело с одной и той же работой, пронизанной единым стремлением, единым стилем и единым духовным содержанием», даже не говоря о «предложениях, которые, фактически, одинаковы»[19]. По сути, влияние комментария ас-Садика на суфиев не ограничилось принципами экзегезы, методами и содержанием. В руках ас-Садика комментарий вышел за пределы собственно *тафсира* на пути к совершенствованию эзотерической науки *ал-джафр*. Этот комментарий повлиял на само содержание и язык доктрины суфизма и, возможно, даже на метод постижения суфийского опыта[20]. И все же несомненно, что основными ранними источниками эзотерических комментариев к Корану являются сама Священная Книга и предания Пророка и его сподвижников, особенно Али и потомков[21].

Второй период развития эзотерических толкований к Корану может быть, в свою очередь, поделен на три более коротких периода. Первый из них начался в III/IX веке с появлением ранних суфийских комментариев. Мы уже видели, что *тафсир* ат-Тустари (ум. 283/896) представляет собой древнейший полный комментарий к Корану в том смысле, что он был первым суфийским сборником, составленным с целью представить последовательные интерпретации избранных коранических стихов, опираясь на традиционное деление Корана на суры и стихи. Современником ат-Тустари был ал-Хаким ат-Тирмизи (ум. 285/898), который, хотя и не являлся, подобно ат-Тустари, комментатором в строгом смысле слова, внес огромный вклад в традицию эзотерических толкований посредством лингвистического изучения коранических терминов сквозь призму духовного опыта. Используя психологический анализ всевозможных действий, выраженных различными техническими терминами, он установил невозможность

---

[19] *Nwyia P.* Exégèse coranique. P. 159–160.

[20] Там же. P. 164–207; см. также *Taylor J.* Ja'far al-Sadiq, Spiritual Forebear of the Sufis. // Islamic Culture, 40 (April 1966). Также существует коранический комментарий, ограниченный первой сурой и частью второй суры, приписываемый ал-Хасану ал-Аскари, одиннадцатому Имаму; см *аз-Захабийй*. Ат-тафсӣр. Том 2. С. 42, 84, 97, 631.

[21] См. *Corbin H.* Histoire… Том 1. P. 22.

«синонимии» *(тарāдуф* или *наẓā'ир)* в арабском языке и в Коране. Если утверждалось, что два или более слова имеют одно и то же значение, то ат-Тирмизи описывал действия, соответствующие каждому слову, находил между ними психологические различия и таким образом доказывал, что каждое слово отличается от другого психологическими нюансами. Так как два слова не могут выражать одно и то же значение, то из этого вытекает, что каждое слово обладает разными оттенками значения, или разными аспектами *(вуджӯх)*, соотносимыми друг с другом через базовый смысл, от которого они изначально произошли. Эти смыслы суть духовные состояния *(аḥвāл)*, происходящие из базовых действий и образующие иерархически устроенный порядок от единства к множеству[22]. Данный принцип, лежащий в основе всех эзотерических комментариев, оказал огромное влияние на концепцию плюрализма значений слова в Коране, и его последствия сложно переоценить.

Также в конце III/IX — начале IV/X веков трудилось трое других суфийских ученых, которые также были комментаторами. Это известные ал-Джунайд (ум. 298/910), ал-Халладж (ум. 309/922) и Ибн Ата (ум. 309/921). Их толкования дошли до нас в *Ḥақā'иқ ат-тафсīр* Абу Абда ар-Рахмана ас-Сулами (ум. 412/1021), чрезвычайно влиятельном в этой области труде. В то время как комментарии ат-Тустари не были исключительно эзотерическими, поскольку они включали в себя и экзотерические толкования, *Ḥақā'иқ* ас-Сулами был целиком посвящен эзотерическому пониманию Корана. Кроме того, этот сборник был составлен из высказываний более ста авторов. Такое количество демонстрирует, насколько широко к тому времени распространилась традиция толкования, а также ее глубокую укорененность в эпохе раннего ислама. Среди тех, кого процитировал ас-Сулами, в дополнение к ас-Садику, Зу-н-Нуну, ат-Тустари и трем только что упомянутым людям, были ал-Хасан ал-Басри (ум. 110/728), Абу Саид ал-Харраз (ум. 286/899), Абу Бакр ал-Васити (ум. 320/910) и Абу Бакр аш-Шибли (ум. 334/945)[23]. Хотя этот чрезвычайно ценный труд остается неопубликованным, отрывки, относящиеся к ас-Садику, были отредактированы, а части, относящиеся к ал-Халладжу были изданы в доступных публикациях[24].

Как и рассчитывал ас-Сулами, его сборник чисто эзотерических коранических интерпретаций послужил началом отделения тайных толкований от общей дисциплины экзегезы. Начиная с того момента и по сегодняшний день непрерывно создаются полные и часто многотомные эзотерические

---

[22] *Nwyia P.* Exégèse coranique. P. 117–156.

[23] *Bowering G.* Mystical Vision. P. 110–111.

[24] См. выше прим. 18; *Massignon L.* Essai… P. 359–412.

комментарии. Более того, несмотря на то, что многие эзотерические комментаторы со временем в той или иной степени начинали заниматься вопросами экзотерики (как, например, ат-Тустари), их эзотерические труды все равно сохранили собственный уникальный стиль и явно отличались от чисто экзотерических работ, что предполагает соответствующий подход к их изучению.

Начало второму, или среднему, периоду эпохи великих суфийских комментариев было положено появлением работы *Лаṭā'иф ал-ишāрāт («Изысканные коранические аллюзии»)* (оконченной в 434 х.) Абул-Касима ал-Кушайри (ум. 465/1072), ставшей, после ат-Тустари и ас-Сулами, третьим старейшим трудом среди полных и последовательных суфийских комментариев[25]. Интересно отметить, что ал-Кушайри приписывается другой великий экзотерический комментарий, посвященный лингвистическим, юридическим и историческим вопросам, который в своей области считается «одним из лучших»[26]. Одновременное существование этих двух трудов — экзотерического комментария и его эзотерического аналога, созданных одним и тем же автором, подчеркивает различия каждого типа комментария. Это также свидетельствует о том, что истинный эзотерический комментатор обычно является мастером и внешней экзегезы.

Автор первого персидского суфийского комментария к Корану, Ходжа Абд Аллах ал-Ансари из Герата (ум. 481/1089), был современником ал-Кушайри. Этот ханбалитский суфий[27] служит хорошим примером того, что истинный эзотерический комментарий всегда демонстрирует глубокое уважение и следование букве Корана. Однако комментарий ал-Ансари остановился на 67-м стихе 38-й суры и дошел до нас, в дополненном и сильно расширенном виде, только в *Кашф ал-асрāр («Раскрытие тайн»)* — обширном персидском комментарии, написанном его преемником Рашидом ад-Дином Майбуди (ум. 520/1126)[28].

Вторая эпоха великих суфийских комментариев отмечена двумя выдающимися именами. Абу Хамид ал-Газали (ум. 505/1111) написал огромный, 40-томный комментарий под названием *Йāқӯт ат-та'вīл («Рубин духовной*

---

[25] *Абӯ Қāсим ал-Қушайрийй*. Лаṭā'иф ал-ишāрāт. В 6 т. Каир, 1968–1971.

[26] *Джалāл ад-Дīн ас-Суйӯṭийй.* Ṭабақāт ал-муфассирӣн. Каир, 1976. С. 74; *Шамс ад-Дīн ад-Даӯдийй*. Ṭабақāт ал-муфассирӣн. 2 тома; Каир, 1972. Том 1. С. 341, 344.

[27] См. *de Laugier de Beaurceuil S*. Khwadja Abdullah Ansari, mystique hanbalite. Beirut, 1965, особенно С. 175, прим. 3.

[28] *Рашīд ад-Дīн Майбузӣ.* Кашф ал-асрāр ва 'уддат ал-абрāр. В 10 т. Тегеран, 1952–1960.

герменевтики»), который, по всей вероятности, был утерян[29]. Тем не менее, у нас имеется вышеупомянутая работа *Мишкāт ал-анвāр («Ниша света»)*[30], в которой ал-Газали интерпретирует два стиха из Корана — айат о свете (24: 35) и айат о тьме (24: 40), а также хадис про семьдесят тысяч завес. Кроме того, существует известный труд *Иḥйāʼ ʻулӯм ад-дӣн («Воскрешение наук о вере»)*, который содержит большое число интерпретаций отдельных стихов наряду с главой, посвященной толкованию (и рецитации) Корана[31], где автор собрал основные положения теории эзотерических толкований как обязательной составляющей экзотерических интерпретаций.

Второе выдающееся имя — это Рузбихан Бакли (ум. 606/1209), автор *ʻАрāʼис ал-байāн («Невесты просвещения»)*[32]. Этот гностический комментарий, вероятно, лишь частично предвосхищенный в своем выкристаллизованном гностическом виде работой Майбуди, завершает эпоху чисто гностических суфийских комментариев VII/XIII–VIII/XIV веков, начатую ал-Кушайри. В дополнение к собственным интерпретациям Бакли, этот комментарий содержит множество цитат из предыдущих работ, особенно из работ ас-Сулами и ал-Кушайри. Он является жемчужиной, которая венчает славную череду предыдущих традиций и кладет начало новым исключительно гностическим комментариям.

Период с конца VI/XII по первую половину VIII/XIV веков отмечен появлением и становлением двух выдающихся школ суфизма, которые в то же время были школами эзотерической герменевтики. Это школа Наджма ад-Дина Кубры в Центральной Азии и школа андалусского суфия Ибн Араби. Кубра (ум. 618/1221) не закончил свой комментарий *ʻАйн ал-ḥайāт («Фонтан жизни»),* который прерван на 5-й суре Корана. Его преемник Наджм ад-Дин Рази (ум. 654/1256) хотел завершить и дополнить его, аналогично тому, что сделал Майбуди для комментария ал-Ансари, то есть включив его в новый сборник, названный *Баḥр ал-ḥаḳāʼиḳ («Океан реальностей»)* и начинающийся вновь с 1-й суры. Но смерть настигла Рази до завершения работы, и его комментарий остановился на 18-м стихе 51-й суры. Третий представитель школы, Ала ал-Давлах ас-Симнани (ум. 736/1336), завершил работу Рази, в этот раз доведя ее до конца. Добавив вступление и новую собственную интерпретацию 1-й суры, он начал с 52-й суры,

---

[29] *ʻАбд ар-Раḥмāн Бадавийй.* Муʼаллафāт ал-Ғазāлийй. Каир, 1961. С. 199.

[30] См. выше прим. 4.

[31] См. выше прим. 8.

[32] См. *Massignon L*. Essai… P. 13, 413–418; *Corbin H*. Histoire… P .22; *аз-З̲ахабийй*. Ат-тафсӣр. Том 2. С. 390, 632.

не закончив интерпретацию 51-й суры Рази[33]. Именно работа ас-Симнани явилась вершиной герменевтики этой школы. Несмотря на то что его труд, как и труды двух его предшественников, не был опубликован, он описывается как «проникновение в смысл коранического откровения до его первоначальных эзотерических глубин»[34].

Многие герменевтические сочинения Ибн Араби (ум. 638/1240), включая один монументальный комментарий, до сих пор не опубликованы[35]. Тем не менее, эзотерическими толкованиями Корана проникнуто все творчество Ибн Араби, особенно работа *Фуṣӯṣ ал-ḥикам*, о которой мы говорили выше и которая является имплицитным толкованием Корана и хадисов. Близкий ученик и приемный сын Ибн Араби, Садр ад-Дин ал-Кунави (ум. 673/1274), также посвятил целую книгу истолкованию первой суры Корана, состоящей всего из семи стихов[36]. Другим выдающимся комментатором из этой школы был Абд ар-Раззак ал-Кашани (ум. 730/1330), чья карьера комментатора по крайней мере трижды затмевалась публикациями его собственных работ от имени его духовного предшественника Ибн Араби[37]. Труд ал-Кашани, шиитского суфия, был одной из точек соприкосновения шиитской и суфийской традиций комментирования. Это также явилось свидетельством перемещения центра эзотерического, гностического толкования в шиитский мир.

Перед тем как мы ненадолго оставим шиитов, необходимо упомянуть две заслуживающие внимания фигуры. Джалал ад-Дин Руми (ум.672/1273) был близким другом и коллегой Садра ад-Дина ал-Кунави и, следовательно, принадлежал к школе Ибн Араби. Тем не менее, Руми всегда был независимым гностиком высочайшего уровня и уникальным феноменом в истории традиции эзотерических комментариев. Его монументальный поэтический

---

[33] См. *Corbin H.* En Islam iranien. В 4 т. Paris, 1971–1972. Том 3. С. 176, 276; *аз-Захабийй*. Ат-тафсӣр. Том 2. С. 395.

[34] *Corbin H.* En Islam iranien. Том 3. С. 273; см. также С. 275–355; см. прим. 79 ниже.

[35] *Yahya O*. Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi. В 2 т. Damascus, 1964. Том 1. С. 109.

[36] *Ṣадр ад-Дӣн ал-Ḳӯнавӣ*. И'джāз ал-байāн фӣ та'вӣл умм ал-Ḳур'āн. *// А. А. Ата*. Ат-тафсӣр аṣ-ṣӯфийй ли ал-Ḳур'āн. Каир, 1969.

[37] *Муḥӣ ад-Дӣн ал-'Арабийй*. Тафсӣр аш-шайх ал-акбар. Каир, 1867; Канпур, 1883; Тафсӣр ал-Ḳур'āн ал-карӣм. Бейрут, 1968. Последнее издание Мустафа Галиб. В 2 т. Бейрут, 1978. См. *Yahya O*. Histoire…, Том 2, ном. 724 (Р. 480), ном.732 (Р. 483). Перевод на французский язык отрывков из комментария ал-Кашани осуществлен М. Вальсаном в Etudes Traditionelles (1963–75 отрывочно).

труд *Маṯнавӣ*[38] считается «обширным эзотерическим комментарием к Корану» в стихах и на персидском языке[39]. Это подтверждается высказываниями самого Руми, его, насколько нам известно, глубинными познаниями в коранических науках и комментариях, существовавших в его время, а также тем фактом, что все шесть тысяч стихов *Маṯнавӣ* и *Дива̄на* (другого его сочинения) являются «практически прямым переводом коранических стихов на язык персидской поэзии»[40].

Необходимо отметить, что шазилия — процветавший в VII/XIII веке суфийский орден — также внес свой вклад в традицию комментирования. Несколько устных толкований Абуль-Хасана аш-Шазили, основателя ордена (ум. 657/1258) и чуть большее число толкований его преемника, Абуль-Аббаса ал-Мурси (ум. 686/1287) были сохранены третьим шазилийским шейхом, Ибн Ата Аллахом ал-Искандари (ум. 709/1309)[41]. Судя по качеству, эти дошедшие до нас в скромном количестве выразительные толкования представляют еще один важный срез золотого периода суфийских коранических комментариев.

До сих пор мы рассматривали эзотерические толкования или в их ранней стадии формирования, или во втором периоде, отмеченном ранними классическими суфийскими комментариями. Сейчас же настало время обратиться к движению великих шиитских комментаторов, которое, разумеется, связано с двумя предыдущими эпохами. Наше историческое разделение относительно, и сам предмет обсуждения, хотя и сформировался во второй половине VIII/XIV века (времени последних великих суфийских комментариев ал-Кашани и ас-Симнани), все же коренится в очень отдаленной эпохе Имамов и их герменевтического учения. В дополнение к тому, что шиитское движение напрямую вышло из учения Имамов, оно также воспользовалось предыдущими суфийскими комментариями и трудами двух других значительных фигур V/XI и VI/XII веков. Это Абу Али ибн Сина (ум. 428/1037) и Шихаб ад-Дин Яхья ас-Сухраварди (ум. 587/1191), которые хронологически предшествуют большинству уже упомянутых в нашей работе фигур и, следовательно, заслуживают отдельного обсуждения.

---

[38] *Джала̄л ад-Дӣн Рӯмӣ*. Маṯнавӣ ва ма‘навӣ. В 8 т. Лондон, 1925–1940.

[39] *Nasr S.* H. Jalal al-Din Rumi, Supreme Persian Poet and Sage. Tehran, 1974. P. 27, 40; *Он же*. Rumi and the Sufi Tradition. Tehran, 1974. C. 3; *Он же*. Ideals and Realities of Islam. London, 1985. P. 58, 60.

[40] *Nasr S. H*. Rumi and the Sufi Tradition. P. 3, 19, прим. 6.

[41] *Ибн ‘Ата̄ Алла̄х ал-Искандарийй.* Лат̣а̄’иф ал-минан, в особенности см. С. 228–251.

Философы и их комментарии

Исключительная важность Ибн Сины и Сухраварди для предмета нашего исследования обусловлена двумя факторами. Во-первых, философия Ибн Сины в изложении Сухраварди, вкупе с гностическими доктринами Ибн Араби, была объединена с шиитской теологией в тот самый период шиитских комментариев, который мы обсуждаем. Это достижение, в свою очередь, наложило отпечаток на современные шиитские комментарии. Так, и Ибн Сина, и Сухраварди занимались непосредственно коранической интерпретациями, и именно эта традиция совмещения философии и коранических толкований была развита в шиитских комментариях рассматриваемого периода.

Сам факт существования исламских философов, составлявших комментарии к Корану, демонстрирует важность Корана и, в особенности, его эзотерического понимания как источника вдохновения для исламской философии[42]. Именно с этим моментом напрямую связан часто задаваемый вопрос про соотношение веры и рассудка в исламской философии[43]. Более того, вне рамок вопроса о вере и рассудке эзотерическая тенденция исламской философии лучше всего раскрывается в исследовании коранических комментариев, написанных исламскими философами, которых в этом смысле следует, скорее, называть «теософы», или *ḥукамā'*. Тем не менее, такие комментарии стоит оценивать исходя из их качества и важности самого их существования, так как они не велики по размеру. Это так, ввиду особой специализации их авторов, а также из-за того, что сам процесс развития традиции комментариев шел медленно и достиг высшей точки только спустя несколько веков.

Мы находим истолкования Корана в работах исламских философов уже в конце III/IX — первой половине IV/X веков, во времена Абу Насра ал-Фараби (ум. 339/950), современника ат-Тустари[44]. Ибн Сина, живший на рубеже IV/X–V/XI веков, также оставил нам комментарии к трем последним кратким, но чрезвычайно важным сурам Корана, айату о свете и нескольким другим стихам[45]. Но, вероятно, наиболее важное из написанного им в этой области, — это послание *Новрӯзийа* «О значении букв алфавита в начале некоторых сур

---

[42] См. *Corbin H.* Histoire…, Том 1, гл. 1, секция 1; *Nasr S.* H. Ideals and Realities. P. 61.

[43] *Nasr S.* H. Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn ʻArabi. Cambridge, 1964. P. 24.

[44] *Ал-Фāрāбийй*. Фуçӯç ал-ḥикам. Каир, 1907. С. 170–175.

[45] *Ибн Сīнā.* Пандж ресāле. Тегеран, 1953; *Он же*. Джамīʻ ал-бадāʼиʻ. Каир, 1917. С. 27–33; *Он же*. Тисʻ расāʻил фī ал-ḥикма ва аṭ-ṭабīʻа. Каир, 1908. С. 125–132.

Корана»[46]. Этот труд в значительной степени базируется на традиции эзотерических комментариев к Корану в свете символического прочтения «открывающих букв» — подхода, разработанного задолго до Ибн Сины[47].

После Ибн Сины еще одну попытку соединить философию с толкованием Корана предпринял Шейх ал-Ишрак ас-Сухраварди, больше «теософ» *(ḥакӣм)*, чем философ в обычном понимании. Он пошел еще дальше, черпая доказательства для своих идей в Коране, а именно: цитируя кораническое стихи в контексте своих теософских дискуссий[48]. Вдобавок к своей собственной значимости, эти ссылки на коранические стихи явно требовали герменевтических интерпретаций Священного Текста.

Теософия Сухраварди и его попытка снять барьеры между исламскими философскими традициями и традицией толкования Корана получила продолжение в шиитской Персии. Принятие шиизмом его теософии «Озарения» и его интерпретаций «эзотерики» Ибн Сины вкупе с гностическими доктринами Ибн Араби вылилось в мощное интеллектуальное движение, представленное группой *ḥукамā'*, или мудрецов, которые в то же время занимались толкованиями Корана[49].

Шиитские комментаторы

Историческая и доктринальная важность эзотерического толкования Корана подчеркивается тем фактом, что одним из двух основных моментов, отличающих шиизм от суннитского ислама, является насущная потребность в этой интерпретации и вопрос авторитета, которому можно было бы эту интерпретацию доверить[50]. Особенно это касается двух основных течений — двунадесятников и исмаилитов, которых мы здесь коснемся. Необходимость существования эзотерического смысла в Коране — идея, разделяемая и шиитами, и суфиями, которые представляют суннитский мир. Но в конечном итоге, суфизм преодолевает суннитско-шиитскую дихотомию. Этот второй момент, то есть необходимость присутствия легитимного авторитета, также характеризует шиизм и его взгляд на кораническую экзегезу.

---

[46] *Ибн Сӣнā.* Тис‘ расā‘ил…

[47] См. *Nasr S.* H. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. London, 1978. P. 209–212; *Он же*. Three Muslim Sages. P. 31, 141, nn. 57, 58. Подробнее об отношении Ибн Сины к исламскому эзотеризму см. *Nasr S.* H. Introduction. P. 191–196.

[48] *Nasr S.* H. Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy. Tehran, 1978. P. 71, 89.

[49] *Nasr S.* H. Introduction. P. 181 n. 6; P. 183.

[50] *Nasr S.* H. Ideals and Realities. P. 150, 160–162.

В понимании шиитов, толкование Корана — это эксклюзивная функция Имамов. Они являются преемниками Пророка, которому открылась Благородная Книга и было даровано ее полное понимание. Однако это не означает, что образованный шиитский ученый не может внести свой вклад в комментирование. Любой подготовленный, прежде всего духовно, человек способен это сделать. Но «духовная готовность» — это, по сути, другая формулировка утверждения, что толкователь достиг «внутреннего контакта» с Имамами, а в случае шиизма двунадесятого толка — с одним Имамом, двенадцатым и последним в череде великих — с Махди[51]. Большое значение, придаваемое *бāṭин* (внутреннему содержанию) Корана, с одной стороны, и Имамам в роли его истолкователей в их космических, инициатических и социальных ипостасях, с другой, закрепило за шиизмом устойчивый эзотерический тон, даже тогда, когда речь идет о явно экзотерических измерениях[52]. Эта особенность в значительной степени присуща и шиитским экзотерическим комментариям к Корану. Например, человек, читающий явно экзотерические комментарии, например, ат-Туси и ат-Табари, должен постичь лежащую в их основе эзотерическую природу только за счет того, что их авторы были шиитами и безоговорочно доверяли высказываниям Имамов[53].

Если вернуться к шиитским теософам-комментаторам периода, начавшегося в VIII/XIV веке, то первой из фигур, которую стоит упомянуть, будет Хайдар Амули (ум. после 794/1392). Он написал гностический семитомный комментарий, который до сих пор существует в рукописном виде. В нем автор представил не только построчные толкования всех стихов Корана, но и общую теорию принципов и правил духовной герменевтики[54]. Спустя одно поколение Саин ад-Дин Али Исфахани (ум. 830/ 1427) сочинил послание, до сих пор не опубликованное, в котором он сфокусировался на одном коротком кораническом стихе «Приблизился Час (суда), и раскололся месяц» (54: 1), углубляясь в духовное измерение Корана[55]. Но только в творчестве Садра ад-Дина Ширази (ум. 1050/1640), также известного как Мулла Садра, был достигнут синтез между тремя исламскими интеллектуальными течениями: суфийским гнозисом, философией (или теософией)

---

[51] Ibid. P. 166.

[52] Ibid. P. 126–127; *Nasr S. H.* Sufi Essays. NY, 1972. P. 105, 107, 119–120.

[53] *Абӯ Джа‘фар Муḥаммад аṭ-Ṭӯсӣ.* Ат-тибйāн фӣ тафсӣр ал-Ḳур’āн. В 10 т. ан-Наджаф, 1957–1963; *Абӯ ‘Алӣ ал-Фаḍл аṭ-Ṭабарсӣ.* Маджма‘ ал-байййāн фӣ тафсӣр ал-Ḳур’āн. В 12 т. Бейрут, 1961.

[54] *Corbin H.* En Islam iranien. T. 3. C. 111–113; Том 1. С. 27, п. 4.

[55] Ibid. T. 3. C. 234–274.

и шиитской теологией, что нашло прямое отражение в области эзотерических толкований Корана. В той же степени, в какой Руми был уникальным явлением среди исламских поэтов, Мулла Садра из Шираза считается обладателем «уникальных достоинств среди исламских философов»[56]. Когда эти двое трудились над своими поэтическими или философскими сочинениями, их разумы и души были полностью погружены в Коран. В случае с Муллой Садрой влияние Корана не ограничилось прямыми цитатами из Священного Текста во всех произведениях. Оно расширилось до глобального вклада в область прямых толкований и сделало мыслителя «ведущим кораническим комментатором по его собственного праву, поставив его на одну ступень с ведущими комментаторами в исламской истории»[57]. Мулла Садра считается «вероятно, величайшим исламским философом», в то же время «без непосредственного влияния Корана его произведения были бы непостижимы»[58]. Это еще одно свидетельство важности Корана и его понимания для интеллектуальной истории ислама.

Современник Муллы Садры, Сайид Ахмад Алави, также написал на персидском языке комментарии к разным главам Корана, и его работы считаются в шиитском мире наиболее выдающимися гностическими и теософскими комментариями[59]. К сожалению, они также не были изданы. Мулла Мухсин Файд ал-Кашани (ум. прибл. 1090/1680), последователь и приемный сын Муллы Садры, тоже написал комментарий *би ал-мā'ṯ̲ӯр* (согласно преданиям), который по большей части основан на преданиях, приписываемых Имамам[60]. Традиции комментирования продолжаются в шиитском мире по сей день. Но до того как обратиться к исследованию современного периода, необходимо кратко рассмотреть другую шиитскую традицию, которая исторически коренится в гораздо более ранней эпохе.

Мы видим, что шиитское понимание *тафсира* основано на вере в существование глубинного смысла в Коране и в то, что Имамы являются проводниками этого смысла. Если мы обратимся к исмаилизму, то обнаружим еще большее внимание к этим двум принципам. Именно в силу того, что во взглядах исмаилитов акцент значительно смещался в сторону внутреннего аспекта *(бāṭин)* Корана, в противовес *ẓāхир* — его экзотерическому

---

[56] *Nasr S.* H. Sadr al-Din Shirazi. P. 157, 190.

[57] Ibid. P. 40, 43, 44, 45, 48, 90 (цитата, P. 90).

[58] Ibid. P. 157, 171.

[59] *Corbin H*. En Islam iranien. Том 3. С. 228, ном.58; *Он же*. Histoire. P. 23; *Nasr S. H*. Ideals and Realities. P. 60. Следует добавить, что Алави также связан с Муллой Садрой и что они оба были последователями Мира Дамада.

[60] *аз-Ẓахабийй*. Ат-тафсӣр. Том 2. С. 145–185.

значению, их также называли *бāṭинийа*. Этот факт сам по себе является показателем той важной роли, которую в истории ислама играли истолкования Корана.

В исмаилизме Имамам приписывается исключительный авторитет в вопросах эзотерического толкования *(та'вīл)*, но немного в другом смысле, чем в шиизме двунадесятого толка. В исмаилизме Имам является *ṣāḥиб ат-та'вīл* (его обладатель, автор или авторитет). Сравните с *нāṭиқ* (говорящий), или *ṣāḥиб ат-танзīл* (тот, на кого снизошло Откровение), чьи функции заключаются в передаче Откровения людям и раскрытии его эзотерического значения, или *тафсīр*. В любом случае, нам известно лишь небольшое число исмаилитских толкований, и ни одно из них не содержит полного или даже последовательного раскрытия внутреннего содержания Корана, с начала и до конца, хотя именно такого рода толкования можно было бы ожидать от движения, являющегося по определению эзотерическим и уделяющего так много внимания внутреннему аспекту Корана. Кроме того, нам известно, что по сегодняшний день любимым комментарием исмаилитов является комментарий, приписываемый Ибн Араби, которого они, в общем, считали исмаилитом[61]. Отсутствие всеобъемлющих эзотерических толкований со стороны исмаилитов может быть расценено их критиками как опровержение их заявления о том, что за каждым словом Корана стоит эзотерический смысл.

Сама природа этого движения и исторический контекст, в рамках которого оно развивалось, могли привести к тому, что исмаилитские комментарии оказались утеряны или стали недоступны. Более того, существование отрывочных эзотерических комментариев, возможно, само по себе свидетельствует о том, что слишком сильный акцент на эзотерике не характеризует каждую исмаилитскую школу, за исключением движения Аламута.

В этом смутном периоде истории коранических комментариев самым ранним трудом, связанным с исмаилизмом, являются «Послания Братьев Чистоты», которые были написаны приблизительно во второй половине IV/X века[62]. Несмотря на то что эти энциклопедические «Послания» не образуют комментария в строгом понимании, отсылки к Корану и толкования пронизывают их точно так же, как и все остальные исламские эзотерические труды. С исмаилизмом их связывает, помимо всего прочего, повышенное внимание к основополагающему понятию *та'вīл* (как космического, так и коранического вида)[63]. Приблизительно к тому же периоду,

---

[61] *Nasr S.* H. Sufi Essays. P. 100.

[62] *Иḫвāн аṣ-ṣафā'.* Расā'ил Иḫвāн аṣ-ṣафā'. В 12 т. Бейрут, 1957.

[63] *Nasr S.* H. Introduction. P. 36.

когда были созданы эти «Послания», относится комментарий явно исмаилитского толка, написанный ал-Кади ал-Нуманом ибн Хайун ал-Магриби (ум. 363/974), который был выдающимся *дā‘и* (миссионером), одновременно занимая пост верховного судьи в Фатимидском халифате. В этой книге рассматриваются основы духовной герменевтики; хотя она и охарактеризована современным редактором как единственная из всех исмаилитских рукописей, посвященная исключительно исмаилитской теории герменевтики, все же она не была систематическим комментарием[64]. Эта книга в большей мере сфокусирована на шести *нāṭиḳ’*ах, или великих пророках, упомянутых в Коране (начиная с Адама), наряду с их соответствующими Имамами и *лавāḫиḳ* (дальнейшими последователями). Избранные коранические стихи были разделены на группы, организующим центром каждой из которых был круг *нāṭиḳ*’ов. Этой же схемы придерживался Ибн Араби в своем *Фуṣӯṣ*, непрямом кораническом комментарии, написанном более двух веков спустя. Другой приписываемый ему сборник последовательных комментариев получил широкое признание среди исмаилитов, которые фактически считали Ибн Араби одним из своих членов. Стоит также добавить, что ал-Кади ал-Нуману, обладающему квалификациями юриста и судьи, принадлежит и другой труд, посвященный вопросам закона *(шарī‘а)* и основам ислама, экзотерическому компоненту его эзотерических толкований[65]. Этот факт важен сам по себе и имеет прямое отношение к нашей предыдущей дискуссии о роли эзотерической экзегезы в исмаилизме.

Предлагаем вернуться к теософским комментариям шиитов двунадесятого толка. Они продолжают возникать и в настоящее время. Один из последователей Мухсина Файда ал-Кашани, Абул-Хасан Шариф Амили Исфахани (ум. 1138/1726), начал проект по созданию монументального комментария с целью выявить эзотерический смысл каждого коранического стиха со ссылками на соответствующие предания Имамов. Тем не менее, он смог завершить лишь один большой том предисловий, где сформулировал общие принципы и правила шиитских герменевтических методов, что само по себе является значительным достижением[66]. На протяжении последующих веков ученые продолжали создавать монументальные

---

[64] *Ан-Ну‘мāн ал-Маġрибийй.* Китāб асāс ат-та’вӣл. Бейрут, 1960. С. 5. Дискуссию о главах ал-Кади ан-Нумана о кругах Адама и Ноя см. в *Corbin H.* Face de Dieu, Face de l’homme. Paris, 1983. P. 108–162.

[65] *Ал-Ḳāди ан-Ну‘мāн*. Да‘ā’им ал-ислāм. В 2 т. Каир, 1951–1960.

[66] *Corbin H*. En Islam iranien. Том 1. P. 27, ном. 4; *Он же.* Histoire. P. 23; *Nasr S.* H. Ideals and Realities. P. 60.

комментарии — можно упомянуть, например, работы Султана Али Шаха (ум. ок. 1318/1900) и Сайида Мухаммада Хусейна Табатабаи (1321/1903–1402/1982)[67].

Поздние суфийские комментарии

Суфийские ученые также не прекращали создавать свои комментарии. Возвращаясь обратно к VII/XIII веку, среди других значительных суфийских комментаторов необходимо упомянуть другого Сухраварди, Абу Хафса Умара (ум. 632/1234)[68]. Последующие века отмечены именами Низама ад-Дина Найсабури (ум. 728/1328)[69], Абда ар-Рахмана Джами (ум. 892–1492)[70], Камала ад-Дина Кашифи (ум. 910/1504–05)[71], Абда ал-Хакка ал-Дихлави (ум. 1052/1542)[72], Исмаила Хакки (ум. 1127/1715) и Шихаба ад-Дина ал-Алуси (ум. 1270/1854)[73]. Эта традиция продолжается и в наше время: Шейх Ахмад ал-Алави (1352/1934) издал *Тафсӣр ал-Ḳур’ān* и комментарии к главам 53 и 103, а совсем недавно появилась *«Книга уверенности»* Абу Бакра Сирадж ад-Дина[74].

Методы и цели эзотерической экзегезы

Вкратце проанализировав долгую историю развития и становления эзотерических толкований Корана, следует обратиться к другой их стороне, а именно — рассмотреть и переосмыслить некоторые основные моменты, относящиеся к их методике. Любая дискуссия на эту тему неизбежно

---

[67] *Султān ‘Алӣ Шāх.* Байāн ас-са‘āда фӣ маḳāмāт ал-‘ибāда. (процитировано в *Corbin H.* En Islam iranien. Том 3. P. 229). *Муḥаммад Ḥусайн Ṭабā’ṭабā’ӣ.* Ал-мӣзāн фӣ тафсӣр ал-Ḳур’āн. В 20 т. Бейрут, 1973–1974.

[68] См. *Ад-Даўди.* Ṭабаḳāт. Том 2. С. 10.

[69] *Ниẓāм ад-Дӣн ан-Найсābӯрийй.* Ḡарā’иб ал-Ḳур’āн ва раḡā’иб ал-фурḳāн. В 5 т. Каир, 1962–1970.

[70] *Ḳāсим ал-Ḳайсийй.* Та’рӣх ат-тафсӣр. Багдад, 1966. С. 80.

[71] *Nasr S.* H. Sufi Essays. P. 26, 115.

[72] *Schimmel A.* M. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill, 1975. P. 363.

[73] *Исма‘ӣл Ḥаḳḳийй.* Рӯḥ ал-байāн фӣ тафсӣр ал-Ḳур’āн. В 6 т. Каир, 1870; *Шихāб ад-Дӣн ал-Алӯсийй.* Рӯḥ ал-ма‘āнӣ фӣ тафсӣр ал-Ḳур’āн ал-‘аẓӣм ва ас-саб‘ ал-маc̱āнӣ. Бейрут, 1970.

[74] *Lings M.* A Sufi Saint of the Twentieth Century, Shaykh Ahmad al-Alawi. Berkeley, 1971. P. 230–231; см. также С. 173–175; *Abu Bakr Siraj Ed-Din.* The Book of Certainty. New York, 1974.

приводит к известному вопросу о соотношении эзотерических комментариев и непосредственного, явного смысла Корана. Этот вопрос часто возникает, не будучи подкреплен должным знанием приводимых комментариев, и вообще является совершенно бесполезным, если говорить об истинной природе Корана. Это очень напоминает так называемую проблему сотворения Корана — другой знаменитый вопрос в истории исламской мысли. Оба вопроса не имеют абсолютно никакого отношения к истинной природе Корана, так как они, по сути, демонстрируют полную неосведомленность относительно фундаментального принципа иерархии реальности, который настолько очевидно выражен в самом Коране[75]. Тем не менее, подлинное отношение эзотерических комментариев к внешнему значению Текста проясняется, если просто взглянуть на общий план многих подобных комментариев, не углубляясь в их содержание.

Многие из упомянутых выше комментариев содержат экзотерические, то есть лингвистические, исторические, этические и юридические толкования, которые располагаются рядом с эзотерическими. Эта схема присутствует и в ранних комментариях ат-Тустари, автора первого в суфизме последовательного толкования Корана, и в толковании XIII/XIX века ал-Алуси, равно как и в промежуточных сборниках Майбуди, Рази, Найсабури и Хакки. Эти толкования могут быть названы эзотерическими исходя из общей склонности их авторов и одного аспекта их содержания, но если рассматривать и другие аспекты, то эти комментарии также могут быть названы экзотерическими. Собственно говоря, некоторые комментаторы отводят почти одинаковое пространство обоим видам толкований, как это было в случае с Найсабури, Хакки и ал-Алуси. Но даже те ученые, которые занимались исключительно эзотерическими аспектами, конечно, признают и их экзотерическую сторону, и многие подчеркивают этот момент в своих предисловиях.

Мы также уже познакомились с историей ханбалита Ансари, который, кстати говоря, подвергался преследованиям именно за то, что был ханбалитом, а не за то, что был суфием, и которого, вследствие этого, нельзя подозревать в недооценке внешнего смысла и буквы Корана. Аналогичным образом мы видели, что ал-Кушайри в своей *Лаṭā'иф ал-ишāрāт* обратился к чисто эзотерическим толкованиям, но только после того как написал экзотерический комментарий, считающийся ведущими специалистами по экзотерике одним из лучших. Ас-Сулами, который был первым собирателем исключительно эзотерических толкований, в своем вступлении объявил, что он намеренно занимается только эзотерическим значением, потому что существует огромное количество доступных экзотерических комментариев.

---

[75] См. *Corbin*. Histoire… Том 1. С. 25.

Другая бросающаяся в глаза черта многих эзотерических комментариев, тесно связанная с темой их отношения к внешнему значению текста, заключается в том, что они не охватывают все коранические стихи. Опять же, многие толкования, начиная с ат-Тустари, содержат интерпретации лишь избранных стихов, и именно в этом смысле они называются «последовательными», а не полными или всеобъемлющими. Другими примерами являются работы ас-Сулами и чисто гностические комментарии Бакли и Кашани. В общем, можно утверждать, что чем более эзотерическим является комментарий, тем меньше коранических стихов он охватывает. Кроме того, мы уже видели комментарии, посвященные всего нескольким стихам и сурам. Несмотря на то что у предания, утверждающего, что Коран обладает и внешними, и внутренними аспектами, существуют вариации, которые подчеркивают, что «каждый стих» или «каждая буква» обладают обоими аспектами, на практике они воспринимаются в их общем смысле, так как ни от одного комментатора не приходится ожидать, чтобы он раскрыл внутренний смысл каждого стиха, хотя некоторые предпринимали такие попытки. Это также, возможно, имеет отношение к теории «вариативности совершенства коранических стихов», подробно изложенной Абу Хамидом ал-Газали[76]. Во всяком случае, Кашани однозначно заявляет, что существуют коранические стихи, не поддающиеся *та'вӣлу* и, следовательно, их стоит понимать только в прямом смысле. Таковыми являются стихи, посвященные юридическим вопросам. Даже когда он иногда «толкует» некоторые из них, он называет это *тамṯӣḳ* — ссылками на параллели или аналогии, в том смысле, что они служат, скорее, напоминанием читателю об общих законах соответствия между космосом, человеком и Кораном, а не добавлением чего-то нового к внешнему значению[77].

Очень часто символическое значение или значения стиха оказываются, при ближайшем рассмотрении, просто развитием, которое укоренено в буквальном смысле, так что становится сложно отделить одно от другого. Мы выберем два коранических стиха и посмотрим, как их интерпретируют комментаторы и как их значение раскрывается в самом Коране. Эти два стиха звучат так:

> «Он [Господь] смешал два моря, которые встречаются друг с другом.
> Между ними существует преграда, которую они не могут преступить»
> (55: 19–20)

---

[76] *Abu Hamid al-Ghazzali*. The Jewels of the Quran. London-Boston, 1983. P. 64–65.

[77] *Ибн ал-'Арабийй*. Тафсӣр (1968 г. изд.) Том 1. С. 5, 477; см. также С. 441.

Символическое значение, обычно приписываемое комментаторами выражению «два моря» — это «дух и тело» или «следующий [загробный] мир и этот [земной] мир»[78]. Несмотря на то что никакой анализ не может сравниться с *завḳ* — интеллектуальной интуицией комментаторов, мы все-таки попробуем проследить за тем, как раскрывается значение выражения «два моря» в свете других стихов и как множественность смыслов в Коране отражает универсальный принцип иерархичности реальности. В некоторой степени наш анализ будет зависеть от коранических аллюзий *(ишāрāт)*, которые толкователи часто находят в Коране, особенно тогда, когда одно и то же слово повторяется в разных стихах, явно отличающихся по контексту.

Во-первых, непосредственное, прямое значение «двух морей» разъясняется в самом Коране в другом стихе. Это река со сладкой *(фурāт)* водой и обычное море с соленой, горькой *(уджāдж)* водой (35: 12). Но противоположностью соленому морю также является дождь, описываемый словом *фурāт* (77: 27) и противопоставленный *уджāдж*, или горькой воде (56: 70). Небо, из которого льется дождь, обладает, в свою очередь, звездами, называемыми *джавāри* (бегущий, или идущий прямо) (81: 16). Корабли в море называются *джавāри* (42: 32), а солнце и корабли описываются словом *таджрī* (бегущий) (36: 38 и 2: 164). *Фулк*, кораническое название кораблей, также этимологически связано с *фалак*, что означает «орбита небесных тел», по которой следуют солнце и луна, дословно «плавая» *(йасбахуна)*, как если бы они плавали в море (21: 33). Тем не менее, и «небо», и «небеса» именуются в Коране одним словом — *самā'* (2: 22; 67: 16–17). Более того, Коран говорит о *маджма' ал-бахрайн*, месте встречи «двух морей», в известном рассказе о Моисее и ал-Хидре, где «место встречи» описывается как камень *(ṣахра)* (18: 63), а это предполагает, что граница между «двумя морями» *(барзах)* обладает еще и огромной высотой, то есть это не просто барьер, разделяющий реку и море. Более того, этот камень называется *маджма' байнихимā* (18: 61) — место встречи между двумя морями, и эта арабская фраза является, по сути, единственным лингвистическим ключом во всем Коране к другому часто встречающемуся выражению *ас-самавāт ва ал-арḍ ва мā байнахумā* — «земля и небо и что есть между ними» (например, см. 5: 17–18). Тем не менее, здесь нам нужно осознать, что «два моря» на четвертом уровне обозначают «землю и небо», другими словами, духовный и материальный миры. Далее, пятый уровень раскрывается другим употреблением слова *барзах* в эсхатологическом смысле, где оно обозначает мертвых до их воскресения (23: 100).

---

[78] См., например, *Ибн ал-'Арабийй*. Тафсīр. Том 2. С. 573; *Siraj Ed-Din*. Book of Certainty. P. 22, 102. См. также *Lings M*. The Quranic Symbolism of Water. // Studies in Comparative Religion, 2 (Summer, 1968), P. 153–160; *al-Tustari*. Tafsir. P. 95, 97.

Первое, «сладкое» море — это, таким образом, река, дождь, небо, небеса, или мир Духа, и загробный мир, или грядущее. Второе, «соленое» море — это море в обычном понимании, земля, материя, телесный мир и этот, земной мир в своей противоположности миру потустороннему. Значение постепенно раскрывается и развивается от «ниже» к «выше» и «вовнутрь» вселенной и человека, равно как и от «сейчас» к «потом», проходя путь от феномена природы к четырем важнейшим измерениям бытия и всем эзотерическим доктринам, а именно: космологии, метафизике, психологии и эсхатологии[79].

Тем не менее нам никогда не следует забывать, что конечной целью духовных комментаторов является не только раскрытие перед читателем смысла того или иного коранического стиха. В начале статьи мы упомянули о Божественном присутствии, предвечно воплощенном в Книге Бога, или о том, что называется ее «теургической силой»[80], имеющей особое влияние на чтецов, слушателей, а также, ввиду еще большего количества причин, на ее духовных толкователей, более остальных причастных к ее Божественной сущности. Тщательно подготовившись посредством изучения коранических дисциплин и предыдущих комментариев, через знакомство с устной духовной традицией[81] и, не в последнюю очередь, через самоочищение, духовные комментаторы достигают своей конечной цели: «знать» и «быть», то есть знать истинное значение Корана и достичь духовного совершенства, будучи преображенными Божественной Силой Корана. В духовном герменевтическом процессе

[79] См. *Nasr S.* H. Sufi Essays. P. 45–47. Комментарии к широко известному айату о свете, упоминавшиеся несколько раз в тексте статьи, раскрывают такие же величайшие метафизические, космологические и психологические глубины, связанные со всем духовным опытом, как и только что вкратце описанная доктрина, вдобавок к их глубокой связи с духовными практиками. См. *Абӯ Ḥāмид ал-Ġазāлийй*. Мишкāт ал-анвāр; *Abdullah Yusuf Ali*. The Meaning of the Glorious Quran. В 2 т.; Каир. Т. 1. С. 920–924 (краткое изложение работы ал-Газали). Еще см. *Schuon F*. Dimensions of Islam. London, 1970. Гл. 8 (An-Nur), особенно С. 108–109; *Corbin H*. The Man of Light in Iranian Sufism. London, 1978, особ. см. С. 106. Гл. 6 книги Корбена представляет собой исследование (неизданного) комментария ас-Симнани (см. выше прим. 33). Как показывает Корбен, поиск Симнани «семи эзотерических значений Корана» постепенно приводит к развитию «семи сверхчувствительных внутренних органов», каждый из которых характеризуется особым «разноцветным светом». Пожалуй, не существует более красноречивого свидетельства неразрывной связи между методом и выводами духовной герменевтики с одной стороны, и стадиями и целью духовного опыта, с другой. См. далее *Corbin H*. L'interiorisation du sens en hermeneutique soufie iranienne. // Eranos Jahrbuch, 26 (1958), P. 57–187; раздел об ас-Симнани, в немного переработанном виде, может быть найден в *Corbin H.* En Islam iranien, Том 3. С. 275–355.

[80] *Schuon F*. Understanding Islam. P. 48.

[81] Ibid. P. 46.

нет разделения на знание и бытие, на священное знание и духовное совершенство; «знать в конечном итоге означает быть трансформированным самим процессом приобретения знаний»[82]. Здесь результат становится причиной, а причина — результатом, так как знание Книги превращается в прямой источник духовного совершенства, а духовное совершенство напрямую ведет к большему знанию. Поскольку толкователи стремятся посвятить плоды своего духовного герменевтического опыта письменному творчеству, то читателям следует пытаться достичь осознания источника их вдохновения и предпринять попытки вновь пережить опыт авторов. Истинное желание комментаторов — направить читателя, а не развлечь его разъяснением тайного значения того или иного отрывка. «Первое желание Бога — спасти, а не поучать, и Он заботится о мудрости и бессмертии, а не о внешнем знании, и еще менее — об удовлетворении человеческого любопытства»[83]. После Божественной Книги это применимо, прежде всего, к ее духовным интерпретациям.

Если искать первый и самый важный источник исламской духовности, то мы не сможем найти его нигде, кроме как в духовном понимании Корана. Три измерения исламской духовной жизни — доктрина, (духовные) добродетели и духовные практики — фактически восходят к нему[84]. Утверждение, что Коран является величайшим источником исламской духовности, — это еще один способ выразить мысль о том, что этим же источником, по сути, является его духовное осмысление. Без вдохновленных Кораном комментариев его эзотерическая реальность, бесконечный потенциал духовной жизни и знаний, никогда не могли бы быть полностью раскрыты. Более того, именно в истинности духовного понимания Корана следует прежде всего искать легитимность духовной жизни в исламе. Ибо именно в Книге находит свой первоисточник каждый истинный аспект ислама, экзо- или эзотерический, а *Сунна* Пророка, занимающая второе место в иерархии исламской духовной жизни, является в своей основе обширным комментарием к Корану[85]. Именно в этом смысле утверждается, что природа Пророка, образца исламской жизни, является истинной природой Корана *(кāна хулукуху ал-Ḳур’āн)*[86].

---

[82] *Nasr S.* H. Knowledge and the Sacred. New York, 1981.

[83] *Schuon F*. Understanding Islam. P. 45.

[84] О доктрине, добродетелях, духовных практиках и их отношении к духовному пониманию Корана, см. *Nasr S.* H. Ideals and Realities. P. 135–43. См. далее *Burckhardt T*. An Introduction to Sufi Doctrine. Lahore, 1959. P. 32–40, 57–142; *Nasr S.* H. Sufi Essays. P. 35–37; *Он же*. Three Muslim Sages. P. 102–116.

[85] *Nasr S.* H. Ideals and Realities. P. 65.

[86] Это широко известное высказывание приписывают Аише бинт Абу Бакр, жене Пророка.

Список литературы:

ʻАбд ар-Раҳмāн Бадавийй. Муʼаллафāт ал-Ғазāлийй. Каир, 1961.

Абӯ ал-Ҳасан ʻАлī ал-Ḳуммийй. Тафсӣр ал-Ḳуммийй. В 2-х т. Ан-Наджаф, 1967–1968.

Абӯ ʻАлī ал-Фаḍл аṭ-Ṭабарсī. Маджмаʻ ал-байāн фӣ тафсӣр ал-Ḳурʼāн. В 12 т. Бейрут, 1961.

Абӯ Джаʻфар Муҳаммад аṭ-Ṭӯсī. Ат-тибйāн фӣ тафсӣр ал-Ḳурʼāн. В 10 т. ан-Наджаф, 1957–1963.

Абӯ Ḳāсим ал-Ḳушайрийй. Латāʼиф ал-ишāрāт. В 6 т. Каир, 1968–1971.

Абӯ Ҳāмид ал-Ғазāлийй. Мишкāт ал-анвāр. Каир, 1964. (русский перевод: *Абу Хамид ал-Газали*. Ниша света // «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004).

Ал-Ḳаḍи ан-Нуʻмāн. Даʻāʼим ал-ислāм. В 2 т. Каир, 1951–1960.

Ал-Фāрāбийй. Фуṣӯṣ ал-ҳикам. Каир, 1907.

Ан-Нуʻмāн ал-Мағрибийй. Китāб асāс ат-таʼвӣл. Бейрут, 1960.

Джалāл ад-Дӣн Рӯмī. Маснавӣ ва маʻнавӣ. В 8 т. Лондон, 1925–1940. (русский перевод: Джалал ад-Дин Мухаммад Руми. Маснави-йи маʻнави (Поэма о скрытом смысле). В 2-х т. М., 2013).

Джалāл ад-Дӣн ас-Суйӯṭийй. Ṭабаḳāт ал-муфассирӣн. Каир, 1976. (русский перевод: *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. М., 2003).

Ибн ʻАтā Аллāх ал-Искандарийй. Латāʼиф ал-минан. Каир, 1974.

Ибн Сӣнā. Джамīʻ ал-бадāʼиʻ. Каир, 1917.

Ибн Сӣнā. Тисʻ расāʻил фӣ ал-ҳикма ва аṭ-ṭабīʻа. Каир, 1908.

Ибн Сӣнā. Панджресāле. Тегеран, 1953.

Исмаʻӣл Ҳаḳḳийй. Рӯҳ ал-байāн фӣ тафсӣр ал-Ḳурʼāн. В 6 т. Каир, 1870.

Иҳвāн аṣ-ṣафāʼ. Расāʼил Иҳвāн аṣ-ṣафā. В 12 т. Бейрут, 1957.

Ḳāсим ал-Ḳайсийй. Таʼрӣх ат-тафсӣр. Багдад, 1966.

Муртаḍā аз-Забӣди. Итҳāф ас-сāда ал-муттаḳӣн фӣ шарҳ асрāр Иҳйā ʼулӯм ад-дӣн ли ал-Ғазāлийй (в 10 т.). Каир, 1893–1894.

Муҳаммад Ҳусайн аз-Захабийй. Ат-тафсӣр ва ал-муфассирӯн. 2-е изд.; в 2 т. Каир, 1967.

Муҳаммад Ҳусайн Ṭабāʼṭабāʼӣ. Ал-мӣзāн фӣ тафсӣр ал-Ḳурʼāн. В 20 т. Бейрут, 1973–1974.

Муҳӣ ад-Дӣн ал-ʻАрабийй. Тафсӣр аш-шайх ал-акбар. Каир, 1867.

Муҳӣ ад-Дӣн ал-‘Арабийй. Фуҫӯҫ ал-ҳикам. Бейрут, 1946. (русский перевод: *Ибн Араби*. Геммы мудрости // *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. М., 1993).

Ниҙӑм ад-Дӣн ан-Найсӑбӯрийй. Ғарӑ’иб ал-Қур’ӑн ва рағӑ’иб ал-фурқӑн. В 5 т. Каир, 1962–1970.

Рашӣд ад-Дӣн Майбуҙӣ. Кашф ал-асрӑр ва ‘уддат ал-абрӑр. В 10 т. Тегеран, 1952–1960.

Ҫадр ад-Дӣн ал-Қӯнавӣ. И‘джӑз ал-баййӑн фӣ та’вӣл умм ал-Қур’ӑн. // *А. А. Ата*. Ат-тафсӣр аҫ-ҫӯфийй ли ал-Қур’ӑн. Каир, 1969.

Сахл ибн аṃ-Ṭустарийй. Тафсӣр ал-Қур’ӑн ал-‘аҙӣм. Каир, 1908.

Шихӑб ад-Дӣн ал-Алӯсийй. Рӯҳ ал-ма‘ӑнӣ фӣ тафсӣр ал-Қур’ӑн ал-‘аҙӣм ва ас-саб‘ ал-маc̱ӑнӣ. Бейрут, 1970.

Шамс ад-Дӣн ад-Даӯди. Ṭабақӑт ал-муфассирӣн. 2 тома; Каир, 1972.

Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями. М.: Медина, 2015.

Abdullah Yusuf Ali. The Meaning of the Glorious Quran. В 2 т. Каир.

Abu Bakr Siraj Ed-Din. The Book of Certainty. New York, 1974.

Abu Hamid al-Ghazzali. The Jewels of the Quran. London-Boston, 1983.

Bowering G. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari. Berlin — New York, 1980.

Burckhardt T. An Introduction to Sufi Doctrine. Lahore, 1959. (русский перевод: *Букхардт Т.* Введение в доктрину суфизма. Таганрог, 2009).

Corbin H. En Islam iranien. В 4 т. Paris, 1971–1972.

Corbin H. Face de Dieu, Face de l’homme. Paris, 1983.

Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. Paris, 1964. (русский перевод: *Корбен А*. История исламской философии. М., 2010).

Corbin H. L’interiorisation du sens en hermeneutique soufie iranienne. // Eranos Jahrbuch, 26 (1958).

Corbin H. The Man of Light in Iranian Sufism. London, 1978. (русский перевод: *Корбен А.* Световой человек в иранском суфизме. М., 2013).

Gairdner W. Al-Ghazzali’s Mishkat-ul-anwar: The Niche for Lights. Lahore, 1952.

Imam Ga’far Sadiq. Tafsir, recension Sulami // Melanges de l’Université Saint-Joseph, 43 (1967). P. 179–230.

de Laugier de Beaurceuil S. Khwadja Abdullah Ansari, mystique hanbalite. Beirut, 1965.

Lings M. A Sufi Saint of the Twentieth Century, Shaykh Ahmad al-Alawi. Berkeley, 1971.

Lings M. The Quranic Symbolism of Water. // Studies in Comparative Religion, 2

(Summer, 1968).

Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1968.

Muhammad Abul Quasem. The Recitation and Interpretation of the Quran: al-Ghazzali's Theory. London-Boston, 1982.

Nasr S. H. Ideals and Realities of Islam. London, 1985.

Nasr S. H. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. London, 1978.

Nasr S. H. Knowledge and the Sacred. New York, 1981

Nasr S. H. Jalal al-Din Rumi, Supreme Persian Poet and Sage. Tehran, 1974.

Nasr S. H. Rumi and the Sufi Tradition. Tehran, 1974.

Nasr S. H. Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy. Tehran, 1978. (русский перевод: *Наср С.Х*. Садр ад-Дин Ширази и его трансцендентальная теософия. М., 2013).

Nasr S. H. Sufi Essays. NY, 1972.

Nasr S. H. Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi. Cambridge, 1964. (русский перевод: *Наср С.Х.* Философы ислама. Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби. М., 2014).

Nwyia P. Exégèse coranique et langage mystique. Beirut, 1970.

Schimmel A. M. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill, 1975. (русский перевод: *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М., 2012).

Schuon F. Dimensions of Islam. London, 1970.

Schuon F. Understanding Islam. London, 1963.

Taylor J. Ja'far al-Sadiq, Spiritual Forebear of the Sufis. // Islamic Culture, 40 (April 1966).

Yahya O. Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi. В 2 т. Damascus, 1964.

Д. В. Мухетдинов
(Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, г. Москва)
С. Ю. Бородай
(Московский исламский институт, г. Москва)

Основные принципы суфийской герменевтики

Суфийская традиция истолкования Корана активно изучается в последнее время. Повышенное внимание к этой области вызвано изменением представлений исламоведов о структуре исламской религии, сдвигом от однобокого «традиционалистского» взгляда к более умеренной позиции, признающей внутреннюю плюралистичность ислама и необходимость контекстуализации Корана внутри конкретной традиции истолкования. Старый тезис о том, что классическая линия тафсиров является «аутентичной», а все другие школы интерпретации — вторичными, вызывает серьезные возражения; и это же справедливо в отношении представления о «внешнем» происхождении тасаввуфа. Современное исламоведение склонно признавать активное развитие каждой из школ исламской мысли; очевидно, это развитие было стимулировано разным пониманием того многогранного первоначального импульса, который был дан в первые два века ислама. Одной из таких школ, имеющей явный уклон в сторону мистицизма и личного опыта богообщения, является тасаввуф.

Основы современного подхода к генезису суфийской герменевтики и тасаввуфа заложил Л. Массиньон в своей революционной работе «Эссе о происхождении технического языка исламского мистицизма» (1922)[1]. Массиньон показал, что тасаввуф не является привнесенным извне учением, но его развитие происходило поэтапно, притом это развитие стимулировалось глубокими размышлениями над ключевыми коранических

[1] *Massignon L.* Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1968.

сюжетами и понятиями в процессе рецитации Корана. Согласно Массиньону, тасаввуф является результатом «интериоризации Корана». Эта линия мысли была развита последователями Массиньона[2] и получила широкое признание в современном исламоведении, особенно в связи с проблемой происхождения тасаввуфа[3].

Для большинства исследователей очевидно, что магистральное направление тасаввуфа в том или ином виде всегда было имманентно исламской традиции, и их внимание теперь сосредоточено на *кораноцентризме* как на основном движущем факторе его становления. Суфии мыслили свой мистический опыт как выражение глубинной сущности таухида, как ядро ислама. Обращаясь к первоисточникам, мы видим, что весь мистический опыт рационализируется ими через призму Корана. Если и имеет место индивидуальная рефлексия, то всегда высказывается претензия на то, что она укоренена в Коране, — это рефлексия именно на *кораническ*ие *мотивы* и фактически этими мотивами, явно или скрыто, пронизаны все тексты. Даже те суфийские труды, которые внешне не оформлены как тафсиры, все же, в сущности, являются толкованиями Корана. При этом Коран понимается не только как конкретная книга, но и как *калā̄м* «речь» — атрибут Бога. Речь Бога проявляет себя в многочисленных знамениях, которые даны и в книге, и в природе, и в человеке. Так, например, Абу Хамид ал-Газали говорит: «Каждая частичка небес и земли общается с одушевленными и разумными в сокровенной тайной беседе. Ей нет пределов и нет конца, так как это слова, почерпнутые из моря речи Всевышнего, которая бесконечна»[4]. Таким образом, Коран выступает для суфиев универсальным руководством по дешифровке Речи Всевышнего и, в конечном счете, по богопознанию.

Обрисованная схема кораноцентризма заставляет поставить вопрос о характере суфийской герменевтики. Именно этому вопросу и посвящена данная статья. Опираясь на материалы тафсиров Сахла ат-Тустари (818–896), Абу Хамида ал-Газали (1058–1111), Рузбихана Бакли (ум. 1209),

---

[2] Прежде всего, нужно упомянуть работу: *Nwiya P.* Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur de le lexique technique des mystiques musulmans. Beyrouth, 1970. Идея Массиньона была в целом поддержана и А. Корбеном, но французский исследователь немного иначе расставил акценты, придав большое значение шиитскому влиянию: *Корбен А.* История исламской философии. М., 2010.

[3] См.: *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М., 2012; *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М., 2012; *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. М., 2004.

[4] *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 209.

Мухиддина ибн Араби (1165–1240), Абдурраззака ал-Кашани (1329–1335), Рашидаддина ал-Майбуди (сер. XII в.) и др., мы представим анализ основных принципов суфийской герменевтики. Поскольку эта тема подробно рассматривалась на протяжении последних десятилетий, мы также не можем обойти стороной исламоведческие работы. Представленный очерк является вводным, за более подробным анализом отсылаем читателя к обобщающим трудам[5].

Коран как безбрежный океан знания

Наиболее влиятельный суфийский мыслитель всех времен, Мухиддин ибн Араби (1165–1240), прекрасно выразил главную идею суфийской герменевтики: «Когда у того, кто читает Коран, повторяется значение, это значит, что он читает его не так, как он должен читаться. Это свидетельство его невежества»[6]. И действительно, суфии представляли Коран как бесконечный океан знания, в котором принципиально невозможна однозначность. Коранические смыслы по природе являются бездонными. Каждое слово Корана, не говоря уже о целых айатах и сурах, имеет бесконечное число значений, так что правильное чтение требует погружения в этот смысловой океан и открытия в нем новых глубин.

С самого раннего периода в среде суфиев была распространена убежденность в том, что Коран содержит несколько уровней прочтения, притом углубление в его смысловую бездну возможно лишь при постепенном переходе от одного уровня к другому. Внешний *(ẓāхир)* смысл служит опорой для вскрытия внутреннего *(бāṭин)* смысла. Именно признание обязательности внешнего смысла отличает позицию суфиев от позиции некоторых батинитов, которые абсолютизировали эзотерическую интерпретацию, отвергая буквальное прочтение ряда айатов. Стоит также отметить, что внутренний смысл обретается, согласно суфиям, не в результате рациональной рефлексии, а в результате духовного очищения, просвещения сердца светом, исходящим от Всевышнего, и вдохновения *(илхāм)*. Внутренний

[5] Обобщающие работы по теме: *Böwering G.* The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. Berlin, 1980; *Sands K. Z.* Sufi Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam. London and New York, 2006; *Keeler A.* Sufi Hermeneutics: The Qur'ān Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī. Oxford, 2006; *Lory P.* Les Commentaires ésotériques du Coran d'après ʿAbd al-Razzâq al-Qâshânî. Paris, 1980. Из вводных работ см.: *Knysh A.* Sufism and Qur'an // Encyclopaedia of the Qur'an. Vol. 5. P. 137–159. История становления суфийской герменевтики кратко описана в статье А. Хабила «Традиционные эзотерические толкования Корана» в данном сборнике.

[6] *Муҳӣ ад-Дӣн ал-ʻАрабийй*. Ал-футӯҳāт ал-маккиййа. Каир, 1911. IV, 367.3.

смысл — это не набор выхолощенных схоластических формулировок, но *непосредственное сердечное знание Слова Божьего*.

Обосновывая необходимость такого подхода к Корану, суфии апеллируют к следующим айатам:

مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ

«Мы ничего не упустили в Книге» (6: 38)[7]

وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ

«Всякую вещь Мы подсчитали в ясной Книге» (36: 12)

خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُوم وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا

«Нет таких вещей, (хранилищ и) сокровищ, (несуществующих) у Нас, и ниспосылаем Мы их только в известной мере» (15: 21)

كَلِمَاتُ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ

«Если бы все деревья земли стали письменными тростями, а океан — (чернилами), за которым находилось бы еще семь океанов, то не исчерпались бы Слова Аллаха» (31: 27)

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ

[7] Здесь и далее перевод Корана дается по изданию: *Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями*. М.: Медина, 2015 (это адаптированный группой специалистов русскоязычный вариант классического тафсира Абдуллы Юсуфа Али). Исключение составляют фрагменты айатов, инкорпорированные в цитаты из суфийских тафсиров — в таких случаях мы даем собственный перевод.

> «Аллах ниспослал наилучшее послание в виде Книги, (айаты которой) согласуются между собой (и) повторяют (учение с разных сторон). У тех, кто страшится своего Господа, от него по коже проходит озноб. А потом их кожа и сердца смягчаются при поминании Аллаха» (39: 23).

В Коране также указывается, что к нему должны подходить только «очищенные»:

لَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ
لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنتُم مُّدْهِنُونَ

> «Клянусь местами заката звезд! Если бы вы только знали, что это — клятва великая. Воистину, это — благородный Коран, находящийся в тщательно хранимом Писании. К нему прикасаются только очищенные» (56: 75–81).

Именно суфии претендовали на такую «чистоту», приводя в качестве аргумента народную этимологию слова *таṣаввуф*, согласно которой оно восходит к *ṣафā'* «чистота».

Наряду с другими косвенными указаниями на необходимость различения в Коране «внешнего» и «внутреннего» (31: 20; 57: 3; 7: 33 и др.), суфии также приводят в качестве аргумента высказывания авторитетов. Дело в том, что имеется несколько высказываний Али ибн Абу Талиба, посвященных скрытому смыслу Корана. Согласно традиции, Али утверждал:

> «Каждый стих Корана имеет четыре типа значений: внешний смысл *(ẓāхир)*, внутренний смысл *(бāṭин)*, границу *(ḥадд)* и смотровую точку *(муṭṭала')*. Внешний смысл — это рецитация *(тилāва)*, внутренний смысл — это понимание *(фахм)*, граница — это правила разрешенного и запрещенного, а смотровая точка — это то, что в айате предназначено Господом для его раба. Считается, что Коран является ясным выражением *('ибāра)*, намеком *(ишāра)*, тонкостями *(лаṭā'иф)* и реальностями *(ḥаḳā'иḳ)*, так что ясные выражения предназначены для слуха, намек — для разума *('аḳл)*, тонкости — для свидетельствования *(мушāхада)*, а реальности — для смирения *(истислāм)*»[8]

[8] *Рузбихāн ал-Бакли*. 'Арā'ис ал-баййāн фī ḥаḳā'иḳ ал-Ḳур'āн. Лакхнау, 1898. Ч. 1. С. 4.

«Коран имеет внутреннее и внешнее, начальное и конечное»[9]

«Не сообщил мне Посланник Бога (мир ему) ничего, что он утаил от остальных людей, разве что Бог дал своему рабу, [мне], понимание Его Книги»[10]

«Если бы я хотел, то я мог бы нагрузить семьдесят верблюдов толкованиями *(тафсӣр)* на суру Фатиха»[11]

«Для того, кто понимает *(йафхаму)* Коран, все знание становится объясненным *(фуссира)*»[12]

Другой авторитет, на которого часто ссылаются суфии, — это Джафар ас-Садик. Согласно традиции, ему принадлежат следующие высказывания, подчеркивающие наличие нескольких смысловых пластов в Коране:

«Коран читается с девяти сторон *(авджух)*: [со стороны] Истинного *(ҳаққ)*, истины *(ҳақīқа)*, осуществления *(таҳқīқ)*, реальностей *(ҳақā'иқ)*, клятвы, договора, границы, отрешения от привязанностей и превознесения Единого, достойного поклонения»[13]

«Коран был ниспослан в семи образах действия *(анвā')*: сообщить, поручить, пробудить привязанность, облагородить, объединить, устрашить и ограничить. Кроме того, он был ниспослан как повеление, запрещение, обещание, угроза, снисхождение, обоснование и проверка. Также он был ниспослан как приглашающий, свидетель, спаситель, заступник, защитник и покровитель»[14]

«Книга Бога характеризуется четырьмя вещами: ясным выражением *('ибāра)*, намеком *(ишāра)*, тонкостями *(лаṭā'иф)* и реальностями *(ҳақā'иқ)*. Ясное выражение предназначено для большинства людей *('авāмм)*, намек — для элиты *(ҳавāṣṣ)*, тонкости — для друзей *(авлийā')*, реальности — для пророков *(анбийā')*»[15]

---

[9] *Абу Хамид ал-Газали*. Ниша света // «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004. С. 233.

[10] *Абу Ҳāмид ал-Ġазалийй*. Ихйā' 'улӯм ад-дӣн. Бейрут, 1989. Ч. 5. С. 93–94, 129.

[11] *Абӯ Ṭālиб ал-Маккийй*. Қӯт ал-қулӯб. Каир, 1991. С. 101; *Абу Ҳāмид ал-Ġазалийй*. Ихйā' 'улӯм ад-дӣн. Ч. 5. С. 129–130.

[12] *Абу Ҳāмид ал-Ġазалийй*. Ихйā' 'улӯм ад-дӣн. Ч. 5. С. 135.

[13] *Абӯ 'Абд ар-Раҳмāн ас-Суламийй.* Зийāдат ҳақā'иқ ат-тафсӣр. Бейрут, 1986. С. 2.

[14] Там же.

[15] *Абӯ 'Абд ар-Раҳмāн ас-Суламийй*. Ҳақā'иқ ат-тафсӣр. Бейрут, 2001. Ч. 1. С. 22.

Таким образом, если верить традиции, Али и ас-Садик прямо указывали на наличие многочисленных смысловых пластов в Коране и подчеркивали необходимость стремиться к выявлению скрытого измерения Книги. Они также говорили о существовании иерархии людей по степени их приближенности к внутреннему смыслу Корана, и на вершине этой иерархии располагали святых и пророков. Ясно, что после Мухаммада достижение пророчества невозможно, однако состояние святости (или особой близости к Богу) — это именно то, к чему стремились суфии.

В дополнение к вышеприведенным высказываниям, имелся еще один важный источник, к которому апеллировали суфии в своих дискуссиях с ригористами. Речь идет о хадисе, переданном Ибн Масудом:

> «Посланник Бога сказал: „Коран был ниспослан на семи *ахруф*. Каждый *харф* имеет заднюю часть *(захр)* и внутреннюю часть *(батн)*. Каждый *харф* имеет границу *(хадд)* и каждая граница имеет смотровую точку *(муттала')*“»[16]

Данный хадис приводится традиционными комментаторами, которые пытаются истолковать его без обращения к мистицизму. Так, Абу Джафар ат-Табари (839–923) полагает, что под словом *харф* (мн.ч. *ахруф*) подразумевается диалект арабского языка и определенная сторона откровения. Фраза «каждый *харф* имеет границу» означает, согласно ат-Табари, что каждый из семи аспектов откровения обложен границей, за которую человек не может заступить. Фраза «каждый *харф* имеет заднюю часть и внутреннюю часть» указывает на явную сторону, которая проясняется в момент рецитации, и на скрытую сторону, которая требует дополнительного истолкования *(та'вīл)*. А фраза «Каждая граница имеет смотровую точку» означает, что разрешенное и запрещенное имеет меру в виде награды и наказания, и эта мера будет видна лишь в загробном мире, который, в таком случае, и отождествляется со «смотровой точкой». В пользу подобного понимания «смотровой точки» ат-Табари приводит слова Умара ибн ал-Хаттаба: «Если бы все в мире принадлежало мне, то, без сомнения, я бы выкупил себя за счет этого, лишь бы избежать ужаса смотровой точки *(муттала')*». Стоит отметить, что, согласно ат-Табари, внутренний *(бāтин)* смысл, упоминаемый в данном хадисе, относится к будущим событиям, и он не может быть открыт людям до наступления Судного Дня[17].

---

[16] *Абӯ Джа'фар ат-Табарийй*. Джāми‘ ал-баййāн ‘ан та’вīл ал-Қур’āн. Египет, 1954–1957. Ч. 1. С. 12.

[17] Там же. Ч. 1. С. 32.

Примерно в одно время с ат-Табари создавался один из первых суфийских тафсиров, автором которого был Сахл ат-Тустари (818–896). В своем комментарии к хадису от Ибн Масуда ат-Тустари занимает принципиально иную позицию. Он отождествляет «заднюю часть» с внешним *(ẓāхир)* и публичным *(ʻāмм)* знанием, а «внутреннюю часть» — со скрытым *(бāṭин)* и элитарным *(хāççˌ)* знанием. Под «смотровой точкой» он понимает тайный сердечный локус, который, будучи обнаружен человеком, позволяет раскрыть неявные значения отдельных айатов Корана уже в этой жизни. Ат-Тустари пишет: «Внешний смысл — это рецитация, внутренний смысл — это понимание *(фахм)*, граница — это одобряемое и запрещаемое айатом, а смотровая точка — это величественные места сердца *(қалб)*, созерцающего то, что предназначено ему Всемогущим Господом»[18].

В сходном духе высказывается Абу Талиб ал-Макки (ум. 998). В работе *Қӯт ал-қулӯб* («Пища сердец») он отмечает, что «задняя часть» является сферой компетенции специалистов в арабском языке, «внутренняя часть» — сферой компетенции людей, развивших в себе непоколебимую уверенность *(ахл ал-йақӣн)*, а «граница» *(ҳадд)* характеризует людей внешнего знания *(ахл ал-ẓāхир)*. Что касается «смотровой точки», то, согласно ал-Макки, она относится к «людям величественных мест *(ахл ал-ашрāф)*, которые являются познавшими *(ʻāрифӯн)*, любящими и страшащимися; после того, как они оторопели от ужаса перед смотровой точкой *(муṭṭала‘)*, им удалось узреть доброту Единого, который смотрит вниз *(муṭṭали‘)*»[19].

Суфийскую традицию истолкования хадиса от Ибн Масуда развивает Рузбихан Бакли (ум. 1209) в своем труде *ʻАрāʼис ал-байāн* («Невесты разъяснения»). Повествуя о том, что Бог еще в момент творения предопределил различие между людьми внешнего знания и суфиями, Рузбихан пишет:

> «Затем Он отдал внешние вожжи [Корана] в руки людей внешнего знания *(ахл аз-ẓāхир)* из числа ученых *(ʻуламāʼ)* и мудрецов *(ҳукамāʼ)*, чтобы они разработали предписания, ограничения, распоряжения и законы, и Он сберег скрытые тайны своего слова и неявные указания своих знаков для лучших людей. Он раскрыл себя в слове с помощью атрибута раскрытия *(кашф)*, свидетельствования *(ʻийāн)* и объяснения *(байāн)*, что было сделано для их сердец *(қулӯб)*, духов *(арвāҳ)*, разумов *(ʻуқӯл)* и внутренних тайн *(асрāр)*.
>
> Он научил их наукам своих истинностей *(ҳақāʼиқ)* и феноменам своих загадок *(дақāʼиқ)*. Он очистил степени их разумов путем раскрытия

[18] *Абӯ Муҳаммад Сахл аṭ-Ṭустарийй*. Тафсӣр аṭ-Ṭустарийй. Бейрут, 2002. С. 16.

[19] *Абӯ Ṭāлиб ал-Маккийй*. Қӯт ал-қулӯб. С. 102.

светов своей Красоты. Он освятил их понимание блеском своего Великолепия. Он сделал их местами для скрытых задатков символов *(румӯз)* своей речи, неясностями своих тайн, помещенных в Книгу, тонкостями своих указаний *(ишāрāт)* на науки иносказательных айатов *(муташāбихāт)* и [других] трудностей в айтах. Он сам сообщил им значения того, что Он сокрыл в Коране, чтобы они были способны прийти к знанию посредством того, что Он заставил их познать. Он смазал им глаза светом своей близости и своего общения. Он явил им невидимые тайны различных видов мудрости и знания. Он также явил им значения сокровенного понимания и тайны, внешний смысл *(зāхир)* которой является базовым принципом *(хукм)* Корана, а внутренний смысл *(бāṭин)* — указанием *(ишāра)* и раскрытием *(кашф)*, которое Истинный *(ал-Ḥаḳḳ)* приберегает для чистых и своих больших друзей *(авлийā')*, а также для изгнанных возлюбленных среди Его искренних и близких сподвижников *(муḳаррабӯн)*.

Он скрыл эти секреты и чудеса от других — от тех ученых внешнего знания и экзотериков, которые имеют значительную долю отвержения и отверженного, а также понимание и знание разрешенного и запрещенного, ограничений и правил»[20]

Не остался в стороне от комментария к рассматриваемому хадису и Абу Хамид ал-Газали. Критикуя позицию ригористов, ал-Газали проницательно замечает: «Знай, что тот, кто утверждает, что у Корана нет смыслов, помимо тех, что даются его толкованием согласно прямому значению его слов, лишь говорит о своей степени понимания. И он прав в высказывании о своей степени понимания, но он ошибается в вынесении суждения, низводя понимание всех людей до уровня своего понимания, который есть его предел [в знании]»[21]. Эзотерическая трактовка хадиса представлена также у Низамаддина ан-Нисабури[22] и Абдурраззака ал-Кашани[23].

Стоит отметить, что у всех вышеперечисленных авторов приводится двухчастное деление на «внешний» и «внутренний» смыслы, при этом «внешний» смысл связан с «границей», а «внутренний» смысл — со

---

[20] *Рузбихāн ал-Бақлӣ*. ʿАрā'ис ал-баййāн фӣ ḥақā'иқ ал-Ḳур'āн. Ч. 1. С. 2–3.

[21] *Абу Хамид ал-Газали.* Возрождение религиозных наук. Том 3. Махачкала, 2011. С. 56.

[22] *Низāм ад-Дӣн ан-Нӣсāбӯрийй*. Ғарā'иб ал-Ḳур'āн ва рағā'иб ал-фурḳāн. Каир, 1962–1970. Ч. 1. С. 26.

[23] *ʿАбд ар-Раззāқ ал-Кāшāнийй* [*Муҳӣ ад-Дӣн ал-ʿАрабийй*]. Та'вӣлāт. Бейрут, 1968. С. 4. (авторство этого тафсира неверно приписано Ибн Араби, так что он был издан под его именем).

«смотровой точкой». Однако имелись попытки провести более подробное деление. Так, Алауддаула ас-Симнани (ум. 1336), опираясь на систему суфийской метафизики, предложил обратиться к четырехчастному делению: «О, ищущий внутренних смыслов Корана! Во-первых, ты должен изучить буквальный уровень Корана и привести свое тело в гармонию с его приказаниями и запретами. Во-вторых, тебе следует заняться очищением своего внутреннего бытия, чтобы ты мог понимать скрытое значение *(баṭн)* Корана в соответствии с указанием Милостивого и вдохновением Святого Ангела. В-третьих, тебе следует узреть знание его предела *(ḥадд)* в области сердец. И лишь потом ты будешь отмечен свидетельством его точки восхождения, где нет мышления и расчета»[24]. Ас-Симнани полагал, что комментатор внешнего измерения Корана должен опираться на органы чувств, посредством которых он узнал соответствующие айаты. Находящийся этажом выше мистик должен опираться на вдохновение *(илхāм)*, когда он выявляет эзотерическое измерение Корана. Совершенный суфий, в полной мере осознавший истину таухида, должен комментировать лишь границу, дозволяемую Господом. Наконец, человек, проникший в тайну сущности *(зāт)*, не должен вообще заниматься комментированием, но ему следует с трепетом продвигаться к точке восхождения Корана. Это четырехчастное деление на внешнего ученого, мистика, совершенного суфия и совершенного человека соответствует метафизическому делению на человеческую реальность *(нāсӯт)*, небесный мир, или царство *(малакӯт)*, мир могущества *(джабарӯт)* и божественность *(лāхӯт)*.

Наконец, следует сказать несколько слов о кораническом айате 3:7, который, по мнению большинства суфиев, указывает на наличие в Коране внутреннего измерения, являющегося прерогативой избранных. Этот неоднозначный айат допускает две трактовки. Среди ригористов возобладала трактовка, в соответствии с которой предпочтителен следующий перевод:

> «Он ниспослал тебе это писание: в нём есть знамения, ясные по смыслу *(аййāт мухкамāт)*, они — матерь писания; а другие — иносказательные *(муташāбихāт)*. Те, у которых в сердце уклонение от истины, гоняются за тем, что иносказательно *(муташāбих)*, ища разлада и истолкования *(та'вӣл)* этого. Но истолкование тому знает только Бог. Твердые в знании *(ал-рāсихӯн фи ал-'илм)* говорят: мы веруем в это; всё от Господа нашего; и никто не помнит, кроме тех, кто обладает пониманием *(ӯлӯ ал-албāб)*»

[24] Цит. по: *Elias J.* The Throne Carrier of God. Albany, NY: SUNY Press, 1995. P. 107–108.

Альтернативная трактовка состоит в том, чтобы рассматривать «Бога» и «твердых в знании» в качестве однородных членов предложения: *«… но истолкование тому знает только Бог и твердые в знании, которые говорят…»*. Эта трактовка вносит принципиально иной смысл, по которому получается, что иносказательные *(муташābихāт)* айаты находятся в ведении не только Бога, но и узкого круга избранных. Стоит отметить, что, как указывает ат-Табари, к сподвижникам и их последователям восходят обе трактовки. Со временем среди ригористов возобладала первая трактовка, что вполне логично, учитывая их критическое отношение к мистицизму и элитаризму. Что касается второй трактовки, то она получила распространение среди суфиев, *фалāсифа*, шиитов и некоторых мутакаллимов. Каждая из групп по-своему объясняла, кого считать «ищущими раздора», а кого — «твердыми в знании». Рассмотрим вкратце отдельные интерпретации.

Комментируя интересующий нас фрагмент, ат-Табари отмечает, что «ясными» *(муḥкамāт)* следует считать те стихи, которые могут быть поняты религиозными учеными на основе исторической традиции, в то время как «иносказательные» *(муштабихāт)* айаты — это те, которые знает только Бог, например внешне бессвязные слова, встречающиеся в начале некоторых сур, а также эсхатологические сюжеты. Отсюда логически следует утверждение ат-Табари о том, что под «твердыми в знании» нужно понимать людей, которые отказываются от интерпретации иносказательных айатов. Поскольку число таких айатов сравнительно невелико, то, по сути, ат-Табари хочет подчеркнуть ясность и прозрачность Корана для любого разумного человека. Если же какие-то айаты вызывают вопросы, то задача религиозного ученого, согласно ат-Табари, состоит в том, чтобы суметь объяснить их с помощью других айатов или хадисов: «Никому из тех, кто слышит это, не требуются дополнительные объяснения. Понимание достигается и в том случае, если имеется множество нюансов и интерпретаций и допустимо множество значений, поскольку указание на вложенный смысл существует либо в виде объяснения, даваемого самим Богом, либо в виде объяснения, даваемого Его Посланником своей общине. Знание религиозных ученых *(‘улама’)* общины не должно выходить за пределы этого именно по указанной причине»[25]. Точка зрения, отстаиваемая ат-Табари, возобладала в среде ригористов и с небольшими изменениями воспроизводится в других классических тафсирах.

Альтернативную трактовку предлагают суфийские комментаторы. По их мнению, под «ясными» айатами следует понимать стихи, адресованные

[25] *Абӯ Джа‘фар ат-Ṭабарийй*. Джāми‘ ал-байāн ‘ан та’вӣл ал-Ḳур’āн. Ч. 3. С. 175.

всему человечеству и необходимые для личного спасения, в то время как «иносказательные» айаты адресованы лишь избранным. Играя на форме слов *танзӣл* «откровение» и *та'вӣл* «интерпретация», Абул-Касим ал-Кушайри (986–1072) пишет: «Для них Он произвел разделение речи. С ее явной стороны *(зāхир)* отмечена понятность откровения (букв. „ее ниспослания“, *танзӣлихи*), а с ее неясной стороны *(хāмид)* имеет место проблема интерпретации (букв. „ее возведения к истоку“, *та'вӣлихи*). Первый вид [речи] — для развертывания закона и ведения людей явленного вовне *(ахл ал-зāхир)*. Второй вид [речи] — для сокрытия тайн *(асрāр)* от посторонних»[26]. Под «твердыми в знании», согласно ал-Кушайри, следует понимать избранных, получающих знание от Бога в результате мистического озарения: «Путь тех, чье знание твердо укоренено *('уламā' ал-русӯх)* в поиске его [т.е. Корана. — *Авт.*] значения, соответствует основаниям *(уṣӯл)*. Чего бы ни достигало их исследование, это приемлемо, и что бы ни препятствовало действию их размышления *(фикр)*, они в любом случае полагаются на Мир Неявного… Путь людей указания и понимания *(ахл ал-ишāра ва ал-фахм)* заключается в слушании с присутствием сердца *(худӯр ал-ḳалб)*, так что объект их уровней понимания *(фухӯм)*, следующий из того, что уже усвоено, опирается на указания откровения *(ишāрāт ал-кашф)*»[27]. Ал-Кушайри проводит четкое различие между экзотерическим и эзотерическим знанием. Он полагает, что человек, усвоивший мистическое знание, не должен делиться им с неподготовленным верующим. Подобно другим суфиям, ал-Кушайри довольно резко разделяет людей внутреннего и внешнего знания — тех, кто способен понимать скрытые смыслы Корана, и тех, кто не способен на это. Он пишет: «Те, кто были укреплены светами озарений *(анвāр ал-баṣā'ир)*, освещены лучами солнц понимания *(фахм)*. Те же, кто был окутан покрывалом сомнений, оказались лишены тонкостей актуализации, так что состояния *(аḥвāл)* разделяют их и смутные догадки *(зунӯн)* беспокоят их, и они сметаются в высохшее русло сомнений и лжи. Они становятся все более и более невежественными, все более и более отчужденными в их неопределенности»[28].

Рашидаддин ал-Майбуди (сер. XII в.) в своем тафсире *Кашф ал-асрāр* («Раскрытие тайн») развивает идею ал-Кушайри о том, что двусмысленность некоторых коранических айатов является намеренной, служа чем-то вроде средства демаркации между людьми внешнего знания и людьми внутреннего знания. Комментируя айат 3:7, ал-Майбуди

---

[26] *Абӯ ал-Ḳāсим ал-Ḳушайрийй*. Лаṭā'иф ал-ишāрāт. Каир, 1980. Ч. 3. С. 232.

[27] Там же.

[28] Там же. С. 233.

пишет: «Имеется две величественные части Корана. Первая часть — это явный смысл *(ẓāхир-и равшāн)*, а вторая часть — трудный и смутный смысл *(хāмид-и мушкил)*. Явный смысл — это великолепие закона *(шарīʻат)*, а смутный смысл — это красота истины *(ḥаḳīḳат)*. Явный смысл таков, что основная группа *(ʻāмма)* человечества способна понимать его и практиковать указанное в нем, стремясь к достижению успокоения *(нāз)* и благословения. Смутный смысл таков, что элита *(ḫавāṣṣ)* человечества способна принять его и подчиниться ему с целью достичь благословения тайны *(рāз)* святого. Воистину, велика дистанция между местом успокоения и благословения и местом близости и тайны! Ввиду возвышенности этого состояния и благородства этой работы, покрывало неясности *(хумӯд)* и неоднозначности *(ташāбух)* не удаляется, так что не всякий путник может ступить в эту местность, поскольку не каждому можно рассказать о тайнах царей»[29]. Стоит отметить, что далее ал-Майбуди устанавливает соответствие между структурой Корана и структурами космоса и человечества.

Попытка установить соответствие между Божьим Словом и вселенной может быть также найдена в тафсире Рузбихана Бакли (ум. 1209). Комментируя интересующий нас фрагмент, он отмечает, что «ясные» айаты — это те, которые содержат практические установления и обращены ко всем верующим, а «иносказательные» айаты — это те, которые повествуют о таинственном способе проявления Бога в мире и обращены лишь к избранным. Рузбихан пишет: «Иносказательные айаты — это описания неоднозначного одеяния *(илтибāс)* атрибутов *(ṣифāт)* и проявления *(ẓухӯр)* сущности *(ẕāт)* в зеркале свидетельствований *(шавāхид)* и знамений *(айāт)*»[30]. Рузбихан здесь обыгрывает полисемию глагола *л-б-с*, производные формы которого имеют как значение «одевать», так и значение «смущать», «вносить неясность». Согласно Рузбихану, иносказательные айаты являются как бы «одеяниями» *(илтибāс)*, в которые Бог облекает свое послание и посредством которых он вносит намеренную двусмысленность. Эта двусмысленность должна быть вскрыта «твердыми в знании», которые, по мнению Рузбихана, балансируют между восприятием трансцендентности и имманентности Божества: они видят Бога во всем, но при этом не смешивают его ни с чем из сущего. В этом их принципиальное отличие от людей, которые, не имея внутреннего знания, берутся за истолкование «иносказательных» айатов:

---

[29] *Рашīд ад-Дīн ал-Майбудī*. Кашф ал-асрāр ва ʻуддат ал-абрāр. Тегеран, 1982–1983. С. 232.

[30] *Рузбихāн ал-Баклī*. ʻАрāʼис ал-байāн фī ḥаḳāʼиḳ ал-Ḳурʼāн. Ч. 1. С. 68–69.

«*Те, у которых в сердце уклонение от истины, гоняются за тем, что иносказательно*. Люди слепой приверженности *(таḳлӣд)* погружаются в иносказательные айаты, ища единобожия *(тавḥӣд)*, но они отделены от его свидетельствования, поскольку являются жертвами иллюзии *(аḍḥӑб ал-вахм)*, а жертва иллюзии не признает истинности временных вещей *(ал-ашйӑ' ал-муḥдаḍа)*. Как он может признать существование Истины *(ḥаḳḳ)* по признаку *(расм)* иллюзии? Если он попытается найти разные виды знания иносказательных айатов, он не достигнет истинного знания о них и может породить разлад *(фитна)*. Поэтому Пророк сказал: „Размышляйте над дарами Бога, а не над его сущностью". Кто не переплыл морей истинностей непоколебимой уверенности, тот не увидел отражения истинного осуществления. Демаркационный признак *(расм)* иносказательного не достигает того, кто был отмечен за свою веру. Он не схватывает их значений, поскольку это стоянка влюбленных *(ахл ал-'ишḳ)*, которые видят Истину *(ḥаḳḳ)* во всем. Как один из людей смыслов *(ахл ал-ма'ӑнӣ)* сказал: „Я не вижу ничего, чтобы не видеть вместе с этим Бога". Это описание проявления божественного самораскрытия *(таджӑллин)* в зеркале порожденного существования *(кавн)*. Но отсюда не следует, что Бог находится в вещах, ведь он свободен от всех форм телесного воплощения *(ḥулӯл)*»[31].

Отличительной чертой «твердых в знании» является спокойствие, то есть способность адекватно реагировать на превратности жизни. Эти люди видят вещи в их сущности, так что жизненные удары они воспринимают как необходимое испытание, источником которого является Бог. Рузбихан пишет:

«Твердые в знании — это люди, являющиеся свидетелями качества духов *(арвӑḥ)*, существующих на предвечном собрании прежде тел *(асбӑḥ)*, которые собственными глазами увидели скрытые тайны частностей, касающихся вечных видов знания. Они вывели из этого конечный исход своего положения на траектории пребывания *(баḳӑ')*. Они прочно укоренены в океане источника непоколебимой уверенности *('айн ал-йаḳӯн)* и не подвержены влиянию наружности мирских властей, характеризующихся неустойчивостью, изменчивостью, хитростью и вероломством. Эти люди не сокрушены действиями силы и страха, порождаемыми ими; они стоят крепко перед дуновением Бога, стоят крепко вместе с Богом в том, что появляется от Него, неся знак стирания *(маḥв)* и уничтожения *(ṭамс)*. Они

[31] Там же. С. 69.

> знают, что все это является испытанием и проверкой, так что они остаются спокойными в своем служении *(ʻубӯдиййа)*, ведь это их внешний отличительный признак, и прочно укорененными в свидетельствовании господства *(рубӯбиййа)* в их внутренней абсолютной истине»[32]

Оригинальную трактовку айата 3:7 дает ал-Кашани. Он полагает, что различие между «ясными» и «иносказательными» айатами отражает более общее различие между единством Бога и множественностью вселенной:

> «Разнообразие значений и неоднозначность не могут затронуть [ясные айаты]; они передают лишь одно значение. Они являются матерью Книги, то есть ее основанием *(аṣл)*. Иносказательные же айаты передают два или более значений, при этом истина и ложь неоднозначны *(йаштабиху)* в них. Это так, поскольку Истинный *(ḥаḳḳ)* имеет одно лицо — абсолютное неизменное лицо, не затрагиваемое уничтожением творения, а также не допускающее множественности и многообразия. Но Он также имеет многочисленные дополнительные лица в соответствии с отражениями мест проявления *(маẓāхир)*. [Эти лица] становятся проявленными из того единого лица по мере готовности *(истиʻдāд)* каждого места проявления. Истина и ложь смешаны в них. Откровение явилось подобным образом, что иносказательные айаты обратились бы к лицам различных форм готовности *(истиʻдāд)*. Как следствие, всякая вещь держится за то, что пригодно для нее, и поэтому испытания и попытки становятся проявленными»[33]

Когда ал-Кашани говорит о местах проявления *(маẓāхир)*, он использует термин, введенный Ибн Араби для объяснения природы бытия. Бог един как в Его сущности, так и в Его атрибуте явленности, в то время как локусы проявления характеризуются множественностью[34]. Термин «готовность»

---

[32] Там же. С. 69–70.

[33] *ʻАбд ар-Раззāḳ ал-Кāшāнийй*. Таʼвилāт. Ч. 1. С. 167.

[34] Опираясь на Коран, Ибн Араби утверждает, что Бог является Внешним, или Проявленным *(ẓāхир)*, и Внутренним, или Непроявленным *(бāṭин)*. Он представляется Непроявленным в том смысле, что Его сущность сама по себе всегда остается чем-то неизвестным для творений, при этом Он выступает Проявленным в той мере, в какой космос открывает что-либо о Его именах и качествах. Каждое имя Бога характеризуется «местами проявления» в космосе. Вселенная в целом отражает все имена Бога. Среди сущих вещей в том или ином виде представлен каждый атрибут Бытия. В абсолютном смысле каждый атрибут обнаруживается лишь в Боге, но в относительном смысле — и в творениях. Космос в целом является проявлением всех божественных имен, или совокупного имени *Аллах*. Если следовать Ибн Араби, то можно

(исти‘дāд) используется ал-Кашани для описания восприимчивости отдельных тварных вещей к проявлению Бога, вследствие которой тварные вещи становятся местом проявления в соответствии со своим внутренним предназначением. Особенностью людей, которые «тверды в знании», является то, что они видят единство, а не множественность, вечное лицо, а не явленность многообразия в отражениях тварных вещей. Ал-Кашани полагает, что интерпретация иносказательных айатов через возведение их к ясным айатам структурно воспроизводит этот тип восприятия:

> «Гностики, осуществившие истинность *(ал-‘āрифӯн ал-муҳаққиқӯн)*, признают вечное лицо в любой внешней форме и в любом внешнем виде, какой бы оно ни принимало. Они признают истинное лицо среди различных лиц, которые принимают иносказательные айаты, и они сводят их к ясным айатам, следуя примеру поэта: „Есть лишь одно лицо, хотя с точки зрения качеств имеет место многообразие“. Те, кто покрыт мраком, *те, в чьих сердцах уклонение* от Истины, *ищут иносказательное*, поскольку они сокрыты от единства множественностью. Истинно осуществившие следуют ясным айатам, подчиняя им иносказательные айаты и выбирая из их возможных аспектов то, что согласуется с их религией *(дӣн)* и школой мысли *(маẓхаб)*. *Ища разлада*, то есть стремясь сбить с толку себя и других. *И ища их истолкования (та’вӣл)* с опорой на то, что согласуется с их состоянием *(ḥāл)* и методом *(ṭарӣқ)*. Когда нож искривлен, то и ножны также становятся искривленными. Поскольку они не признают единое вечное лицо среди других лиц, то они и не признают истинного значения среди других [возможных] значений»[35]

В приведенных выше комментариях к айату 3:7 не раскрывается смысл последней фразы: *«… и никто не помнит, кроме тех, кто обладает*

сказать, что Бог сотворил космос по Своему образу, или по Своей форме. Места проявления божественных качеств Ибн Араби называет словом *маẓхар*, которое является локативным именем от корня *ẓухӯр*. Суфийский мыслитель первым использовал этот термин для объяснения природы бытия. Коранический айат 57:3, где говорится о Боге как о *ẓāхир* и *бāṭин*, он понимает буквально: с одной стороны, *куда бы вы ни повернулись, там Лик Бога* (2: 115); а с другой стороны, *никакие взоры не могут достичь Его* (6: 103). Подлинное знание божественного бытия может быть получено только посредством правильного сочетания двух взглядов: имманентно-ориентированного и трансцендентно-ориентированного. Более подробно о концепции Ибн Араби см. ниже, а также: *Chittick W.* The Sufi Path of Knowledge. State University of New York Press, 1989. P. 89 и далее.

[35] *‘Абд ар-Раззāқ ал-Кāшāнийй.* Та’вилāт. Ч. 1. С. 167.

пониманием». Интересную трактовку этого фрагмента дает ан-Нисабури. По его мнению, глагол «помнить» здесь употреблен не случайно, ведь речь идет о припоминании внутреннего знания, уже находившегося в состоянии актуализации в предвечный День Завета *(мӣсāқ)*. Душа знает тайные значения иносказательных айатов, однако раскрыть это знание мешает то, что ан-Нисабури называет «индивидуалистической экзистенцией». Различие между индивидуалистической экзистенцией и духовной экзистенцией подобно различию между кожурой и плодом. Приведем обширную цитату из работы ан-Нисабури:

> «*И никто не помнит, кроме тех, кто обладает пониманием (ӯлӯ ал-албāб)*, тех, кто следует примеру Пророка, покидая тьму кожуры *(қушӯр)* своих индивидуалистических экзистенций *(вуджӯдухум ал-нафсāнийй)* навстречу свету плода *(лубāб)* своих духовных экзистенций *(вуджӯдухум ал-рӯҳāнийй)*. Они крепко укоренены в кожуре усвоенных видов знания *(ал-ʻулум ал-касбиййа)* и они достигли истин плода *(лубāб)* тех видов знания, которые усвоены от Его присутствия *(ал-ʻулӯм ал-ладуниййа)*, *от самого присутствия Того, Кто Мудр, Знающ (мин ладун ҳакӣм ҳабӣр)* (11: 1).
>
> В айате имеется указание *(ишāра)* на тот факт, что виды знания тех, кто крепко укоренен, были даны им в День Завета *(ал-мӣсāқ)*, когда Он раскрыл атрибут господства росткам будущего человечества и *Он призвал их засвидетельствовать* на основании господства: *не Я ли Господь ваш*? (7: 172). Благодаря согласию засвидетельствовать это, знание единобожия *(тавҳӣд)* было твердо установлено в естественной склонности *(джибилла)* ростков будущего человечества, и они сказали: *Да*. Все различные виды знания включены в знание единобожия, ведь сказано: *И Он научил Адама всем именам* (2: 31).
>
> Ростки были отправлены назад в лона, окутаны атрибутами человечности *(ṣифāт ал-башарийййа)* и перенесены в матки; затем они блуждали веками от одного места и состояния к другим местам и состояниям, от наиболее удаленных мест к процессу рождения. Глаголющая душа, знавшая о единобожии, была отослана в нижайшие формы, окутана покрывалом человечности, забывчивым в отношении этих различных видов знания и речи.
>
> Однако затем ее родители напоминают ей об этом знании посредством символов *(румӯз)* и аналогий *(қарāʼин)*, пока она не вспомнит о некоторых из них из-под одеяния человеческой природы и стадии развития. Она говорит на языке своих родителей, а не на языке, на котором она отвечала Господу: *Да*. Тот язык был плодом *(лубб)* для этого языка, который является кожурой *(қишр)*. Подобным же образом внешнее и внутреннее бытие человека в целом является кожурой для плода *(лубāб)* того существования, которое

слушало и отвечало в День Завета. Его слушание — это кожура того слушания, которое внимало речи Истинного. Его взгляд — это кожура того взгляда, который созерцал красоту Истинного. Его сердце — это кожура того сердца, которое понимало речь Истинного. Все его виды знания являются кожурой тех видов знания, которые были восприняты от Истинного.

Таким образом, Пророк был послан лишь для напоминания душе истины этих различных видов знания, кожуру которых ей напомнили ее родители, ведь сказано: *Напоминай! Ты лишь напоминающий!* (88: 21). Так что напоминание предназначено для всех *(ал-тазкӣр ал-ʻāмм)*, но лишь немногие помнят *(ал-тазаккур ал-хāççˌ)*. Именно поэтому было сказано: *И никто не помнит, кроме тех, кто обладает пониманием (ӯлӯ ал-албāб)*»[36]

Таким образом, одной из отличительных черт суфийского подхода к Корану является убежденность в существовании нескольких смысловых измерений в Слове Всевышнего. Несмотря на попытки разработать многоуровневые классификации, наибольшее распространение получила базовая двухчленная классификация, согласно которой Коран имеет внешнее *(зāхир)* и внутреннее *(бāṭин)* измерение. За внешнее измерение отвечают люди внешнего знания, то есть основная группа верующих, факихи, мутакаллимы и др., — все те, кто по убеждениям суфиев, не раскрыл свое сердце для божественного знания *(маʻрифа)*. За внутреннее измерение отвечают избранные, чьи сердца были озарены Светом и которые стали способны понимать тайную Речь Всевышнего. Важно еще раз подчеркнуть, что, несмотря на наличие в каждом отдельном случае уникальных черт, суфийская герменевтика в целом является кораноцентричной; она осуществляется изнутри традиции и с опорой на ключевые коранические мотивы, что является веским свидетельством в пользу ее имманентного генезиса.

Принципы герменевтики Сахла ат-Тустари

Сахл ат-Тустари (818–896) — персидский мистик, один из ведущих представителей раннего суфизма, автор «Комментария к Великому Корану» *(Тафсӣр ал-Ḳурʼāн ал-ʻaẓīм)*. Работа ат-Тустари является первым дошедшим до нас в полном виде суфийским тафсиром. Она представляет собой записи устных поучений мистика, предназначавшихся для узкого круга его учеников. Вероятно, эти поучения делались во время собраний по чтению Корана[37]. Каждый прочитанный стих сопровождается комментарием,

[36] *Ниẓāм ад-Дīн ан-Нīсāбӯрийй*. Ғарāʼиб ал-Ḳурʼāн ва раḡāʼиб ал-фурḳāн. Ч. 3. С. 138.

[37] *Böwering G.* The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. P. 135.

касающимся, как правило, внутреннего *(бāṭин)* измерения Книги. Тафсир был записан учениками ат-Тустари примерно в конце X – начале XI вв. Он оказал огромное влияние на суфийскую герменевтическую традицию, в частности он был использован в компилятивных тафсирах ас-Сулами, ал-Майбуди и Рузбихана Бакли.

В основе герменевтической методологии ат-Тустари лежит убежденность в тождестве Корана и Слова как атрибута Бога. Бесконечность Божьего Слова является залогом сущностной неисчерпаемости коранических смыслов, бездонности Корана: «Его Книга — это часть Его знания, и если бы рабу была дана хоть тысяча способов понимания каждой буквы Коран, он бы все равно не достиг предела божественного знания. Это так, поскольку Коран является Его предвечной речью и Его речь является одним из Его атрибутов, а ни один Его атрибут не имеет конца, подобно Ему самому. Его речь понятна настолько, насколько Он сам открывает ее сердцам своих друзей»[38].

Задача человека состоит в том, чтобы погрузиться в этот бесконечный источник знания, хотя человек и осознает свою неспособность охватить его. Любая попытка вербализовать это знание, согласно ат-Тустари, по определению является чем-то ограниченным, поэтому понимание и комментирование выступает более низкой стадией богопознания, чем молчание о Боге: «Тот, кто близок [к Богу] *(ḳарūб)*, имеет доступ к пониманию *(фахм)*, догадке *(вахм)* и истолкованию *(тафсūр)*. Но тот, кто наиболее близок [к Богу] *(аḳраб)*, находится за пределами понимания, догадки и истолкования, а находящееся за пределами этого не может быть схвачено выражением *(ʻибāра)* или указанием *(ишāра)*»[39]. Стоит отметить, что данное замечание, в котором косвенно подчеркивается значение аллюзии *(ишāра)* в герменевтическом процессе, объясняет стиль суфийских тафсиров, в том числе тафсира самого ат-Тустари: за их внешней хаотичностью, отражающей, как кажется, свободное размышление над коранических мотивами, может быть сокрыта особая нерациональная ассоциативность, в целом характерная для мистического и профетического дискурса[40].

---

[38] *Ат-Тустарийй*. комм. 18:109. Здесь и далее при ссылке на тафсир ат-Тустари указывается не страница, а соответствующий айат, поскольку используется интернет-публикация на сайте *www.altafsir.com*. Также указывается страница английского издания: *Sahl b. ʻAbd Allāh al-Tustarī*. Tafsīr al-Tustarī. Royal Aal al Bayt Institute for Islamic Thought, 2011 (далее — *Tafsīr al-Tustarī*).

[39] *Ат-Тустарийй*. комм. 2:260; *Tafsīr al-Tustarī*, P. 33.

[40] См. ниже о роли указания *(ишāра)* в суфийской герменевтике, в частности в герменевтике Ибн Араби.

Согласно ат-Тустари, Коран имеет несколько смысловых пластов. Уже во вводной части к Комментарию персидский мистик указывает, что откровение ниспосылалось в соответствии с пятичленной структурой: «Бог ниспослал Коран по пяти частям из пяти стихов за раз: пять ясных айатов *(муḥкам)*, пять иносказательных айатов *(муташбих)*, пять айатов о разрешенном *(ḥалāл)*, пять айатов о запрещенном *(ḥарāм)* и пять метафорических айатов *(амс̲āл)*». Верующий, который обладает знанием *(ма'рифа)* Бога, различает эту структуру; такой человек «придерживается ясного, верит в иносказательное, считает разрешенным то, что разрешено, считает запрещенным то, что запрещено, и понимает уподобления, ведь сказано: *… но понимают их* [т.е. уподобления. — *Авт.*] *только сведущие* (29: 43) — то есть те, кто обладает знанием *('илм)* Бога, а особенно те, кто имеет внутреннее знание *(ма'рифа)* о Нем»[41].

Эзотерическое *(бāṭин)* измерение Корана ат-Тустари специально обсуждает в комментарии к хадису от Ибн Масуда. Он четко разделяет внешнее и внутреннее знания, которые являются прерогативой основной массы верующих и суфиев соответственно. Упоминаемая в хадисе «смотровая точка», по мнению ат-Тустари, это тайный сердечный локус, который позволяет уже в этой жизни познать неявные значения отдельных айатов. В конечном счете, подобное «сердечное» знание исходит непосредственно от Бога, является Его даром. Важно, что ат-Тустари отмечает сущностную связь между гнозисом и пониманием Слова Божьего: «Воистину, Господь не делает другом *(валīй)* никого из общины *(умма)* Мухаммада, не обучив его Корану, притом как во внешнем, так и во внутреннем аспекте. Они спросили: „Мы знаем о его внешнем аспекте, но каков его внутренний аспект?“ Он ответил: „Это его [т.е. Корана. — *Авт.*] понимание *(фахм)*; именно оно подразумевается“»[42].

В какой форме выражается это знание внутренних смыслов Корана? На примере самого тафсира ат-Тустари можно видеть, что оно включает разнообразные указания на пути духовного совершенствования: описание качеств, к развитию которых должен стремиться ученик; описание пороков, которых следует избегать; анализ устройства человека, «духовную психологию»; размышления над мистическим опытом; тайные метафизические учения. К последней категории относится все то, что бытовало в суфийских кругах VIII–IX вв. и имело характер тайного знания: мистическая интерпретация Единобожия *(тавḥīд)*, учение о Свете Мухаммада *(нūр муḥаммадийй)*, учение о Предвечном Завете *(мīс̲āḳ)*, размышления

---

41 *Ат-Тустарийй*. введение; *Tafsīr al-Tustarī*, P. 6.

42 *Ат-Тустарийй*. введение; *Tafsīr al-Tustarī*, P. 7.

над вознесением *(ми‘рāдж)* Пророка. Следует иметь в виду, что поучения ат-Тустари претендуют на то, что они являются не просто внешним рассудочным знанием или схоластическим построением, а духовным руководством, призванным пробудить в ученике непосредственное видение метафизических реальностей.

Анализируя способ связи интерпретаций ат-Тустари с буквальными смыслами айатов, можно заметить, что здесь персидским мистиком развито несколько подходов[43]. Часто он дает метафорическое или аллегорическое истолкование айата. Так, например, толкуя фрагмент айата 42:7, где говорится о том, что Бог внушил Коран для увещевания «матери поселений» и тех, кто располагается вокруг нее, ат-Тустари отмечает: «Во внешнем смысле под „матерью городов“ подразумевается Мекка. Во внутреннем смысле имеется в виду сердце, а под теми, кто располагается вокруг, подразумеваются члены тела *(джавāриḥ)*. Таким образом, людям дается указание, что им нужно сберегать свои сердца и члены тела от удовольствия, находимого в непослушании и следовании своим страстям»[44]. Другой пример метафорической интерпретации — это толкование на айат 75:9, где говорится об объединении луны и солнца в день Воскресения. Согласно ат-Тустари, внутреннее значение айата состоит в следующем: «Луна символизирует свет физического зрения, который относится к природной самости *(нафс аṭ-ṭаб‘)*, а солнце символизирует свет сердечного зрения, которое относится к духовной самости *(нафс ар-рӯḥ)* и разуму *(‘акл)*»[45].

Среди других методов истолкования, используемых персидским мистиком, необходимо обратить внимание на то, что Боверинг характеризует как медитацию над «базовым кораническим мотивом» (Quranic keynote)[46]. Этот метод состоит в следующем: комментатор сосредотачивает внимание на определенном термине или сюжете и развертывает свою мысль, опираясь на неявные ассоциации, в результате чего конечный пункт размышлений может существенно отличаться в плане тематики от начального пункта. В качестве примера можно привести толкование на айат 6:125, где говорится о том, что Бог уширяет грудь для ислама тому, кого пожелает *(арада)* направить по прямому пути. Отталкиваясь от многозначного корня *р-в-д* «желать; искать», ат-Тустари пускается в размышления о терминах *мурӣд*

---

[43] Более подробно см.: *Keeler A.* Introduction to the Translation // *Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī*. Tafsīr al-Tustarī. Royal Aal al Bayt Institute for Islamic Thought, 2011. P. xxvi–xxix.

[44] *Ам-Тустарийй*. комм. 42:7; *Tafsīr al-Tustarī*, P. 180.

[45] *Ам-Тустарийй*. комм. 75:9; *Tafsīr al-Tustarī*, P. 257.

[46] *Böwering G.* The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. P. 136–137.

(букв. «ищущий») и *мурāд* (букв. «найденный»), производных от этого корня. В результате фраза о том, что Бог *желает* направить по прямому пути, обрастает смысловой коннотацией *поиска* человека со стороны Бога, что, в свою очередь, вызывает в памяти всю суфийскую проблематику бытия-нахождения (ср. *вуджӯд* и *ваджд*). Ат-Тустари говорит: «Воистину, Господь провел различие между тем, кто ищет *(мурīд)*, и тем, кто найден [Богом] *(мурāд)*, хотя они оба — от Него *(мин ʻиндихи)*. Он всего лишь хотел отделить элиту *(хāṣṣ)* от массы *(ʻумӯм)*, так что Он выделил того, кто найден *(мурад)*, в этой суре и других. Он также упомянул того, кто ищет *(мурīд)*, представляющего большинство, в этой суре в Его словах: *Не отгоняй тех, которые взывают к Господу их утром и вечером, стремясь к лику Его!* (6: 52)»[47].

Наконец, рассматривая принципы коранической герменевтики ат-Тустари, нельзя обойти вниманием фигуру Пророка. Согласно персидскому мистику, Пророк подобен Корану в том, что он является посредствующим звеном между человеком и Богом: если Коран репрезентирует Слово Божье, то Пророк выступает образцом для подражания во всех аспектах деятельности. Ат-Тустари говорит: «У людей нет иного пути к Нему, кроме как через Коран и через понимание того, что было обращено к ним в качестве требуемого. Им нужно применить это знание на практике с полной искренностью во имя Бога и последовать образцовому примеру *(сунна)* Мухаммада, который был послан к ним»[48]. Пророк воплощает в жизни все то, что завещано Кораном, то есть он является как бы «живым Кораном», поэтому «ни один обязательный вид деятельности *(фарḍ)* не является совершенным без сунны»[49]. Это так еще и потому, что Пророк репрезентирует деятельность в совершенной и законченной форме, ведь он сам является носителем совершенных качеств: «Никто не обладает богобоязненностью в той степени, в какой ею обладал Пророк, и [то же самое справедливо] для его любви *(ḥубб)*, его горячего стремления *(шавḳ)*, его воздержания *(зухд)*, его довольства *(риḍāʼ)*, его упования *(таваккул)* и его благородных качеств *(аḫлāḳ)*. Это так, ведь сам Бог сказал о нем: *Поистине, ты — великого нрава* (68: 4)»[50].

Будучи «живым Кораном», Пророк, разумеется, обладает наиболее совершенным знанием Слова Божьего, притом как в его внешнем, так и во внутреннем аспекте. Ат-Тустари полагает, что Господь сделал сердце *(ḳалб)*

---

47 *Ат-Тустарийй*. комм. 6:125; *Tafsīr al-Tustarī*, P. 66.

48 *Ат-Тустарийй*. введение; *Tafsīr al-Tustarī*, P. 5.

49 *Ат-Тустарийй*. комм. 5:2; *Tafsīr al-Tustarī*, P. 28.

50 *Ат-Тустарийй*. комм. 18:30; *Tafsīr al-Tustarī*, P. 117.

Пророка «оплотом Корана и Единобожия»[51]. Поэтому не случайно, что грудь *(ṣадр)* Пророка описывается как ниша света, а Коран и Пророк отождествляются с самим светом *(нӯр)*. Именно ат-Тустари впервые в законченном виде дает учение о Свете Мухаммада *(нӯр муḥаммадийй)*. Согласно этой доктрине, первым творением был Свет, отождествляемый с Духом Пророка. Затем из этого Света — либо напрямую, либо опосредовано — было сотворено все сущее. Учение о Свете Мухаммада ат-Тустари формулирует в комментарии к айату 7:172, основной темой которого является Предвечный Завет *(мӣҁāḳ)*. Персидский мистик говорит: «Росток [человечества] состоит из трех частей — первой, второй и третьей: первая часть — это Мухаммад, поскольку, когда Господь хотел создать Мухаммада, он явил *(аẓхара)* свет из своего Света. Достигнув покрывала божественного великолепия *(‘аẓāма)*, свет распростерся ниц перед Богом, и из этого простирания Бог создал большой кристаллообразный столб света, который был проницаем внутри и снаружи, а в нем он создал сущность *(‘айн)* Мухаммада. Затем он [т.е. Мухаммад. — *Авт.*] был в услужении у Господа миров в течение миллионов лет, имея сущностные качества веры, к которым относятся узрение веры *(му‘āййанат ал-имāн)*, раскрытие непоколебимой уверенности *(мукāшафат ал-йаḳӣн)* и созерцание Господа *(мушāхадат ар-рабб)*. Так что Он удостоил его [т.е. Мухаммада. — *Авт.*] этим свидетельствованием за миллион лет до сотворения мира»[52].

Согласно ат-Тустари, суфии высокого ранга являются наследниками Мухаммада, поскольку их души созданы из Света Мухаммада, и этим они отличаются от простых людей. Продолжая рассуждать о судьбе человеческого рода в контексте айата 7:172, ат-Тустари говорит: «Второй частью потомства является Адам. Бог создал его из света Мухаммада. И Он создал Мухаммада, то есть его тело, из глины Адама… Третья часть — это потомство Адама. Господь сотворил ищущих [Бога] *(мурӣдӯн)* из света Адама, а найденных [Богом] *(мурāдӯн)* Он сотворил из света Мухаммада. Таким образом, большинство людей живет под милостью людей близости *(ахл ал-ḳурб)*, а люди близости живут под милостью приближенного *(ал-муḳарраб)* [т.е. Пророка. — *Авт.*] — *И их свет течет перед ними и с правой стороны от них* (57:12)»[53]. На основе этого повествования может быть выстроена иерархия: Мухаммад, Адам и потомки, среди которых выделяются найденные *(мурāд)* и ищущие *(мурӣд)*. Как должно быть ясно из приведенных выше фрагментов, под «найденными» ат-Тустари понимает элиту

[51] *Ат-Тустарийй*. введение; *Tafsīr al-Tustarī*, P. 3.

[52] *Ат-Тустарийй*. комм. 7:172; *Tafsīr al-Tustarī*, P. 77.

[53] *Ат-Тустарийй*. комм. 7:172; *Tafsīr al-Tustarī*, P. 77–78.

(ẖāṣṣ) — ту самую элиту, которая имеет доступ к эзотерическим смыслам Корана. Следовательно, возможность коранической герменевтики обеспечивается принадлежностью к группе людей, особым образом просвещенных Светом Мухаммада. Именно от Пророка исходят «света веры, света актов послушания и света изливающихся миров бытия»[54].

Итак, можно выделить несколько базовых идей, лежащих в основе герменевтического подхода ат-Тустари. Персидский мистик отождествляет Коран со Словом Божьим, а отсюда следует бесконечность и неисчерпаемость смыслов Книги. Ат-Тустари также убежден в существовании внешнего и внутреннего измерений Корана, притом первое предназначено для большинства людей, а второе — для элиты. Разделение на основную массу верующих и на элиту является метафизическим, поскольку оно предопределено Богом еще в момент заключения Завета. Доступ элиты к внутренним смыслам откровения возможен благодаря их причастности к предвечному Свету Мухаммада. Пророк является носителем как внешнего, так и внутреннего измерения Корана. Он воплощает Коран в его тотальности, являясь как бы «живым Кораном». Таким образом, в мистической герменевтике ат-Тустари наиболее ярко выражен лейтмотив всей его мысли — тема Света: «Основной мотив, пронизывающий все его учение, это мотив света, представляющего для него божественное водительство на всех уровнях: Коран — это свет; Пророк в его исконной сущности был светом и продолжает быть светом, излучающим свет веры и духовного руководства на верующих и на весь мир, и именно свет от света Божьей сущности поднимает мистика на высочайшую ступень непоколебимой уверенности и „достижения“ Бога»[55].

Принципы герменевтики Абу Хамида ал-Газали

Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) является одним из крупнейших исламских мыслителей, факихом, мутакаллимом, систематизатором суфийского знания и автором эзотерических комментариев к нескольким айатам Корана и хадисам. Для ал-Газали характерно стремление лавировать между ригоризмом и мистицизмом, что явилось предпосылкой плодотворного соединения в его творчестве этих двух направлений исламской мысли, но в то же время привело к неоднозначности и противоречивости его наследия[56]. В своих работах ал-Газали выступает защитником

---

[54] *Ат-Тустарийй*. комм. 89:1; *Tafsīr al-Tustarī*, P. 282.

[55] *Keeler A.* Introduction to the Translation. P. lix.

[56] Об истории рецепции его наследия см.: *ал-Джанаби М. М.* Теология и философия ал-Газали. М., 2010. С. 12–27.

эзотерической герменевтики Корана; при этом, однако, он критикует любые попытки индивидуального прочтения Писания, не опирающегося на внутреннее сердечное знание. Исламский мыслитель также развивает методологию чтения и истолкования Корана, базирующуюся на многовековом опыте суфийской традиции. Рассмотрим вкратце основные принципы его герменевтики.

Ал-Газали убежден в том, что Коран не исчерпывается внешними *(ẓāхир)* смыслами. Коран является бездонным океаном знания, для погружения в который необходимо иметь соответствующую подготовку. В работе *Джавāхир ал-Ḳур'āн ва дурарух* («Сокровища Корана») мыслитель рисует следующий прекрасный образ:

> «Я пробужу тебя от спячки, о ты, посвятивший себя чтению [Корана], сделавший изучение Корана своей практикой, нашедший интерес в его внешних смыслах и фразах. Как долго ты будешь блуждать по берегу моря, закрыв глаза на его чудеса? Не следовало бы тебе отправиться в плавание, чтобы увидеть его богатства, проплыть к его островам, чтобы собрать его дары, нырнуть в глубины, чтобы обогатиться его сокровищами? Не коришь ли ты себя за то, что лишаешься его жемчужин и драгоценных камней, пока продолжаешь смотреть лишь на его берега и внешние аспекты?
>
> Разве ты не слышал, что Коран — это океан, из которого вытекают знания всех времен, подобно тому как ручьи и реки вытекают из настоящего океана? Ты не завидуешь счастью людей, которые устремились в его бурные волны и ухватили красную серу, которые погрузились в его глубины и собрали рубины, сияющие жемчужины и хризолиты, которые скитались по его побережью и собрали серую амбру и свежее цветущее алоэ, которые попали на его острова и нашли в животных величайшее противоядие и остро пахнущий мускус?»[57]

Согласно ал-Газали, Коран выражает атрибут Слова, но это Слово не ограничивается Книгой в ее внешней форме. Человек, распахнувший свою грудь для Света Всевышнего, видит, что айаты Господа могут быть обнаружены повсюду в мире. Такой человек способен воспринимать «симфонию мира» — неявную речь каждой частички небес и земли, которой «нет пределов и нет конца, так как это слова, почерпнутые из моря речи Всевышнего, которая бесконечна»[58]. На примере понятия упования *(таваккул)*

---

[57] *Абу Ḥāмид ал-Ḡазāлийй*. Джавāхир ал-Ḳур'āн ва дурарух. Бейрут, 1983. С. 8–9.

[58] *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 210.

ал-Газали показывает, как может быть расшифрована эта речь, являющаяся, по сути, раскрытием скрытых смыслов мироздания[59].

В качестве книги Коран, согласно ал-Газали, обладает как внешней, так и внутренней стороной. Комментируя айат 3:7, он пишет, что ясные *(муḥкамāт)* стихи предназначены для всех, но, прежде всего, для основной группы людей *(ʻавāмм)*, к которой он относит простых верующих, грамматистов, мухаддисов, муфассиров, факихов и мутакаллимов. Эти люди должны сосредоточиться на внешних смыслах Корана, и им не следует пытаться понять иносказательные *(муштабихāт)* айаты, предназначенные для Пророка, сахабов, святых *(авлийāʼ)* и «твердых в знании» *(ал-рāсиḫӯн фи ал-ʻилм)*. Запрет на истолкование этих айатов вызван тем, что погружение в море гнозиса *(маʻрифа)* опасно для тех, кто не имеет соответствующей подготовки. Претендовать на это могут лишь люди, которые «посвящают себя исключительно тому, чтобы научиться плавать в морях религиозного гнозиса *(маʻрифа)*; которые отдают свою жизнь одному Богу; которые отворачиваются от этого мира и его наслаждений; которые отворачиваются от золота, славы и других человеческих удовольствий; которые в разнообразных видах знания и действия посвящают себя Богу; которые действуют в соответствии со всеми установлениями религиозного закона и его нормами поведения *(адаб)* в исполнении надлежащего и избегании порицаемого; которые очистили свои сердца от всего, кроме Бога; которые отвергают мир и даже загробную жизнь вместе с высочайшем раем, предпочитая всему этому любовь к Богу. Именно они погружаются в море гнозиса»[60].

Противопоставление людей внешнего знания и людей внутреннего знания неоднократно встречается в поздних работах ал-Газали, однако наиболее ярко оно выражено в герменевтическом труде *Мишкāт ал-анвāр* («Ниша света»). Этот труд посвящен истолкованию айатов о свете (24: 35) и мраке (24: 40), а также нескольких хадисов. В процессе анализа айатов и хадисов ал-Газали фактически вырабатывает специальную герменевтическую методологию, опирающуюся на более общие онтологические представления.

Уже во вводной части сочинения ал-Газали указывает, что оно посвящено тайным смыслам, сокрытым за буквальными значениями айатов и хадисов. Попытка такого истолкования подобна покорению крутой вершины, что невозможно для простого смертного, но доступно тем, кто знает

---

[59] Там же. С. 210–217.

[60] *Абу Ḥāмид ал-Ġазāлийй*. Илджāм ал-ʿавāмм ʿан ʿилм ал-Ḳурʾāн. Бейрут, 1985. С. 67–68.

и «тверд в знании»[61]. Ал-Газали характеризует используемую знатоками герменевтическую методологию как «тайну и метод создания уподоблений» *(сирр ал-тамсӣл ва минхāджихи)* и как «метод поразительного уподобления» *(минхāдж ḍарб ал-мисāл)*. Онтологическим фундаментом для использования этого метода, согласно ал-Газали, выступает тот факт, что имеется два мира: мир духовный *(рӯхāнийй)* и мир телесный *(джисмāнийй)*; иногда первый мир также называют «интеллектуальным» *(ʻаḳлийй)*, «невидимым» *(ғāʼиб)* или «Горним Царством» *(малакӯт)*; а второй мир — «чувственным *(ẋиссийй)*, „видимым“ *(шахāда)*» или «миром Владычества» *(мулк)*. Особенностью устройства вселенной является наличие соответствия между мирами. Ал-Газали пишет: «Горнее Царство является „скрытым“, поскольку скрыто от восприятия большинства, а мир чувств является миром свидетельства, поскольку его все могут увидеть. Этот мир чувств является отправной точкой для восхождения к миру разума. И если бы не было между ними связи и отношения, то путь духовного восхождения был бы закрыт… Божественная Милость дала видимому миру относительность с миром Горнего Царства, вот почему нет ни одной вещи в мире чувств, которая не была бы подобием чего-либо в верхнем мире. Вполне может быть, что одна вещь в этом мире символизирует несколько вещей в мире Горнего Царства, и точно так же одна вещь в том мире может иметь несколько подобий в видимом мире»[62].

Под «подобием» ал-Газали понимает частичное соответствие или сходство. Например, солнце подобно царю, поскольку оба объекта связаны с идеей превосходства и владычества. Луна же подобна министру царя, поскольку при помощи луны солнце проливает свой свет и точно так же царь влияет на своих подданных при помощи министра. Ал-Газали полагает, что существа духовного мира могут быть уподоблены объектам телесного мира именно с опорой на такую методологию. Он приводит следующий пример:

> «Если среди этих существ Духовного Мира есть нечто, которое устойчиво и неизменно, велико и никогда не уменьшается, с которого в сердце стекают ручьи знаний и драгоценности откровений, так же, как реки текут к долинам, то его можно уподобить горе. Далее, если существа, являющиеся получателями этих драгоценностей, различаются по уровням, их можно уподобить долинам, а если эти драгоценности, достигая сердца людей, передаются от одного сердца к другому, те сердца подобны руслам.

---

[61] *Абу Хамид ал-Газали*. Ниша света. С. 202.

[62] Там же. С. 228.

> Глава долины будет представлена сердцами пророков, затем ученых, затем тех, кто следует за ними. Итак, если эти русла ниже, чем первая, и орошаются водой из нее, то тогда достоверно первая долина будет правой долиной, из-за своей исключительной правоты и превосходства, и в конце концов будет нижайшее русло, которое получает воду из самого последнего и самого низкого уровня той правой долины, будучи орошаемой, соответственно, „с края правой долины“ (Коран, 28: 30), а не ее глубочайшей центральной части»[63]

Ссылка на Коран в конце цитаты не случайна, потому что имеется в виду конкретный коранический сюжет. По мнению ал-Газали, многие другие айаты могут быть также истолкованы в соответствии с методом уподобления, и такое истолкование является прерогативой мистиков, способных непосредственно созерцать духовный мир. Использование метода уподобления в ином случае приводит к чисто произвольным суждениям, базирующимся на абстрактных рационалистических схемах. И такая интерпретация попадает в категорию истолкований по собственному усмотрению *(тафсīр би ар-ра'йй)*[64].

Проблема сочетания явного *(ẓāхир)* и скрытого *(бāṭин)* хорошо отражена в трактовке Божественного приказания Моисею снять сандалии при входе в Святую Долину (20: 12). Ал-Газали полагает, что Святая Долина символизирует здесь область особой близости к Богу, в то время как сандалии — это символы горнего и дольнего миров: «Если мимо Святой Долины не пройти, кроме как сняв с себя оба мира (горний и дольний) и обратившись душой к Истинному…, то подобием снятия этих двух миров является снятие обоих сандалий паломником в Мекке, когда он меняет свои мирские одежды на одеяние паломника и обращается лицом к священной Каабе»[65]. При этом ал-Газали настаивает, что данную интерпретацию следует рассматривать как дополнение к буквальному смыслу. У Моисея действительно была обувь, и приказ Бога касался конкретного действия. Но само действие не исчерпывалось только внешней стороной: сняв обувь, Моисей, в то же время, «снял» оба мира.

Рассмотренный фрагмент свидетельствует о том, что в методологии исламского мыслителя явное *(ẓāхир)* выступает необходимой опорой для

---

[63] Там же. С. 230.

[64] Проблеме истолкования по собственному усмотрению ал-Газали посвящает целый раздел в третьем томе «Воскрешения наук о вере». См.: *Абу Хамид ал-Газали.* Возрождение религиозных наук. Том 3. С. 56–79.

[65] *Абу Хамид ал-Газали*. Ниша света. С. 231.

выявления скрытого *(бāṭин)*. Отказ от явного, по мнению ал-Газали, характерен для батинитов, которые «смотрели крайне односторонне — лишь на скрытый мир, абсолютно не ведая о равновесии, что существует между скрытым миром и видимым»[66]. Что касается отказа от скрытого, то он характерен для буквалистов. Иными словами, «тот, кто разделяет и отделяет внешний образ от целого, является буквалистом, тот, кто отделяет внутреннюю часть, является батинитом, и наконец тот, кто соединяет обе эти стороны вместе, является совершенным»[67].

Этот принцип соотношения явного *(ẓāхир)* и скрытого *(бāṭин)* распространяется также на религиозную деятельность. Нельзя не заметить, что он отражен в более общем понимании ислама, которое представлено у ал-Газали: традиционализм и тасаввуф, шариат и хакикат выступают комплементарными областями — одно немыслимо без другого. Замечательную иллюстрацию этой идеи дает сам ал-Газали в следующем важном фрагменте:

> «Один человек слышит слова из хадиса Благословенного Пророка Мухаммада: „Ангелы Бога не входят в дом, в котором есть собака или картина“ — и тем не менее держит в доме собаку, говоря: „Внешнее не равно внутреннему, Пророк хотел лишь сказать: ‘Выгони собаку гнева из дома сердца’, потому что собака гнева служит преградой для знания, которое идет от ангельских лучей, поскольку злость является демоном разума“.
>
> А между тем другой выполняет это повеление дословно, а затем говорит: „Собака является собакой не из-за своей внешности, а из-за внутреннего своего смысла — свирепости и прожорливости. Если мой дом, который является обиталищем меня, моего тела, должен быть свободным от псиности в явной форме, настолько больше требуется дому моего сердца, которое является обиталищем истинной сущности человека и его сути, быть чистым от псиности в духовном смысле“.
>
> На самом деле, человек, который совмещает обе эти стороны, является совершенным, что подразумевалось, когда было сказано: „Совершенный человек тот, кто не позволяет свету знаний ослабить свет покорности“. Точно так же нельзя увидеть, чтобы он позволял себе оставить хотя бы одно повеление религии, благодаря всему совершенству своего внутреннего духовного зрения.
>
> Ведь такая вещь является тяжелой ошибкой, примером которой является то самовольное заблуждение, в которое впадают некоторые странники

[66] Там же. С. 233.

[67] Там же.

> на духовном пути, называющие позволительным откладывание в сторону предписаний шариата, подобно тому, как кто-нибудь сворачивает и откладывает в сторону ковер»[68]

Итак, каждая вещь имеет скрытую суть. Но как обеспечивается связь между внутренним и внешним? Для объяснения этого ал-Газали привлекает понятие «воображения» *(хайāл)*. По его мнению, воображение — это что-то вроде материала, из которого лепится подобие. У простых людей этот материал является грубым и твердым, он скрывает тайный смысл и преграждает истинный свет. Но если очистить его, то оно превратится в прозрачное стекло, которое станет проводником света: «Знай, что грубый нижний мир воображения стал для пророков Бога как тень прозрачного „стекла“ и „нишей лучей“, фильтром, очищающим Божественные секреты, и ступенькой на пути к Горнему Миру»[69]. Особенность пророков и святых состоит в том, что они, созерцая конкретные объекты, видят за ними духовные идеи. Они видят духовное в телесном, но также способны переводить духовные смыслы, которые нисходят к ним, в телесные представления: «Часто идея оказывается сначала представленной их внутреннему видению, а затем оттуда спускается к духу воображения и получает у него образ каких-либо конкретных объектов, подобных идее»[70].

В этом контексте, по мнению ал-Газали, следует осмыслять и тот факт, что Божье Слово дано преимущественно в чувственных выражениях и образах. Люди, способные воспринимать только явное, должны ограничиться тем буквальным истолкованием, которое предоставляет традиция. Люди же, очистившие воображение и развившие в себе необходимые качества, смогут увидеть за внешней формой внутреннее измерение Книги. Игнорирование этой возможности, по убеждению ал-Газали, значительно обедняет смысловую сторону Корана. В работе «Сокровища Корана» он обращается к своему оппоненту из числа ригористов:

> «Я не думаю, что ты добьешься успеха [в обнаружении тайн Корана], если продолжишь упрямо полагаться [только] на свое мнение *(ра'йй)* и свой интеллект *(‘ақл)*. Как ты можешь понять их, если ты не понимаешь язык состояний *(лисāн ал-аḥвāл)*? Напротив, ты веришь лишь во внешне выраженную речь! Ты не поймешь значения Его слов: *Нет ничего, что не прославляло бы Его хвалой* (17: 44); и других Его слов: *Они* [небо

[68] Там же. С. 233–234.

[69] Там же. С. 235.

[70] Там же. С. 236.

> и земля. — *Авт.*] *сказали: „Мы придем (вместе) по доброй воле“* (41: 11); ты не поймешь этого, пока думаешь, что земля владеет языком *(лисāн)* и является живой. Ты также будешь не в состоянии понять слова говорящего: „Стена спросила у колышка: ‘Почему ты делаешь дырку во мне?’ Оно ответило: ‘Спроси того, кто забивает меня, и не роняй меня! За мной камень, который забивает меня’ “. Тебе не известно, что эти слова являются истинными и даже более истинными, чем внешняя речь. И как же ты поймешь тайны, которые сокрыты здесь?»[71]

Другая попытка обосновать необходимость истолкования Корана, в частности эзотерическую интерпретацию, представлена в работе *Файṣал ат-тафриқа байна ал-ислāм ва аз-зандақа* («Критерий различения ислама и ереси»). Это сочинение посвящено признакам правоверия и условиям обвинения в неверии *(такфīр)*. Позиция ал-Газали сводится к тому, что мусульманином является каждый, кто признает таухид, посланничество Мухаммада и Судный День; все остальное следует рассматривать как частные вопросы, которые не затрагивают основ веры. При этом мусульманин должен считать все слова Пророка истинными, и он не может подозревать Пророка во лжи или в сознательном искажении истины в угоду толпе (как это делали некоторые *фалāсифа*). В противном случае подрывается сам фундамент ислама как религии.

Представленный подход к определению правоверия лишь кажется простым. На деле же, как справедливо отмечает ал-Газали, отсутствует консенсус по поводу того, что есть объявление ложью и что есть подтверждение правдивости *(ат-такзīб ва ат-таṣдīқ)*. Сам ал-Газали определяет «правдивость» как признание сущим того, о чем сказано как о сущем. Но сказать о сущем можно в пяти смыслах, поскольку имеется пять ступеней бытия. Бытие бывает самостным *(зāтийй)*, чувственным *(ḥиссийй)*, воображаемым *(ḫайāлийй)*, умопостигаемым *(‘ақлийй)* и сходственным *(шабахийй)*. Если человек признает, что Пророк говорит о чем-то в одном из пяти указанных смыслов, то он автоматически признает истинность слов Пророка. Однако важно учитывать, что выбор ступени бытия, о которой сказывается, не может происходить произвольно. Он должен осуществляться в соответствии с тем, что ал-Газали называет «правилом *та’вīла*»: при истолковании переход от одного онтологического уровня к последующему допустим лишь в случае наличия доказательств, свидетельствующих о невозможности буквального понимания на этом уровне. Ал-Газали приводит такой пример сходственной *(шабахийй)* интерпретации: «Тот, кто считает невозможным,

---

[71] *Абу Ḥāмид ал-Ġазалийй*. Джавāхир ал-Қур’āн ва дурарух. С. 33.

чтобы гнев был присущ Всевышнему Богу как самостная, чувственная, воображаемая или умопостигаемая реальность, толкует его как проявление другого [Его] атрибута, порождающего то же, что порождается гневом — например, воли к наказанию. Воля не имеет отношения к гневу как таковому, но в каком-то из свойств она сопряжена с ним, а также с одним из его последствий, а именно — с причинением страдания»[72].

Стоит отметить, что суфийские истолкования коранических айатов, приводимые в «Критерии различения…», даются ал-Газали не от его собственного имени, а от имени «некоторых суфиев». Сама указанная работа явно написана для круга факихов и мутакаллимов, и она может рассматриваться в лучшем случае как апология *та'вīла*, понятого в широком смысле. К. Сандс справедливо отмечает, что аргументация ал-Газали «работает в отношении только тех коранических айатов, чье буквальное значение проблематично, а число таких айатов составляет лишь малую долю того, что обычно подвергается суфийской экзегезе»[73]. Таким образом, подход, представленный в «Критерии различения…», должен осмысляться лишь в контексте более общего подхода, отраженного в других трудах ал-Газали.

Рассматривая особенности коранической герменевтики ал-Газали, нельзя не обратиться к проблеме рецитации Корана. В суфийской среде была сформирована многовековая традиция чтения Корана, которую исламский мыслитель подверг систематизации в фундаментальной работе *Ихйā' 'улūм ад-дīн* («Воскрешение наук о вере»). Он выделил десять внешних правил рецитации *(ẓāхир адаб ал-тилāва)* и десять внутренних правил рецитации Корана *(а'мāл ал-бāṭин фи тилāват ал-Ḳур'āн)*. Остановимся на внутренних правилах, поскольку в них отражено понимание характера и глубины коранического текста.

> ПЕРВОЕ ПРАВИЛО: осознание величия Божественной Речи, милости и доброты Всевышнего к своим созданиям в низведении своей Речи до степени понимания своих созданий. Согласно ал-Газали, в этом низведении проявилась высочайшая милость Бога, поскольку, если бы сущность Речи не была сокрыта звуками, то перед ней не устояло бы ничто из сущего. «Звук для божественной мудрости — как тело и жилище, а мудрость для звука — как душа и дух»[74]. Люди не в состоянии постичь всей глубины этой мудрости, подобно тому, как они не в состоянии своим взглядом

[72] *Абу Ḥāмид ал-Ḡазāлийй.* Файṣал ат-тафриḳа байна ал-ислāм ва аз-зандаḳа. Дамаск, 1993/1413. С. 39.

[73] *Sands K. Z.* Sufi Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam. P. 60.

[74] *Абу Хамид ал-Газали.* Возрождение религиозных наук. Том 3. С. 31.

пронзить свет солнечного диска. «Речь — как скрытый завесой правитель, чей лик невидим, но дела доступны взору, как величественное ясное солнце, чья основа скрыта, как сияющие звезды, которыми иногда руководствуется и тот, кто не сведущ в их движении, она — ключ к богатым сокровищницам, напиток [вечной] жизни — кто вкусит его, не умрет, лекарство от болезней — кто выпьет его, никогда не будет болеть»[75].

ВТОРОЕ ПРАВИЛО: возвеличивание Того, Кто говорит, то есть Бога. По мнению ал-Газали, человек, приступающий к чтению Корана, должен представить в своем сердце величие Говорящего и осознать, что рецитируемое им — не из речей человеческих. Подобное осознание, если оно произошло на глубинном уровне, способно привести к обмороку, как это бывало с Икримом ибн Абу Джахлом, который терял сознание всякий раз, когда раскрывал Коран. Приходя же в себя, он говорил: «Это — Речь моего Господа! Это — Речь моего Господа!». С точки зрения ал-Газали, это высший пример богопочитания.

ТРЕТЬЕ ПРАВИЛО: присутствие сердца *(ḥуḍūр ал-ḳалб)* и отрешение от своих мыслей *(ḥадīс̱ ал-нафс)*. Под этим понимается полная отдача Слову Всевышнего во время чтения, что достигается посредством направления внимания к Нему и отвращения от всего остального. «В Коране есть все то, в чем находит сердце отраду, если читающий его заслуживает того, и как же он может искать отраду, думая о чем-либо другом, находясь в прекрасном саду?»[76].

ЧЕТВЕРТОЕ ПРАВИЛО: размышление *(тадаббур)*. Ал-Газали замечает, что не все читающие Коран размышляют над его смыслом. Между тем, цель чтения Корана — это именно размышление. При этом степень углубления в текст Писания может варьироваться, что зависит от проницательности самого человека. Ал-Газали приводит следующие показательные примеры: «Кто-то из праведных предшественников сказал: „Я начинаю читать суру Корана, и то, что открывается мне из нее, не дает мне завершить ее до самого рассвета“. А другой из их числа говорил: „Я не рассчитываю получить награду за айат, смысла которого не понимаю и на котором не сосредоточено мое сердце“. Рассказывают, что Абу Сулейман ад-Дарани сказал: „Поистине, я читаю айат и размышляю над ним по четыре-пять суток, и пока не прихожу к однозначной мысли о нем, не перехожу

[75] Там же. С. 31–32.

[76] Там же. С. 33.

к следующему“. Про одного из праведных предшественников рассказывали, что он шесть месяцев провел в чтении суры „Худ“, постоянно перечитывая ее и не освобождаясь от размышления над ней. Кто-то из *‘ārифӯн* (познавших Бога) сказал: „Я прочитываю Коран [одновременно несколькими способами]: за неделю, заканчивая в пятницу, прочитываю его за месяц и за год, читаю Коран уже тридцать лет и до сих пор не завершил его чтение“. И это — согласно степеням [глубины] его размышления и поиска им [внутренних смыслов Корана]. Также он говорил: „Я поставил себя [в поклонении Богу] на место наемных работников, и я работаю [как работник, нанятый] на один день, одну неделю, один месяц и один год“»[77].

ПЯТОЕ ПРАВИЛО: стремление к пониманию *(тафаххум)*. Под этим подразумевается стремление вникнуть в смысл каждого айата, что предполагает осмысление всего, что сказано в Коране: атрибутов и действий Бога, повелений и запретов, рая и ада, и т. д. Согласно ал-Газали, «нет ничего, живого и неживого, о чем бы не говорилось в ясной Книге»[78]. При этом исчерпывающее постижение Корана невозможно, и каждому рабу дается в меру его понимания.

ШЕСТОЕ ПРАВИЛО: избавление от обстоятельств, препятствующих пониманию. По мнению ал-Газали, таковых обстоятельств четыре. Во-первых, сюда относится излишняя сосредоточенность на правильном произношении звуков и невнимательность к смыслу сказанного. Во-вторых, пониманию препятствует слепая приверженность какому-либо направлению исламской мысли, делающая человека закрытым для нового знания; стоит отметить, что здесь подразумевается и закостенелость разума в целом: «Иногда то, во что он верит, бывает истиной, но, [тем не менее], так же препятствует пониманию [смыслов Корана] и раскрытию сокрытого [в этих смыслах], ибо у той Истины, верить в которую предписано людям, — ступени и степени, явное начало и тайная глубина, а закоснелость натуры на внешнем препятствует достижению тайной глубины»[79]. В-третьих, препятствием могут служить многочисленные страсти, приверженность гордыне, упорствование в грехах, поскольку все это — причина окутывания сердца тьмой, и это подобно грязи на зеркале, которая не дает Истине проявиться в нем; «Сердце подобно зеркалу, страсти — ржавчине, а смыслы Корана — изображениям, которые отражаются в зеркале. Воспитание сердца путем

[77] Там же. С. 35–36.

[78] Там же. С. 39.

[79] Там же. С. 41.

подавления страстей подобно полировке для придания зеркалу блеска»[80]. В-четвертых, всестороннему пониманию Корана мешает приверженность буквалистскому чтению, то есть той классической традиции тафсиров, которая идет от Ибн Аббаса, и отрицание эзотерической суфийской традиции, базирующейся на личном мистическом опыте.

СЕДЬМОЕ ПРАВИЛО: отнесение к себе *(maxṣūṣ)* обращений Корана. По мнению ал-Газали, важно воспринимать слово Корана как обращенное лично к себе. Читать Писание следует так же, как раб читает послание своего господина: он размышляет над ним и стремиться поступать в соответствии с ним: «Если он услышит [из Корана] повеление или запрет, то он представит себе, что он и есть тот, кому запрещено или велено. Если он услышит из Корана обещания о воздаянии или угрозы наказанием, также представит себе, что именно к нему относится это обращение. Если услышит рассказы о древних народах и пророках, мир им, то пусть знает, что цель их — не приятное коротание вечеров, а извлечение из них урока, и пусть он извлечет из их содержания то, в чем он нуждается, ибо нет такого рассказа в Коране, который приводился бы с иной целью, кроме как для пользы Пророка и его общины»[81].

ВОСЬМОЕ ПРАВИЛО: эмоциональное восприятие содержания читаемого. Под этим подразумевается подверженность сердца тем чувствам, которые передают айаты Корана. По мнению ал-Газали, чем глубже человек постигает Коран, тем сильнее его охватывает страх перед Божьим Могуществом, «ибо стеснение груди больше присуще айатам Корана»[82]. Ал-Газали приводит в связи с этим слова Хасана ал-Басри: «Клянусь Богом, всякий раз, когда раб Божий читает Коран, уверовав в него, увеличивается его печаль и уменьшается его радость, он чаще плачет и реже смеется, у него больше забот и меньше покоя и отдыха». Ал-Газали также ссылается на случаи обморока и даже смерти при чтении наиболее устрашающих айатов Корана. И все же указанное правило распространяется как на устрашающие, так и на милосердные айаты. Во всех случаях человек должен эмоционально слиться с тем, о чем говорит Писание: «При чтении айатов про обещание наказания и обуславливание прощения условиями он так сжимается от страха, что готов испустить дух, а при чтении айатов о милостях и обещании прощения он преисполняется радостью, как будто летает

[80] Там же. С. 42.

[81] Там же. С. 43.

[82] Там же. С. 45.

от счастья. А при упоминании Бога, Его свойств и имен он склоняет свою голову, проявляя смирение пред Его величием и ощущая Его могущество. А при упоминании неверными того, что немыслимо по отношению к Богу, как, к примеру, их приписывание Богу сына и супруги, он понизит свой голос и внутренне сожмется от жгучего стыда за безобразность их измышлений. При описании Рая он воспылает страстью к нему, а при описании Ада у него поджилки затрясутся от страха перед ним»[83].

ДЕВЯТОЕ ПРАВИЛО: восхождение *(тараḳḳин)*. Под этим понимается достижение такого состояния, когда человек слышит Речь от самого Бога, а не от себя. Ал-Газали выделяет три ступени чтения Корана: на первой ступени человек представляет, будто он читает Коран Богу; на второй ступени он видит своим сердцем, что Господь ниспосылает человеку свою милость и дарит ему свои блага; на третьей ступени он видит в Речи самого Бога, а в словах — Его качества, «и он не думает ни о себе, ни о своем чтении, ни о зависимости ниспослания милостей от Него, в том отношении, что Он наделяет его ими, напротив, вся его забота бывает ограничена Говорящим, мысли его сосредоточены на Нем, словно он целиком погрузился в созерцание одного лишь Говорящего»[84]. По мнению ал-Газали, лишь на третьей ступени достигается подлинный таухид, в то время как любое другое чтение неизменно содержит элементы ширка: «Кто не видит Его во всем, видит иное. Всякое обращение раба Божьего к иному содержит в себе нечто из скрытого многобожия. А подлинное единобожие — это видение во всем только Бога»[85].

ДЕСЯТОЕ ПРАВИЛО: отречение *(табрӣ')*. Говоря об отречении, ал-Газали имеет в виду максимальную степень смирения — отказ от своей гордыни, силы и мощи: такая установка предполагает, что человек относит к себе айаты, посвященные осуждению неверных и нерадивых, а айаты, упоминающие праведных, относит к другим людям. «Кто в близости своей от Бога почувствует, как он далек от Него, тому, страшащемуся, Бог явит милость за его страх, чтобы он возвел его на другую, более высокую степень близости. А кто, пребывая в отдалении от Него, ощутит близость к Нему, тот обманется покоем (безопасностью), которая отодвинет его на более низшую степень, чем та, на которой он был. Когда он смотрит на себя с самодовольством, он сам отгораживает себя от Всевышнего. Когда

[83] Там же. С. 47.

[84] Там же. С. 52.

[85] Там же. С. 54.

> же он превзойдет степень превознесения себя и обращения к себе с самодовольством и в чтении своем будет видеть только Бога, тогда ему раскроется тайна Горнего Царства *(малакӯт)*»[86].

На основании рассмотренного материала можно сказать, что ал-Газали всячески стремился преодолеть формальный и чисто внешний подход к Корану. Для него Коран — это само Божье Слово. Коран не является всего лишь сводом выкристаллизованных предписаний и запретов; напротив, он всегда актуализирован в настоящем, обращен непосредственно к верующему и, будучи атрибутом Всевышнего, обладает неизмеримой глубиной. Коран — это бесконечный океан знания, в который способны в полной мере погрузиться лишь те, кто смог открыть свое сердце для Божьего Света. Люди же, не осуществившие этого, обитают где-то на периферии Корана или, если использовать метафору ал-Газали, ходят по берегу моря, не будучи готовы нырнуть в него. В поздний период своего творчества ал-Газали однозначно утверждает возможность эзотерического прочтения Писания. Однако в своей попытке чисто схоластического обоснования такого прочтения он не всегда демонстрирует последовательность, что не преминули заметить более поздние критики из числа традиционалистов[87].

Принципы герменевтики Мухиддина ибн Араби

Мухиддин ибн Араби (1165–1240) является наиболее глубоким исламским мыслителем, мистиком, систематизатором суфийского знания и создателем метаязыка суфийской философии. Ему удалось осуществить примечательный синтез калама, фальсафы и мистицизма. В своей герменевтике Ибн Араби опирается на гнозис *(ма'рифа)*, ниспосланный ему свыше и дающий ключ к пониманию скрытого смысла Откровения. Рассмотрим вкратце основные принципы его подхода.

Творчество Ибн Араби предельно *кораноцентрично*. Как признается мыслитель, все им написанное «производно от присутствия и сокровища Корана»[88]. Хорошим примером воплощения этого принципа на практике является энциклопедический труд Ибн Араби *Ал-футӯҳāт ал-маккиййа* («Мекканские откровения»), который содержит сведения по теологии, антропологии, астрологии, натурфилософии и пр., но который, по заверениям

---

[86] Там же. С. 54–55.

[87] См. разбор критики в его адрес со стороны Ибн Таймиййи и Ибн ал-Каййима в работе: *Sands K. Z.* Sufi Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam. P. 50–56.

[88] *Муҳӣ ад-Дӣн ал-'Арабийй*. Ал-футӯҳāт ал-маккиййа. III, 334.32.

самого автора, нужно рассматривать как большой комментарий к Корану. У. Читтик резюмирует позицию Ибн Араби следующим образом:

> «Для того чтобы проникнуть во вселенную коранической герменевтики Ибн Араби, необходимо сначала отказаться от всех априорных предположений о том, как должен читаться текст. По мнению шейха, Коран является точным языковым воплощением Подлинного Бытия, самого Бога. В то же время, богооткровенная Речь подчинена атрибутам милости и руководства, что полностью соответствует Самому Бытию, поскольку, согласно известному хадису, „Милость Бога опережает Его гнев“. Божественная Речь руководит посредством „знаков“ *(айат)* или стихов, подобно тому как мир — который также является Речью Бога, произнесенной внутри „Дыхания Милостивого“ — дает знание о Боге через свои знамения в феноменах природы. Богооткровенную письменную Речь легче понять, чем богооткровенную вселенскую Речь. Она предоставляет ключ, благодаря которому может произойти „открытие“ — открытие двери, ведущей к пониманию знаков внутри макрокосма и микрокосма, вселенной вокруг нас и внутри нас. Ибн Араби часто цитирует коранический айат: „Мы покажем им Наши знамения во вселенной и в них самих, пока не станет им ясно, что Он — Истина“ (41: 53)[89].
>
> Богооткровенная Книга является актуальным, подлинным, аутентичным воплощением Божественной Речи. Каждая ее буква полна смысла, поскольку Книга выражает божественные реальности как по форме, так и по содержанию. Верно, что то же самое может быть сказано и о вселенной, но Книга имеет то преимущественно, что она дана в языковой форме, которая по необходимости соответствует Абсолютной Истине, тождественной Богу. Языковой способ бытия напрямую связан с характерной чертой человека — *нуṭқ* „осмысленной речью“ — которая делает человека „разумным животным“ *(ҳайвāн нāṭиқ)*. Книга является перешейком *(барзаҳ)* между разумом человека и божественным знанием вещей в их сущности. Она предоставляет богоданные и предустановленные средства, с помощью которых человек может получить знание о сущности вещей, преодолев искажения, вносимые эгоцентризмом»[90]

Ибн Араби обращает внимание на то, что арабское слово *ал-Ḳур’āн* производно от корня *ḳ-р-’*, базовое значение которого — «собирать». Два основных названия священной книги — *ал-Ḳур’āн* и *ал-Фурḳāн* — значат

---

[89] Именно так данный айат интерпретирует Ибн Араби.

[90] *Chittick W*. The Sufi Path of Knowledge. P. xv–xvi.

соответственно «собирание» и «различение», и исламский мыслитель видит в этом особый смысл, поскольку Божественное Слово, по его мнению, собирает, аккумулирует в себе все сущее, при этом разделяя его на конкретные области[91]. В своей функции собирания Коран подобен, с одной стороны, имени *Аллāх*, которое является всеохватным именем *(ал-исм ал-джāми‘)*, а с другой стороны Совершенному Человеку, который является всеохватной порожденной вещью *(ал-кавн ал-джāми ‘)*. Коран может быть назван интегральной Книгой, ведь он охватывает все другие богооткровенные писания: «Коран является одной из многих книг, хотя, в отличие от других книг, он характеризуется всеохватностью *(джам‘иййа)*»[92]. Поэтому не случайно, что Коран был ниспослан именно Мухаммаду, в котором была реализована полнота пророчества: «Коран открывает все знания, ниспосланные в боговдохновенных писаниях, и содержит такие, которые отсутствуют в них. Тот, кому был открыт Коран, обладал богоданной совершенной светоносностью *(ḍийā’)*, содержащей все знания. Поскольку Мухаммаду был ниспослан Коран, то можно сказать, что ему были даны „универсальные слова“ *(джавāми‘ ал-калима)*. Таким образом, науки пророков, ангелов и каждого известного языка включены в Коран и объяснены „людям Корана“ [т.е. суфиям. — *Авт.*]»[93].

Ибн Араби учит, что, подходя к Корану, необходимо принимать во внимание тот факт, что божественное знание репрезентировано в нем в синтетической форме, и оно обращено к двум главным видам человеческого познания — «разуму» *(‘аḳл)* и «воображению» *(хайāл)*. Как показано А. Корбеном, воображение играет ключевую роль в метафизике Ибн Араби[94]. Эта познавательная способность связывает мир чистой интеллигенции с телесным миром, придавая первому форму и делая его доступным для человека. Невидимые реальности «нисходят» в воображение и получают перцептивный вид, в то время как чувственно воспринимаемые объекты «восходят» в воображение, образуя «ландшафт души». Сознательное и бессознательное, поверхностное и глубинное, внешнее и внутреннее, явное и скрытое, слово и значение, материя и дух, — все это, благодаря воображению, становится чем-то единым.

---

[91] Эта идея находит широкие типологические параллели, наиболее яркой из которых являет греч. λόγος, которое производно от глагола λέγω «говорить», но и «собирать» (особенно см.: *Хайдеггер М.* Гераклит. СПб., 2011).

[92] *Муḥйī ад-Дīн ал-‘Арабийй.* Ал-футӯḥāт ал-маккиййа. III, 160.34.

[93] Там же. II, 107.20.

[94] См. *Corbin H.* L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn’ Arabî. Paris, 1958. Резюме концепции Ибн Араби может быть найдено в работе: *Chittick W.* Ibn ‘Arabi. Heir to the Prophets. Oxford, 2005. P. 105–107.

Дихотомия «разума» и «воображения» также связана с проблемой трансцендентности и имманентности Бога. По мнению Ибн Араби, разумом принимается несравнимость и трансцендентность Бога сущему, в то время как воображение схватывает «самораскрытие» Бога в Его именах. Разум отдаляет Бога, а воображение приближает Его. Для адекватного понимания должен соблюдаться баланс между «очищением» *(танзӣх)* и «уподоблением» *(ташбӣх)*, а значит — между разумом и воображением. Такое сбалансированное понимание Ибн Араби называет «видением с помощью двух глаз». Локусом полноценного видения выступает сердце *(ḳалб)*, которое своим «биением» символизирует постоянное переключение с одного глаза на другой. Именно «сердечный» подход должен использоваться в отношении коранического откровения. И все же Ибн Араби обращает внимание на то, что в Коране знание выражено преимущественно в образной форме[95], что объясняется самой природой откровения, которое по определению предполагает нисхождение смыслов в сферу воображаемого и чувственного.

Основной принцип герменевтики Ибн Араби заключается в контекстуализации коранических смыслов в Божественном Знании. Исламский мыслитель признает важность внешнего смысла Корана, соотнесенность этого смысла с конкретными историческими событиями. Однако буквальный смысл, по мнению Ибн Араби, служит всего лишь местом погружения в бездну предвечного Слова. Подлинный коранический контекст — это тотальность Божественного Знания, поэтому «все существующее находит в Коране то, что оно желает найти»[96]. Важным следствием такого подхода является представление о допустимости любого понимания Корана, если оно учитывает внешний смысл. Человек, причастный к гнозису, видит всеохватность коранического Слова, и потому, с его позиции, каждая интерпретация, учитывающая внешний смысл, является верной. Это отличает его от факиха, который судит на основе ограничений, накладываемых фикхом, и от мутакаллима, опирающегося на свой ограниченный разум. Ибн Араби пишет: «Закон имеет силу *(ḳувва)*, действенность которой не позволяет преступить его, и такую же силу имеет разум. Вкушение тоже имеет силу, посредством которой мы реализуем его на практике, и подобно этому, мы реализуем на практике все то, что имеет силу, в соответствии с этой силой. Мы живем в настоящем моменте *(ваḳт)*. Разумом мы отвергаем все то, что отвергает разум, пока нашим настоящим моментом является разум, но мы

---

[95] Ср. с тем фактом, что айатов, подчеркивающих трансцендентность Бога, значительно меньше, чем айатов, в которых упоминаются имена Бога.

[96] *Муḥӣ ад-Дӣн ал-‘Арабийй*. Ал-футӯḥӑт ал-маккиййа. III, 94.2.

не отвергаем этого откровением или Законом. Законом мы отвергаем все то, что отвергает Закон, пока нашим настоящим моментом является Закон, но мы не отвергаем этого откровением или разумом. Что касается откровения *(кашф)*, то оно не отвергает ничего. Напротив, оно определяет каждой вещи должное место. Тот, чей настоящий момент — это откровение, будет отвергнут, но сам он не станет отвергать никого»[97].

Поскольку Коран является Словом Божьим и Божественное Знание охватывает все сущее, то Богу известны все смыслы, которые могут быть извлечены из текста. Кроме того, сам Бог подразумевает эти смыслы и в каждый отдельный момент знает состояние человека, к которому обращен текст. Поэтому, с точки зрения Ибн Араби, можно сказать, что Бог намеренно вкладывает те смыслы, которые вычитываются человеком. Это справедливо не только для Корана, но и для других боговдохновенных писаний: «Каждый смысл *(ваджх)*, который опирается *(иҳтимāл)* на любой из стихов Божьего Слова *(калāм)* — идет ли речь о Коране, Торе, Псалмах, Евангелии или другом священном писании — с точки зрения того, кто знает этот язык *(лисāн)*, подразумевается *(маḳсӯд)* Богом в случае конкретного истолкователя *(мута'аввил)*. Это так, поскольку Его знание охватывает все смыслы… Следовательно, каждый истолкователь верно схватывает намерение Бога в отношении этого слова *(калима)*… Ни один знающий человек не назовет ошибочной интерпретацию, которая опирается на слова *(лафз)*. Тот, кто делает так, крайне ограничен в своих познаниях»[98].

Эта же мысль в несколько измененном виде повторяется в другом месте: «В отношении смыслов айата мы говорим, что все они подразумеваются Богом. Никто не способен обязать Бога к чему-либо. Напротив, это удостоверяется самим Богом. И вот почему: стих из Божьей Речи — неважно, идет ли дело о Коране, богооткровенной книге, писании, ниспосланном сообщении — является знаком или меткой, фиксирующей то, что слова *(лафз)* допускают во всех возможных смыслах и что подразумевается Единым, ниспославшим свою Речь в виде этих слов, которые содержат смыслы на конкретном языке. Тот, Кто ниспослал слова, знает все возможные смыслы без исключения. Он знает, что Его рабы различны в своих мнениях относительно этих слов и что Он предписал им свое послание в качестве Закона лишь в пределах их понимания. Следовательно, когда кто-либо понимает смысл айата, то этот смысл подразумевается Богом в айате для того, кто обнаруживает его»[99]. И далее Ибн Араби замечает, что все это справедливо лишь

[97] Там же. II, 605.14.

[98] Там же. II, 119.21.

[99] Там же. II, 567.19.

в случае Божьего Слова, поскольку человеческое слово, ввиду ограниченности намерений человека, не может охватывать всю тотальность смыслов. Стоит также отметить, что, по мнению Ибн Араби, подобный подход к Писанию не противоречит хадису об истолковании по собственному усмотрению *(тафсӣр би ар-ра'йй)*, поскольку «такой комментарий не будет „по собственному усмотрению", пока носители языка распознают этот смысл в этом слове». Иначе говоря, пока истолкователь признает внешний смысл, истолкование связано не с его собственным усмотрением, а с усмотрением Бога, который и открыл этот смысл.

Тем не менее имеется существенное различие между интерпретаторами, относящимися к людям внешнего знания, и интерпретаторами, относящимися к «людям Бога». Если первые опираются на традицию и свой разум и потому их истолкования всегда ограничены, а зачастую и вовсе игнорируют внешний смысл, то люди Бога способны погружаться в самые глубины коранической герменевтики, поскольку Бог озарил их сердца своим Светом. Ибн Араби описывает такое озарение как нисхождение Слова в сердце человека. Это происходит, когда человек очистил свое сердце и приблизился к состоянию *уммийй*, то есть безграмотного, незамутненного лишними знаниями, ведь чтобы воссиять чистым божественным светом, сердце человека должно принять вид отполированного зеркала, иначе оно исказит этот свет. Ибн Араби пишет о пути такого суфия: «Знай, что ты никогда не получишь этого знания, пока Господь не познакомит тебя с ним в тебе и не позволит тебе засвидетельствовать его в твоей глубинной сущности. Затем ты достигнешь того, что ищешь, через вкушение, в то время как ознакомишься с этим через раскрытие. И нет иного пути к достижению этого знания, кроме как через безначальное беспокойство, которое дает тебе совершенную готовность к его принятию; [и эта готовность явит себя] посредством аскетической дисциплины в душе, физического напряжения, принятия на себя качеств божественных имен, осуществления чистых и ангельских духов, очищения непорочностью, определенной и конкретизированной на основе Закона, а не разума, отсутствия привязанности к порожденным вещам и освобождения места [самораскрытия] от всего „иного" *(аѓйāр)*. Истинный избрал в тебе для себя лишь твое сердце, поскольку Он озарил его верой, и оно охватывает все великолепие Истинного»[100].

Герменевтический метод Ибн Араби, используемый при анализе конкретных коранических айатов, базируется на предположении о том, что все прямые и переносные значения, которые допускает арабский язык, интегрированы в текст. Экспликация этих значений возможна с помощью

[100] Там же. III, 257.16

грамматических и этимологических процедур, напоминающих то, что В. Н. Топоров удачно назвал «мифопоэтической этимологией»[101]. Проиллюстрируем этот метод на нескольких примерах.

Трактуя айаты 52:1–8, посвященные Судному Дню, Ибн Араби пишет:

> «*Клянусь горой* — телом, из-за естественной наклонности внутри него, поскольку оно не независимо через себя в его бытии *(вуджӯд)*.
>
> *И книгой, начертанной* под диктовку Бога и написанной правой рукой с помощью пера могущества.
>
> *На свитке*, то есть в твоем собственном существе — путем указания, а не экзегезы.
>
> *Развернутом*, явном, не свернутом, то есть он не скрыт.
>
> *И домом посещаемым* — имеется в виду сердце, охватывающее Истинного, так что Истинный обитает в нем.
>
> *И кровлей вознесенной* — чувственные и сверхчувственные способности в голове.
>
> *И морем пылающим*, то есть природой, зажженной управляющим огнем, который инициирует движение.
>
> *Поистине, наказание твоего Господа падет*. Иными словами, то, от чего животная душа, управляющее эго и высший разум укрываются, но что выводится из взращивающего эго Господина, который делает его целостным, в шаге от падения и снизошло на это. Эго усваивает низкие стоянки абсолютно в плане его возможностей и относительно в плане его природы.
>
> *Нет для него отстранителя*, поскольку имеется только то, что упомянуто выше. У нас есть лишь принятие Его нисхождения и взбирание к Его приближению. Между этими двумя чертами становятся явными перешейки, которые обладают устойчивым великолепием и твердым знанием»[102].

В данном фрагменте Ибн Араби соотносит части клятвы, связанной с наступлением Судного Дня, с духовной конституцией человека, актуализированной в настоящем. В ряде случаев он опирается на форму арабского слова. Так, в первом айате используется слово *ṭӯр* «гора», которое производно от глагольного корня, имеющего значение подхода к чему-либо

---

[101] См.: *Топоров В. Н.* Исследования по этимологии и семантике. Том 1. Теория и некоторые частные ее приложения. М., 2004. С. 9. Такого типа этимологизирование широко распространено в индоевропейских традициях, особенно в текстах индийских «Брахман». См.: *Романов В. Н.* К жанровой эволюции брахманической прозы // Шатапатха-брахмана кн. I, X (фрагмент). пер. В. Н. Романова. М., 2009.

[102] *Мухӣ ад-Дӣн ал-‘Арабийй.* Ал-футӯҳӑт ал-маккиййа. III, 526.12.

и нависания над этим. Исламский мыслитель использует данный образ для характеристики естественных «наклонностей» человеческой природы к объектам желания. Сходная этимологическая процедура задействуется Ибн Араби в другом месте. Так, при истолковании айатов 2:5–7, где упоминаются неверные *(кāфир)*, он пишет, что под «неверным» здесь следует понимать высочайший тип святого *(малāмиййа)* — того святого, который отверг показную набожность[103]. Ибн Араби объясняет подобную трактовку тем, что слово *кāфир* производно от глагольного корня со значением «сеять», а значит и «скрывать»: «*Кāфирӯн* — это те, кто подобно *малāмиййа*, скрывают свое духовное состояние. Они — сеятели, сокрывшие свое зерно в земле».

Работы Ибн Араби изобилуют подобными герменевтическими процедурами, ориентированными на выявление всех смысловых возможностей Корана. Нужно понимать, что такой подход, опирающийся на прямые и косвенные ассоциации, особенно плодотворен в случае арабского языка, поскольку этот язык обладает широкой образностью и многозначностью. Читтик замечает в связи с этим: «Старая шутка, распространенная среди востоковедов, гласит, что каждое арабское слово имеет четыре значения: оно означает то, что оно означает; оно означает противоположное тому, что оно означает; оно означает нечто, связанное с половой жизнью; и наконец, оно означает нечто, связанное с верблюдом. В этой шутке есть доля правды, поскольку арабский язык действительно укоренен в повседневном опыте человека. Рационалистический подход склонен к вырыванию значения слова из опыта и сведению его к „тому, что оно значит“, но имагинативный подход обнаруживает самораскрытие Истинного даже в половых отношениях и верблюде… Бог обнаруживается именно в конкретных реалиях мира, а не в абстракциях»[104].

Имеется по крайней мере одно место, где Ибн Араби осуществляет специальную теоретическую рефлексию над своим собственным герменевтическим методом. Это 54–я глава «Мекканских откровений», которая называется «Истинное знание указаний». Ибн Араби пишет, что суть той методологии, к которой прибегают «люди Бога», заключается в использовании «указания» *(ишāра)*. Слово *ишāра* встречается в Коране лишь однажды: когда Мария принесла младенца Иисуса к людям, они стали порицать ее, и она «указала» («намекнула») сыну, чтобы он заступился за нее (19: 29).

---

[103] Имеется в виду известный орден *малāматиййа.* См.: *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. С. 96–98.

[104] *Chittick W.* The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-‘Arābī’s Cosmology. State University of New York Press, 1998. P. xxv–xxvi.

Подобным же образом суфии используют «указания», или «намеки», на свое знание, не раскрывая его напрямую, чтобы обезопасить себя от обвинений со стороны невежественных факихов и мутакаллимов. Весь драматизм противостояния между людьми внешнего знания и суфиями отражен в следующем большом пассаже из «Мекканских откровений», который мы приводим полностью:

> «Когда Бог создавал тварных существ, Он создал человека на различных ступенях *(ṭавр)*. Среди нас есть знающий и невежественный, благочестивый и упрямый, подавляющий и подавляемый, правящий и управляемый, господствующий и подчиненный, ведущий и ведомый, командующий и исполняющий приказы, царь и его подданные, успешный и завистливый. При этом Бог не создал никого более проблемного и назойливого для людей Бога, чем носители внешней учености *(ʻуламāʼал-русӯм)*. И все же именно людей Бога Он избрал для служения себе. Они являются познавшими с помощью божественного дара *(вахб)* — теми из творений, кому Он поведал свои тайны, открыв им понимание смыслов Его Книги и указаний Его послания. Подобно тому как фараоны обращались с посланниками Божьими, так же и люди внешней учености обращаются с людьми Бога.
>
> Поскольку, в соответствии с вечным знанием Бога, имеет место вышеописанная ситуация, наши соратники обратились к „указаниям“ — как и Мария обратилась к указанию под напором людей лжи и отклонения. Речь, используемая нашими соратниками при объяснении *(шарх)* Его Великой Книги, *к которой ложь не подходит ни спереди, ни сзади* (41: 42), сводится к указаниям, даже если это истина и комментарий к ее благотворным смыслам. Они отправляют ее обратно в свои души для нового рассмотрения, даже если они рассуждают о ней в целом и анализируют вид, в котором она была ниспослана, как это известно людям, занимающимся языком, на котором была открыта Книга. Следовательно, Господь сочетает эти два вида в них, ведь Он сказал: *Мы покажем им Наши знамения во вселенной и в них самих* (41: 53), то есть Мы покажем им айаты, которые ниспосланы по поводу вселенной и их самих.
>
> Каждый богооткровенный айат имеет два смысла *(ваджх)*: смысл, который они видят в себе, и смысл, который они видят во внешнем мире. Тот, что они видят внутри себя, они называют „указанием“, чтобы факих — носитель внешнего знания — не испытывал раздражения. Они не говорят, что это „комментарий“. Таким образом они защищают себя от козней факихов и идущих с их стороны мерзких обвинений в неверии. Факихи ведут себя так, поскольку они невежественны в отношении видов, в которых ниспослано обращение Истинного. Впрочем, в своем поведении они

следуют руководству свыше, ведь у Бога была возможность представить в Книге интерпретации *(та'аввул)* людей Бога в явном виде, но Он не сделал этого. Напротив, он вложил в те божественные слова, которые ниспосылаются на языке простых людей, науки значений избрания, которые Он позволяет понимать своим рабам, когда Он открывает око понимания, дарованное Им самим.

Если бы внешние ученые были внимательны, то при рассмотрении айата с помощью внешнего ока (которое ими признается) они брали бы в расчет свои собственные души. Тогда они увидели бы, что в данном плане они располагаются по степеням *(тафāдул)*. Некоторые из них лучше других в рассуждении о значении данного айата. Тот, кто не достигает должного уровня, признал бы первенство того, кто достигает. И тем не менее, все они идут по одному пути.

Несмотря на это превосходство одного над другим, которое они замечают в обладаемом ими, они все же осуждают людей Бога, когда те открывают нечто, сокрытое от них. Они делают так, поскольку убеждены в том, что люди Бога не являются людьми знания и что знание может быть получено только через простое обучение *(та'аллум)*, о [методике] которого хорошо известно. И они здесь в чем-то правы, поскольку наши соратники действительно получают свое знание через обучение, то есть благодаря научению со стороны Милосердного Господа… Внешние ученые правы, когда говорят, что знание достигается только через обучение. Но они ошибаются в своей вере в то, что Бог не научает человека, если он не посланник и не пророк. Господь говорит: *Он дарует мудрость, кому пожелает* (2: 269), а мудрость — это знание. Он говорит „кому пожелает", а значит — кому угодно.

Однако внешние ученые предпочли этот мир иному миру, они предпочли сторону сотворенного стороне Истинного. Они привыкли получать знание из книг и из уст таких же людей, как и они сами. Они думают, что люди Бога — это они и есть, и якобы это так благодаря их знаниям, которые возвышают их над простыми людьми. Но в действительности все это укрыло их от знания того, что у Бога есть рабы, которых Он научает в их глубинной мистерии тому, что Он открыл в своих Книгах и вложил в уста своих посланников. Это надежное знание от Знающего, который обучает и по поводу компетенции которого нет сомнений ни у одного верующего (да и у неверующего).

Подобно тому как Бог ниспосылает Книгу своим пророкам, так же Он дарует понимание сердцам избранных верующих. Пророки никогда не говорят о Боге того, чего он не раскрыл их сердцам. Они не извлекают сказанное ни из своих душ, ни из своих интеллектуальных способностей; они

вообще не прилагают специальных усилий для этого. Напротив, все нисходит к ним от Бога. Господь говорит: *Оно ниспослано от Мудрого, Достойного всяких похвал*, а перед этим отмечает: *Ложь не подберется к нему ни спереди, ни сзади* (41: 42). Корень, о котором идет речь [т.е. Коран. — *Авт.*] даруется Богом, а не является плодом размышлений человека или его намерений, и внешние ученые это знают. Вполне справедливо то, что не внешние ученые, а люди Бога заслуживают получить объяснение Книги и всего ниспосланного Всевышним, ведь именно они применили [наставления] Книги на практике. Следовательно, ее объяснение также должно ниспосылаться Господом (как и корень) сердцам людей Бога.

Али ибн Абу Талиб сказал в этой связи: „Бог дарует тому из своих рабов, кому пожелает, именно понимание Корана“. Он сделал это „даром“ и выразил этот дар как „понимание“ от Бога. Таким образом, люди Бога заслуживают его больше, чем кто бы то ни было.

Люди Бога увидели, что Господь избрал благоприятную участь в этой жизни для тех людей, которые придают значение внешнему, то есть для внешних ученых. Он даровал им господство над творениями, реализуемое через декларирование [законодательных установлений], и Он объединил их с теми, которые *знают о мирской жизни только явное и беспечны к Грядущей жизни* (30: 7). Они думают, что в своем отвержении людей Бога *поступают хорошо* (18: 104). Следовательно, люди Бога позволяют им занимать свое положение, поскольку люди Бога знают, чем они руководствуются в своих действиях. Поэтому они защитили себя от этих ученых, назвав реальности „указаниями“, ведь внешние ученые не отрицают „указаний“.

Как внешние ученые могут быть сопоставлены с состоянием, выраженным Али ибн Абу Талибом, когда он сказал о себе, что если бы он начал комментировать суру „Фатиха“, то мог бы нагрузить [комментариями] семьдесят верблюдов? Что еще могло бы быть источником этого, если не понимание Корана, которое Бог даровал ему?

Один из признаков внешнего ученого в его выгораживании себя состоит в том, что он невежественен в отношении сказавшего: „Мой Господь дал мне понимание“. Он ставит себя выше того, кто сказал это и кто воистину обладает знанием. Но тот, кто относится к людям Бога, говорит: „Господь вложил в сокровенную часть моего разума подразумеваемое им в правиле, выраженном в этом айате“. Он также говорит: „Я внезапно увидел Посланника Бога, и он поведал мне о ненадежности этого сообщения, приписываемого ему“.

Именно в связи с таким состоянием и его ненадежностью Абу Йазид [ал-Бистами] обратился к внешним ученым: „Вы берете свое мертвое

знание от мертвых, а мы получаем наше знание от Живого, который никогда не умрет!“

Подобные нам утверждают: „Мое сердце говорило мне от [имени] Господа“. Вы же говорите: „Такой-то и такой-то сказал мне“. Но где он? — „Мертв“. „И он взял это у такого-то и такого-то“. Где же он? — „Тоже мертв“. Когда кто-то говорил шейху Абу Мадьяну: „Это передано от такого-то, а он взял это у такого-то, и т. д.“, то он обычно отвечал: „Мы не желаем есть протухшее мясо. Принеси-ка свежей плоти!“ Посредством этого он мотивировал своих учеников. Шейх имел в виду следующее: „Это слова такого-то и такого-то. Но что ты сам сказал? Какое богоданное знание Господь предназначил тебе? Говори от своего Господа и забудь о том, кто кому что передал“. Они ели свежее мясо, и Дающий не умер. Он „ближе“ к вам, чем *яремная вена* (50: 16).

Божественное излияние является постоянным, дверь к прозрениям *(мубашширāт)* не была закрыта, и „они являются частями пророчества“. Путь виден, дверь открыта, практика указана в Законе. Бог мчится на встречу к тому, кто бежит к Нему. *Не бывает тайной беседы между тремя, чтобы Он не был четвертым* (58: 7). Он с ними, где бы они ни были. Если Он с тобой через этот тип близости и ты заявляешь, что имеешь об этом знание и веришь в это, то почему ты не берешь [знание] у Него и не беседуешь с Ним? Почему ты не становишься „недавно познакомившимся“ со своим Господином? Даже дождь выше тебя по уровню, поскольку Посланник Всевышнего открывался дождю и оставлял свою голову непокрытой, чтобы она промокла. Когда его спросили об этом, он ответил: „Он — недавно познакомившийся с моим Господом“. Он сказал это, чтобы научить нас и побудить нас [к действию].

Наши соратники выбрали термин „указание“ для своих интерпретаций Книги Бога, ввиду [полученного ими] божественного обучения, о котором внешние ученые ничего не знают. Особенность состоит в том, что „указание“ осуществляется лишь благодаря намерению указывающего, а не по воле того, на кого указывается. Когда внешний ученый просит их объяснить, что они подразумевают под указанием, то они сравнивают указание с добрым знамением… Поскольку люди Бога видели, что Пророк брал в расчет „указания“, они стали задействовать их в своей практике. Но они прояснили их значение, место и время. Они не использовали указания в своих делах и между собой, но лишь когда с ними был кто-то извне, или когда соответствующая ситуация складывалась случайным образом.

Люди Бога сделали технические термины *(иṣṭилāх)* неизвестными для других. Они следовали путем этих терминов, неизвестным для других. Подобным же образом арабы используют в своей речи аналогии и метафоры,

> позволяющие им понимать речь друг друга. И когда они одни, то говорят о ситуации ясно и подробно, а когда с ними кто-то извне, то они употребляют слова, которые установлены как особые термины. Поэтому сидящий с ними незнакомец не понимает того, что они делают и о чем говорят. Одна из чудесных вещей на этом пути, которая не обнаруживается в других случаях, состоит в следующем: каждая группа имеет специальные термины, например логические, грамматические, геометрические, арифметические, астрономические, теологические или философские, которые не будут известны человеку, пришедшему извне, если только его не научит профессионал или кто-то, знакомый с этими терминами. Однако под указанное правило не подпадает этот путь [т.е. путь суфиев. — *Авт.*]. Искренний искатель входит в их круг [т.е. в круг суфиев. — *Авт.*], не будучи знаком с их техническими терминами. Затем Господь открывает его понимающее око, и человек берет от своего Господа начальное вкушение, хотя он все еще не знаком с терминологией, употребляемой ими. Он не знал, что среди народа Бога есть люди, которые используют особую техническую терминологию, и что они говорят терминами, с которыми знаком лишь тот, кто получил знание от них. Однако этот искренний искатель начинает понимать все, о чем они говорят, притом так, как будто он сам установил соответствующие технические термины. Он легко вступает с ними в беседу, и это нисколько не удивляет его. Напротив, он находит это самоочевидным знанием, которое он не способен отвергнуть. Он не понимает, как получил его. Но в случае других групп [кроме группы суфиев. — *Авт.*] человек извне никогда не сталкивается с таким явлением, если его специально не научат соответствующим терминам»[105]

Наконец, стоит сказать, что в дискурсе Ибн Араби часто подчеркивается глубинная связь между Кораном и Пророком. Развивая концепцию Света Мухаммада *(нӯр муḥаммадийй)*, исламский мыслитель отмечает, что в последнем пророке этот Свет получил наиболее полное выражение: «Мухаммад был величайшим местом божественного самораскрытия и посредством этого он усвоил „знание древних и более поздних народов“. Среди древних был Адам, который обладал знанием имен. Мухаммаду были дарованы всеохватные слова, а слова Бога неисчерпаемы»[106]. Цитируя известный хадис, в котором Пророк говорит, что если бы Моисей был жив, то он последовал бы за ним, Ибн Араби отмечает, что это так, ввиду инклюзивности миссии Мухаммада и всеохватности принесенного им Закона: «Он был избран для тех вещей, которые не давались ни одному пророку до него,

---

[105] *Муḥӣ ад-Дӣн ал-‘Арабийй.* Ал-футӯḥӑт ал-маккиййа I, 279.7.

[106] Там же. II, 171.1.

и ни один пророк никогда не избирался для того, чего бы не было у Мухаммада — именно поэтому ему были даны всеохватные слова. Он сказал „Я был пророком, когда Адам был между водой и глиной“, в то время как любой другой пророк был пророком лишь в течение состояния своего пророчества и времени его посланничества»[107].

Более подробно тема инклюзивности Корана и пророческой миссии Мухаммада раскрывается при обсуждении понятия «мать книги» *(умм ал-китāб)*. Ибн Араби пишет:

> «„Мать“ — это то, что объединяет *(джāми‘)*. Поэтому у нас есть понятие „матери городов“ [т.е. Мекки — места объединения паломников. — *Авт.*]. Голова является „матерью тела“. В отношении мозга говорится „мать головы“, поскольку он объединяет все чувственные и сверхчувственные *(ма‘навийй)* способности, имеющиеся у человека. Сура „Фатиха“ является „матерью“ всех богооткровенных книг, тождественных Великому Корану, то есть великой универсальности, которая была объединена *(маджмӯ‘)* и которая охватывает все вещи.
>
> Мухаммаду были дарованы „всеохватные слова“. Следовательно, его Закон интегрирует в себе все богооткровенные религии *(шарā’и‘)*. Он был пророком еще до сотворения Адама. Следовательно, из него выходят Законы всех пророков. Они были посланы им как его представители на земле в отсутствие его собственного тела. Если бы его тело существовало, ни один из них не обладал бы Законом. Поэтому он сказал: „Если бы Моисей был жив, то он последовал бы за мной“.
>
> Господь сказал: *Мы низвели Тору, в которой руководство и свет; судят по ней пророки, которые предались, тех, кто исповедует иудейство, а раввины и книжники — сообразно с тем, что им дано на хранение из писания Аллаха* (5: 44). Мы — мусульмане, а сведущие среди нас — пророки. Мы судим людей каждого Закона по их Закону, поскольку так установлено Законом нашего Пророка. Его Закон — это его корень, и он был послан „ко всем людям“ (34: 28), чего нельзя сказать ни об одном другом пророке. „Люди“ — это все, начиная от Адама и до последнего человека, и среди них были установлены Законы, так что это Законы Мухаммада, которые находятся в руках его представителей. Поскольку он был послан „ко всем людям“, все посланники, без сомнения, являются его представителями.
>
> Когда Пророк явился сам, то не существовало ни одного постановления, которое бы не принадлежало ему, и не было ни одного авторитета, который не восходил бы к нему. Но его уровень требовал того, чтобы

[107] Там же. III, 141.7.

> с момента его проявления в своей собственной форме в этом мире он был избран для того, что не было даровано ни одному из его представителей. Это нечто должно было стать столь великим, что оно охватывало все то, что получило распространение среди его представителей, и кое-что еще. Следовательно, Бог дал ему Мать Книги, которая охватывала все книги и писания. Она была открыта нам в кратком виде — в форме семи айатов, которые охватывают все остальные айаты»[108]

Будучи воплощением предвечного Света и образцом Совершенного Человека, Пророк соединяет в себе все божественные имена и их проявленности. По замечанию С. Х. Насра, он является «универсумом, вечным актом Бога, каждое частное „измерение“ которого отождествляется с одним из пророков»[109]. Поэтому каждая глава работы Ибн Араби *Фуṣūṣ ал-ḥикам* («Геммы мудрости») посвящена аспекту Совершенного Человека, пророку, который раскрывает миру одну из сторон божественной мудрости, а наиболее полное выражение эта мудрость получает в последнем пророке. Согласно Ибн Араби, Мухаммад «охватывает знание всех знающих, которые знают Бога, как тех, кто был прежде, так и тех, кто только грядет»[110]. Комментируя свидетельства традиции, говорящие в пользу такой интерпретации, Ибн Араби пишет: «Господь сказал: *Поистине, ты — великого нрава (ḫулуḳ ‘аẓūм)* (68: 4). Когда у Аиши спросили о нраве Посланника Бога, она ответила: „Его нравом был Коран“. Она сказала, что он обладал особым нравом, так что этот особый нрав должен был объединять все благородные признаки характера *(макāрим ал-аḫлāḳ)*. Бог описал этот нрав как „великий“, и подобным же образом Он описал Коран, когда сказал *великий Коран* (15: 87). Так что Коран является его нравом. Если человек, который не видел Посланника Бога, хочет увидеть его, то пусть он посмотрит в Коран, ведь нет различия между тем, чтобы смотреть в Коран, и тем, чтобы смотреть на Посланника Бога. Это как если бы Коран принял очертание телесной формы по имени Мухаммад ибн Абдуллах ибн Абд ал-Мутталиб. Коран — это Божье Слово и Его атрибут, так что Мухаммад в его целостности — это атрибут Бога. *Кто повинуется посланнику, тот повинуется Аллаху* (4: 80) и *не говорит он по пристрастию* (53: 3), ведь он является языком Бога»[111].

---

[108] Там же. II, 134.21.

[109] *Наср С. Х.* Философы ислама. Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби. М., 2014. С. 122–123.

[110] *Муḫūā ад-Дūн ал-‘Арабийй.* Ал-футӯḫāт ал-маккиййа III, 142.27.

[111] Там же. IV, 60.33.

Итак, попытаемся резюмировать принципы коранической герменевтики Ибн Араби. Исламский мыслитель полагает, что божественное знание репрезентировано в Коране в синтетической форме, и оно обращено к двум главным видам человеческого познания — разуму и воображению; при этом образная форма доминирует, что объясняется самой природой откровения, которое по определению предполагает нисхождение смыслов в сферу воображаемого и чувственного. Основной принцип герменевтики Ибн Араби заключается в контекстуализации коранических смыслов в Божественном Знании. Исламский мыслитель признает важность внешнего измерения Корана, соотнесенность этого измерения с конкретными историческими событиями. Однако буквальный смысл служит, по мнению Ибн Араби, всего лишь местом погружения в бездну предвечного Слова. Подлинный коранический контекст — это тотальность Божественного Знания, поэтому все существующее находит в Коране то, что оно желает найти. Важным следствием такого подхода является представление о допустимости любого понимания Корана, если оно учитывает внешний смысл. Это открывается человеку, который обладает гнозисом, видит всеохватность коранического Слова, и потому, с его позиции, каждая интерпретация, учитывающая внешний смысл, является верной. Экспликация прямых и переносных значений, интегрированных в арабский текст, осуществляется Ибн Араби с помощью герменевтических процедур, актуализирующих почти неисчерпаемый грамматический и этимологический потенциал Слова Всевышнего.

Завершая анализ герменевтики Ибн Араби, отметим следующий примечательный факт: мысля свой дискурс в качестве экспликации коранических смыслов, Ибн Араби намеренно строит определенный его пласт таким образом, чтобы он обладал нелинейной организацией и допускал принципиальную многозначность. А. В. Смирнов называет этот дискурсивный пласт «мистической философемой» и дает ему следующую замечательную характеристику: «Мистическая философема у Ибн Араби — рассказ о мистическом знании-бытии, а не само это знание. Мистическое знание-бытие действительно не способно пользоваться языком, вернее, не имеет языка, отличного от самого знания; как знание тождественно бытию, так и язык знания неотличим от самого знания: мистическое знание само по себе есть язык и есть речь. А вот мистическая философема может иметь свой язык, поскольку ее содержание — это философское знание о мистическом знании-бытии, и ее язык — это язык передачи философского знания от „я“ философа к „ты“ читателя»[112]. Смирнов отмечает, что этот язык должен выполнить задачу устранения у читателя ощущения раздельности «я» и «ты», показав их совпадение.

[112] *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 76.

Для этого необходимо сломать рамки привычного смысла, показать, что «я» может быть одновременно понято и как «ты», и как «оно». Он пишет: «В идеале фраза, написанная на этом языке, должна иметь бесконечно широкую область экспликации смысла, должна быть такой, чтобы читатель мог понять ее в любом смысле, такой, чтобы одной фразы было достаточно для выражения всего, что хотел сказать говорящий и что вообще может быть сказано. Мистический язык прямо противоположен языку рационалистическому: если второй стремится максимально однозначно зафиксировать смысл каждого слова и каждой фразы, избегая двусмысленности как величайшего недостатка, то первый стремится к максимальной многосмысленности любой единицы текста, видя в этом выражение той истины, которую он стремится передать, истины универсальной всетождественности. Текст на мистическом языке требует особого прочтения: каждая словесная форма его — всего лишь форма, в которой читатель должен сам открыть бесконечное богатство содержания, не предзаданного однозначно и не зафиксированного никакими терминологическими определениями»[113]. Для обеспечения возможности подобного прочтения и понимания текста Ибн Араби использует специальные приемы: игра слов, употребление слов, имеющих противоположные значения, замена существительных местоимениями и др. С помощью этих приемов он стремится «сбить читателя с установки на однозначное, фиксированное смысловое понимание, ввергнуть его в ту „растерянность“ (в данном случае на языковом уровне), без которой разговор с ним о мистическом знании невозможен»[114]. Таким образом, если следовать логике Ибн Араби, то к его текстам — особенно к наиболее нагруженным в мистическом плане — требуется такой же герменевтический подход, как и к Корану.

Заключение

На основе представленного материала можно сделать несколько выводов общего плана, которые касаются суфийской герменевтической традиции.

- Во-первых, суфийские комментаторы исходят из того, что Слово является несотворенным атрибутом Бога, поэтому оно обладает бесконечной глубиной. Коран включает в себя знания всех времен, он является универсальным набором знамений, который позволяет «дешифровать» те знамения, которые даны во вселенной и в душе человека.

[113] Там же. С. 77.

[114] Там же. С. 78.

- Во-вторых, суфии убеждены, что Коран не исчерпывается внешним измерением. Он имеет внутреннее измерение, которое может быть вскрыто определенной группой людей. Более того, суфии утверждают, что в рамках исламской традиции к этому измерению обязательно должен быть доступ, иначе теряется ключ к сердцевине Корана, и религия превращается в набор внешних установлений.
- В-третьих, по мнению суфиев, доступ к сердцевине Корана обеспечивается мистиками, которые, с одной стороны, продолжают историческую традицию, восходящую к Пророку, а с другой стороны, являются локусом «нисхождения» богооткровенного знания, дарующего понимание Слова.
- В-четвертых, суфии полагают, что эзотерическое прочтение Книги принципиально многогранно, поскольку подлинным коранический контекстом является Божественное Знание. Для выявления этой многогранности задействуются своеобразные герменевтические процедуры, актуализирующие почти неисчерпаемый грамматический и этимологический потенциал Слова.
- В-пятых, суфии подчеркивают глубинную связь между пророком Мухаммадом и Кораном. Мухаммад является как бы «живым Кораном». Причастность предвечному Свету Мухаммада позволяет прикоснуться к сердцевине Корана.

Таким образом, суфийская герменевтическая традиция представляет собой комплекс оригинальных подходов к истолкованию Писания. Она дополняет классическую традицию тафсиров, существенно углубляя ее. Мы полагаем, что дальнейшие исследования в данной области позволят лучше понять место суфийских тафсиров в исламской религии, а также осмыслить суфийскую герменевтику в компаративной религиозно-философской перспективе, для чего сделано пока еще очень мало.

Список литературы:

Абӯ Ṭālиб ал-Маккийй. Қӯт ал-қулӯб. Каир, 1991. (немецкий перевод: *Abu Talib al-Makki*. Die Nahrung der Herzen. Stuttgart, 1992–1995).

Абу Ḥāмид ал-Ġазāлийй. Джавāхир ал-Қур’āн ва дурарух. Бейрут, 1983. (английский перевод: *Abu Hamid al-Ghazali*. The Jewels of the Qur’an. London, 1983).

Абу Ḥāмид ал-Ġазāлийй. Илджāм ал-ʿавāмм ʿан ʿилм ал-Қур’āн. Бейрут, 1985.

Абу Ҳāмид ал-Ғазалийй. Ихйā’ ‘улӯм ад-дӣн. Бейрут, 1989.

Абу Ҳāмид ал-Ғазāлийй. Файṣал ат-тафриқа байна ал-ислāм ва аз-зандақа. Дамаск, 1993/1413.

‘Абд ар-Раззāқ ал-Кāшāнийй [*Муҳӣ ад-Дӣн ал-‘Арабийй*]. Та’вӣлāт. Бейрут, 1968. (по ошибке опубликовано под именем Ибн Араби).

Абӯ ал-Қāсим ал-Қушайрийй. Латāʾиф ал-ишāрāт. Каир, 1980.

Рашӣд ад-Дӣн ал-Майбудӣ. Кашф ал-асрāр ва ‘уддат ал-абрāр. Тегеран, 1982–1983. (английский перевод части тафсира: *Rashīd al-Dīn Maybudī*. The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious. Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2015)

Низāм ад-Дӣн ан-Нӣсāбӯрийй. Ғарāʾиб ал-Қур’āн ва рағāʾиб ал-фурқāн. Каир, 1962–1970.

Абӯ ʿАбд ар-Раҳмāн ас-Суламийй. Зийāдат ҳақāʾиқ ат-тафсӣр. Бейрут, 1986.

Абӯ ʿАбд ар-Раҳмāн ас-Суламийй. Ҳақāʾиқ ат-тафсӣр. Бейрут, 2001.

Абӯ Джаʿфар аṭ-Ṭабарийй. Джāми‘ ал-байāн ‘ан та’вӣл ал-Қур’āн. Египет, 1954–1957.

Абӯ Муҳаммад Сахл аṭ-Ṭустарийй. Тафсӣр аṭ-Ṭустарийй. Бейрут, 2002. (интернет-публикация на сайте *www.altafsir.com*; английский перевод: *Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī*. Tafsīr al-Tustarī. Royal Aal al Bayt Institute for Islamic Thought, 2011).

Муҳӣ ад-Дӣн ал-‘Арабийй. Ал-футӯҳāт ал-маккийя. Каир, 1911. (русский перевод избранных глав: *Ибн Араби*. Избранное. Т. 1–2. М., 2015).

Рузбихāн ал-Бақлӣ. ʿАрāʾис ал-байāн фӣ ҳақāʾиқ ал-Қур’āн. Лакхнау, 1898.

Абу Хамид ал-Газали. Возрождение религиозных наук. Том 3. Махачкала, 2011.

Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980.

Абу Хамид ал-Газали. Ниша света // «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004.

ал-Джанаби М. М. Теология и философия ал-Газали. М., 2010.

Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М., 2004.

Корбен А. История исламской философии. М., 2010.

Наср С. Х. Философы ислама. Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби. М., 2014.

Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М., 2012.

Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями. М.: Медина, 2015.

Романов В. Н. К жанровой эволюции брахманической прозы // Шатапатха-брахмана кн. I, X (фрагмент). пер. В. Н. Романова. М., 2009.

Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М., 1993.

Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Том 1. Теория и некоторые частные ее приложения. М., 2004.

Хайдеггер М. Гераклит. СПб., 2011.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М., 2012.

Böwering G. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. Berlin, 1980.

Chittick W. Ibn ‘Arabi. Heir to the Prophets. Oxford, 2005.

Chittick W. The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-‘Arābī’s Cosmology. State University of New York Press, 1998.

Chittick W. The Sufi Path of Knowledge. State University of New York Press, 1989.

Corbin H. L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn’ Arabî. Paris, 1958.

Elias J. The Throne Carrier of God. Albany, NY: SUNY Press, 1995.

Keeler A. Introduction to the Translation // *Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī*. Tafsīr al-Tustarī. Royal Aal al Bayt Institute for Islamic Thought, 2011. P. xv–lx.

Keeler A. Sufi Hermeneutics: The Qurʾān Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī. Oxford, 2006.

Knysh A. Sufism and Qur’an // Encyclopaedia of the Qur’an. Vol. 5. P. 137–159.

Lory P. Les Commentaires ésotériques du Coran d’après ʿAbd al-Razzâq al-Qâshânî. Paris, 1980.

Massignon L. Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1968.

Nwiya P. Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur de le lexique technique des mystiques musulmans. Beyrouth, 1970.

Sands K. Z. Sufi Commentaries on the Qur’ān in Classical Islam. London and New York, 2006.

Г. В. Валиев

(Высшая школа экономики, г. Москва)

Анри Корбен: герменевтика Слова

Биография

Анри Корбен (1903–1978) — французский философ, теолог, более всего известный как исследователь исламского мистицизма и персидской философии. Герменевтика Писания является лейтмотивом всех его работ: от самых ранних до зрелых. Испытав влияние протестантской теологии и мистики, русской религиозной философии, немецкой философии (в первую очередь М. Хайдеггера, переводчиком которого на французский язык он является) и исламского платонизма, Корбен разработал оригинальный подход к пониманию и интерпретации писаний трех авраамических традиций.

Для более глубокого понимания истоков мысли французского философа требуется обратиться к некоторым вехам его жизненного пути, рассказать о том, кто и каким образом повлиял на Корбена и в русле какой традиции он двигался.

Анри Корбен родился в Париже в 1903 году. Получил среднее образование в аббатском колледже святого Маура, затем в семинарии города Исси. После этого получил степень лиценциата по схоластической философии в Парижском католическом институте. С 1925 года посещал курсы французского философа-неотомиста Этьена Жильсона на тему «Латинский авиценнизм в Средние века» в Высшей Практической Школе. Под влиянием Жильсона стал изучать арабский язык в Национальной Школе Восточных Языков. В дальнейшем Корбен говорил о неизгладимом следе, который оставил на нем Жильсон: он стал для него ярким примером того, как следует интерпретировать тексты схоластической философии; Корбен ориентировался на него и при работе с наследием исламской мысли. После окончания в 1928 году Школы Высших Исследований с диссертацией, посвященной стоицизму и августинизму в трудах испанского поэта XVI века Луи де Леона, и в 1929 году Школы Восточных Языков по профилю арабский,

турецкий и персидский языки, Корбен становится ассистентом в парижской Национальной Библиотеке. Там он впервые встречает знаменитого знатока исламского и христианского мистицизма Луи Массиньона, который также оказал огромное влияние на его творчество: Массиньон был автором новаторского подхода к исследованию ислама среди европейцев, который заключался не в «объективации» оного, но в полном проникновении в сущность рассматриваемого учения. Строгий взгляд каталогизатора и дескриптора никогда не сможет понять существа веры, она от него ускользает; только взор *понимающий, действительно внимающий* учению способен уловить происходящее в сознании мистика.

Массиньон делает Корбену важный подарок — рукопись книги персидского философа Сухраварди; этому мыслителю было суждено стать для Кобрена ориентиром на его духовном пути. В то же время Корбен знакомится с трудами Мартина Лютера, Себастьяна Франка, Каспара Швенкфельда, Валентина Вайгеля, Якоба Бёме. Обращение к трудам этих мыслителей способствовало тому, что Корбен всерьез озаботился феноменом «священной книги» и связанной с ней герменевтической проблематикой. В первой половине 30-х годов Корбен совершает ряд путешествий в Германию. Его собеседниками становятся Эрнст Кассирер, Мартин Хайдеггер, Рудольф Отто и другие. Тогда же происходит его знакомство с Карлом Бартом, одним из создателей диалектической теологии — важнейшего направления протестантской теологии XX века. Благодаря ему, Корбен ознакомился с трудами Серена Кьеркегора, знаменитого философа и теолога, который многими исследователями считается основателем или предтечей такого философского направления, как экзистенциализм. И Карл Барт, и Серен Кьеркегор серьезно повлияли на Корбена: первый как пример «падения» европейской теологии, ее вырождения, второй же, напротив, во многом направил поиски Корбена: как мы покажем ниже, проблема *понимания* в целом, проблема экзистенции человека, являющейся герменевтичной, понимающей по своей природе, руководила мыслью Корбена долгие годы. Говоря же о русской мысли, нельзя не отметить влияние на Корбена Ф. М. Достоевского: последний также является предтечей религиозного направления в экзистенциализме, он серьезно повлиял на Хайдеггера, который на долгие годы станет учителем Корбена (о чем будет подробно сказано ниже).

В тот же период Корбен знакомится с русским философом-эмигрантом Н. А. Бердяевым, который тоже находился под впечатлением от работ Достоевского. В Бердяеве Корбен нашел родственную душу и источник постоянного вдохновения. Можно сказать, что из современников Бердяев имел на Корбена наибольшее влияние. Так, Корбен перенял у Бердяева

отвержение историзации и социализации духовной жизни, метафизическое понимание Софии, идею о богочеловеке (христианское рождение человека в Боге и Бога в человеке) и глубоко эсхатологическое понимание христианства. В дальнейшем мы увидим, какую роль эти темы сыграли в творчестве Корбена; можно сказать, что он нашел в эзотерическом исламе то, что Бердяев нашел в христианстве. Ислам (в основном это касается шиизма), согласно Корбену, так же глубоко эсхатологичен: приход скрытого Имама приведет к явленности всего смысла Божественного откровения.

Теперь мы незаметно для себя перешли к главному. Подготовленный Массиньоном, Жильсоном и восточными штудиями, Корбен отправляется в Тегеран, дабы добыть фотографические копии рукописей Сухраварди — знаменитого персидского мыслителя XII века (в дальнейшем Сухраварди сильнейшим образом повлияет на мысль Корбена). Но Вторая мировая война заставляет его задержаться на Востоке на долгие шесть лет. За этот период ему удалось совершить титанический труд: расшифровать десятки рукописей иранских философов разных времен, подготовить их к печати и снабдить комментариями (эту работу Корбен и его помощники продолжали еще много лет после войны). Подготовленная серия получила название «Иранская библиотека». Кроме того, Корбен основал отдел иранистики во Французском институте в Тегеране. Эти его действия послужили началом полноценного открытия мысли ислама для Запада, в первую очередь неизвестной там персидской мысли шиитов[1].

После войны Корбен продолжал активную интеллектуальную деятельность. Благодаря этой деятельности, в Европе все больше людей узнавало новые стороны мира ислама, подключаясь к исследованиям; Корбен способствовал вхождению мысли суфиев и шиитов в дискурс европейской философии. Так, в 1950-е годы он создал и возглавил парижский исследовательский институт «Ислам и религии арабского мира»; кроме того, в 1974 году в Иерусалиме Корбеном был открыт «Международный центр сравнительного религиоведения» при университете Святого Иоанна. В нем проводились исследования не только исламской мысли, но и других авраамических традиций, особенно эзотерических течений: иудейских (каббала) и христианских (в основном различные мистические направления). Корбеном подчеркивалось внутреннее единство авраамических традиций, основой которых является Слово и его кристаллизация — Книга. Книга, согласно Корбену, есть «объективация» в истории и букве, скрытого божественного смысла. Эта скрытая история, имеющая разные «объективации», постигается через дело

[1] О влиянии Корбена на исламоведение см.: *Nasr S. H.* Traditional Islam in the modern world, New York, London, 2011. P. 277.

понимающего внятия — герменевтический акт. Так, под завесой внешней истории, буквы, закона, проступает истинный, внутренний, эзотерический смысл откровения. Постижение внутреннего смысла никогда не исчерпывается, оно бесконечно, ибо его источник, то есть Бог, бесконечен.

Шиитские истоки мысли Корбена

В своем анализе ислама Корбен опирался преимущественно на шиитскую традицию. Именно шиитская традиция, на его взгляд, наиболее полно репрезентирует то эзотерическое измерение Слова, которое объединяет все авраамические религии. Суть шиитской доктрины, по Корбену, заключается в извлечении внутреннего, сокрытого *(бāṭин)* знания из Корана. Фундаментальное значение в этом отношении имеет идея *имамата*. Держателями Книги и толкователями эзотерических смыслов являются Имамы. Кроме того, *сама идея* имамата и является эзотерическим содержанием Корана. То есть шиизм, согласно Корбену, является исламским эзотеризмом в его чистом виде[2].

По вероучению шиитов, первым Имамом является двоюродный брат и зять Пророка Али ибн Абу Талиб. Если «внешний», экзотерический смысл послания воплотился и объективировался в Мухаммаде, то «внутренний», эзотерический, воплотился в Али. В шиитской традиции часто приводятся слова, приписываемые Пророку: «Если я — город наук, то Али — ключ к этому городу». Здесь, согласно шиитской доктрине, выражена неразлучность *ẓāхир* и *бāṭин*, внешнего и внутреннего, их взаимообусловленность, невозможность бытия одного без другого. Али — посвященный в божественную мудрость, в истинный смысл откровения. Аят 50 суры «Марьям» гласит: «И Мы даровали им (пророкам) от нашей милости и сделали для них языком правды Али»[3]. Зять Пророка стал основателем *валайата*, особой гностической традиции «святых людей», «друзей Аллаха». Валайат выражен имаматом. Так, от отца к сыну (за редким исключением), от Али и до двенадцатого Имама Мухаммада ал-Махди, которого Аллах сокрыл от людских взоров до конца времен (в исмаилитской традиции дело обстоит несколько иначе, но принцип неизменен) продолжалась передача тайного знания, откровения[4].

---

[2] *Corbin H.* En Islam iranien, Paris, tome 1, 1991. P. 29–30.

[3] В суннитской традиции этот айат читается иначе, что обусловлено многозначностью слова *али*, которое можно перевести и как «высокий». Ср. у Крачковского: «И Мы даровали им от Нашей милости и сделали язык истины для них высоким».

[4] *Corbin H.* En Islam iranien, tome 1. P. 55.

Имеется сущностная разница между суннитской и шиитской концепцией Имама. Имам в суннизме — толкователь буквы, то есть правовед и законник. Имамат в суннизме строится на *ẓāhir*, на извлечении экзотерического смысла. Основа же имамата в шиизме — эзотерическая, *bāṭin*. Имам — мистический полюс мира. К нему все так или иначе устремлено. Но Имам же и полюс души каждого человека. Будучи посвященным, человек способен обратиться к своему внутреннему Имаму и увидеть хотя бы крупицы божественной Истины через толкование Писания и/или определенный внутренний опыт. У шиитов Имам — это тот, кто слышит «октавы Вселенной». Лишь он способен распознать «высшие смыслы», что недоступно обычному правоверному. Однако мир в его текущем состоянии не может распознать Имама. Двенадцатый Имам должен был скрыться, это обусловлено, по словам Корбена, «внутренней необходимостью»[5].

Имамология и духовная герменевтика Книги мыслится Корбеном в перспективе восхождения и нисхождения. Это две части одного процесса, который совершает мир как мир. Непорочные имамы и их теофания проявляются на всех ступенях мира. Профетический логос, говорит Корбен, манифестирует себя ступень за ступенью, неотделимо от света, который несет «le secret, esoterique». Вечный Коран, говорит Корбен, «спускает мир в мир» («dévale monde en monde»); то есть божественная Истина позволяет миру быть, она постоянно поддерживает его и наделяет святостью[6].

Мысль Корбена строилась не на «сухом» исследовательском, внешнем подходе. Он представлял себе изучаемую им традицию изнутри. Французский философ не различал себя и то, с чем он работал. Можно даже сказать, что он исповедовал то, о чем писал. В этом состоит сложность оценки мысли Корбена: она неотделима от того, что она в себя вобрала. Корбен не дает «каталожных», «историко-философских» описаний мысли того или иного философа, но вполне «открыто» интерпретирует, укладывая интерпретации различных мыслителей в одно русло и развивая их. То есть наследие Корбена, как «историко-философское», так и «самостоятельное», имеет единый мотив, который можно охарактеризовать как интегральный авраамический эзотеризм. Его суть в следующем: Книга, откровение — основа духовной жизни; с помощью сказанного в Писании человек, имея необходимую герменевтическую установку, способен распознать вечные смыслы, которые там содержатся. Человек здесь предстает как своего рода посредник между означаемым и означающим, где первым является скрытый смысл, о котором мы говорим, а вторым — Книга. Посредничество

[5] Ibid. P. 190.

[6] Ibid. P. 187.

возможно только благодаря пониманию, которое является основой присутствия человека в мире.

Но здесь мы вынуждены остановиться, так как для полноты дальнейшего изложения и для понимания исследовательской программы Корбена требуется обратиться к философии Мартина Хайдеггера. Как было сказано выше, она оставила огромный отпечаток на его трудах. Философию Хайдеггера Корбен понимал как «ключ» к истолкованию божественного откровения. Мы дадим эскиз мысли Хайдеггера в ее творческой динамике, а затем рассмотрим корбеновскую интерпретацию хайдеггеровской герменевтической онтологии.

Философия Мартина Хайдеггера: эскиз

Мартин Хайдеггер (1889–1976) является крупнейшим философом XX века. Он радикальным образом повлиял на развитие философии (особенно «континентальной» традиции). Подавляющее большинство тех, кто «в ней» работал в период его творчества или после, не смогли избежать его воздействия (в том числе, очевидно, и Корбен). Хайдеггер оставил колоссальное наследие, измеряемое десятками томов. Его мысль принято относить к рубрикам «герменевтика» и «феноменология»; собственно, он является родоначальником «герменевтической феноменологии». Но ключевой проблемой творчества Хайдеггера является Бытие (Sein), понятое в горизонте Времени (Zeit). Самая известная и влиятельная его работа (незавершенная) — «Sein und Zeit» («Бытие и время», 1927 г.).

Центральной проблематикой «Бытия и времени» выступает «вопрос о бытии» (Seinsfrage). По мнению Хайдеггера, этот вопрос был подвергнут забвению в западной философии, метафизике. Метафизика спрашивает об основаниях сущего, о первом сущем, сущем по преимуществу: первой причине, достаточном основании и т. п. О собственно же бытии философия перестала спрашивать еще со времен Платона. Спрашивать о бытии, согласно Хайдеггеру, напрямую нельзя. О бытии можно опросить только сущее, которое бытийствует определенным образом. Этим сущим, которое обладает онто-логическим преимуществом, является *Dasein* (присутствие, или вот-бытие)[7]. Человек — это такое сущее, которое бытийствует по способу Da-sein, вот-бытия. В чем же преимущество такого типа бытийствования? В его бытии речь идет о самом этом бытии — Dasein эк-зистирует, он существует как ἔκστασις, вне-себя-стояние. Dasein понимает свое собственное бытие. Это единственное сущее, которое способно *понимать*. Dasein

[7] *Хайдеггер М.* Бытие и Время, пер. В. Бибихина, М., 2003. С. 21–22.

способен понимать сущее как сущее, притом не только «что» сущего, но и «как» сущего, способ его бытия. Это касается и «вещей» (модус понимания бытия подручного и наличного) и своего бытия, разворачивающегося в горизонте времени.

Проект «раннего» Хайдеггера именуется «герменевтической феноменологией»: это *понимание* бытия феноменов, понимание своего исторически свершающегося бытия и понимание бытия-вообще, так же темпорально разворачивающегося, в свете понимания собственного бытия. Несмотря на то что герменевтику в философии «полностью узаконил» именно Хайдеггер, он не является ее родоначальником. Так, он находился под влиянием Вильгельма Дильтея (1833–1911), немецкого философа, который разработал концепцию «наук о духе» (Geisteswissenschaften). Науки о духе, в отличие наук о природе (Naturwissenschaften), базируются на процедуре «вчувствования», которое позволяет понять некоторое «явление духа», «артефакт» (в том числе и Писание, что будет важно для Корбена). Сам же Дильтей был последователем Фридриха Шлейермахера (1768–1834), немецкого теолога и философа, который ввел богословское понятие «герменевтики» в философский дискурс. Последний же находился под серьезным влиянием мистической традиции немецкого богословия: Якова Бёме, Майстера Экхарта и других. Корбен считал Хайдеггера включенным в эту старинную немецкую традицию мистической философии, к которой Корбен относился с большим пиететом и испытывал огромный интерес. Французский мыслитель считал, что Хайдеггер продолжает эту философскую линию, идущую сквозь тематизацию феномена *понимания* как подвижной основы бытия человека.

Выше мы писали о «раннем Хайдеггере». Именно с «ним» был знаком Корбен во время своего философского становления. Но на самом деле нельзя говорить о каком-то радикально ином «позднем Хайдеггере»: его творчество обладает целостностью в том смысле, что его всегда заботил один, главный философский вопрос — вопрос о бытии. Но для более полного (хотя мы вовсе здесь не претендуем на сколько-нибудь действительно полное изложение) и адекватного понимания Хайдеггера нужно сказать несколько слов о его творчестве целиком: и о раннем, и о позднем периоде, и о том, как они связаны. Связаны же они так называемым «поворотом» (Die Kehre). Сам Хайдеггер говорил о том, что, начиная с 1930-х годов, его мысль проходит под знаком die Kehre, «поворота»[8].

Некоторые авторы и комментаторы видят в этом повороте разрыв в философии Хайдеггера: пусть он никогда прямо и не отказывался от

[8] *Гронден Ж.* Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. СПб., 2011. С. 15.

сказанного в «Бытии и Времени», все же налицо отход от изначального проекта. Да, действительно, *изменения* в мысли Хайдеггера происходят, не заметить этого нельзя. Однако наш тезис звучит следующим образом: никакого *принципиального* разрыва нет; напротив, наблюдается четкая преемственность между «Хайдеггером I» и «Хайдеггером II»; их связывает вполне определенная тропа, пусть и очень извилистая и местами заросшая из-за своей нехоженности. Принцип, то есть «исходный пункт» философствования, остается прежним, а именно: вопрос о бытии (Sein или Seyn). Для того чтобы показать верность тезиса, мы обратимся к ключевым работам Хайдеггера, в которых вехи поворота получают максимальное прояснение. Такими сочинениями являются «Бытие и время», «Вклады в философию (От события)», «Письмо о гуманизме» и «Время и бытие».

Наш выбор (ограниченный, кроме того, в силу формата статьи: к сожалению, мы пройдем мимо доклада «О сущности истины») объясняется следующим образом. «Бытие и время» — это opus magnum «первого проекта» фундаментальной онтологии, в котором формулируются основные его тезисы. «Вклады в философию (От события)» («Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)») — это сочинение, в котором можно наблюдать *само вступление* на этот самый поворот. «Письмо о гуманизме» как своего рода программное сочинение, в котором Хайдеггер показывает то, что его ни в коем случае нельзя понимать как «экзистенциалиста», что структура Dasein его волнует исключительно в силу желания прояснить вопрос о самом бытии. То есть «Письмо о гуманизме» следует осмыслять как своеобразную отповедь тем, кто увидел Хайдеггера в неверном свете и не смог услышать то, что он пытался сказать в «Бытии и времени». И последнее сочинение, «Время и бытие» — это позднее произведение, в котором, позволим себе сказать, происходит своего рода смыкание Хайдеггера «раннего» и «позднего»; где проясняется связь времени и бытия, то есть где выполняется та задача (или сделаны некоторые подступы к ней), которая была поставлена им за несколько десятилетий до этого. И то, что подход (скорее, приложение внимания) производится им с другой стороны, вовсе не говорит о том, что задача уже другая. Нет, она та же самая и мы увидим это из дальнейшего изложения[9].

Мы начнем с «Письма о гуманизме». Проясним, почему никакого поворота от экзистенциализма к «мистике» в творчестве Хайдеггера не было. Немецкий мыслитель пишет: «Человек есть в той мере, в какой он экзистирует»[10]. Экзистирование есть отношение разомкнутости бытия-вот (*–вот*

[9] *Гронден Ж.* Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. С .209.

[10] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 2007. С. 294.

и характеризует эту самую разомкнутость) к бытию-вообще (Sein)[11]. Соответственно, Da-sein определяется через Sein, не *что*, а скорее *как* сущего. Разомкнутость же не есть какой-то предикат бытия, но есть его существо, способ бытия. Всякий же экзистенциализм, который намеревается перевернуть оппозицию метафизических понятий essentia и existentia, остается в рамках метафизики, и никакой переворот его от этого не спасает. Человек, пишет Хайдеггер, должен быть помыслен из своего *единственного сущностного отношения* (пребывания) *к бытию-вообще*. Экзистенциализм же, как и всякая метафизика, не может поставить вопрос о бытии и отношении к нему вот-бытия. Кроме того, Хайдеггер пишет: «В „Бытии и времени“ еще и не может выдвигаться никаких тезисов о соотношении между essentia и existentia, потому что дело там идет о подготовке пред-посылок (Vor-läufiges)»[12]. О каких предпосылках говорит Хайдеггер? О подходе, о подступе к бытию, к спрашиванию о нем. «Но и это делалось бы тоже только для возвеличивания Бытия и ради бытия-вот, выносимого на себе экзистирующим человеком, но не ради человека, не для того, чтобы цивилизация и культура утверждались в результате его деятельности»[13].

«Бытие и время» было направлено на прояснение этого вопроса через опрашивание единственного сущего, в свете которого может быть поставлен вопрос о бытии — Dasein. Однако это не значит, как многие ошибочно полагали (в том числе Сартр), что *условием* бытия является вот-бытие. Dasein — то единственное сущее, которое имеет дело с тем, что *(как)* бытие посылает в своей истории, в своем сбывании (Geschichte), то есть в каких ликах оно себя дарует (Es gibt). Da-sein — это не субъект, не лежащее-под бытия. Хайдеггер пишет: «Но разве не в „Бытии и Времени“ (с. 212), там, где речь идет об „имеет-ся“ сказано: „Лишь пока есть бытие-вот, имеется Бытие“? Конечно. Это значит: лишь пока о-существляется (er-eignet) просвет бытия, лишь до тех пор бытие препоручает (über-eignet) себя человеку»[14]. Бытие сбывается в событии, Er-eignis, даря себя человеку в присваивающем его (eignen) событии. Так человек становится «пастухом бытия», хранителем подаренной ему истины, открывшегося, несокрытого (ἀλήθεια). Соответственно, ни о каком «экзистенциализме» у Хайдеггера речи не может идти: структура экзистенции без собственно ее разомкнутости Хайдеггера не интересует (точнее, ее «структура» и состоит

[11] *фон Херрманн Ф. — В.* Понятие феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера. Минск, 2000. С. 79.

[12] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие. С. 278.

[13] Там же.

[14] Там же. С. 284.

в разомкнутости своему «вот»), последняя же исследуется с целью задать вопрос о бытии-вообще. Фридрих-Вильгельм фон Херрманн отмечает, что ни одна экзистенц-философия (например, Кьеркегор, Марсель, Ясперс, Сартр) не осмысляет экзистенцию *из* основофеномена размокнутости бытию. Потому философия Хайдеггера чужда этим экзистенц-философиям. Разомкнутость не является другим названием для «сознания», но является тем, лишь в свете чего возможна постановка вопроса или гипостазирование «сознания» или «самосознания»[15].

Итак, всякое определение человека не из разомкнутости и понимания им в этой разомкнутости бытия-вообще — потеря возможности вглядеться в единственное сущностное в человеке. Любое иное толкование человеческого существа, то есть не в горизонте бытия, сводит *бытие* человека так или иначе к res, той или иной вещи, просто сущему (например, animal rationale). Осмысление же бытия человека через иное сущее, пусть даже высшее, или через коллективного субъекта есть, по Хайдеггеру, метафизический подход к вопросу о человеке.

Но при рассмотрении «Письма о гуманизме» важно проследить логику поворота (die Kehre). Хайдеггер, кроме уже указанных нами пассажей, призванных прояснить основную, непонятную многим задачу «Бытия и времени», дает другие намеки на поворот в своей мысли. Так, он пишет, что в изъятой части труда должен «был произойти поворот всего целого (hier *kehrt* sich das Ganze um)»[16] и «этот поворот (diese Kehre) — не изменение позиции „Бытия и Времени“; скорее, мысль, сделавшая там свою попытку, впервые достигает в нем местности того измерения, откуда осмысливается „Бытие и Время“ — а именно осмысливается из основополагающего опыта забвения бытия»[17]. Отсюда следует, что мысль после поворота занята тем же самым, что и при работе над «Бытием и временем», однако она трансформировалась в силу того, что само бытие, о котором спрашивается, подверглось забвению: бытие на данном этапе своей истории (метафизическом) отвечает отказом. Поворот был намечен самой логикой исследования «Бытия и времени», то есть зачин исследования собственно бытия-вообще в его *темпоральности*, Temporalität (но не *временности,* Zeitung*,* последняя касается бытия-вот), предполагался уже там[18]. С другой стороны, Хайдеггер пишет о том, что мысль ему «отказала», что это была неудачная

---

[15] *фон Херрманн Ф. — В.* Понятие феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера. С. 92.

[16] *Heidegger M.* Brief über den Humanismus // Gesamtausgabe, band 9. Frankfurt am Main, 1976. S. 325.

[17] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие. С. 277.

[18] *Гронден Ж.* Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. С. 120.

попытка постановки вопроса. То есть онтохронический поворот, предполагаемый в последней части «Бытия и времени» тематизирован совершенно иначе во «Времени и бытии», чем это было задумано в 1920-х годах.

Неметафизически поставленный вопрос о бытии требует радикализации проблемы времени: первое может пониматься только в горизонте последнего. Как это связано с метафизикой? Неметафизически понятая истина, ἀλήθεια, мыслимая как собственно просвет (Lichtung)[19], содержит в себе на равных началах как бытие, так и ничто, так открывшееся, так и тайну; бытие никогда не показывает себя как таковое, лишь в свете него сущее *как-то* показывается. То есть бытие, понятое в его историчности, никогда не сбывается само; оно ускользает, особенно для нигилистической по существу метафизики, последним изводом которой является техника. Значит бытие (Sein) не просто конечный набор как-сущего в момент *сейчас*, не просто некоторое открывание, но сбывание бытия *в истории* своих событий (Er-eignis).

Итак, после поворота мысль о бытии обращается, во-первых, в свете ускользания бытия, к его радикальной темпоральности, а во-вторых, к истории этого ускользания и мысли о нем только через это ускользание, только через отказ бытия человеку через него. Здесь же ставится вопрос о месте человека как экзистенции в этой истории бытия. «Эк-зистенция именует определяющее место человека в истории истины»[20] или «Ek-sistenz nennt die Bestimmung dessen *was der Mensch im Geschick der Wahrheit ist* [курсив мой –Г. В.]»[21]. Каково же это определяющее место? Человек в своем подлинном существе «пребывает (an-west) при бытии», его место — это «экстатическое стояние в истине бытия». Использованное здесь Хайдеггером существительное Anwesen, от которого происходит одноименный глагол, значит «местожительство», «крестьянский двор». Человек при бытии находится как у себя дома, он в нем местожительствует, это его пашня, его простор, в котором он живет и в котором сбывается история человека (человечества).

В переходном, но крайне важном сочинении Хайдеггера «Вклады в философию (От события)» («Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)») тематизирована проблема «другого начала» (Anfang), иного, неметафизического истока мысли и, как следствие, инакового сбывания Бытия, другого, неметафизического периода его истории, где оно сбывается как событие

---

[19] См: *Хайдеггер М.* Конец философии и начало мышления // Журнальный клуб Интелрос «VOX» № 5, 2008.

[20] Там же. С. 276.

[21] *Heidegger M.* Brief über den Humanismus // Gesamtausgabe, Bd. 9., S. 324.

(Er-eignis), которое присваивает Da-sein себе. Метафизический же остаток мысли, который еще прослеживается в «Бытии и времени», претензия на однозначность понимания, на единую тропу к бытию подвергается окончательной деструкции, как и вся предыдущая метафизика. Но метафизика, как первый и, возможно, единственно известный нам исток мысли, находится в тесной связи с «другим началом», которое «грядет». Без этой сущностной связи у Нового просто не будет дороги.

Так как «Beiträge…» было написано раньше, чем «Письмо о гуманизме», мы можем теперь проследить истоки сказанного Хайдеггером через это сочинение, а именно: в каком смысле мысли было отказано в подступе к бытию при работе над проектом фундаментальной онтологии.

То, что Хайдеггером тематизировалось в «Бытии и времени» в качестве «аналитики присутствия» — это уже всегда «падший» Dasein, распакованное вот-бытие. Рассмотренный в «Бытии и времени» экзистенциал ужаса (Angst) показывает неважность любого подручно-наличного сущего, его нерелевантность. Любое сущее в ужасе отступает, в ужасе показывает себя сама мировость мира[22]. Соответственно, вот-бытие, которое всегда уже находится в падении (Verfall), до всякого падения (не по времени, а по существу) обладает некоторой исходной простотой, лишь «на фоне» которой происходит себя-бросание вот-бытия на разнообразное внутримировое сущее. Каким образом это соотносится с тем, о чем мы говорили до этого? Какова связь между «Beiträge…», «Письмом о гуманизме», «Бытием и временем», ис-ходной простотой Dasein и поворотом (die Kehre)? Данную связь может прояснить комментарий В. В. Бибихина: «Но после этого на первый взгляд необратимого разбрасывания присутствие возвращает себе простоту благодаря решимости, заступающей за рамки сущего (пар. 62). Поток времени размыкается такой вещью как мгновение. Как присутствие, исходно простое, растянулось в эк-зистенции, так прошедшее, настоящее и будущее оказываются только эк-стазами времени, вторичными на фоне мгновения. В мгновении время открывает свое лицо…»[23].

Мгновение (Augenblick) мыслится здесь не как мгновение исчисляемого времени, но как собирающая в себе ставшее, подлинное и настающее простота события, сбывающегося в истории бытия, которое через озарение (das Auge), присваивание-себе-своего (об этом мы говорили выше, eignen) и полноту своей совершенности призывает к себе вот-бытие. Ужас — это своего рода событие отсутствия, отъятости; ужас, который не направлен ни на

---

[22] *Хайдеггер М.* Бытие и Время. С. 186–187.

[23] *Бибихин В.* В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // Hermeneia, № 1, 1, 2009. С. 99.

какое сущее, имеет дело с отсутствием бытия, с его ускользанием. Ужас это когда не за что зацепиться, это опыт ничто, в которое вот-бытие выдвинуто. Выдвинуто же оно туда в своем ис-ходном, простом, не разбитом состоянии. Но это разбиение не следует мыслить на манер разбитой чашки: сейчас вот она целая, а потом упала и разбилась. Исходная простота это не оппозиция фигура-фон, где фон предстает как эта простота. Скорее эта простота — и фигура, и фон, и различие; но на самом деле даже не сами они, а то, что находится по другую сторону от них, то (целое), что превосходит их *сумму*; однако эта простота только в них и дана, но дана всякий раз иначе. Именно к этой простоте, к этому фундаменту взывает сбывание бытия.

Очевидно, подступ к Бытию через аналитику всегда-уже-падшего Dasein будет всегда опытом ускользания, ведь к мирности мира Dasein обращает прежде всего ужас. Наша эпоха метафизики и нигилизма, единственная эпоха нам известная, кричит об этом отсутствии. Хайдеггер же искал иную тропу, но не столько от апофатики бытия к его катафатике, а скорее стремясь объять и первое, и второе, и то, что за ними стоит: стоит же за ними событие. Значит от события (vom Ereignis) говорила дальнейшая философия Хайдеггера. Имманентная логика такого типа присуща мысли Хайдеггера в ее историческом разворачивании.

Посмотрим теперь на последнюю работу мыслителя, которую мы включили в обзор — доклад «Время и бытие». В нем тематизируется взаимоотношение времени и бытия через «имение места», «давание себя», «es gibt». Бытие не есть нечто сущее, но оно *дарит себя* через сущее. Время тоже «имеет место», тоже «дарит себя»; так происходит в силу того, что «…вместительность бытия покоится в протяжении времени, а это последнее — в событии». Событие сбывается в четырехмерном времени, основа которого уже рассмотрена в «Beiträge…», а именно единство в настоящем ставшего и грядущего; а *единство* это и есть четвертое измерение. Только через событие они подлежат всякому осмыслению; лишь мысль, отпущенная к событию, может помыслить бытие без оглядки на сущее. Осмысление через сущее всегда будет метафизикой. Даже через такое сущее, как Da-sein. Значит, как мы уже говорили, требуется подход к вопросу о Бытии с совершенно иной стороны. Бытие (Seyn), свершаясь исторически (geschichtlich) в событии, правит различием, оставаясь по ту сторону всякого различия, как и исходная простота Dasein правит разбиением, всегда находясь вне. Таким образом, поворот (die Kehre) осуществился к событию; событие теперь пребывает как нехватка и ускользание бытия; поворот происходит от бытия и времени к времени и бытию: последнее может пониматься исключительно в горизонте временности и конечности (но бытие (Seyn) при этом не перестает быть полнотой и богатством: оно дарует все возможные возможности); поворот

происходит в самом мире, в вещах[24]; поворот происходит и в самой жизни Хайдеггера. Но последний был возможен только в свете первого.

Хайдеггер в понимании Корбена: критический анализ

Что же Корбен увидел в философии Хайдеггера? Прежде всего то, что она, как мы уже сказали выше, сосредоточена на проблеме *понимания*. По мнению Корбена, Хайдеггер сделал акт философствования герменевтическим, показал его герменевтический исток. Понимание же божественного откровения тоже происходит как понимание открывающегося, понимание события. Человек в своей основе понимающий, герменевтический, а потому способен, согласно Корбену, понимать не только бытие сущего, свое бытие, но и божественное. При этом не следует забывать, что корни герменевтики — теологические и ее исток и главная составляющая, высший смысл — именно в толковании Писания, извлечении из него скрытого значения.

Понимание текста, чьей-либо мысли или послания, по Хайдеггеру, строится следующим образом. Хайдеггер, рассматривая структуру ситуации толкования (герменевтической ситуации), вводит ряд фундаментальных элементов. Первый из них — Blickstand (точка зрения). Это своего рода «исток» всякого толкования — то, откуда исходит направленное на предмет вопрошание. Иначе говоря, это своего рода тематическая предпосылка всякого герменевтического исследования. Blickstand устанавливает некоторую формирующую горизонт вопрошания фактичность вопрошающего, жизненную ситуацию, в которой происходит толкование. Таким образом, толкование не происходит «из ничего», спрашивается и понимается всегда кем-то и почему-то, в каком-то неповторимом контексте. Blickstand обеспечивает направленность взгляда, «сторону глядения», Blickrichtung, то есть аспект, в котором понимается вещь, взятая для толкования. Этот аспект содержит в себе известную двойственность. Blickrichtung предопределяет Blickbahn, собственно направление взгляда-внимания и Blickhabe, то есть поле обзора истолкования: каков предмет толкования и на-что (woraufhin) он опрашивается, в каком направлении происходит набросок интерпретирующего определения. И последнее, Sichtweite (дальность видимости, поле видимости) есть своего рода очевидность явленности, только в пределах которой, как пишет Хайдеггер, и осуществляется соответствующее притязание интерпретации на правильность[25].

---

[24] *Гронден Ж.* Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. С. 217.

[25] *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (экспозиция герменевтической ситуации). СПб., 2012. С. 44–49.

Что здесь важно для понимания священных текстов Корбеном и, конкретнее, эзотерического толкования Корана, скрытого от «профанической» методики выявления смысла? Понимание преемственности герменевтического метода Корбена методу Хайдеггера откроет нам истоки и существо первого. Итак, толкователь, обладая особым знанием, будучи включенным в преемственность мудрости Имамов, в *валāйа*, обладает такой точкой обзора, которая позволяет ему особым образом конституировать остальные структурные моменты ситуации понимания для извлечения из Корана вечного и высшего смысла, *бāṭин*. Это выражается в посвященности в идею знания *(ма'рифа)* и в идею любви *(муҳабба)*. Иначе говоря, Коран, взятый в его непосредственной букве, экзотерический Коран *(ẓāхир)*, рассматривается в аспекте спрашивания его на предмет высшей божественной мудрости. Особая же точка обзора позволяет вывести *в поле видимости* несокрытость (однако несокрытость это и есть поле видимости), то есть явленность истины истинного смысла Писания. Пределом же толкования в иранском эзотерическом исламе является приход Скрытого Имама, который сможет полностью явить смысл Божественного закона. Иными словами, Книга является лишь манифестацией самого по себе вечного Божественного Смысла; недостаточно просто прочитать его, важны все компоненты герменевтической ситуации, которая ни в коем случае не возникает «из воздуха». Существенное отличие взгляда Корбена от герменевтики Хайдеггера состоит в том, что последний принимает принципиальную ограниченность видения: любое толкование предполагает известное ограничение, определяемое его структурой; явленность истины толкования будет подобна фигуре на фоне — что-то выступит вперед, заслонив остальное. У Корбена же нет подобного предела: Имам способен привести скрытый смысл Писания к тотальной явленности[26]. А в силу того, что скрытый Имам — это, прежде всего, внутренний Имам или, другими словами, Световой человек, духовный двойник, то шанс постигнуть божественное откровение есть у всякого посвященного смертного[27]. Тем не менее подобный посвященный в любом

[26] *Corbin H.* En Islam iranien, Hallimard, Tome 1. P. 222–223.

[27] *Корбен А.* Световой человек в иранском суфизме. М., 2013. С. 56–57. Предельно личностное, а не общинное понимание этого духовного двойника отмечает Н. Сперанская: «Важно подчеркнуть, что Корбен, являясь абсолютным метафизиком, крайне отрицательно относился ко всем видам коллективизма и неоднократно акцентировал внимание на том, что достижение Полюса подразумевает неизбежный разрыв с коллективным… Корбен предостерегал от растворения в общности любого рода, включая мистическую, и никоим образом не смешивал такое растворение с идеей спасения духовной личности. Небесного вожатого он наделяет эпитетом „личный“, призывая не отождествлять его ни с коллективным вожатым, ни макрокосмом, ни с вселенским

случае остается сакральной фигурой, тогда как профанное большинство остается в неведении относительно *бāṭин*[28].

Корбен находит общность подлинной, ориентирующейся на сокрытое герменевтики Писания и феноменологии. Задача первой заключается в прояснении скрытого смысла сказанного в Книге. Герменевтика хочет вывести его на поверхность так же, как и феноменология «добывает» смысл из вещи. Если через «феноменологическое» понимание вещь показывает себя в своем бытии, то герменевтика из рассказанной священной истории «добывает» божественное, вневременное откровение. Божественное же есть проявление того, что уже всегда присутствует в нас, оно *понимается* через отношение к нам, оно уже всегда сопровождает наше понимание. Герменевтика божественного в священном тексте сообразуется с герменевтической, то есть «вестной» основой человека. Здесь мы приходим к своеобразному герменевтическому кругу: человеком понимается Бог с помощью данного ему понимания, при этом понимается сообразно тому, что в нем уже есть. Потому герменевтика является, прежде всего, откровением того, что происходит с нами, того, что всегда уже находится *при нас*. Это своего рода активное претерпевание: божественное, говорит Корбен, выговаривается в нас. В некотором смысле для Корбена Писание — то же, что поэзия для Хайдеггера: на «экзотерическом», предназначенном для сущего (или для описания «истории» как последовательности событий) языке выговаривается истина — для Хайдеггера истина бытия, ἀλήθεια, для Корбена же откровение Бога. Потому толкование для Корбена это «пророческо-поэтическое предприятие».

Таким образом, феномен смысла становится посредником между «означающим» и «означаемым» — внешней, экзотерической историей и историей подлинной, вневременной, историей откровения. В своей фундаментальной монографии «Ислам в Иране» Корбен пишет о том, что с точки зрения шиизма происходит нисхождение откровения, своего рода «эпифанический спуск» Слова Божия в тварный мир[29]. Откровение должно постоянно проживаться человеком, он должен дать эзотерическому смыслу, «божественной» истории жить в себе с помощью процесса толкования. Писание — это не

человеком, т. е. небесным двойником каждого микрокосма. Спасение, о котором говорит Корбен, есть спасение из колодца западного изгнания, но спастись из него можно только вдвоем — вместе со своим световым вожатым». *Сперанская Н.* Трилогия души у Анри Корбена. Инициация и контриницация // Традиция (вып. 6). М., 2014. С. 472–473.

[28] Ibid. P. 195.

[29] Ibid. P. 138.

просто отсылка к каким-то событиям историографии, но знак, указывающий на священную, вечную историю. Не уподобление этим внешним историческим событиям необходимо — как это происходит в догматизированном суннизме — но проживание заново, которое будет Событием для понимающего. Соответственно, как для Хайдеггера историческое бытие (Seyn) сбывается в своей истории и толкование бытия возвращает к событию его пребывания (Wesen), так и Писание отправляет нас к источнику эпифании, к такому событию, которое всегда уже случилось и раскрывается лишь как частное, историческое проявление; однако только через понимание этого частного осуществляется доступ к источнику.

Смысл обретается через присутствие, Dasein, которое Корбен называет «субъектом» (что, как мы показали выше, неверно). Однако дело в следующем: только присутствию, только бытийствующему в модусе присутствия может открыться тот или иной смысл. Именно носитель понимания, Dasein, осуществляет посредничество между означающим и означаемым. Способ этого человеческого присутствия должен быть откровенным, но таким образом, что открывая смысл, он открывает сам себя, и он есть то, что открывается.

Каковы же основания, коренящиеся в истории разворачивания философской мысли, которые позволяют Корбену провести линию от Хайдеггера к «герменевтической» традиции шиизма? Дело в том, что одной из ранних работ Хайдеггера является диссертация о Дунсе Скотте, интерес к которому, несмотря на отсутствие такового на поверхности, еще долго отзывался эхом в его философии. Дунс Скотт же во многом является «преемником» арабского философа Ибн Рушда (который известен на западе как Аверроэс). Латинский терминологический «аппарат» Скотта инспирирован арабским аппаратом Ибн Рушда. Среди прочих, там были и те концепты, которые стали по-своему руководящими как у Хайдеггера, так и у Сухраварди, Ибн Араби, Муллы Садры и других, а именно: *открытое* и *скрытое*. Для Хайдеггера истина, как мы уже писали выше, является несокрытостью, ἀλήθεια. Греческий термин ἀλήθεια происходит от индоевропейского корня *leh_2-, который имеет семантику «скрывать», «укрывать» и т. п. Приставка же «а-» сементически сходна с русской «не-». То есть истинно то, что несокрыто, что себя показывает; однако, по Хайдеггеру, истине Бытия как открытости соположена и сокрытость как ее необходимый коррелят: одного не бывает без другого, это две стороны одной медали.

В арабской же мысли мы находим фундаментальную терминологическую пару, которая является логическим источником для других концептов: *ẓāhir,* «внешнее, видимое, экзотерическое» и *bāṭin,* «внутреннее, скрытое, эзотерическое». Причем важно, что это именно неразрывная *пара* концептов, которая

на самом деле представляет собой единый концепт: как внешнее немыслимо без внутреннего, так и открытое не мыслимо без сокрытого[30]. Причем как истина у Хайдеггера никогда не фиксирована, никогда не является «стабильной», а есть лишь в меру своего открывания, так и «скрытый» смысл в исламской мысли «эзотерического направления» никогда не дан сразу и навсегда его толкователю: герменевтика Писания всегда осуществляется заново, ей нет границ, скрытый смысл настолько богат, что не может быть исчерпан никогда и никем, кроме Махди, последнего Имама, который приведет все смыслы Корана к полной явленности. Но об этом будет сказано ниже.

Какие же другие концепты следуют из обозначенной нами выше терминологической пары и можно ли действительно найти им соответствие в феноменологии Хайдеггера, как того желал Анри Корбен? Начнем с концепта *зухӯр* (проявление, акт самооткровения вещи). Действительно, согласно Хайдеггеру вещь сама себя являет, показывает (sich bewährt); в этом показывании сбывается ее предназначение. Вещь не просто нечто «материальное», обезличенное сущее, она не «что», но «как», ее «как» — способ ее бытия, она всегда пребывает (anwest) определенным образом при человеке, как и он при ней. Бытие вещи в своей полноте, в завершенности, сделанности называлось Аристотелем (который оказал на Хайдеггера, пожалуй, наибольшее влияние, особенно в ранний период) словом ἐνέργεια, что восходит к ἔργον «дело». Дело вещи — раскрыться, стать собой. *Зухӯр,* понимаемый Корбеном как *акт* самооткровения, действительно близок к *Sichbewähren der Dinge* у Хайдеггера, восходящему к неметафизически осмысленной ἐνέργεια, ведь actus — это тоже *дело*, латинский перевод ἔργον с греческого. Здесь, с одной стороны, Корбен прав в том, что можно усмотреть сходство между исламской мыслью и феноменологией. Однако это можно сделать в той же мере, в какой и усмотреть сходство между греческой мыслью и феноменологией Хайдеггера. Но для Хайдеггера мысль Аристотеля *уже* была метафизичной, ибо мыслила бытие сущего и мыслила его из сущности (οὐσία). Οὐσία же стала в принципе синонимом бытия, уже, как ни странно, метафизически помысленного. Таким образом, чисто в философском плане нельзя сказать, что арабская мысль здесь «обошла» греческую и совершила скачок в феноменологию Хайдеггера, которая произвела деструкцию онто-теологии. В каком-то смысле проведение подобных аналогий Корбеном выглядит вольным и такие аналогии требуют более внимательного продумывания.

---

[30] В конечном счете, это противопоставление восходит к следующему кораническому айату: «Он первый и последний, явный и скрытый» (57:3). В каком-то смысле, оно является неотъемлемой частью понимания *тавхӣд*.

Следующий термин, охарактеризованный Корбеном как «играющий роль и в феноменологии», это *музаххир* — причина вещи быть; то, что принуждает ее к этому. На самом деле и здесь нельзя сказать, что перекличка с феноменологией дает право на «прыжок» в нее из арабской мысли. Так, во-первых, у греков вещь взывает к ее бытию *начало*, или ἀρχή. С вопроса о началах Аристотель начинает свою «Метафизику». А прежде чем решить этот вопрос в собственной мысли, он разбирает то, что о началах говорили его предшественники. О началах же говорили все те, кто *философствовал* до него. Собственно, вопрос о начале сущего — основной вопрос метафизики. В том числе и о начале всякой «вот этой», τόδε τί, вещи. У Аристотеля вещь заставляют быть четыре начала (ἀρχή) или причины (αἰτία): 1) τὸ τί ἦν εἶναι (то, что схоластами переведено как causa formalis, «формальная причина) — „…основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было“»[31]. 2) ὑποκείμενον — «подлежащее» или «материя», то, «из чего» и «где», что восприняло эту вещь в себя, у схоластов causa materialis, материальная причина. 3) Действующая причина (учитель — действующая причина для ученика), causa efficiens. 4) τέλος, конечная, целевая причина, «то, к чему», «куда», у латинян — causa finalis. Вот что принуждает вещь быть у Аристотеля; все четыре начала взаимопринадлежны, одного без другого просто не бывает, и они в своей взаимопринадлежности призывают вещь. Ни о каком, стало быть, очевидном «превосходстве» над греками речи не идет и здесь.

Еще одно понятие, связываемое Корбеном с перекрестием феноменологии и того сегмента исламской мысли, которым он занимался, это *мазхар* — форма эпифании. Сам Корбен переводит термин исламской мысли французским словом épiphanie, которое восходит к греческому επιφάνια «явление». Являющееся всегда является в какой-то форме, форма суть о-пределение вещи; латинское de-finitio значит полагать чему-то конец, ограничивать. Форма ограничивает, задает предел. Ибо, как писал Аристотель, не бывает беспредельной (ἄπειρος) вещи; ἄπειρος это материя, ускользающая, «всегда уже другая». На самом деле, эпифания и есть «объективация». В греческой философии это было проработано у неоплатоников (ср. эманация Единого). Иначе говоря, здесь мы наблюдаем ту же картину — термин не дает права на скачок к феноменологии. Рассмотрение термина отсылает нас к темам, которые были проработаны западной мыслью в ее метафизическую эпоху и, собственно, под хайдеггеровскую деструкцию эти различия так же попадают, пусть Корбен и полагал обратное.

---

[31] *Аристотель* Метафизика (пер. с греч. В. В. Розанова и П. Д. Перова). М., 2006. С. 37.

И последний термин, который мы здесь рассмотрим, это персидский *кашф ал-маḥджӯб*, который Корбен полагал исключительно важным. Его можно перевести как «открытие сокрытого». Действительно, мы уже сказали несколько слов про греческую ἀλήθεια и ее интерпретацию Хайдеггером. Согласно немецкому мыслителю, уже греки предали забвению глубинный смысл этого слова, которое говорит о том, что источник истины — сокрытость, которая перестающая быть таковой лишь в силу того, что нечто становится открытым. В истине взаимопринадлежны раскрытое и сокрытое. Но имеется различие: Корбен пишет о том, что потаенный смысл лежит «за», его обязательно необходимо «вскрыть» из-за какой-то поверхности, «внешнего проявления». И он полагает, что такая мысль, лежащая в основании персидского «герменевтического» концепта *кашф ал-маḥджӯб,* роднит ее с феноменологией. Но Хайдеггер не делит смысл на «эзотерический» и «экзотерический», приведенное к той или иной явленности это *уже некоторая истина*, ведь истина бытия — это то, *как* оно открылось, стало быть и тотальный отказ бытия, уход его — *тоже* истина. Хайдеггер — не эзотерик, и его феноменология не говорит о том, что истина «где-то там». Напротив, она всегда именно здесь. При этом нечто может быть к истине *приведено*, как техника приводит вещи к особому роду их непотаенности, открытости — бытии-в-наличии. Корбен сравнивает *кашф* с хайдеггеровским открытием, Enthüllung — в результате герменевтической практики нам является некий истинный смысл. Однако явление любого смысла, любое понимание это уже Enthüllung, открытие. Хайдеггер не выстраивает, в отличие от Корбена, никаких иерархий. Бытие имманентно, а значит имманентна и его истина, в которой оно пре-бывает (west). *Та'вӣл*, толкование, согласно Корбену, выводит нас на «иной уровень бытия», однако у бытия, по Хайдеггеру, нет «уровней», уровни — это удел метафизики с ее иерархией сущего. Если уровни полагаются только у сущего, значит *та'вӣл* выводит нас к полаганию иного сущего, более высокого уровня. Отсюда следует, что Корбен понимает и герменевтику, и бытие онтически, то есть метафизически.

Интересно, что такое понимание бытия Корбен полагал как «теологию без Бога». По его мнению, без возврата к акцентируемым «теологическим корням феноменологии» (но не затем ли она была Хайдеггером задумана, чтобы любую «теологию» преодолеть?) Хайдеггер оказывается в тупике; Корбен «был увлечен изучением герменевтических уровней, которые программа Хайдеггера еще не предвидела». Мы уже отмечали, что сам Хайдеггер никаких «уровней герменевтики» вообще не предполагал. Корбен пишет о том, что с точки зрения шиизма происходит нисхождение откровения, своего рода «эпифанический спуск» Слова Божия в тварный мир.

Само же откровение непреходящее, вневременное и вечное. Оно является прежде всего как особое «событие души»; любая же запись, канонизация, объективация по типу суннитского права есть путь к выхолащиванию, к сведению богооткровения к букве, в процессе следования которой стирается глубинный смысл *(бāṭин)* Книги.

Согласно Корбену, Книга в эзотерическом исламе понимается как «событие души». Внутренний же смысл Писания «не перестает проходить по жизни до последнего дня, в том смысле, что имеет целью весьма реальные события, но которые не проделаны на физическом плане бытия. Это эзотерическое значение». Или как он это выразил в более сжатом виде: «Благодаря нам История остается в движении»[32]. Иначе говоря, суть учения — в постоянном его проживании, в непрекращающемся процессе толкования, понимания Писания; священная история должна оживать. События, которые в ней описываются суть события скорее духа, нежели истории. Не уподобление им требуется, как это происходит в догматизированном суннизме, но проживание заново, которое будет Событием для понимающего. Причем таким событием, которое уже всегда случилось еще до всякого творения. За внешней историей скрывается история «внутренняя», которая есть сама историчность: это та история, из которой творится в качестве «метафоры» и «оболочки» и то, что мы обычно («экзотерично») понимаем под историей. Следует отметить, что «историчности» Корбена, по его словам, научил Хайдеггер.

Действительно, как бытие Da-sein, так и бытие вообще (Seyn) разворачивается в истории событий (Geschichte), причем последнюю Хайдеггер противопоставляет историографии (Historie) как некоторой последовательности произошедшего, которую историческая наука фиксирует в «однородном» времени, состоящем из моментов «теперь». Бытие (Seyn) никогда не дается «сразу», оно свершается в истории, причем мы ничего не можем знать о том, как будет протекать история бытия. Бытие дарует нам себя (Es gibt) в своих различиях, всегда оставаясь по ту сторону их, ускользая. То есть бытие, по Хайдеггеру, никогда еще не совершилось, не закончилось. Однако у Хайдеггера нет никакой «внешней» истории, которая являлась бы лишь оболочкой истории внутренней. Есть лишь история бытия, история понимания, но эта история не абсолютна, она никогда не дана наперед и никогда не может быть схвачена или даже помыслена как свершившаяся где-то «в вечности» — эта история есть только ввиду времени. Таким образом, Корбен снова проходит «мимо» Хайдеггера, пусть и заявляет об обратном. «Вечная» история это не история бытия; герменевтика Писания

[32] «Par nous l’histoire reste encore à venir».

не герменевтика бытия. Корбен, очевидно, остается подкритичным для мысли Хайдеггера, несмотря на его претензию на «преодоление» или «совершенствование» того, что сделал немецкий философ.

Экзистенциальная герменевтика Муллы Садры

Корбен полагает, что хайдеггеровская герменевтика может быть «преодолена» путем обращения к исламской мысли, а именно к Сухраварди, Ибн Араби, Мулле Садре и другим философам. Вершиной исламской герменевтики, согласно Корбену, является система Муллы Садры. Он полагает, что Мулла Садра был автором «экзистенциального» переворота в исламской философии в силу того, что метафизику сущего (как раз ее критиковал и подвергал деструкции Хайдеггер) он заменил на иную метафизику, согласно которой акт бытия имеет приоритет, соответственно существование имеет приоритет над сущим. Стоит отметить, что, согласно Хайдеггеру, бытие не исчерпывается каким-либо актом, а приоритет существования над сущим подробно обсуждается им в «Письме о гуманизме», которое мы разбирали выше.

Переход от Хайдеггера к Мулле Садре Корбен осуществляет через смену места присутствия Da-sein — того Da, которое характеризует место (situs) человеческого присутствия. Из этого Da, как его понимает Хайдеггер, следует бытие-к-смерти (Sein zum Tode) Dasein. Однако в метафизике присутствия *ишрāқийўн* Мулла Садра полагает человеческому бытию иной горизонт, нежели смерть, а именно: бытие-к-тому-что-за-смертью (нем. *Sein zum Jenseits des Todes* или франц. *l'être-au-delà-de-la-mort*).

Остановимся на этом более подробно, чтобы понять, происходит ли преодоление Хайдеггера в философии Муллы Садры. Итак, согласно персидскому мыслителю, тварный мир делится на три части, или три уровня: «физический» мир, воображаемый мир и мир Ума, сфера интеллектуального. Все, что существует в мире материальных тел, обладает «призраком» в воображаемом, который в свою очередь является отражением того, что происходит в уме Бога, в Его знании. Человеческое же бытие, как и бытие мира, тоже протекает на разных связанных между собой уровнях. Так, первым планом, на котором бытийствует человек, является сенсорный уровень — совокупность пяти чувств, которые формируют тотальность его окружения. Далее следует уровень воображаемого, который формируется пятью внутренними чувствами. И, наконец, уровень Ума, или Духа.

На уровне «физическом», материальном, вещи осязаемы и состоят из такой материи, которая способна вступать во взаимоотношения с внешними чувствами. Воображение отбирает из этих вещей только их форму, но без

какой-либо собственной материи: материей для этой формы будет являться само воображение. И на последнем уровне, где правит Ум, вещей «эмпирических» как таковых нет, форма и материя устранены как частности, и в Уме пребывают лишь такие вещи, которые являются порожденными умом вечными сущностями. Однако существующее на каждом уровне подобно тому, что существует на других: вещи, принадлежащие разным планам мира, являются просто разными проявлениями одного и того же[33].

После анализа двух неотъемлемых составляющих всякой метафизической системы — человека и мира — необходимо перейти к последнему «компоненту», то есть к Богу. Бог у Садры также имеет три уровня проявленности. Высшим уровнем является Слово Божье, которое, будучи атрибутом, неотделимо от Бога. Бытие Слова Божьего продолжается и в плане воображаемого, которое объективируется в нем в символическом ключе. «Низший» уровень бытия этого Логоса — лингвистический, а именно Книга, священное Писание, которое является материальной манифестацией Слова Бога. Но все эти уровни бытия связаны между собой так же, как и уровни бытия мира и человека: между ними нет радикальной границы и их смысл именно во взаимной связи; один уровень невозможен без другого. Они едины по сути, отличаются лишь в своих выражениях. Таким образом, Книга, если следовать Мулле Садре, это Слово Бога, но особым, сенсорно-материальным путем проявленное[34]. В этой манифестации божественное Слово становится различенным, разнесенным; изначально же оно пребывает как простое и как в-себе-существующее единство. На уровне символа оно находится в срединном положении: с одной стороны, оно не обременено материей, однако все равно является различенным, ибо обладает формой, некоторым о-пределением.

Мулла Садра говорит, что откровение стало возможным через «редукцию» материального, пространственного, временного и различающего; так Пророку явилось откровение, которое он выговаривал на «нижний» уровень человеческим языком, дабы оно стало доступно всем людям. Соответственно, Писание это именно Слово Бога, которое бытийствует на языковом уровне. Однако по той причине, что все уровни, планы мира связаны между собой, существует возможность через Писание подняться на «высшие» уровни бытия Слова, и, достигнув уровня Ума, прикоснуться к нему непосредственно. Это призвана осуществить с помощью процедуры толкования Писания, особого герменевтического действия. Такая герменевтика базируется, согласно Мулле Садре, на нескольких принципах.

---

[33] *Şadr Al-Dīn al-Shīrāzī* Mafātih al-ghayab, Tehran, 1406/1985. P. 95.

[34] Ibid. P. 10.

Первый заключается в том, что Коран можно читать, пребывая на трех уровнях, а именно: чтение может осуществляться буквально (то есть описываемое понимается как некий исторический нарратив), затем аллегорически (или символически) и, наконец, в чтение может вовлекаться ум, который достигает высшего, неисчерпаемого смысла божественного откровения. То есть под маской внешнего, исторического смысла, согласно Садре, Писание хранит внутренний, скрытый от посторонних глаз вечный смысл. Этот вечный смысл подлежит *перманентной герменевтике*, бесконечному акту понимания, который никогда не заканчивается: Слово Бога бесконечно, как и сам Бог. Однако этот внутренний, сокровенный смысл невозможен без того, что зовется смыслом экзотерическим, внешним: как три уровня реальности неразрывно связаны и не могут существовать по отдельности, так и высший смысл нельзя понять без восприятия и понимания историографического среза Корана[35].

Суть второго принципа герменевтики состоит в следующем: поскольку слова Корана носят полисемический характер, то есть они обладают множеством значений, имеется огромное количество возможностей толкования. Так, одной из альтернатив является «прохождение» по всем зафиксированным значениям того или иного слова, которые полагаются как равноправные. Но в таком случае мы остаемся на буквальном уровне понимания. Мулла Садра же полагал, что каждое слово из палитры значений соответствует тому или иному уровню бытия Слова Бога. Стало быть, для постижения скрытого смысла Корана требуется сообразовываться с принципом вертикальной полисемии. Все смыслы того или иного коранического слова релевантны, аутентичны, никакое из них не является ложным или неправильным, однако каждое из них начинает обретать свой вес только на соответствующем этому значению уровне чтения. Следуя за словом, меняется сама душа человека; его понимание преобразовывается и входит в единый ритм с тем уровнем, на котором он понимает слово. Ум толкователя поднимается вслед за восходящей иерархией значений, ступень за ступенью. Высота же подъема зависит от того усилия, которое приложит читающий: если он должным образом не обнаружил бытие своего ума, то ему будет не под силу подняться на следующий план при толковании Писания.

Мулла Садра критиковал людей, убежденных в том, что толкование Корана должно исчерпываться внешней методологией, принятой в тафсирах (например, тафсиры от Ибн Аббаса, Ибн Сулеймана, ат-Табари и др.). Кроме того, он с настороженностью относился к тем, кто принижал значение эзотерических комментариев (в частности, суфийских). Однако Садра также

[35] Ibid. P. 37.

принимал слова Пророка: «Всякий, кто комментирует Коран сообразно своему мнению, готовит себе место в аду». Это так, ибо всякий, имеющий *собственное* мнение, находится под воздействием того, что навязала ему его изменчивая природа, и он позволяет своему случайному мнению склонять других к тому или иному пониманию Писания. Личный подход к Корану может предполагать как слабое знание арабского языка, так и отсутствие знания о мистическом плане Корана и озарений, сопутствующих его постижению. В подкрепление этого тезиса Мулла Садра цитирует Али ибн Абу Талиба, который, согласно традиции, сказал: «Если бы значение Корана было ограничено внешним языковым значением, то не существовало бы никаких различий в мнениях [среди учеников относительно смысла и содержания Корана]. Это различие может быть преодолено только в том случае, если толкователь обладает глубоким знанием о смысле Корана»[36].

Наконец, третий принцип толкования Писания, по Мулле Садре, состоит в гармонии между умом и божественным откровением. Содержания ума суть божественные истины в человеке; то есть высший план бытия человека сам по себе содержит высшую истину. Откровение же — это та правда, которую о себе выговаривает Всевышний. Персидский мыслитель называет ум «законом Бога в человеке». Здесь мы сталкиваемся с герменевтическим кругом особого рода: человек достигает божественного Слова путем обнаружения этого Слова в себе, однако возвыситься до этого обнаружения позволяет внешний божественный закон, данный в откровении. В этом случае одно постигается через другое, что свидетельствует о неразрывной связности устройства мира, человека и Бога на всех уровнях.

Опираясь на эти принципы, Садра рассматривал четыре главных метода чтения и комментирования Писания. Первый восходит к Ахмаду ибн Ханбалу, основателю ханбалитского мазхаба. Идея состоит в том, что Коран необходимо читать, исходя из буквального смысла, который в нем содержится, из «внешней» истории, даже если такое понимание противоречит законам разума. Мулла Садра полагал, что подобный подход к священному Писанию слишком узок и свидетельствует об умственной и духовной слабости того, кто к нему прибегает. Такой путь чтения приводит к сокрытию глубинного измерения за буквой Корана и способствует постепенному выхолащиванию смысла текста (ведь как мы уже отмечали выше, «внешний» смысл невозможен без «внутреннего», *ẓāхир* и *бāṭин* соположены друг другу). Персидский мыслитель писал об этом: «Величайшая беда человека, о которой он не знает, но которая удерживает его от восприятия глубочайших истин Корана, укоренена в высокомерной приверженности

[36] Ibid. P. 69–70.

лишь буквальному пути толкования Писания»[37]. И в другом месте: «Если такой человек полагает, что не существует другого значения Корана, кроме как данного в буквальном толковании [Корана], то он показывает свой предел, и он прав в этом. Но он заблуждается в низведении всех людей на свой уровень понимания, который проистекает из его привычек, его состояния, его *исходной позиции* и, наконец, его *предела* [курсив наш. — *Г.В.*]. Ведь как состояние идущего, а тем более летящего может сравниться с состоянием того, кто стоит на месте? Напротив, отчеты и записи показывают, что поле смыслов Корана бесконечно для путешествия по нему людей понимающих, и пространство их полета такое же бескрайнее, если им сопутствуют самозабвенный порыв и жажда [понимания]»[38]. Здесь мы можем заметить одну вещь, важную для искомого Корбеном сопряжения персидской эзотерической герменевтики Писания и западноевропейской феноменологической герменевтики. По-видимому, исходная позиция толкования, о которой пишет Мулла Садра, и тот Blickstand, о котором писал Мартин Хайдеггер, понимались Корбеном как вещи весьма схожие. Кроме того, Мулла Садра пишет о *пределе,* который полагает себе толкующий; не тот ли Horizont, который Мартин Хайдеггер полагал всякому толкованию, всякому являющемуся? Итак, идея о пред-рассудке, о зависимости толкования от привычек, предела понимания, точки взгляда и его направления действительно присуща феноменологической герменевтике, и схожие мотивы могут быть найдены у Муллы Садры. Вероятно, приведенная цитата из Муллы Садры является одним из ключей к понимаю того, как в мысли Анри Корбена были сопряжены исламская и европейская традиции.

Теперь отправимся дальше. Вторая методология чтения и комментирования Корана была предложена исламскими философами-рационалистами *(фалāсифа)*. Мулла Садра считал, что толкователь, придерживающийся этой позиции, интерпретирует Коран так, как ему удобно, то есть его Писание строится на произвольных предпосылках и суждениях. В результате смысл толкования получается надуманным и, как правило, аллегорическим. В этом случае лишается силы «внешний» смысл Корана, который, как мы помним, согласно Садре, не существует отдельно от «внутреннего». Стало быть, в этой игре случайных аллегорических толков теряются сразу все планы постижения Слова[39].

Третий путь чтения, который выделяет Мулла Садра, это соединение двух вышеописанных методологий, которое было осуществлено мутазилитами

---

[37] *Şadr Al-Dīn al-Shīrāzī* Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm, vol 6. Tehran, 1409/1986. P. 10–11.

[38] *Şadr Al-Dīn al-Shīrāzī* Mafātih al-ghayab. P. 69.

[39] Ibid. Vol. 4. P. 162, 166.

и мутакаллимами. Все, что касается Творения, они читают согласно первому, буквалистскому, подходу. А все, что касается Воскрешения читается ими в рационалистическом ключе, то есть в соответствии со вторым подходом.

И, наконец, последний, четвертый метод — это удел тех, кто действительно знает науку Корана и понимает истинный подход к Книге. Согласно Мулле Садре, это путь мудрецов — тех, кого Бог выбрал в качестве проводников своего Слова в мире. Они прикоснулись к истине с помощью особых духовных практик и божественных мистерий. Такое доступно только людям, узревшим подлинно нуминозное. «Восходящее» чтение Писания позволяет избегать тех бед, к которым ведут другие методы интерпретации, ведь оно находится, по Садре, в полном согласии с заветами Пророка, а также с устройством мира и человека. Гармоничная соположенность «внешнего» и «внутреннего», «историографической» истории и истории вечной, различенного языкового выражения и подлинно единого и неисчерпаемого в своем истоке слова Бога позволяют держаться правильного пути[40].

Но как можно встать на этот правильный путь? Мулла Садра сформулировал пять необходимых условий, которые позволяют осуществлять «вертикальную» герменевтику.

- Первое: нужно знать на должном уровне арабский язык, понимать, о чем именно говорит Коран во внешнем, экзотерическом ключе. Говоря короче, прежде чем приступить к *бāтин,* необходимо освоить з*āхир*.
- Второе: соблюдать религиозную дисциплину и закон, дабы держать помыслы в чистоте и совершенствовать «внутреннюю» часть души, о которой мы уже говорили. Это позволяет понимать божественное откровение на всех уровнях: если первое условие дает базовую предпосылку для з*āхир*, то второе делает то же самое для *батин*.
- Третье правило касается эрудиции: надо иметь представление о существующих интерпретациях Корана и комментариях к нему.
- Четвертое правило заключается в соблюдении гармонии между умом, внутренним откровением всякого человека, и внешним откровением.
- Пятое правило предполагает, что необходимо быть отмеченным Божьей благодатью, ведь только с ее помощью и становятся возможными визионерские акты, в которых *Бог* посылает *себя* сообразно своей благой воле.

Какой вывод мы можем сделать из вышеизложенного? Очевидно, имеется сходство между декларируемыми Корбеном принципами и тем, что

---

[40] Ibid.

говорили об этом некоторые суфии и шииты, в первую очередь Мулла Садра, который, по словам Корбена, достиг вершины исламской мысли, совершив синтез лучшего из предшествующих ему исламских и неоплатонических «эзотерических» учений[41]. Следует помнить, что Корбен претендовал на понимание ислама и авраамических религий *изнутри* самой исламской эзотерической традиции. Соответственно, при написании своих трудов об истории исламской философии он придерживался шиитских воззрений, полагая, что именно эти течения смогли сохранить всю полноту той мудрости, которую несла исламская религия. Другие же течения, противостоящие шиизму и суфизму, напротив, либо слепо следуют букве, либо занимаются случайными «аллегорическими» рационалистическими интерпретациями Корана. Ту же критику мы только что видели у Муллы Садры. Кроме того, как уже было показано, понимание ислама изнутри шиитской и суфийской традиций (последнюю он называет квази- или криптошиитской, см. ниже) тесно сопряжено с симпатией Корбена к герменевтике и видением ее как глубоко теологичной по своей сути. По логике Корбена, Хайдеггер почти до предела разработал герменевтику, однако она, в силу специфики мысли немецкого философа, осталась «теологией без Бога». Отсюда следует необходимость «вернуть» эту разработанную герменевтику в лоно теологии, однако так, чтобы не случилось «отката назад». Значит, нужно найти *достойную* теологическую основу для герменевтики. Эту основу Корбен видел именно в исламской эзотерической традиции, вершиной которой, по его мнению, является система Муллы Садры.

Логика развития исламской мысли

Особый интерес представляет то, как Корбен понимал различные течения исламской мысли. Взгляд французского философа на логику развития исламской мысли репрезентирует его историософию, а значит — и глубинные философские установки. Солидаризация с шиитами, их перетолкование, обобщение и «обновление» в свете сделанного в европейской традиции — лишь одна сторона его мысли. Другая же — это его отношение к иным школам исламской мысли, которые Корбен так или иначе критикует. Иными словами, если шииты и некоторые суфии, согласно Корбену, сохраняют изначальный исламский гнозис, то важно понять, что же происходит с остальными школами.

Изложение воззрений Корбена мы будем делать с отсылками к соответствующим школам и традициям, а не к конкретным персоналиям: так мы

[41] *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. Paris, 1986. P. 467.

сможем увидеть мысль французского философа в «феноменологическом» ключе (то есть ухватив существенное), не перегружая повествование лишними деталями. В связи с этим нас будут интересовать только ключевые направления мусульманской философии, а именно калам (в лице мутазилитов), фальсафа, исмаилизм, суфизм, ишракизм и традиционализм. Мы будем двигаться сообразно логике «в порядке убывания от эзотеричекого шиитского гнозиса», что позволит воспроизвести логику осмысления вопроса.

Исмаилизм

Поскольку основные идеи шиизма двунадесятнического толка уже были изложены выше, то мы обращаемся к исмаилизму. «Магистральным» направлением шиизма, как мы уже сказали, является двунадесятничество, то есть традиция, признающая двенадцать имамов — от Али до Мухаммада ал-Махди. Известно, что на пути наследования имамата произошел «казус»: шестой имам Джафар ас-Садик передал свой титул не старшему сыну Исмаилу, которого пережил, а младшему, Мусе ал-Казиму, которому было суждено стать следующим имамом шиитов-двунадесятников. Тем не менее, вокруг Исмаила собралась значительная группа сторонников, что и положило начало новой, во многом более радикальной ветви шиизма. Исмаилизм имеет долгую и богатую событиями историю (с II/VIII века до наших дней). Ранние исмаилиты посчитали, что «траектория» перехода имамата должна лежать через Исмаила в силу того, что он старший сын предыдущего Имама и переход ранее всегда осуществлялся именно так. Впоследствии исмаилиты разделились на несколько крупных ветвей и малых групп. Корбен считает, что сущность шиитской «схизмы» коренится в вопросе о самом Имаме как руководящей верующими сущности[42]. Вопрос делится на две главные составляющие. Одна является более частной: каким образом наследуется имамат? Из нее следует вторая часть вопроса: *что такое имамат вообще* и как нужно к нему относиться? Какое место в жизни правоверных он должен занимать? Каково отношение между *шариатом* и *хахикатом*, пророчеством и имаматом?

Существенной особенностью исмаилизма является то, что в этом направлении большое распространение получила концепция *ḳийāма*, духовного воскресения, которое считалось более важным, чем *шарīʿа*. Корбен отмечает, что, как ранними исмаилитами, так и более поздними (например, в реформированном шиизме Аламута), во главу угла ставился именно эзотеризм и духовные практики, при этом имелась тенденция пренебрежения

[42] *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. P. 115–116.

к религиозному закону[43]. Корбен полагал, что следует искать основания подобных взглядов в толковании исмаилитами одного хадиса Пророка из сборника Абу ал-Хишама Гургани: «Между моей могилой и амвоном, с которого я проповедую, находится один из райских садов». Этот хадис не подлежит буквальному истолкованию (то есть в модусе *ẓāхир*), буква здесь нужна исключительно для обращения к скрытому, *бāṭин*. Согласно исмаилизму, под «амвоном для проповеди» подразумевается буква Писания и выводимая из нее «позитивная» религия, сформулированная в виде законоустановления; «могилой» же является фальсафа[44]. Исмаилиты, отмечает Корбен, полагали, что амвон Пророка должен быть похоронен в могиле фальсафы. Иными словами, позитивная религия и отвлеченные рассуждения лежат не в райском саду, но, напротив, являются ловушками. Что касается «райского сада», то под ним подразумевается гностическая, скрытая истина, которая находится *по ту сторону* всякого буквализма и аллегоризма. Обретая истину, верующий осуществляет внутреннее превращение или, как сказали бы алхимики, внутреннюю трансмутацию. Через нее человек воскресает и обретает подлинную, нетленную жизнь[45]. Этот хадис Пророка исмаилиты истолковали как своего рода исламскую керигму, призыв к преображению, *да'ва*.

Идею о том, что исмаилитская истина находится *по ту сторону* всякого буквализма и аллегоризма, следует понимать в том смысле, что Истина не является чем-то средним между аллегоризмом и буквализмом, а объемлет и преобразует их. Религия должна быть похоронена для ее последующего воскрешения преображенной, истинной религией *(дīн-и ḫаḳḳ)*. Фальсафа же в своей глубинной основе становится гнозисом, истинным и спасительным знанием, который приводит к духовному рождению *(вилāда рӯḥāний-йа)*. Несмотря на то что Корбен иногда пользуется греческими терминами для передачи исламской, в частности шиитской, мысли, он заявляет, что проблемы, вставшие перед шиитской мыслью, еще не могли быть проработаны греками. Безусловно, пишет Корбен, вопрос об имамате имеет сходство с христологическим вопросом, однако последний никогда не решался в гностическом духе, в отличие от того, как подходили к имамату и валайату в шиизме[46].

---

[43] Ibid.; с точки зрения нашего нынешнего знания об исмаилизме данный тезис представляется, по меньшей мере, спорным. .

[44] Ср. то, что мы писали выше, когда касались Муллы Садры и его взглядов на истолкование Корана, которые Корбен некоторым образом перенял.

[45] Ibid. P. 119.

[46] Ibid. P. 136.

Таким образом, для Корбена исмаилизм стоит в одном ряду с шиизмом-двунадесятнического толка[47]: тот же эзотеризм, даже более радикальный, эсхатологические мотивы, мистицизм, господство концепции имамата и фигуры *Ḳā'има,* или Параклета (в христианстве), παράκλητος, утешителя, по словам Иисуса «которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его… Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам»[48]. *Ḳā'им,* последний Имам, как и Параклет, однажды придет и напомнит людям о Слове Бога, снова научит слушать его. Учитывая все это, можно сделать вывод, что Корбен признавал претензию исмаилизма на выражение эзотерической сути ислама.

Суфизм

Следующей традицией, которую мы должны здесь рассмотреть, является суфизм. Корбен задает в связи с суфизмом такой вопрос: «Существует ли общность начал у шиизма и суфизма? Иначе говоря, что можно сказать о началах духовного ислама в целом?»[49]. Действительно, у суфиев встречаются те же идеи о соотношении *шариата* и *хакиката*, что и в шиизме. Корбен также обращает внимание на наличие в суфизме элементов «пророческой философии», характерной для шиизма в целом. Однако отношения между суфизмом и шиизмом всегда были сложными: шииты обычно критиковали суфиев или просто умалчивали о них. Связано это в первую очередь с тем, что суфийское учение о *валайате* (например, в трудах шейха ал-Хакима ат-Тирмизи) является, согласно Корбену, парадоксальной имамологией без Имама[50]. В *тарикате* суфийский шейх стремится заменить собой Имама. Это не могло не осуждаться шиитами. Да и сами *тарикаты* как институт вызывали протест у шиитов, ведь, согласно их вероучению, для получения духовной инициации нет надобности вступать в то или иное «закрытое» сообщество: достаточно быть в преданной Имаму умме. Кроме всего прочего, Корбен, присоединяясь к мнению Муллы Садры, считает некоторые ветви суфизма ущербными в силу того, что в них идею Имама заменяет идея духовного полюса *(ḳуṭб)*[51]. При такой подмене духовная иерархия обезличивается и возводится к некоторому абстрактному принципу. Корбен делает акцент именно на обезличивании, ведь, согласно подлинному

[47] Ibid. P. 139.

[48] Ин. 14: 18–26.

[49] *Corbin H.* En Islam iranien, tome 1. P. 84.

[50] *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. P. 266.

[51] Ibid. P. 268–269.

эзотеризму, иерархия должна оставаться именно *личной*; при этом речь идет не об «эмпирической» личности отдельного человека, но о личности, которой Бог сообразно своей воле *дарует* особого рода понимание скрытого. Таким образом, изнутри шиитской традиции суфизм можно обвинить также и в волюнтаризме, который логически выводится из мистической системы, опирающейся на абстрактный принцип. Резюмируя свою позицию по поводу соотношения суфизма и шиизма, Корбен пишет:

> «Ставя ясно этот вопрос [о соотношении. — *Г.В.*], необходимо избегнуть по крайней мере одной ошибки. Не существует никакого шиитского суфизма, который как таковой даст нам ответ на этот вопрос. Теология шиитов по своей сути такова, что докторам права и противникам мистики достаточно легко оценивать ее так же, как и суфизм. Однако это неверно. Многие шиитские мистики говорят на таком же языке, что и суфии, но не являются ими; они не принадлежат ни к одному *тарикату*. Мулла Садра Ширази, один из известнейших мистиков Ирана, даже пришел к тому, чтобы написать книгу против своих современников-суфиев, несмотря на то что он сам был „уличен“ в суфизме некоторыми своими коллегами. Суфизм является очень разнородным феноменом. В суфизме есть все, что имеется замечательного в метафизике и проверенного на собственном духовном опыте; но существует суфизм, который игнорирует все метафизическое знание. Есть суфизм, где благочестие Имамов является преобладающим, однако существует и такой суфизм, где личность шейха стремится подменить собой трансцендентную личность Имама»[52].

Итак, отношение Корбена к суфизму является сложным и неоднозначным в силу следующих причин: а) разнородности самого суфизма; б) сложности взаимоотношений шиизма и суфизма; в) попытки мыслить изнутри самой шиитской традиции. Здесь нельзя выделить никакой магистральной линии отношения к суфизму как к школе: определенное отношение к конкретному «суфизму» возникает у Корбена к случаю, ad hoc, критерием же оценки является близость к шиизму или удаленность от него. При этом, однако, нельзя сказать, что Корбен пренебрегает значимостью суфизма для исламской традиции в целом и исламской мысли в частности; напротив, он всячески подчеркивает эту значимость в аспекте ее влияния как на суннитскую линию[53], так и на шиитскую линию[54].

---

[52] *Corbin H.* En Islam iranien, tome 1. P. 84.

[53] *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. P. 393.

[54] *Corbin H.* En Islam iranien, tome 1. P. 82

Ишракизм

Близким к суфизму течением является *ишракизм* (философия Озарения или философия Света), который берет начало в учении Шихаб ад-Дина Сухраварди (549/1155–585/1191). Согласно Корбену, именно Сухраварди в свое время «спас» исламскую философию, которая могла закончиться после смерти Ибн Рушда, и указал тот путь, «на котором до сих пор находятся многие философы и духовные странники»[55]. Корбен считал, что этот путь пролегает через древнюю персидскую мудрость, которую Сухраварди сумел переоткрыть для современников и потомков, реинтерпретировав ее в исламском ключе[56]. При этом Корбен подчеркивает, что Сухраварди всегда оставался мусульманином, и, невзирая на обвинения ригористов, не должен считаться вероотступником[57]. Напротив, обратившись к мудрости Платона, гностиков и зороастризма, он смог прояснить сам ислам, а именно понять, что его существо заключается не в следовании букве, не в составлении законодательства *(фиḳх)*, а в тайном гнозисе, сакральном знании. Этот гнозис в трудах Сухраварди получил название *ишрāḳ* — откровение Бытия, эпифания знания. Таким образом, Корбен относит Сухраварди к эзотерической традиции в исламе и крайне высоко оценивает его роль, несмотря на то что последний являлся суннитом[58]. С другой стороны, Корбен в результате подробного анализа концепции Сухраварди приходит к выводу о том, что последний являлся «криптошиитом»[59], так как его понимание всех сторон ислама — *шариата*, *тариката* и *хакиката* — предполагает извлечение потаенного, древнего смысла из Писания с опорой на собственный духовный опыт. Именно поэтому, считает Корбен, концепция Сухраварди характеризуется необычной интегральностью (греки, персы, гностики, перипатетики, суфизм), внутри которой каждое учение переосмысляется в аспекте его принадлежности к высшему знанию. Суфийский же концепт полюса *(ḳуṭб)* у Сухраварди не выглядит безличным. Напротив, полюс мыслится им *предельно личным*, пусть и находящимся инкогнито. Французский философ приходит к выводу о том, что Сухраварди, говоря о полюсе как духовном беспредельном

---

[55] *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. P .285.

[56] *Corbin H.* En Islam iranien, tome 2. P. 10.

[57] Ibid. P. 10–11.

[58] Ibid. P. 16. Это свидетельствует в пользу того, что для Корбена, несмотря на его любовь к идее Имамата, принципиальным являлось не разделение шиизм-суннизм, а скорее более общая дихотомия эзотеризм-экзотеризм

[59] *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. P. 301.

пределе, высшем знании и понимании, по сути, обозначил шиитского Имама, не отдавая себе в этом отчета[60].

Корбен видел Сухраварди в ряду тех, кто защитил ислам от выхолащивания и превращения оного в догматическую базу для законодательства. Духовные наследники философии Озарения — Шамс ад-Дин Шахразури и более поздние мыслители — способствовали взаимопроникновению мудрости Персии, Индии и ислама. Сухраварди завещал появление братства *ахл хāзā ал-китāб*, то есть братства, руководствующегося книгой «Восточной божественной мудрости». Восток здесь понимается как духовный полюс, *кутб*, — то, откуда идет свет, *ex oriente lux*. Этому духовному братству было суждено переоткрыть примордиальность *софии*, ее общий исток, которым является Бог и его откровение людям. И это откровение выражено не только по-арабски, ведь сказано: «Мы отправляли посланников только с языком их народа, чтобы они разъяснили им. Бог сводит с пути, кого пожелает, и ведет, кого желает. Он — Великий, Мудрый!» (14: 4); кроме того, в Коране говорится: «К каждому народу — свой посланник; и когда придет их посланник, то будет между ними решено по справедливости, и они не будут обижены» (10: 48). Если ислам — истина, то истина и в том, что выражено не только по-арабски и не только из уст Посланника. Значит, ислам должен понимать и то, что сказано другим народам и в другое время: посредством этого истина может быть спасена. Догматизация ислама, превращение его в законодательную систему влечет за собой потерю сокрытой в нем мудрости, ведь Коран был дарован людям не только для установления внешнего формального закона, но и для спасения душ. А спасение не в том, чтобы механически следовать установленным правилам. То, что роднит человека с Богом — это Логос, *возможность понимания слова и мира*. В Коране сказано: «Он сотворил небеса и землю истиной, дал вам образ и прекрасно устроил ваши образы. И к Нему возвращение!» (64: 3). Истина — то, что человек *способен* понимать, Слово Божье пусть и доходит до людей различенным, лингвистически объективированным, но все же доходит. В силу этого Корбен считает наследие Сухраварди великим делом мысли, а тот путь, который он проложил в исламской традиции — спасительным.

Корбен смотрел на постижение мысли Сухраварди (как и любого другого подлинного мыслителя, мистика) не как на кабинетную деятельность, но как на постоянную работу над собой, духовную практику, вхождение в исток мысли того или иного автора. Это можно характеризовать как своеобразное феноменологическое обоснование чтения изнутри самой

[60] Ibid. P. 301–302.

изучаемой традиции. Рассказывая о своем методе работы с наследием Сухраварди, Корбен писал: «Речь идет не о книге [Корбена о Сухраварди], которая была создана в комфортной тишине рабочего кабинета. Она плод, который было необходимо долго вынашивать: чтение, медитации, беседы во время медленных путешествий по дорогам Ирана и Анатолии, столь богатым как на различные опасности, так и на открытия. И внезапно приходит „волшебный день“, когда книга, наконец, в идеальном ключе высвечивает мысль Сухраварди целиком. Эта книга, определенно, является неотъемлемой частью тела (corps) всего проекта его теософского установления (son instauration théosophique) Сухраварди, проходившего под „в-дохновением (l'in-spiration) Святого Духа“, то есть ангела Гавриила, который для философов ислама является одновременно ангелом откровения и ангелом знания»[61]. Мы видим, что Корбен полагает свой труд не только как путь, который следует пути иранских и арабских мистиков, но и как *продолжение* этого пути посредством своей мысли. На этот путь, который был проложен вдохновленными Святым Духом мыслителями, встал и сам Корбен, значит и *он сам* считал себя в некотором смысле боговдохновенным. Это в очередной раз подтверждает наш тезис о том, что Корбен, во-первых, мыслит изнутри исследуемой традиции, а во-вторых, сам является в некотором роде мистиком, а не только ученым.

Завершая разговор о Сухраварди, следует привести еще одно высказывание Корбена, которое предваряет важнейшие слова Сухраварди о знании Бога и Его Откровении. Они помогут прояснить как мысль самого Сухраварди, так и взгляды французского философа. Корбен пишет:

> «В третьем сочинении [Сухраварди], составляющем Трилогию, и в ходе предшествовавшей дискуссии, касающейся проблемы бытия, Сухраварди вел принципиальный спор со школой уже названного здесь авиценниста Ибн Салана [на взгляд Корбена — представителя „вырожденного авиценнизма“. — *Г.В.*]. Сухраварди писал об этом так: „Эти люди не располагают никакими инструментами для отражения сложности мироздания; напротив, те вещи, которые мы призываем к ответу, не содержат в себе ничего коварного, хитрого. Опытный исследователь испытает уверенность в том, что конструкции, построенные этими философами, суть чистый проигрыш (pure perte). Их пересуды суть бесполезная трата времени. В таких философемах теософская мудрость *(ḥикма)* прерывается. Духовный Путь в них поставлен в подчиненное положение по отношению к высоким наукам. Дорога к *Малакӯт* становится закрытой. В итоге путь продолжает существовать только

[61] *Corbin H.* En Islam iranien, tome 2. P. 20.

> в ворохе исписанных страниц. И появляются люди, которые, отдавая себя фальсафе, вводятся ею в заблуждение. Их мнение состоит в том, что человек может объять обиталище теософской мудрости одним лишь чтением книг без самостоятельного вхождения на духовный путь, без собственного опыта видения духовных сущностей Света. Согласно нашему учению, мы [люди. — *Г.В.*] уже составлены (nous avons rédigé) в книге, которую Бог нам явил в отдельных высочайших науках, что были даны нашим предшественникам лишь, безусловно, ввиду целого. Но Он [Бог. — Г. В.] был созвучен нам в нашем раскрытии частностей [Его Слова. — *Г.В.*]. Оно будет изложено в нашей книге 'Восточная теософия' (La théosophie orientale). Мы даже измыслили для этой книги специальную письменность для того, чтобы никто не смог прикоснуться к знанию, которое она содержит, кроме того, кто будет одобрен Держателем Книги *(Ḳаййим ал-Китāб)*, после чего этот последний решит, что он удовлетворяет всем требуемым условиям. 'Тот, кому Господь не даровал света, тому нет света' (Коран 24: 40). Потому что даже мистик, если он лишен способности философствовать, неполноценен, так же и философ, если он не имеет способности собственного видения Знаков и *Малакӯт,* также является неполноценным. Не имеющий места в себе для свершения великого события, есть такой человек, которому никогда не достигнуть понимания духовного мира"»[62].

Знание истинного для Сухраварди, как и для Корбена, не книжное знание, не знание рассудочное или проистекающее из эрудиции. В первую очередь, оно дается по повелению Всевышнего, который сам знает, кого одарить своим Светом, а кого — нет. Приведенный фрагмент, безусловно, ярко характеризует обоих мыслителей. Ниже нами будут изложены воззрения Корбена на более «рационалистические» и «экзотерические» школы. Потому необходимо держать в уме понимание оных как самим Корбеном, так и Муллой Садрой и Сухраварди. Восточная Теософия — это та примордиальная мудрость, к которой обратился Сухраварди в своих трудах, та древняя Персия и Греция, которой он оживил ислам и в органический ряд с которыми его поставил, показав внутреннее единство разных традиций.

Калам

Перейдем теперь к суннитскому каламу. Калам является исламским аналогом схоластики — рационалистической теологии, которая пользуется методом диалектических богословских рассуждений. Очевидно, калам не

[62] Ibid. P. 21

имеет прямого отношения к эзотеризму, который мы обсуждали выше. Ни о каком «мистическом гнозисе» и эзотерическом откровении в каламе речь не идет, его метод далек от подлинно герменевтического. Корбен подчеркивал, что такие крупные мыслители, как ал-Фараби, Ибн Рушд и Мулла Садра, высказывались о мутакаллимах как о «лжефилософах»; по их мнению, мутакаллимы стремились не к истине, а к тому, чтобы проявить свое диалектически-полемическое кредо[63]. С другой стороны, Корбен подчеркивал важность калама для развития исламской мысли.

Все вышесказанное касается суннитского калама как направления. Для дальнейшего же изложения необходима тематизация и разговор о каждой конкретной школе. Но в силу ограниченности объема данного исследования мы обратимся лишь к мутазилитам, самым ранним из мутакаллимов. Их методы и основные исходные пункты философствования были переняты более поздними направлениями — ашаризмом и матуридизмом. Корбен мыслил и ранних, и поздних мутакаллимов сходным образом. Говоря о многообразии и разнородности мутазилизма, он перечисляет пять характерных тезисов этого направления, выделенных самими мутакаллимами[64]. Два постулата касаются божественности как таковой, третий — эсхатологии, последние же два — касаются соотношения морального и божественного. То, как Корбен разбирает эти тезисы, позволяет понять его более общее отношение к каламу.

Первый постулат: *тавхӣд* (единобожие). Безусловно, положение о единстве Бога принимали все направления исламской мысли. Однако мутазилитами этот постулат трактовался весьма своеобразно. Мутазилиты движутся здесь в русле радикальной апофатики, говоря, что к Богу не может быть применен никакой атрибут — даже те атрибуты, которые упомянуты в Коране[65]. Корбен понимает этот мутазилитский тезис как своеобразную форму радикальной рационалистической апофатики, мыслящей Бога как абсолютную трансцендентность и не допускающей высказываний о нем. В такой модели Бог является сущим особого рода, пребывающим в вечной безатрибутивной статике, к которой невозможно никаким образом «пробраться» из тварного мира. Вспомним теперь, для контраста, вышеизложенную концепцию Муллы Садры, в которой все планы бытия неразрывно связаны и могут быть описаны метафорой взаимоотражающих зеркал. Эту контрастность двух миросозерцаний — мутазилитского и эзотерического — подчеркивает и Корбен.

---

63 *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. P. 155–156.

64 Ibid. P. 161.

65 Здесь и далее, Ibid. P. 160–164.

Второй постулат: божественная справедливость *(‘адл)*. В данном пункте Корбен сближает мутазилитов с шиитами. Рассуждения мутазилитов о справедливости Всевышнего базируются на их понимании человеческой свободы. Человек свободен по причине того, что Бог справедлив. Ведь если человек несвободен, то его нельзя ни покарать, ни наградить: он становится неподсудным и, таким образом, к нему нельзя отнестись справедливо. Однако это противоречит Корану, поскольку все, что к нам приходит, приходит согласно *машӣ’а* Аллаха и все, что делается людьми, *уже* записано на небесной скрижали. Даже уверовать человек не может *сам,* ибо сказано: «Не придется душе уверовать, иначе как с соизволения Аллаха» (10: 100). Сказано кроме того: «Скажи: „Не постигнет нас никогда ничто, кроме того, что начертал нам Бог. Он — наш покровитель!“ И на Бога пусть полагаются верующие!» (9: 51). На подобное мутазилиты отвечали, что *машӣ’а* Аллаха не является ни приказом *(амр)*, ни изволением *(ирāда)*. То есть предопределение относится к творческой силе Аллаха и его вечному намерению. Начертанное же на небесных скрижалях интерпретировалось ими как «метафизическое выражение самого божественного знания». То есть Бог «предоставляет» бытие, в котором только и может быть вера и неверие, и только так надо понимать Его волю, а не как некоторое действие. Это согласуется с предыдущим постулатом: как может волить в «субъектном» смысле нечто безатрибутивное? Помыслить этого никак нельзя. Кроме всего прочего, свобода человека обосновывается мутазилитами другим айатом Корана: «Тот, кто творит благо, творит это для себя самого; тот, кто творит зло, творит его против самого себя» (41: 46).

Из второго постулата и рассуждений вокруг него, как считает Корбен, выводится *третий*: положение о воздаянии в потустороннем мире *(ва‘д ва ва‘ӣд)*. Мутазилиты, как и все мусульмане, соглашаются с тем, что Бог обещал награду всем подлинно правоверным и наказание отступникам, ведь сказано, что: «…Он прощает, кому пожелает, и наказывает, кого пожелает. Богу принадлежит власть над небесами и землей и тем, что между ними, и к Нему — возвращение» (5: 18). Но Бог справедлив, значит он желает в соответствии со своей справедливостью и никак иначе, ведь с правоверными и с отступниками нельзя поступать одинаково. Кроме того, если человек действительно свободен, то он и автоматически ответственен за свои деяния. Корбен считает, что у мутазилитов произошел своего рода «сдвиг» от идеи божественного всемогущества к идее божественной справедливости, поэтому «беспричинная» божественная милость не получает специального осмысления в их трудах.

Понятие греха неразрывно связано и с божественной справедливостью, и с человеческой волей, и с воздаянием. О месте греха в мире говорит

четвертый постулат мутазилизма — идея о промежуточном положении *(ал-манзила байна ал-манзилатайн)* человека, совершившего большой грех. Мутазилиты считали, что, в отличие от совершения «легкого» греха *(ṣaḡā'ир)*, совершение тяжелого греха *(кабā'ир)* ведет к отпадению мусульманина от *уммы*. Однако в такой ситуации он не становится и *кāфиром*, неверным в полном смысле слова. Тяжкий грех ставит мусульманина в промежуточное положение, где он оказывается «между собакой и волком», что влечет за собой дополнительные трудности: он ни член *уммы*, но и не *кāфир*, а *муртāдд*, отступник. Отсюда следует двойная ответственность: с мусульманина, пусть и отступника, будет спрошено больше, чем с простого язычника: «Ведь грешники — в заблуждении и безумии» (54: 47).

И последний, *пятый* пункт, связан с моральным императивом *(ал-амр би ал-ма'рӯф)* и применением его в жизни *уммы*. Вышеназванные принципы свободы и ответственности должны руководить жизнью общины. Императив направлен на то, чтобы создать дух свободы (с осознанием ответственности) и взаимоуважения среди верующих. Каждый должен стремиться не только к избеганию зла и претворению в жизнь добра в своем случае, но и к таковым у своих ближних. Кроме того, творческая активность человека должна быть направлена не на реализацию личных нужд, но, в первую очередь, на общее благо и процветание *уммы*. Конечно, на страницах Корана неоднократно встречаются мотивы общего блага и необходимости взаимной поддержки внутри общины верующих. Но мутазилиты, согласно Корбену, сделали «богословское изобретение», обосновав социальную мораль из принципа справедливости и необходимости человеческой свободы.

Как уже было сказано выше, Корбен оценивал мутазилитов двояко. С одной стороны, он полагал, что они существенно повлияли на развитие исламской мысли, подробно продумав многие важные вопросы: о единобожии, о божественной справедливости и воле, о человеческой свободе и, в связи с этим, о морали и общественной жизни. Однако все это, согласно Корбену, было формой *экзотерического* философствования. Мутазилиты не осуществляли глубокую герменевтику Писания, почитавшуюся французским мыслителем за основу религий Книги, но, напротив, подходили к Писанию рационалистически. Они пытались решить теологические проблемы рассудочным способом, тогда как, согласно Корбену и той традиции, на которую он опирался, решение возможно только в визионерском ключе — необходима благодать Бога, которая нисходит на особых лиц как откровение, или *сердечное знание*. Следовательно, методы мутазилитов являются, с точки зрения Корбена, недостаточными; мутазилитами не была схвачена сущность Книги, и они никак не касались ее скрытых

смыслов; напротив, они сделали упор на рациональные размышления и общественную практику как регуляцию жизни уммы законодательными установлениями и императивами. Эта критика экстраполируется Корбеном и на более поздние школы калама — ашаризм и матуридизм.

Фальсафа

Далее речь пойдет о такой школе исламской мысли как *фальсафа*. Одной из задач историко-философского проекта Корбена было доказательство того, что, вопреки расхожему мнению, исламская мысль не исчерпывается фальсафой, но напротив, таит в себе неслыханные богатства[66]. Анализируя фальсафу, Корбен подчеркивает ее неоднородность: с одной стороны, имеется «реакционный» перипатетизм Ибн Рушда и его последователей, а с другой стороны имеется более платонический по духу авиценнизм, а также «платоники» школы *ишрāḳ*. Иначе говоря, Корбен был склонен подчеркивать платоническую сторону фальсафы. Доминирование этого аспекта, по его мнению, связано с корпусом античных текстов, которые были доступны арабо-мусульманским мыслителям: это Платон, Аристотель и Гален, причем второму приписывались такие сочинения, как «Теология» и «Книга о чистом благе», которые аутентичными сочинениями не являются, а суть неоплатонические подражания. Поскольку Корбен, по всей видимости, считал сам термин «фальсафа» весьма искусственной категоризацией, а точнее слишком общей для подробной и адекватной характеристики, нам потребуется в нижеследующем изложении кратко представить отношение французского мыслителя к главным персоналиям обсуждаемого течения, а именно ал-Фараби, Ибн Сине и его последователям и, наконец, сказать несколько слов о критике фальсафы, осуществленной ал-Газали. Именно эти философы интересовали Корбена в первую очередь, так как он видел в них приверженцев «духовного» ислама, несмотря на их принадлежность к фальсафе.

Мы начнем с ал-Фараби, которому Корбен, безусловно, симпатизировал, поскольку считал его крипто-шиитом. В подтверждение этого тезиса Корбен приводит (помимо самой философии, о которой будет сказано ниже) особенности жизненного пути ал-Фараби. Так, живя в Багдаде, исламский философ пользовался покровительством шиитской династии Хамданидов[67]. Кроме того, ал-Фараби вел аскетичную жизнь мистика, носил суфийские одеяния и отличался любовью к музыке (как и многие другие суфии) и даже

[66] *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. P. 219–220.

[67] Ibid. P. 225.

посвятил ей специальный «Большой трактат о музыке». Но самым главным является то, что философия ал-Фараби, по мнению Корбена, невероятно близка к профетическому эзотеризму шиитов[68], что проявляется в ряде ее особенностей.

Во-первых, исламский мыслитель в своих построениях отталкивался, как и большинство представителей фальсафы, от Платона и неоплатонизированного Аристотеля. Усилия ал-Фараби были направлены на достижение согласия между (псевдо-)Аристотелем «Теологии» и Платоном. Исток же этой мудрости ал-Фараби видел в творчестве халдеев Месопотамии и других древних традициях[69]. Здесь Корбен, безусловно, намекает на то, что Фараби, так же как и Ибн Сина, и в дальнейшем Сухраварди, придерживался идеи ex oriente lux, которую мы рассматривали выше, а именно: идеи органического единства божественной мудрости в ее истоке; из этого истока «эманируют» разные традиции, что подтверждает как само единство высказываемого этими традициями, так и истинность ислама в качестве одной из таких традиций.

В изучении ал-Фараби Корбен предлагал сместить акцент с разнообразных комментариев к собственным сочинениям мыслителя, в частности к такому труду, как «Геммы мудрости». Корбен полагал, что эта работа является определяющей в творчестве исламского философа, поскольку она наиболее полно раскрывает основные пути его мысли. Долгое время это сочинение приписывалось Ибн Сине, что в корне неверно. В результате как на Западе, так и на Востоке сложился искаженный образ ал-Фараби как критика мистицизма. Но Корбен отмечает, что имеются весомые доводы против такой трактовки[70].

Во-первых, если произвести дискурсивный анализ текста, то становится ясно, что он изобилует суфийскими терминами, которые являются для него конституирующими. С точки зрения Корбена, это весомый аргумент в пользу того, что ал-Фараби был суфием (хотя и без институциональной или формальной принадлежности; впрочем, для него это и не важно). Во-вторых, французский исследователь усматривает фундаментальное сходство между идеями ал-Фараби, Ибн Сины и Сухраварди, а именно: все трое были сторонниками концепции *иттиṣāл* — мистического опыта без слияния/отождествления с познаваемым. В то же время, эти мыслители выступали против идеи *иттиẋād,* то есть полного слияния познающего и познаваемого, их отождествления посредством акта познания (иначе

[68] Ibid. P. 226–227.

[69] Ibid.

[70] Ibid. P. 227–228.

говоря, мистик, познавший Бога, сам становится Богом). В-третьих, в работе «Геммы мудрости» ал-Фараби использует термины, которые, по мнению Корбена, имеют явно исмаилитское происхождение, что свидетельствует как о крипто-шиизме ал-Фараби, так и о том, что фундаментом его мысли был мистицизм. Отметим, что Корбен считал систему ал-Фараби последовательной и законченной, связывая возникшую вокруг его философии путаницу с неправильным определением авторства ряда источников и неверными интерпретациями[71]. Таким образом, Корбен полагал, что имеются все основания для отнесения ал-Фараби к мистическому и эзотерическому направлению в мысли ислама.

Еще одним важнейшим для Корбена мыслителем из традиции фальсафы являлся великий перс Ибн Сина, известный на Западе как Авиценна. Ибн Сина по праву считается крупнейшим философом исламского мира и европейского Средневековья. Но, как и в случае с ал-Фараби, Корбен подчеркивал те стороны творчества Ибн Сины, на которые не так часто обращали внимание западные исследователи. Для Корбена важно то, что Ибн Сина является автором уже упоминавшейся нами мистической доктрины *ḥикма машриқийа*, философии Востока[72]. В творчестве персидского философа Корбен обнаруживает шиитские мотивы. В пользу крипто-шиизма Ибн Сины он выдвигает несколько тезисов. Во-первых, концепция универсума Ибн Сины сходна с шиитской космологией. Во-вторых, его семья (отец и брат) были исмаилитами и стремились привлечь его к вступлению на исмаилитский *да'ва(т)*. Хотя Ибн Сина отклонил это предложение, все же нельзя исключать влияние семьи. В-третьих, на протяжение своей жизни Ибн Сина часто имело дело с властными шиитскими группами, которые также могли повлиять на него.

В чем же сходство между шиитской космологией и космологией Ибн Сины? Корбен обращает внимание на тот факт, что Ибн Сина сопоставляет разработанную им идею Активного Интеллекта с представлением об ангеле откровения и Святом Духе. Согласно Ибн Сине, творение есть акт самосознания Бога; этот акт и есть первая эманация Единого, первый νοῦς или первый интеллект. Посредством обращения к первому интеллекту Ибн Сина разрешает давнюю философскую проблему соотношения Единого и многого. Сама множественность бытия проистекает из этого первого интеллекта: мысля свой принцип как необходимость и не имея иного предмета мышления, кроме себя, в постоянном круговращении мысли, которая пытается себя опредметить, им сознается чистая возможность собственного

[71] Ibid.

[72] Ibid. P. 239.

бытия. Это созерцание порождает второе созерцание, а именно созерцание *уже* опредмеченной мысли; так появляется второй интеллект. В нем мысли уже положен предел (фиктивный), поскольку мыслимое первым интеллектом должно быть дано в этой мысли как о-пределенное, с положенным пределом, только это и обеспечивает возможность помыслить самое себя. О-пределенное значит многое, потому что о-пределенному положен предел в не-определенном, беспредельном, аб-солютном[73]. То есть абсолют не связан ничем, кроме себя самого, и имеет чистую возможность, равную чистой действительности мыслить себя. Но в этом акте мысли — мысли по существу своему различающей — происходит первая объективация, разделение. Второй интеллект, согласно Ибн Сине, рождает душу, которая движет совершенным вечным движением сферу сфер, или первое небо. Третье созерцание рождает эфирное тело первого неба. Тело является небытийной (μη ον), теневой стороной первого созерцания, ведь в созерцании-мысли возможность и действительность оказались различенными, в результате чего возможное, не вполне себе бытийствующее, рождает телесное, материальное, ускользающее, аналог греческого ‘απειρον, всегда-уже-иной материи, подлежащего всего сущего[74]. Со-образно вышеописанной структуре созерцание повторяется в каждом из десяти интеллектов, которые в результате акта мысли рождают из себя десять интеллектов, находящихся в генетической иерархии и называемых Ибн Синой *карӯбийӯн*, или херувимами. Порожденные же интеллектами души суть ангелы, обладающие свободным от чувства воображением. Эти ангелы отвечают за великое движение десяти небесных сфер. Последние же движимы любовью, которую ангелы испытывают к прародителям-херувимам. Эта любовь неиссякаема и вечна, потому вечно и движение сфер[75].

Какова же роль Активного интеллекта *(‘аḳл фа‘āл)* в представленной космологии? Согласно Ибн Сине, по неким причинам череда порождений единых интеллектов прерывается и Активный интеллект отчуждает от себя теневой стороной своего созерцания ту материю, с которой мы имеем дело (не эфир); затем он эманирует, создавая уже человеческие души. Та эманация освещает души, она является их озарением *(ишрāḳ)*, в результате чего всякая душа обладает, кроме всего прочего, ангельской природой и всегда может встать на путь обращения к своему истоку. К истоку же ведет смена

---

[73] Лат. absolutus является страдательным перфектом от глагола absolvo, одним из значений которого является «развязываю», «отделяю».

[74] Эта тема была подробно разработана в платоновском «Тимее», у Аристотеля и у неоплатоников.

[75] Ibid. P. 243–244.

аспекта в жизни души: она должна обратить линию своего взгляда на интеллект созерцательный в противовес интеллекту практическому. Ибн Сина полагал, что откровение было ниспослано пророкам именно таким образом, ведь генетически и сообразно логике разворачивания мира из Бога это единственный путь прикосновения к божественной Истине. В этом месте Корбен видит связь между шиитским (особенно, исмаилитским) гнозисом и философией Ибн Сины[76].

Корбен также полагает, что к эзотерической традиции в исламе Ибн Сину позволяет отнести и его проект «Восточной философии», который был известен Сухраварди. К сожалению, об этом проекте у нас имеются лишь косвенные сведения. Корбен находит их, во-первых, в комментариях Ибн Сины к «Теологии» псевдо-Аристотеля и, во-вторых, в автобиографических «Мистических повествованиях», где персидский философ излагает вехи своего духовного пути и часто упоминает, среди прочего, «путь на мистический Восток, который нельзя отыскать на картах».

Анализируя судьбу авиценнизма, Корбен приходит к выводу о том, что, несмотря на вырождение этого направления на Западе, на Востоке, в особенности в Иране, оно продолжало процветать. Проект «Восточной философии» Ибн Сины был понят и нашел многочисленных последователей. Все это позволяет Корбену отнести Ибн Сину к представителям традиции исламского гнозиса, которые стремились сохранить глубинное понимание откровения и увидеть его универсальность, в том числе и говорившую о том же на других языках[77].

Другие мыслители

Представляет интерес отношение Корбена к Абу Хамиду ал-Газали — персидскому мыслителю, известному своей критикой фальсафы и систематизацией суфийского знания. Прежде всего, Корбен отмечает парадоксальность мысли ал-Газали: с одной стороны он является мистиком, отвергающим всякую философию и рационализм, который не способен привести к истине, ведь истина — это знание духа, причем такое, что в него не может прокрасться сомнение, потому что дух способен усвоить даруемое ему единство божественного Слова. Дух, или мыслящая душа, способна ухватить сущность вещей напрямую, без какой-либо опосредованности. Рассудочное мышление же, напротив, опосредует вещи и загораживает их суть. С другой стороны, ал-Газали критиковал исмаилитов, философов

[76] Ibid. P. 247.

[77] Ibid.

и христиан, основываясь на предельно *рационалистическом* подходе. Кроме того, он выступал *против философии вообще*, однако, как показал в дальнейшем Сухраварди, одно не может быть мыслимо без другого: мистик не способен оставаться в стороне от философии, но и философия бесполезна без духовного начала и даруемой Богом благодати. Диалектику, которую ал-Газали использовал для критики шиитского эзотеризма, Корбен считает иррелевантной. По его мнению, ал-Газали заблуждался в своих построениях и не смог понять *необходимости* шиитского прочтения Писания и учения об имамах[78].

В завершение разбора историософских взглядов Корбена следует сказать несколько слов о тех, кто не вызывал у французского мыслителя совершенно никакого сочувствия. Речь идет о ригористах и салафитах. Представители этого направления, как правило, проявляли нетерпимость к любому философствованию, отклонявшемуся от буквалистского прочтения Корана и Сунны. Корбен полагал, что, призывая только к внешнему соблюдению предписаний и обрядов, они изымают из религии ее духовную суть. Вставшие на этот путь свидетельствуют о собственной недалекости и о неспособности понять смысл Слова. В качестве наиболее яркого представителя такого подхода Корбен называет Ибн Таймиййу. Именно в учении последнего французский мыслитель видит корни радикального исламизма Абд ал-Ваххаба и прочих. Корбен считал Ибн Таймиййу примером «непробиваемого» человека с начисто атрофированным духовным началом. Именно такие люди, считает Корбен, убивают религию Книги, творя из божественного слова лишь идол, которому приносятся кровавые жертвы в лице инакомыслящих. Отторжение, которое Корбен испытывал к исламскому ригоризму в конечном счете проявилось в том факте, что подробно он не изучал это течение и практически ничего не написал о нем.

Попытаемся подвести итог вышесказанному. Корбен полагал, что исконную мудрость ислама хранят шиитская и суфийская традиции; он считал философию «экзистенциальной герменевтики» Муллы Садры высшим этапом развития мысли ислама, ведь этот персидский философ, во-первых, смог стать выразителем того лучшего, что было сказано на протяжении истории исламской философии (в творчестве Ибн Сины, Сухравари, Ибн Араби и исмаилитских теологов), а во-вторых, совершил своего рода «переворот» с выходом на такую проблематику, которую Корбен полагал схожей с той, о какой говорила герменевтическая феноменология Хайдеггера. Кратко и емко историософские взгляды Корбена представлены в следующем его высказывании: «Битва за духовный Ислам против буквалистской религии

[78] Ibid. P. 259–261.

Закона, которую вело шиитское меньшинство, а также суфии и фаласифа, определяет всю историю исламской философии. Ставкой в ней было спасение духовности, которой угрожала социализация».

Очевидно, в своей историософии Корбен опирался на два базовых концепта арабо-мусульманской мысли: *ẓāхир* и *бāṭин*, внешнее и внутреннее, экзотерическое и эзотерическое, явное и скрытое. Они, по мнению Корбена, имели определяющее значение для обсуждаемой традиции. Именно тематизация герменевтики Книги, способов ее прочтения являлась руководящей для исламской мысли. Но что такое герменевтика Книги? Герменевтика Книги для Корбена и для многих из тех, о ком он говорит, это герменевтика самого божьего Слова. А что может быть важнее того, что неотделимо от Бога и того, что он дарует людям? Именно поэтому данная проблема выходит на передний план как для исламских мыслителей, так и для самого Корбена.

Следует отметить и то, что французский мыслитель полагал себя частью исследуемой им мистической традиции. Это было видно из приведенных выше цитат, касавшихся изучения Корбеном наследия Сухраварди. Но какой мистик может обойтись без божественного Дара, только благодаря которому и приоткрывается завеса скрытого, *бāṭин*? Анри Корбен, полагая себя инициированным, считал и себя не обделенным божьей Благодатью. В этом плане он не является кабинетным ученым в привычном смысле слова. Он работал с традицией, находясь внутри нее, при этом не скрывая сего факта и не стесняясь его. В конце концов, разве можно при изучении чего-либо быть вне конкретной традиции, вне пред-рассудка? Один из основоположников философской герменевтики Ганс Георг Гадамер учил, что пред-рассудка в ситуации понимания избегнуть нельзя. В таком случае, так ли уж «объективны» те историки философии, что претендуют на бесстрастное, отвлеченное изложение? Что остается в результате их изложения? Сухой остаток мертвых схем и пустых понятий? Нужно понимать, что сказанное Корбеном об исламской мысли — часть его духовного пути и те выводы, к которым он пришел, не появились произвольно. Несмотря на спорность ряда его историософских построений, трудно найти западного исследователя, который мог бы сравниться с Корбеном в плане интегральности взгляда на арабо-мусульманскую мысль.

Mundus imaginalis

Следующий вопрос, который мы затронем, касается важнейшей для Корбена концепции «воображаемого мира», mundus imaginalis или *ʻāлам ал-мисāл,* как он называется у Сухраварди. Мы говорили, что последний был одним из родоначальников «Восточной теософии», которая стремилась

найти примордиальную мудрость, содержащуюся в более ранних традициях мысли. Одним из столпов этого учения была платоническая традиция. В силу того, что здесь снова довольно трудно различить, где кончается интерпретация и экспликация Корбеном исламских философов и где начинается «сам Корбен», для понимания концепции mundus imaginalis необходимо обратиться к истоку этой идеи, к Платону.

В одном из самых поздних и сложнейших диалогов Платона «Тимее», где изложена платоническая космогония и поздняя версия теории идей, важное место занимает учение о том, что мы теперь именуем «пространством». Однако следует заметить, что «пространство» как таковое в «современном смысле» Платон не мыслил: он говорил о том, что называется χώρα, а это скорее можно перевести как «место», «вместилище». Χώρα пространственна в том смысле, что дарует *простор* для явления, она есть особого рода *разъятость* (с употреблением этого слова мы снова возвращаемся к Мартину Хайдеггеру, но об этом речь пойдет ниже). Пространство же в смысле, в котором мы «привыкли» говорить, возникло как концепт позднее: начиная с Галилея, через Декарта и, в итоге, Исаака Ньютона, который в своем opus magnum «Математические начала натуральной философии», где были сформулированы знаменитые «законы Ньютона», ввел понятие «абсолютного пространства», которое вечно, непреходяще и не зависит от пребывающих в нем вещей (к слову, при кажущемся разрыве с греческой традицией, сам Ньютон находился в тесном соприкосновении с так называемыми кембриджскими платониками, для которых тема пространства была крайне важна)[79]. Это пространство, которое стало «базовым» для естествознания, изотропно, совершенно нейтрально и исчислимо, метрично по своей сути.

Вместилище же, χώρα, является своего рода сценой, *где* только и может все разыгрываться. Платон, кроме всего прочего, говоря о χώρα, использовал и иной термин, который мы уже упоминали выше, но в связи с Аристотелем, а именно ὑποκείμενον, под-лежащее вещей, их sub-iectum. Сам Платон называет ὑποκείμενον «вместилищем», «матерью». Что же это за «мать» вещей? Это то, что под-лежит виду, вмещает в себя сопряжение μή ὄν, не-сущего, преходящего, и вечных идей. В некотором смысле ὑποκείμενον, как и χώρα, можно отождествить с материей вещей. Не с материей современного

[79] Важно отметить, что в связи с постулированием *вечного* и *абсолютного* пространства и «спатиолизированного» времени как своего рода «нейтрального» четвертого измерения такого пространства со всеми вытекающими из этого свойствами времени, Ньютон был обвинен в отождествлении пространства с бытием и Богом. Подробнее: *Койре А.* От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М., 2001. С. 137–208.

естествознания, но с их «матерью» и «основой». Для иллюстрации того, о чем идет речь, необходимо привести тот ключевой фрагмент из «Тимея», где Платоном формулируется значение пространства:

> «Если все это так, приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя — ощутимое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением. В-третьих, есть еще один род, а именно пространство (χώρα): оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему роду, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего *незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно [курсив здесь и далее — мой. Г.В.]*. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. <…> Итак, согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба. А о Кормилице (ὑποκείμενον) рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю чреду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при просеивании зерна и отсеивании мякины: плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода [стихии] были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; таким образом, четыре рода обособились в пространстве (χώρα) еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной. Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобычности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно

> находиться всему, чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел. То, что они были приведены богом к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству из совсем иного состояния, пусть останется для нас преимущественным и незыблемым, утверждением»[80].

Русский философ С. Н. Булгаков, подробно разбирая платоновский «Тимей», говорит следующее: «Платоновская материя находится на самой грани между уконом и меоном, есть укон, превращающийся в меон творения, и в этой метафизической его двойственности источник антиномизма в его логическом определении»[81]. Мы полагаем, что идея mundus imaginalis, в первую очередь, восходит к платоно-аристотелевскому «где», в котором вещи взаимопринадлежат друг другу и находятся.

Есть и другой «генеалогический» путь, ведущий к концепции mundus imaginalis, который, однако, с течением времени «сращивался» с тем, что мы уже обозначили выше. У Платона и Аристотеля воображение (φαντασία) выступает низшей познавательной способностью, однако роль образного, символического и мифологического компонента в интеллектуальных конструкциях этих мыслителей чрезвычайно велика[82]. В классический и эллинистический период философы почти всегда понимают под словом φαντασία пассивное воображение, то есть «отпечатывание» в душе фрагментов внешней действительности, и потому мало уделяют внимания этой познавательной способности. Детальной рефлексии сфера воображаемого начинает подвергаться в пост-платоновский период развития Академии, и апогея эта тенденция достигает в неоплатонизме, под влиянием которого находились как и персидские мистики, так и сам Корбен. Зачатки специального учения о «творческом воображении» могут быть найдены у Ямвлиха, однако первая полноценная философская теория по этому вопросу была разработана Проклом[83]. Согласно Проклу, воображение является особой психической способностью, занимающей «срединное» положение между низшей душой и чистым мышлением (именно это мы и найдем у Корбена, о чем пойдет речь ниже). По своей сущности оно ближе к миру ума (νοῦς), чем к миру души (ψυχή), для выражения чего Прокл использует

---

[80] *Платон* Тимей 52a — 53c.

[81] *Булгаков С.* Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., СПб., 1999. С. 219–220.

[82] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.

[83] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Том 7. М., 1998. С. 261–263.

даже специальное понятие «воображающий ум» (φανταστικός νοῦς). Воображение играет большую роль в метафизике Прокла, в частности в его представлении о символическом истолковании мифологии. Поскольку, согласно неоплатонизму, боги относятся к миру ума, а этот мир лишен четких форм и эйдосы как бы «разлиты» в нем, отражаясь друг в друге, то для его репрезентации человеком необходимо соединение с элементами чувственности и оформленности, которое и осуществляется воображением. Воображение является на космическом уровне посредником между бесформенным и оформленным, между умом и душой, а на индивидуальном уровне — важной познавательной и художественной способностью, позволяющей созерцать эйдосы, явленные в конкретных мифологических образах и сюжетах. После Прокла теория активного воображения развивалась также Дамаскием[84]. Как мы видим, прокловское «воображение» является тем «третьим началом», которое соединяет эйдетическое и меоническое, то есть в некотором смысле занимает то же место, что и χώρα Платона.

В предыдущем разделе данной работы мы уже упоминали об учениях Ибн Сины и Муллы Садры, что восходят к Платону и неоплатоникам и в которых говорится о воображении. Безусловно, именно они решающим образом повлияли на становление концепции Корбена. Однако мы до сих пор не раскрыли аспект мысли Сухраварди, связанный с воображением. Дело в том, что в учении этого персидского мистика воображение приобретает вселенские масштабы: им развивается идея о космическом воображении, *ʻālam ал-мисāл*. Этот промежуточный мир, который также именуется миром «подвешенных», или «висящих» форм, или миром тонких тел и подобий, находится между видимым миром и миром небесных архетипов. По богатству и разнообразию он не уступает чувственному миру, но пребывает в субтильном и нестабильном состоянии. Здесь расположены мистические города Джабалка, Джабарса и Хуркалья. Сухраварди впервые обосновал онтологию этого промежуточного мира. Позже эта тема была подхвачена и дополнена всеми мистиками и гностиками ислама. *ʻĀлам ал-мисāл* несет тройственную функцию: через него совершается воскресение, так как именно в нем сосредоточены «субтильные тела»; с его помощью обретают подлинность прозрения пророков и все визионерские опыты; следовательно, выполняется *та'вīл*, толкование, возводящее данные коранического откровения к их духовному истоку. В этом промежуточном мире разрешается конфликт между философией и богословием, знанием и догадкой, символом и историей (об этом был приведенный нами выше фрагмент Сухраварди, подаваемый Корбеном как ключевой в работе об иранском исламе).

[84] Там же. С. 264–268.

Нет нужды более выбирать между спекулятивной диктатурой философии и авторитарным господством богословия. Мудрость озарения *(ḥикмат ал-ишрāқ)* открывает третий путь — путь воображения, вместилища.

Из сказанного следует, что истоком концепции mundus imaginalis является понимание пространства как про-стора, как места, где только и может что-то произойти (событие). С одной стороны, эта идея восходит через Корбена и персидскую мистику к греческой философии, а, с другой стороны, через того же Корбена восходит к Хайдеггеру, который в свою очередь переосмыслил пространство как про-стор. Но о Хайдеггере будет иметь смысл сказать после изложения концепции Корбена.

Упомянутое выше событие является для Корбена *событием духа,* которое происходит в особом пространстве, своего рода, пограничном, среднем, «третьем» мире. «Остается еще тот факт, что между чувственными данными и интуициями категорий интеллекта остается пустота. Она должна иметь свое место между этими двумя. В иные времена и в иных местах это промежуточное пространство было занято тем, что зовется Активным Воображением, и было оставлено поэтам»[85]. Космология, которая лежит в основании метафизики Присутствия и предоставляет привилегированное место воображению, дает онтологические основания для этого пограничного мира, где только и может проявить себя визионерское, событие-откровение. «Когда мы сталкиваемся в других философских системах с недоверием к Образу (l'Image) [если „во-ображение“ происходит от „образ“, то фр. imagination от image. — *Г. В.*] и с деградацией всего, что действительно принадлежит к Воображению, mundus imaginalis возвышается, потому что он есть то связующее, в отсутствие которого схема миров становится рассогласованной»[86].

Как и греки, Корбен мыслит про-странство чем-то пограничным, во-ображаемым, но где только и может случиться озарение, событие (вспомним, что нами говорилось выше об Er-eignis). К слову, подобным образом, однако совершенно в ином контексте, Кант в «Критике чистого разума» описывает «схематизм воображения», который является связующим звеном в трансцендентальной субъективности между «хаосом чувственных данных» и порядком понятийного, находимого в рассудке (не зря Корбен пишет именно о *категориях* интеллекта, которые так подробно разработал Кант). Этот посредующий мир является своего рода междумирьем, так как он наделен аспектами двух «основных» миров: ощущения и форм интеллекта. Мир воображаемого находится там, «где духовное берет себе телесное, а телесное

---

[85] *Corbin H.* Corps spirituel et terre céleste. Paris, 2005. P. 7.

[86] Ibid. P. 9.

одухотворяется. Мир, содержащий реальное притяжение и реальную материю, которая через сравнение с разумным становится тонкой и нематериальной»[87]. Для Корбена mundus imaginalis является своего рода метафорой Присутствия человека, его бытия в мире, которое является посредническим по своему существу. Следуя за Муллой Садрой, Корбен понимает mundus imaginalis в трех плоскостях: как имеющий отношение к миру в целом (*где* мира, пространство), человеку (*где* в душе человека, а именно в сопряжении божественного и мирского, через которое первое осуществляет эпифанический спуск во второе) и Богу (в конце концов, Активный интеллект находится в некотором смысле *вне* человека и только лишь по божественной благодати событие духа в воображении человека может случиться).

Несколько слов скажем теперь и о Хайдеггере. Остается неизвестным, обращался ли Анри Корбен к «поздним» размышлениям немецкого философа о природе пространства. В работе «Искусство и пространство» Хайдеггер размышлял над пространством и парадоксальностью его существа. Как и греческие философы, он приходит к выводу о «темноте» этого понятия. Однако он видит намек в самом слове «пространство» (der Raum). По-немецки оно значит и то, что мы называем «простор» (так перевел это В. Бибихин). Здесь мы, безусловно, видим отголоски греческого χώρα. Но будет правильно сначала дать слово самому Хайдеггеру: «*Простор*, продуманный до его собственного существа, есть высвобождение мест, где судьбы поселяющегося тут человека повертываются или к целительности родины, или к гибельной безродности, или уже к равнодушию перед лицом обеих. Простор и, высвобождение мест, вмещающих явление Бога, мест, покинутых богами, мест, в которых божество долго медлит с появлением. Простирание простора несет с собой местность, готовую для того или иного обитания. Профанные пространства — это всегда провалы сакральных пространств, часто оставшихся в далеком прошлом. *Простор есть высвобождение мест. В просторе и сказывается, и вместе таится событие.* Эту черту пространства слишком часто просматривают»[88].

Простор это и не сущее, но и не само бытие, но то, *где* бытие сказывается своим событием-присвоением, откровением бытия (Er-eignis). С другой стороны, для Корбена же таким событием является божественное *откровение*. Хайдеггер понимает пространство как мировую имманентность, куда пребывает трансцендентное бытие, дающее себя так или иначе в этой имманенции, но *в целом* никогда не проявляясь, оставаясь неисчерпаемым и ускользающим. При этом само бытие и есть простор, или просвет,

---

[87] *Corbin H.* L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî. Paris, 1958. P. 6.

[88] *Хайдеггер М.* Искусство и пространство // Время и бытие. С. 435.

Lichtung. В этом смысле бытие тоже имманентно. Однако мы здесь скорее попадаем в языковую ловушку: скорее всего не стоит говорить о бытии в таких терминах. Но остается вопрос: в случае с божественным откровением эпифанический спуск Логоса предполагает его *полную* явленность для мистика или же различенную? Мы помним, что Мулла Садра говорил о том, что Логос, первоначально неразличенный, проходя через воображение, становится различенным в мире «материальном». Но в любом случае, бытие у Хайдеггера не то же самое, что божественный Логос у мистиков и Корбена: бытие не есть нечто в-себе-пребывающее и эманирующее, не то, до чего можно «достать», оно движется сообразно внутренней логике и сообразно своей истории, о существе которой ничего нельзя сказать. По сути, у Хайдеггера попытка приведения бытия к «ясности» становится идолопоклонством (читай — нигилизмом) и очередной метафизикой. Не может быть никакого опыта бытия в целом. Бытие, однако, дарится (es gibt) человеку, который *при-сутствует* (Da-sein), который открыт миру, но в этом дарении оно ускользает. То есть человек всегда при (an-) бытии, но и всегда бесконечно далеко от него (по крайней мере, согласно Хайдеггеру, в единственную известную нам эпоху — эпоху метафизики).

Корбен же через изменение концепции присутствия постулирует *присутствие человека при* Боге, его непосредственную связь с ним через воображение (читай — про-странство разомкнутости), причем этого Бога можно особым образом привести к явленности (при мистической установке). С другой стороны, никакого откровения без воли Бога не будет. Мы склонны считать, что здесь происходит замена хайдеггеровского «бытия» мистическим «Богом». Что следует из этой замены? Следует следующее: гипостазируется особая «природа» человека, некоторая essentia, которая заключается в связи с Богом. Как мы уже писали выше, Хайдеггер в «Письме о гуманизме» говорил, что «Человек есть в той мере, в какой он экзистирует», то есть относится к бытию, вы-ступает в него. Действительно ли сопряженность человека с бытием то же, что доступ к Богу через Воображение и мистический инсайт? Последний как бы предполагает трансценденцию, причем в этой трансцеднетности пребывает особый вид сущего, именуемый Богом, и он ниспосылает себя «вниз». Эта иерархия предполагает онтическое мышление бытия (Бога). Хайдеггер стремился уйти от онтического понимания бытия, то есть понимания бытия как сущего. Бытие не сущее, но в *как* сущего, в его истине-несокрытости дается. Это и есть Логос бытия. Ценностное, этическое понимание Бога (бытия), по Хайдеггеру, также будет являться онтическим. Корбен, как мы видели из приведенного изложения, в силу своей приверженности эзотеризму, полагал истину всегда изначально скрытой, лишь подлежащей открытию через толкование

божественного Логоса. Это толкование имеет место в воображении, складке, сопряжении горнего и дольнего. Но для Хайдеггера истина есть нечто имманентное, она всегда уже дана в некотором *вот-* (Da-), не может быть никакой не-истины, тотального сокрытия, блуждания в «экзотерическом» — нет никакой онтологической разницы в том или ином раскрывании, они все находятся как бы «на одном уровне». Бытие у Хайдеггера и есть это самое раскрывание-скрывание, зона открытости-закрытости, просвета (Lichtung), в котором только и могут сосуществовать «свет» и «тьма». Бог же, о котором говорит Корбен, больше походит на «свет» Хайдеггера (или φῶς Платона, он же ἀγαθὸν), объективация и абсолютизация которого, согласно немецкому философу, запустила «машину» метафизики.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что «Presence» Корбена, фундированный воображением — не «Dasein» Хайдеггера, фундированный открытостью «вот-»; «Бог» Корбена — не «бытие» Хайдеггера, «событие откровения» — не «Ereignis», событие-присвоение; «многоуровневый мир» Корбена — не «имманентный мир» Хайдеггера.

Заключение

Безусловно, произведенный нами анализ философии Анри Корбена не претендует на то, чтобы быть исчерпывающим — слишком обширно наследие мыслителя, слишком сложны и неоднозначны поднимаемые им вопросы и их трактовки, слишком много пластов более ранней философии включил в свое творчество Корбен. Наше исследование является скорее наброском, призванным поставить Корбена в контекст современной пост-метафизической (якобы?) мысли. Итак, попытаемся резюмировать основные выводы, к которым мы пришли в результате исследования:

- Анри Корбен видел сущность религий Книги в том, что они содержат в себе как «внешний» *(ẓāhir)*, «исторический» смысл, так и «внутренний», «вневременной» *(bāṭin)*. Эзотерическое подлежит особому толкованию: оно становится доступным человеку благодаря специальной герменевтической установке. Религии Книги ориентированы на сохранение и постижение того глубинного эзотерического измерения, которое несет откровение, или Слово. Будучи выражено в Книге, во вселенной и в человеке, Слово неисчерпаемо и потому подлежит *перманентной герменевтике*.
- Согласно Корбену, только та религиозная (мы говорим об авраамических традициях) мысль аутентична, которая опирается на профетизм, мистицизм, визионерство. Подлинная религия Книги не сводится к закону, букве, но в своей глубинной основе является

Божьей Истиной, Логосом, который был послан людям и объективирован, историзирован в Послании. Истинное ядро религии не социализируется, не превращается в право, напротив, оно удел тех немногих, кто смог узреть связь между *ẓāхир* и *бāṭин*.

- Корбен был сторонником плюрализма и интегральности: Истина не ограничивается авраамическими традициями; напротив, каждому народу был послан свой пророк, поэтому наследие «язычников» персов и греков в форме зороастризма, гностицизма и платонизма способно открыть многое.
- Отсюда проистекает взгляд Корбена на историю ислама в целом и исламской мысли в частности. Идеалом для Корбена была шиитская имамология с ее циклом-откровением *валāйа*, ориентацией на духовное измерение ислама и постижением неисчерпаемости Божьего Слова. Согласно Корбену, в первую очередь именно шиитская духовность сохранила примордиальную мудрость. Факихи-буквалисты, напротив, склонны к выхолащиванию духа ислама и социализации религии.
- Корбен сам считал себя мистиком, продолжателем дела таких мыслителей, как Сухраварди, Ибн Араби и Мулла Садра. Французский философ переоткрыл их наследие, сделал его доступным для западного мира. Он стремился принести как на Запад, так и на Восток духовное обновление, вернуть мистическое измерение традиционных религий, призвать эти религии к диалогу, обратить внимание на то общее, что их объединяет.
- На Западе ростки спасительного Корбен увидел в герменевтической феноменологии Мартина Хайдеггера. По мнению Корбена, герменевтика Хайдеггера дает тот «ключ», «метод», который позволяет достичь Логоса, осуществить акт его понимания. Философия Хайдеггера мыслилась Корбеном как «мост» между Западом и Востоком: немецкий философ говорил о том же, о чем и восточные мистики, однако, по мнению Корбена, тот лишил свою герменевтику теологического начала, которое со времен Шлейермахера было ей присуще. Таким образом, философия Хайдеггера стала «теологией без Бога». Поэтому Корбен считал необходимым «вернуть» Бога в герменевтику. Он полагал, что сделать это можно лишь путем соединения мысли Хайдеггера с мистической мыслью ислама. Это соединение французский философ представлял себе не как нечто синкретичное, но как обнаружение единства и приведение двух традиций к общему знаменателю, который на самом деле уже находится в присущей им логике, а именно в направленности на толкование Логоса бытия (Бога).

- Несмотря на все те исламоведческие открытия, что совершил Корбен, воплощение его идеи о совмещении мистики ислама и феноменологии выглядит невозможным без впадения в эклектизм. Во-первых, значительная часть мистических концепций остается подкритичной для хайдеггеровской деструкции метафизики. Во-вторых, претензия Корбена на то, что Сухраварди и Мулла Садра «прыгнули выше всех», остается лишь претензией. В-третьих, Корбену не удалось «адаптировать» Хайдеггера к исламской традиции: мысль последнего в «обработке» Корбена перестала быть похожей на саму себя.

Список литературы:

Corbin H. Corps spirituel et terre céleste. Paris: Buchet Chastel, 2005.

Corbin H. En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques, Tome 1: Le shî'isme duodécimain. Gallimard, 1971.

Corbin H. En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques, Tome 2: Sohrawardî et les Platoniciens de Perse. Gallimard, 1971.

Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. Gallimard, 1986.

Corbin H. L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî. Paris, 1958.

Heidegger M. Brief über den Humanismus // Gesamtausgabe, Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Nasr S. H. Traditional Islam in the modern world. New York, London: Kegan Paul International, 1994.

Şadr Al-Dīn al-Shīrāzī. Mafātih al-ghayab. Tehran: Mu'asesse-ye Mutāle'āt wa Tahqīkāt Fahrangī, 1406/1985.

Şadr Al-Dīn al-Shīrāzī. Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm, vol. 6. Tehran: Mu'asesse-ye Mutāle'āt wa Tahqīkāt Fahrangī, 1409/1986

Аристотель. Метафизика (пер. с греч. В. В. Розанова и П. Д. Перова). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

Бибихин В. В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // Hermeneia, № 1, 1, 2009.

Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Искусство, СПб.: Инапресс, 1999.

Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. СПб.: Русский миръ, 2011.

Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М.: Логос, 2001.

Корбен А. История исламской философии. М.: Академический проект, 2013.

Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. М.: Волшебная гора, 2013.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Том 7, книга 2. М.: Наука, 1998.

Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Наука, 1993.

Платон. Тимей // Парменид, Кратил и другие диалоги. СПб.: Наука, 2014.

Сперанская Н. Трилогия души у Анри Корбена. Инициация и контриниациация // Традиция (вып. 6). М., 2014. С. 465–473.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011.

Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007.

Хайдеггер М. Конец философии и начало мышления // Журнальный клуб Интелрос «VOX» № 5, 2008.

Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (экспозиция герменевтической ситуации). СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2012.

фон Херрманн Ф. — В. Понятие феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера. Минск: Пропилеи, 2000.

V

СОЦИОЛОГИЯ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Л. А. Маркова
(Институт философии РАН, г. Москва)

Наука и ислам: их взаимодействие через сходство или через сцепленность противоположностей*

Предисловие

Интерес к религии со стороны исследователей науки в последнее время возникает достаточно часто. В большинстве случаев это вызвано тем, что в анализе науки максимальное внимание уделяется вопросу рождения нового результата не путем выведения его из старого, а через его возникновение в голове ученого в контексте исследовательской деятельности. При этом получаемое новое знание включает в себя и сам процесс творчества, и автора этого процесса с его социальными, сугубо человеческими чертами, в том числе и стремление к духовности внутри религии. Религия оказывается в непосредственном соседстве с наукой, а то и в ее пределах. Чтобы понять науку, далеко не в последнюю очередь надо выяснить ее отношение к религии, степень возможности их взаимодействия и сближения. Возникает вопрос, действительно ли контакт налаживается, как это думают исламские ученые и философы, тем легче, чем больше сходства между общающимися сторонами. Или это не так, поскольку в идеале максимальное сходство неизбежно приведет к полному тождеству обеих сторон, к одному субъекту, которому и общаться будет не с кем. Может быть, большее значение имеет различие, а не сходство? Различие, которое совсем не исключает общение, а скорее является его условием. Граница в этом случае в большей мере не разделяет, а соединяет процессом прочного сцепления свойств,

* Исследование выполнено в рамках гранта РНФ № 14–18–02227 Социальная философия науки. Российская перспектива.

принадлежащих каждой из сторон, свойств, содействующих лучшему пониманию любой из них в возникшей ситуации. Разумеется, в реальной действительности каждый раз необходимо и то, и другое, и предпочтение отдается, если мы рассуждаем философски, или сходству, или различию, в зависимости от используемой логики. Какая логика, классическая или неклассическая, в большей мере помогает отвечать в наше время на возникающие вопросы, касающиеся взаимоотношений науки и религии? В статье предпринята попытка ответить на этот вопрос.

К написанию этой статьи меня подтолкнули два обстоятельства.

Во-первых, доклад А. В. Смирнова на семинаре «Проблемы рациональной философии» в Институте философии РАН 8 апреля 2014 года «Предикация: логика процесса и логика субстанции», вызвавший у меня интерес к работам этого автора, где рассматриваются проблемы, актуальные для современного научного мышления. И это несмотря на то, что А. В. Смирнов является специалистом, в первую очередь, в области арабо-мусульманской философии.

Во-вторых, опубликованная в электронном журнале «Social Epistemology Review and Reply Collective» (2014–2015) дискуссия современных исламских ученых и философов по вопросу совместимости ислама и науки. Этот журнал был создан в ноябре 2011 г. с целью оперативного обсуждения статей, вышедших в печатном журнале «Social Epistemology», но очень скоро его функции расширились. Стали обсуждаться книги, возникали дискуссии по определенным темам, в которых сейчас принимают участие ученые из разных стран. Главный редактор и электронного журнала, и обычного печатного «Social Epistemology», Дж. Колльер (James H. Collier), ставит своей целью создать нечто вроде конгломерата из этих двух журналов, тесно друг с другом связанных и выполняющих каждый свою функцию. Авторы электронного журнала — представители более чем двадцати стран, что дает возможность максимально широко обсуждать наиболее актуальные вопросы социальной эпистемологии.

Мой интерес к этой проблематике в какой-то мере был вызван и тем, что в прошлом я занималась соотношением науки и христианской религии, опубликовала книгу в 2000 году «Наука и религия. Проблемы границы» и ряд статей по этой тематике. При этом главной областью моих исследований остается философия науки, круг вопросов которой в последние десятилетия в значительной степени совпал с проблемами социологии научного знания.

К своему, признаюсь, некоторому удивлению, ознакомившись с рядом работ Андрея Вадимовича, я обнаружила, что наиболее важные для него (как я это поняла) философские проблемы во многом совпадают с теми, над которыми размышляют философы наших дней, отталкиваясь от факта

радикальных перемен в научном мышлении. Оказывается, если анализировать классическую философию ислама, базирующуюся на религиозном отношении человека к миру, с позиций современности, то можно обнаружить в ней много общего с нашим пониманием того, что есть философия и что есть мышление. «С позиций современности» — это не значит найти в восточной философии черты, сближающие ее с западноевропейской. А. В. Смирнов идет другим путем. Он стремится обнаружить способы коммуникации между Востоком и Западом как между *разными* типами философии, между *разными* типами мышления. Различия сохраняются, но возможности общения даже возрастают. В XX веке в европейской философии очень большое значение приобрели в качестве базовых такие понятия, как индивидуальность, особенность. В связи с этим возникли серьезные трудности, связанные с несовместимостью этих понятий с классической логикой. Так, понятие релятивизма вроде бы разрушало любую логику и приводило к хаосу. Не стану сейчас перечислять многочисленные попытки, многие из которых были достаточно успешными, построить неклассическую логику, преодолевающую возникшие проблемы.

В философии процесса А. В. Смирнова я в частности обратила внимание на следующие моменты.

Если в классической философии Нового времени доминировало понятие *обобщения* (на базе общего), а в философии XX века — понятие *общения* (на базе индивидуального), то в философии процесса в равной степени важную роль играют оба свойства человеческого мышления. Да, философии Востока и Запада различны, но и в том, и в другом случае это *философия*. Думают люди неодинаково, но каждый раз речь идет о *мышлении*. Об этом важно помнить.

Или получившие широкое распространение исследования типа case studies, где решающую роль играет контекст, который, не будучи наукой, порождает, тем не менее, новое научное знание. Как вычленить в этом контексте элементы (а их бесконечно много), которые действительно необходимы для рождения научного знания? Эти элементы (или элемент) должны быть с необходимостью *сцеплены* с научной проблемой таким образом, что *одна сторона не может существовать без другой*.

Наконец, мысль, мелькнувшая в голове ученого, но доступная только ему, должна быть представлена научному сообществу как минимум в устной речи, еще лучше в тексте. Что собой представляет этот процесс материализации мысли?

Эти и ряд других тем с точки зрения философии процесса будут рассмотрены ниже, а сейчас перейдем к дискуссии, пытаясь выявить некоторые общие основания, побудившие ее участников обратиться к проблеме

взаимодействия науки и ислама с очень разных позиций. Замечу, что это далеко не первый случай, когда исследования в области социальной эпистемологии (учение о научном знании с точки зрения его социальных характеристик) выводят философов и ученых в область религиозных проблем. Совсем недавно, в 2015 году, в SERRC была помещена дискуссия Адама Риггио (Adam Riggio, Mc.Master University) и Стива Фуллера (Steve Fuller, University of Warwick) по последней книге С. Фуллера «Знание: философское изучение его истории». Авторы много спорят по религиозным вопросам, вспоминают Достоевского, обсуждают понятие теодицеи, которое может найти, по моему мнению, свое убедительное истолкование в философии Ибн Араби, как я ее поняла из работ А. В. Смирнова.

Дискуссия о соотношении науки и ислама, о возможности их сочетания

Что касается науки, то в большинстве случаев дискутирующие исходят из такого ее понимания, когда имеются в виду в первую очередь метафизическое, философское основание естествознания, диалогическое общение между учеными, начало науки и мира. Разумеется, и то, и другое, и третье присутствуют в классическом естествознании. Однако отметим сразу, что сами ученые (если речь идет именно о классической науке Нового времени) не занимаются изучением философских оснований своей деятельности, это дело философов, в том числе религиозных, и логиков. А диалогическое общение самих ученых имеет целью получить *один единственный* истинный результат, полученный *одним* из спорящих, что исключает в итоге возможность диалога. Ведь для диалога необходимо как минимум два несовпадающих понимания одного и того же предмета, два участника спора. Поэтому, если говорится о метафизических основаниях, о начале и диалоге, то имеется в виду, по-видимому, наука второй половины XX века. Однако картина того, что есть наука (о которой спорят, совместима она или не совместима с исламом), в дискуссии далека от того, чтобы быть непротиворечивой. Такие ключевые понятия классической науки, как истина и объективность, не воспринимаются как проблемные и требующие переосмысления в новых условиях. Упоминаются исследователи науки — Кун, Лакатос, Фейерабенд и чаще других Латур. Но именно упоминаются, без какого-либо рассмотрения их взглядов, что могло бы показать причину, почему эти исследователи привлекли к себе внимание. Тем не менее уже сами ссылки на этих философов и социологов позволяют лучше понять, почему представители ислама ищут именно сейчас возможности совмещения по целому ряду параметров религии и науки.

Главное поле, на котором разворачивается обсуждение, это отношение к определению «нового поколения» в исламе. Имеется в виду, что в исламе формируется сообщество академических ученых и религиозных деятелей, которые изучают сближение ислама и науки, считая этот процесс реально происходящим и требующим своего объяснения. Этому была посвящена книга Стефано Бильярди *(Bigliardi, Stefano. Islam and the Quest for Modern Science. Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 2014)*, которая и породила широкое обсуждение соответствующей темы. В свою очередь, Бильярди опирался на идеи автора предисловия к своей книге Л. Стенберга *(Stenberg, Leif. The Islamization of Science. Lunds Universitet, 1996)*. Большинство участников дискуссии неявно предполагают, что речь идет о науке последних десятилетий, причем в ее логическом содержании. Ислам же в основном представлен, во-первых, как фактор, способный формировать основания науки (исламизация науки), и, во-вторых, как фактор, определяющий повседневную жизнь людей. Обращений к истории ислама мало. Упоминается Золотой век исламской цивилизации, VII–XI века, но остается неясным, произошли ли какие-либо изменения с тех пор в исламе с точки зрения религиозных идей и философии. Историю ислама на фоне биографии Сайида Ахмад Хана (Sir Sayyid Ahmad Khan) (1817–1898) как протекающую в контексте социальных событий дает Таусиф Ахмад Паррей (Tauseef Ahmad Parray)[1].

Представители нового поколения ученых-мусульман, среди прочего, по мнению Бильярди, отличаются тем, что не защищают какую бы то ни было исламизацию науки, так как научный метод, по их мнению, не может быть изменен. «Новое поколение» просто принимает тот факт, что ислам может находиться в гармонии с наукой через религию или, по крайней мере, на основе равенства с другими монотеистическими традициями. Старшее поколение, однако, считает, что ислам находится в гармонии с наукой в силу своих особых качеств, позволяющих говорить об исламизации или реформировании науки. Ибрахим Азадеган (Ebrahim Azadegan) критикует такое определение нового поколения на основании того, что не все персонажи, которых интервьюирует Бильярди, отвечают этому определению, например, Мехди Голшани (Mehdi Golshani)[2]. Бильярди уточняет свою позицию: «…когда я использую выражение „исламизация“ науки, я отсылаю

[1] *Parray T.* A. Sir Sayyid Ahmad Khan (1817–1898) on Taqlid, Ijtihad, and Science-Religion Compatibility // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2015. Vol. 4. No. 6. P. 19–34.

[2] *Azadegan E.* Islamic Science: A Missed Subject in Bigliardi's Monograph? // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 10. P. 12–15.

к идее, которую больше, чем кто-либо, защищал Исмаил Раджи ал-Фаруки (Ismail Raji al-Faruqi) и его последователи. Идея состоит в том, что наука может быть радикально реформирована и изменена согласно принципам исламской коранической методологии и станет в результате собственно исламской (исламизированной) наукой. Именно это понимание следует держать в голове, определяя „Новое поколение“»[3].

Согласимся с тем, что Голшани действительно (и тут Азадеган, похоже, прав) иначе понимает соотношение науки и ислама. Он считает себя защитником исламской науки, но не в том смысле, как это понимает Исмаил ал-Фаруки. По его мнению, современная наука приняла некоторые атеистические принципы, которые по своему происхождению ей не принадлежат, такие как отрицание цели в создании вселенной или ее ограничение сферой материального. Голшани пишет: «Я полагаю, что основные проблемы во взаимоотношениях между наукой и религией возникают из-за навязанных науке метафизических предпосылок, которые противоположны базовым принципам всех монотеистических религий»[4]. Голшани утверждает, что три монотеистические религии имеют некоторые общие принципы, когда речь идет о мотивах, побуждающих к изучению естественных явлений. И главный из них состоит в том, что и мусульманские ученые в эпоху расцвета исламской цивилизации, и пионеры современной науки (такие как Кеплер, Ньютон и др.), руководствовались в своей деятельности, полагает Голшани, стремлением изучать *сотворенный* мир. Познавая мир, они познают его таким, каким он был создан Богом.

Дамиан Ховард (Damian Howard, Heythrop Colledge, University of London)[5] пытается понять отношение к науке и ислама, и христианства. При этом он вычленяет как имеющую особое значение проблему отношения человека к внешнему миру. Традиционный подход — это когда религиозные доктрины, изложенные письменно, как и научные теории, говорят нам «каков мир». Более сложный подход к этому вопросу состоит в том, что верующий человек представляет реальность, в отличие от ученого, через свою субъективную, эмоциональную жизнь. Ховард считает позицию

---

[3] *Bigliardi S.* Mehdi Golshani's Philosophy, Islamic Science(s), and Judeo-Christian/Muslim Dialoue: A Reply to Azadegan // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 10. P. 16.

[4] *Golshani M.* Some Clarifications Concerning My Views about Science and Religion // Social Epistemology Review and Reply Collective, 2014. Vol. 3. No. 12, P. 90.

[5] *Howard D.* Heythrop Colledge, University of London. Some Reflections on Stefano Bigliardi's "On Harmonizing Islam and Science" // Social Epistemology Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 10. P. 50–52.

представителей традиционного ислама в какой-то мере оборонительной перед лицом науки и в то же время чрезмерно напористой в отношении таких особенностей ислама, которые на самом деле лишь вторичны. И это приводит его в замешательство. По его мнению, «новое поколение» предлагает более «здравый подход: открытый науке и скромный, когда речь идет о достижениях традиции, даже в случае, разумеется, признания первичного авторитета Корана»[6].

Чем выделяются, по мнению Ховарда, представители «нового поколения» исламских ученых? Они полагают: если то, что сказано в Коране, вступает в конфликт с научной теорией, то эта проблема должна быть так или иначе решена. Если предполагается, что между религией и наукой не должно быть противоречия, то конфликт должен быть безотлагательно ликвидирован за счет каких-то уступок в вопросах догматики со стороны религии — или со стороны науки. Ховард поддерживает Бильярди в его интересе к идеям современного социолога Бруно Латура. Эти идеи содействуют, по его мнению, демонстрации суровых ограничений предлагаемого подхода и помогают понять, где зарождается мышление «нового поколения».

Ответы на вопросы, возникающие на базе концепции Бильярди о «новом поколении», во многом зависят от парадигмы, которая служит базой, полагает Ховард. Если каждый вид деятельности, религиозный и научный, герметически запечатан, то, изолированные друг от друга, они существуют каждый по своим внутренним законам. Но не может быть так, чтобы и религия, и наука, каждая из них, стремилась сказать нечто обо всем. В этом случае религии требуется по-своему представить природу сотворенного мира и человека. В то же время науке придется смириться с ограничением ее права исследовать любой феномен как материальный, включая религию. В результате и религия, и наука выходят за свои границы и разговаривают друг с другом. Появляется острая необходимость в диалоге и взаимной критике. При этом не может быть окончательного ответа и навечно сохраняемой стабильности — имеют место развитие и изменчивость.

Наряду с темой роли ислама в формировании науки нового типа, в ходе дискуссии выдвигается для обсуждения и вопрос о значении ислама в создании «системы жизни», «организации всех аспектов индивидуальной и коллективной жизни»[7]. По мнению Камаля Абдали, эта идея получила большое развитие по сравнению с VIII–X столетиями, когда поступки людей подразделялись на разрешенные и запрещенные. Значительная часть

---

[6] Ibid. P. 50.

[7] *Kamal Abdali S*. On Bigliardi's Islam and the Quest for Modern Science // Social Epistemopogy Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 9. P. 55.

литературы в XX веке посвящена исламским политическим и экономическим системам. Работа по созданию исламских принципов проведения научных исследований началась во второй половине прошлого столетия. Число ученых, занятых этой работой, сравнительно невелико, но она привлекает большое внимание. Проводятся серьезные дискуссии на тему, как должно осуществляться научное исследование, включая овладение предметом, интерпретацию, анализ и практическое применение научного знания. Таким образом, Камаль Абдали считает, что все основные этапы научной работы должны быть организованы на базе принципов ислама.

С позицией Абдали соглашается Маджид Данешгар (Majid Danshgar, University of Otago, New Zealand). С 30-х годов прошлого века, полагает он, ислам становится «системой жизни», охватывая все ее аспекты. А мнение, что современная наука помогла мусульманам полностью осознать ислам как систему жизни или как источник всех открытий — и восточных, и западных — обсуждается до сих пор. Данешгар предлагает напомнить читателю идеи по этой теме египетского шейха Тантави Джавхари (1862–1940), который полагал, что ислам присутствует во всех научных результатах, полученных на Востоке и на Западе[8].

Среди участников дискуссии Абдельхак Хамза (Abdelhaq M. Hamza, University of New Brunswick, Canada)[9] выделяется своей резко отрицательной позицией по отношению к науке последних десятилетий и к мнению мусульман нового поколения о возможности диалогического общения между наукой и религией. Не соглашается он и с возможностью найти общие основания с христианством в оценке совместимости науки и религии. Хамза считает Роджера Пенроуза одним из первых ученых, которые стали говорить о кризисе в науке. О прочитанных им в Принстонском университете в 2003 году лекциях, Хамза пишет: «Темами лекций Пенроуза были: критика модной теории струн, допущение веры в квантовой теории, фантазирование в области теоретического моделирования. Все это было так или иначе строительными блоками научных убеждений; убеждений, которых нельзя больше придерживаться, так как предлагаемые наукой способы осмысления возникающих проблем скрывают сущность самой этой науки»[10]. В научных кругах твердо убеждены, что современная наука,

---

[8] *Daneshgar M*. Western-Eastern Discoveries Embedded in Islam. Social Epistemology Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 12. P. 113–115.

[9] *Hamza A.* M. Faith and Reason: The Re-Emergence of Neo-Mu'tazilite Thought in the Discourse of Modern Muslim Scientists // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 10. P. 53–55.

[10] Ibid. P. 53.

пишет Хамза, не может больше претендовать на то, что она сосредоточена на обнаружении фактов, так как «факты теоретически нагружены», как утверждают постмодернисты. В прошлом столетии теории стали играть центральную роль, продолжает Хамза, когда дело доходит до определения, что именно является фактом, а что им не является. Создание всеобщих теорий, предполагали физики, сделает ситуацию проще, но на самом деле получилось все наоборот — мир, создаваемый физиками, стал гораздо сложнее. Хамза не может согласиться с тем, что, как это предсказывает теория струн, возможно одновременное существование нескольких законов, по-разному объясняющих мир, другими словами, существование многих миров. Такой плюрализм представляется Хамзе катастрофой для физики, при этом он ссылается на самих ученых.

Какое же место, задается вопросом Хамза, занимают мусульмане в отношении к современной науке, которая хочет смести со своего пути традиционное наследие, пережившее волны материализма на протяжении более чем четырех столетий? В последнее десятилетие, пишет Хамза, мы являемся свидетелями возникновения нового поколения мусульманских неомодернистов, которые бросили вызов традиционному мусульманскому мировоззрению. Современная наука для них — символ веры. Хамза очень сурово говорит о членах этой группы, которые «наводнили виртуальную сеть псевдонаучными и псевдожурналистскими публикациями, свидетельствующими лишь о недостатке эрудиции и образованности. Члены группы не предлагают реформ и отвергают базисные опоры исламской системы веры. Они не верят в чудеса и считают, что Коран — это книга метафор»[11].

Физика дошла, делает вывод Хамза, до окончательного, уже диагностированного кризиса, но лекарства нигде не удается найти. Причину этого он видит и в том, что мусульманские неомодернисты идут по стопам своих христианских коллег, которые стояли перед лицом волн сциентизма более четырех столетий и совсем недавно опять оказались вынужденными выразить свое отношение к новой волне атеизма. Действительно, мусульманские неомодернисты в полемике «Наука и ислам» настолько сближают свою позицию с христианской, полагает Хамза, что дискуссию можно было бы назвать диалогом «Наука и христианство». Представителям этого нового поколения следовало бы напомнить, что одни только факты не создают реальность без того, чтобы быть философски интерпретированными. Другими словами, продолжает Хамза, в современную науку встроена как техника эмпирического исследования, так и не сразу обнаруживаемая философия, которая обращена к проблемам бытия и знания, то есть

[11] Ibid. P. 54.

к онтологии и гносеологии. Хамза соглашается с мнением, что некоторые из наиболее известных ученых буквально неспособны отделить науку от своей материалистической метафизики. Он считает, что мусульманские неомодернисты заново изобретают аргументы, выдвинутые мутазилитами в IX–XI столетиях. Мы сравниваем, пишет Хамза, воспроизводя позицию Малека Беннаби (Malek Bennabi), не две науки, а скорее две веры: одну — почитающую материю, другую — обращенную к Богу. Только в эпохи социальных потрясений и моральной неустойчивости наука противопоставляется религии.

Франческо Пирайно (Francesco Piraino, Scuola Normale Superiore, École des hautes études et sciences sociales), напротив, находит определение Бильярди очень интересным, оно помогает увидеть сдвиг, происшедший в последние годы в интерпретации ислама и науки. Этот сдвиг, по мнению Пирайно, может быть связан с не очень заметными изменениями ислама более общего характера, которые можно не обсуждать в контексте данной дискуссии. Он соглашается с мнением Гидердони (Guiderdoni Bruno, a Director of Research at the Paris Institute of Astrophysics), что классическая наука была самоуверенной, позитивистской, она колонизировала всю реальность. Теперь ситуация другая. Идеология модернизма утратила свое значение, и мы имеем дело с постмодернизмом, который больше открыт к диалогу. Гидердони, несмотря на свой традиционализм, а вместе с ним и Пирайно, не осуждают западную науку. Антимодернистский дух отсутствует в мышлении Гидердони, и он даже вступает в диалог с постмодернистскими философами и учеными. «Исторический контекст полностью иной. Позитивистского высокомерия XIX–XX веков больше не существует. Диалог между наукой и религией сейчас не просто возможен, он плодотворен»[12]. Тайна Бога становится еще более непостижимой.

Можно согласиться с тем, полагает Пирайно, что классика утратила религиозные ценности. Однако не следует стремиться к реставрации Золотого века, нужна его *переориентация*. Мы пытаемся найти путь к метафизическому синтезу, который существовал в христианском и мусульманском Средневековье. Имеется в виду философия ал-Газали, Ибн Сины, Ибн Рушда, Ибн Араби. Но в то же время, продолжает Пирайно воспроизводить позицию Гидердони, с которой он согласен, мир, в котором мы живем, — это уже не мир физики и космологии Аристотеля и Птолемея. Нам

[12] *Piraino F.* Bruno Guiderdoni — Among Sufism, Traditionalism and Science: A Reply to Bigliardi // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 11. P. 21–24.

приходится жить в сегодняшнем мире, и наша переориентация должна опираться на элементы науки сегодняшнего дня. У нас не должно быть иллюзий, что наука ответит на все вопросы. В связи с этим Пирайно, вслед за Гидердони, приветствует Поппера, Куна, Фейерабенда, Лакатоса и др., с ними надо вступать в диалог.

Важный вывод из вышесказанного состоит в том, что никак нельзя утверждать, по мнению Гидердони и Пирайно, будто нет различия между наукой и религией. И совсем не обязательно наука ведет к атеизму.

Амир Дастмалчайн (Amir Dastmalchian, Foundation for Interreligious and Intercultural Research and Dialogue (FIIRD), Geneva, Switzerland)[13] согласен с тем, что в Коране звучит очевидное приглашение поразмышлять о природе и, если не о науке, то о знании, о его природе, о том, как мы его получаем. Он полагает, что у мусульман есть тенденция думать в рамках когнитив-пропозиционализма, который предписывает воспринимать многое буквально, не рассуждая о возможной многозначности того, о чем написано. Не исключено, что причиной этого, полагает Дастмалчайн, является отношение мусульман к Мухаммаду в первую очередь как к посланнику Бога и лишь потом как к основателю религиозного движения. В результате мусульмане воспринимают исламское учение как жесткие инструкции, а не как совет, с которым можно соглашаться или нет по собственному усмотрению. Мусульмане уклоняются от критического анализа священного текста. Особенно эта тенденция сильна, по мнению Дастмалчайна, у мусульман, приобщенных к научной деятельности. Отсюда, продолжает он, возникает интерес к вопросу о том, существует ли в науке, доминирующей в наши дни, что-либо такое, что способствует тяге мусульман к когнитив-пропозиционализму? По его мнению, — да, существует, и это, прежде всего, большая часть науки, которую составляют исследования, базирующиеся на наблюдении (из их числа исключается теоретическая физика и ей подобные теоретические дисциплины, далекие от действительности). Обычно ученые воспринимают факты как устойчивые по своей внутренней структуре, и мир представляется им таким, о котором можно выработать логически непротиворечивое знание.

Дастмалчайн пишет о разнице между естественными и гуманитарными науками, где предмет исследования часто изменчив, неопределенен. Если ученые-естественники стремятся получить истину, основанную на реальности, то гуманитарии ставят себе более скромную цель — добиться правдоподобия.

---

[13] *Dastmalchian A*. Islam, Science, and Cognitive-Propositionalism // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 11. P. 122–127.

Некоторые выводы из дискуссии

Участников дискуссии много, каждый, естественно, высказывает свое мнение по вопросу о возможности взаимодействия науки и ислама. При этом условия обсуждения требуют, чтобы позиция излагалась кратко, что, конечно, затрудняет формулировку ответа на столь фундаментальный вопрос. Тем не менее дискуссия в целом свидетельствует о весьма существенном смещении интереса представителей ислама в сторону поиска таких характеристик науки и религии, которые позволили бы говорить о возможности их взаимопонимания и диалога. Постараюсь выделить наиболее значимые, с моей точки зрения, подходы участников дискуссии к изучению этой сложной темы.

Всех, принимавших участие в обсуждении, объединяет мысль, что чем больше сходства между исламом и наукой, тем с большей убедительностью можно говорить об их возможном общении. Эта мысль присутствует в дискуссии как нечто само собой разумеющееся. Конечно, нельзя не согласиться с тем, что для любой коммуникации необходимо, чтобы участвующие в этом процессе в чем-то были похожи друг на друга. Однако это сходство не может быть абсолютным, так как в этом случае мы бы утратили предмет для дискуссии. В ситуации диспута гораздо важнее, с точки зрения логики, да и просто здравого смысла, иметь не одного, а нескольких действующих лиц, которые отличаются друг от друга. Это важнее, чем наличие у них общего (общий язык, пусть и через переводчика, общая история, включенность в социальную структуру общества, контакты с другими религиями и т. д.). В нашем случае это касается науки и религии. Они разные, и это главное, что позволяет говорить о способах их общения.

Чаще всего в ходе дискуссии общее фиксируется в области оснований науки и религии. Именно здесь ученые и философы, исповедующие ислам, обозначают пути возможной исламизации науки, прежде всего через мотивационные механизмы. При этом почему-то не учитывается, что мотивация может быть и не религиозной, а, скажем, экономической, социальной в широком смысле этого слова. В чем особенность именно исламской мотивации, остается неясным.

Не проводится различие между классической наукой Нового времени и неклассической, сформировавшейся в XX веке. В подавляющем большинстве случаев, когда упоминается наука, бывает нетрудно понять, что речь идет о классической науке. По крайней мере, те признаки, которые приводятся как характеризующие ее, относятся именно к классике. И это несмотря на целый ряд ссылок на таких философов и социологов науки, как Поппер, Кун, Лакатос, Латур. Эти ссылки даются без расшифровки идей

авторов, поэтому остается непонятным, по какой причине они привлекли к себе внимание.

Из дискуссии неясно, какими путями мотивация встраивается в структуру науки, а ведь эта проблема напрямую связана с тем, как наука понимается. Деятельность ученого в рамках классики направлена на получение знания, полностью (в идеале) освобожденного от всего, что связано с ученым и его исследованием, в том числе и с мотивацией. Задачей ученого является устранить из получаемого результата, оставить за бортом науки все, имеющее отношение к его личности и к условиям получения им результата. Если понимать науку как знание о природе, обо всем окружающем мире как существующем независимо от человека, то эта независимость неизбежно распространяется и на мотивацию. Если предположить, что мотивация может быть изменена, исламизирована, это никак не повлияет на логику развития знания.

Для религиозного человека мир создан Богом. Имеет ли эта вера значение для характера проведения исследований ученым? Выполняет ли верующий ученый свою работу иначе, чем неверующий, для которого не имеет значения, создан ли мир Богом, Природой, человеком или еще кем-то? Или он никем не был создан и существует вечно? Можно вспомнить русского физиолога И. Павлова, который был глубоко и искренне верующим человеком. При этом физиологию, которой он занимался, Павлов пытался максимально приблизить к лучшим образцам классической науки. Из своей работы ученого он стремился устранить все, что так или иначе связано с личностью экспериментатора. И не только с личностью, даже движения глаз ученого не должны были восприниматься собакой, с которой экспериментировали. Контекст проведения эксперимента игнорировался. Религия и наука были для Павлова разными сферами его жизни, и они действительно никак не влияли друг на друга.

Отсюда можно сделать вывод, что методы науки нельзя изменить (одно из утверждений представителей нового поколения), так как они не поддаются воздействию внешних по отношению к науке факторов, в том числе и исламизации. Нельзя, однако, признать это утверждение буквально верным. Методы исследований меняются и в рамках классической науки вместе с развитием теории. Не только в постмодернизме, но и здесь как методы, так и факты нагружены теорией. Но это уже процессы, происходящие внутри науки, не выходящие за ее рамки.

Очень мало внимания уделяется гуманитарному знанию и культуре, а именно здесь можно найти нечто общее в началах религиозного и светского восприятия мира. Культура может быть нерелигиозной, но в то же время духовной. И материалистической ее не назовешь, она светская.

Атеист — это нерелигиозный человек, но совсем не обязательно материалист. Классическая наука Нового времени из своего знания, из результатов своих исследований «выталкивает» религию вместе со всеми другими социальными моментами, сопровождающими работу ученого.

И все же интерес к обсуждаемым в настоящей дискуссии проблемам вызван в значительной степени процессами, происходившими в естествознании прошлого века, которые привели к формированию науки нового типа, с другим базовым основанием. Можно сказать, что наука демонстрирует рождение иного способа включения человека в мир, который воспринимается теперь как обладающий духовностью. Если совсем коротко, то для классической науки мир природы был чужд человеку, он был мертвый, безмолвный, бездуховный. Для неклассической науки знание об этом мире включает в себя процесс его получения и автора этого процесса. Природа содержит знание о себе. Как писал Мамардашвили, существует только то, что может быть познано. Или у Библера: любая вещь должна быть понята как произведение, имеющее своего автора, с которым можно вступить в диалог. И в философии, и в естествознании становится доминирующим интерес к началам: начало вселенной, самодетерминация как обоснование себя собственными корнями. Эти понятия играют большую роль в философии В. С. Степина.

В ходе дискуссии неоднократно упоминались метафизические основания религии, которые могут быть положены в основу науки, исламизируя ее. При этом ничего не говорится о том, изменилась ли роль самих этих оснований за период после Золотого века ислама (VII–XI века) в становлении иных типов мышления. Ведь с каждым новым типом мышления «классическая» исламская философия неизбежно соотносилась какими-то другими своими свойствами, прежде скрытыми, или, может быть, теми же самыми, но проявляющими себя иначе. Постараемся понять, опираясь на философию А. В. Смирнова, какие идеи исламской философии и религии пробудили такой большой интерес исламских ученых и философов к проблеме соотношения ислама и науки, что во многих случаях и не осознавалось ими самими в полной мере.

Духовность как элемент религии и культуры

Философия *процесса* А. В. Смирнова разрабатывается им не первый год, и я не претендую на знание и понимание всех ее тонкостей и всех поворотов мысли автора, позволивших ему соотнести мышление арабских философов далеких веков с логикой трудов европейских мыслителей. Моей целью было остановиться на тех идеях этой философии, которые

привлекли мое внимание сходством своего базового основания с формирующимся сейчас мышлением нового типа на базе трансформаций в науке. Мне в этом помогло и само построение работ А. В. Смирнова, в которых он часто выстраивает свои рассуждения в прямом соотнесении восточного и западноевропейского мировосприятия. При этом в его собственной философии доминируют тезисы, противостоящие классическому научному мышлению, имеющему своим истоком логику Аристотеля. Это противостояние и приводит к созданию философии процесса, имеющей общие основания с философией науки неклассического типа, которую называют по-разному, в том числе и участники дискуссии, о которой речь шла выше. Называют ее и постмодернистской, а у В. С. Степина она фигурирует как постнеклассическая.

Сцепленность противоположностей и контекст процесса

Философия процесса отличается важным свойством: в своем взаимодействии и с логикой исламского мышления, прежде всего в лице Ибн Араби, и с логикой европейского типа, совпадающей в основном с научным мышлением Нового времени (XVII — начало XX века), эта философия не выстраивается на их обломках, не разрушает их, не отрицает их значимости. И она не выводится из них дедуктивно на основе некоторых общих начал. Начала разные, и именно благодаря этому различию возможно взаимодействие. Вспомним пример сцепленности двух рук, который приводит А. В. Смирнов. Один человек споткнулся и хочет удержаться на ногах, не упасть, и с этой целью хватается за протянутую ему руку. У его попутчика цель иная, он хочет помочь, не дать потерять равновесие другому человеку и поэтому крепко удерживает его руку. Цель и мотивация разные, но именно это обстоятельство позволяет установить связь, процесс взаимодействия между двумя сторонами. Мы имеем при этом процесс-взаимодействие, который обнажает перед нами особенности участвующих в нем сторон, такие как сила, ловкость рук, принадлежность их взрослому или ребенку, в перчатке рука или без и т. д. Кроме того, процесс обязательно происходит в каких-то условиях, которые тоже активируют, делают явными и максимально пригодными именно для этого контекста скрытые в других ситуациях свойства наших действователей (используемый А. В. Смирновым термин для обозначения тех, кто действует). Сцепить руки проще, если идти не по скользкой дороге, не вверх или вниз, не по ступенькам, не в темноте и т. д.

Поэтому с позиций А. В. Смирнова легче, на мой взгляд, понять взаимодействие ислама и науки, чем с позиций участников обсуждавшейся выше дискуссии, которые стремились, в первую очередь, найти общее между

этими двумя областями человеческой деятельности, и на этом основании установить между ними взаимодействие. Они не придавали значения тому факту, что взаимодействие, которое они обсуждают, реализуется очень по-разному в разные исторические эпохи и в контексте соответствующих культур и социальных условий. При таком подходе перестает играть роль такой важный факт, как участие во взаимодействии каждый раз других свойств и науки, и религии. Умение подобрать соответствующие каждому конкретному случаю особенности участвующих в процессе сторон позволяет говорить о границе не как о разделяющей, а как о соединяющей. Именно это свойство границы имеет большое значение в философии А. В. Смирнова. На базе этой идеи сформировалось и целое направление философских исследований — case studies, в которых анализируется именно граница между условиями научной деятельности (куда входит и религия), с одной стороны, и получаемым результатом, с другой. В России это направление тоже получило свое развитие, в том числе в работах И. Т. Касавина. Если вернуться к примеру со сцепленными руками, то нельзя не увидеть, что в описываемой ситуации проявляет себя в первую очередь сила рук, а не умение писать ими или шинковать овощи. Но если активируются другие свойства, то понимание того, что есть рука каждого из участвующих во взаимодействии, тоже меняется. При этом мотивация, побуждающая к тому или иному поступку, не обязательно религиозная.

Культура вообще в дискуссии не обсуждается, и можно понять так, что религия — это единственный способ выражения духовности человека (с чем согласиться, на мой взгляд, трудно) и что только наука может противостоять ей — в качестве или жесткого оппонента, или союзника, но последнее только в случае исламизации основ научного мышления. А. В. Смирнов, анализируя философию ислама в лице Ибн Араби, не отмечает ее взаимодействие с наукой как нечто важное. Во времена Ибн Араби в мышлении и повседневном, и философском безусловно присутствовали элементы познавательного отношения к окружающему человека миру как существующему независимо от него, как неодушевленному. Совокупность получаемых таким образом знаний можно назвать, с наших позиций, научной. Однако в те далекие времена, в контексте существовавшей тогда культуры, формировавшейся главным образом на базе религиозных представлений, говорить о науке как о значимом явлении общественной жизни едва ли справедливо. Другое дело — европейское классическое естествознание Нового времени, когда именно научно-познавательное отношение к природе, чуждой человеку и его деятельности, становится образцом философского мышления. Человек мыслит «правильно», знание, которое он приобретает, истинно, если оно соответствует мертвой природе, а не священным текстам (Корану или

Библии). Крайняя форма выражения такого противостояния — это когда взаимодействие невозможно. Или то, или другое.

В XX веке в развитии естествознания происходит серьезный поворот, который радикально изменил представление о том, что есть человеческое мышление как таковое. Это было связано с тем, что классическое мышление было ориентировано на науку, и если наука меняется, то не может остаться прежним и мышление в целом, образцом для которого было естествознание Нового времени. Главное, что произошло в ходе научной революции начала XX века, прежде всего в квантовой физике, это радикально иной взгляд на соотношение социального и логического в научном исследовании. Оказалось, что при изучении микромира нельзя избежать (во всяком случае, это становится возможным зафиксировать) присутствия в получаемом результате следов деятельности по его получению и, соответственно, автора этой деятельности и всех сопутствующих условий. Граница между субъектом деятельности, ученым, и предметом (природой в самом широком смысле этого слова) становится нечеткой, малозначимой. На первый план выдвигается другая граница, между научным знанием и условиями его получения. Отсюда и исследования типа case studies, а затем и формирование такого направления в философии науки, как социальная эпистемология, где научное знание рассматривается с точки зрения содержания в нем социальных элементов. На Западе этот тип исследований был инициирован С. Фуллером, в нашей стране социальная эпистемология получила развитие, прежде всего, в трудах И. Т. Касавина.

Субъект и предмет — как невозможность существования одного без другого

А. В. Смирнов пишет об отношении субъекта и предмета: «Действующее и претерпевающее — пара противоположностей; но эта пара выстроена не по принципу „или-или“: эти противоположности не исключают одна другую, а, напротив, друг друга предполагают. Их не может быть одной без другой: уберем действователя — исчезнет претерпевающее; устраним претерпевающее — будет устранен и действователь»[14]. Субъект «получает свою содержательность благодаря этой связанности; а эта связанность и есть процесс»[15]. Чтобы понять, что есть субъект и предмет деятельности, в том числе научной, необходимо осознать не их противостояние друг другу,

[14] *Смирнов А. В.* Шкатулка скупца, или почему мы верим в законы логики // *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2. М., 2014. С. 39.

[15] Там же. С. 41.

а, наоборот, их связанность друг с другом, которая возникает в процессе их взаимодействия. И если ты хочешь, пишет А. В. Смирнов, чтобы А оказался на одной стороне взаимодействия, ты должен быть готов оказаться на другой. Или же: требуя от другого быть на одной стороне отношения, ты должен быть готов оказаться на другой, чтобы отношение завязалось. Или же: ты должен требовать от А выполнимого действия, и показатель этой выполнимости — твоя готовность быть на другой стороне взаимодействия[16]. Такого типа взаимодействие, как пишет А. В. Смирнов, Ибн Араби видит в отношении между Богом и людьми: «Действие Бога направлено на людей, а действие людей — на Бога. В первом случае люди являются „благодаримыми“ (то есть одариваемыми благами), а во втором — Бог; оказывается, что и Бог, и люди играют роль и активной, и пассивной сторон процесса, роль и действователя, и принимающего воздействие»[17].

Если взять пример А. В. Смирнова со шкатулкой скупца, имеющей два отделения, то в случае классического западноевропейского мышления мы имеем дело с уже готовыми образцами монет, золотыми или любого другого цвета. Сам процесс их чеканки из того или иного металла не имеет значения для манипуляций скупца. В процессуальной логике на первый план выдвигается процедура производства монеты, по цвету сходной с золотой. Успех действий (в соответствующем отделении оказываются монеты по цвету золотые) достигается в том случае, если налицо подходящие для этого условия. А именно: белые кружочки и желтая краска, в которую эти кружочки погружаются. *Процесс* производства «золотых монет» обеспечивает связь действователя и претерпевающего действие.

А. В. Смирнов так характеризует отличие западного мышления (имеется в виду мышление Нового времени) и восточного: «…западное мышление ориентировано на поиск субстанциальной устойчивости и закономерности, тогда как арабское ищет закономерность и устойчивость, стремясь открыть ее как связь между претерпевающим и действователем. Поэтому для первого природа важна „сама по себе“, она — предмет исследования как таковой, тогда как для второго она важна только в функции своей связанности с Действователем — Богом. Если греко-западный разум ориентирован на открытие субстанциальной логики, то арабский — на открытие и применение процессуальной логики»[18]. В этом А. В. Смирнов видит возможность обосновать тезис ал-Джабири о двух *типах* разума. «Нельзя не

---

[16] Там же. С. 52.

[17] *Смирнов А. В.* Мекканские откровения. Текст и комментарий // *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2. М., 2014. С. 383.

[18] *Смирнов А. В.* Шкатулка скупца, или почему мы верим в законы логики. С. 54.

отдать должное этому мыслителю, — пишет он, — смело выдвинувшему идею различия типов разума, бросившему вызов универсалистскому тезису о единстве разума, который принимается в философии как абсолютная аксиома. С чем можно не согласиться, так это с ограничением типов разума двумя: думаю, что их больше…»[19].

Прежде чем продолжить рассуждения А. В. Смирнова, сделаю небольшое отступление, касающееся некоторых особенностей философского осмысления научного мышления в XX веке, которые отличают его от классического мышления. В обществе, в экономике в Новое время естествознание присутствовало своими результатами, которые представляли интерес как зафиксированные в книгах, журналах, учебниках или в материальных артефактах, производственных мощностях. Как эти результаты были получены в голове ученого — и философов, и социологов интересовало мало. Даже в системе взглядов Т. Куна, по его собственному признанию, творческие процессы не анализируются, и едва ли они когда-нибудь смогут быть поняты логически, пишет он. Однако положение вещей в науке очень изменилось в конце прошлого века. Тогда выяснилось, что результат (новое научное знание о предмете изучения) невозможно понять как научный, если не учитывать, что в него встраивается процесс его получения и автор этого процесса. Процесс соединяет ученого (действователя) с предметом его деятельности и знанием об этом предмете (претерпевающим). Одна сторона не может существовать без другой. Знание не может отчуждаться от ученого, который его произвел, а ученый, который не занимается научными исследованиям и не выдает результатов, перестает быть ученым. Используя терминологию А. В. Смирнова, можно сказать, что существует *сцепленность* между *действователем* (ученым) и *претерпевающим* (предметом изучения и знанием о нем). Сцепленность в этой ситуации есть исследовательский *процесс*, который выдает результат как готовый продукт, выраженный в словесной форме, понятной для *другого*.

Возникает, однако, вопрос: как приоткрыть завесу над некоторыми из тех операций, которые наше сознание производит «в темноте», неявно, чтобы выдать этот готовый результат? А. В. Смирнов анализирует эту проблему в русле задач, стоящих перед переводчиком текста с языка другой культуры, в ситуации герменевтического разрыва между текстом и реальностью. Его целью было — показать по шагам, как текст «превращается в живую, богатую и разворачивающуюся смысловую систему, выстраивающую себя по законам смыслополагания»[20]. Любой текст больше того, что содержится непосред-

---

[19] Там же. С. 54–55.

[20] *Смирнов А. В.* Архитектоника сознания и архитектоника текста. Вместо введения к «Наставлениям ищущему Бога» // *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2. М., 2014. С. 339.

ственно в составляющих его предложениях (можно вспомнить в связи с этим М.М. Бахтина). А.В. Смирнов показывает: «Герменевтический разрыв между читателем русского перевода и автором арабского текста… — это разрыв, обусловленный несовпадением *герменевтических привычек двух культур*. Иначе говоря, различием тех процедур выстраивания осмысленности, которые интуитивно понятны и работают по умолчанию при создании и чтении текста»[21]. Ибн Араби, по словам А.В. Смирнова, «строит свой текст так, что он, с одной стороны, может быть прочитан как законченная смысловая конструкция, а с другой, как только внешний *(захир)* пласт, по которому должен быть восстановлен и неупомянутый, скрытый *(батин)* пласт. В первом случае текст представляется написанным в русле „обычного“ мусульманского мировоззрения: он насыщен цитатами из Корана и Сунны и излагает общепринятые положения вероучения. Во втором случае мы открываем скрытый пласт текста, который излагает положения философской концепции Ибн Араби. Их суть заключается в двуединстве Бога-и-мира, которые рассматриваются как *захир-батин*-стороны миропорядка…»[22].

Заключение

Если вернуться к теме взаимодействия ислама и науки на базе приведенных выше идей А.В. Смирнова, то можно, на мой взгляд, говорить о двух типах отношений классического ислама и науки: во-первых, ислама и классической науки Нового времени, и во вторых — ислама и неклассической науки конца XX — начала XXI века. В первом случае мы наблюдаем жесткое противостояние этих двух видов мировоззрения (или–или), которое обеспечивается разной базой в понимании отношения материального начала, с одной стороны, и духовного, идеального — с другой. Во втором случае идеальное начало в лице мыслительной, скрытой от классической логики деятельности ученого начинает играть первостепенную роль в формировании научного знания. Явными становятся такие свойства науки, которые облегчают ее сцепленность с религией. В обоих случаях как творческие процессы в голове ученого, так и вера религиозного человека могут быть поняты как выход в сферу духовного, который реализуется процессом, устанавливающим сцепленность духовного (идеального) и материального. Однако эта сцепленность возможна лишь при условии, что стороны отличаются друг от друга, они не могут быть одинаковыми. В то же время, одна не может существовать без другой.

---

[21] Там же. С. 340.

[22] Там же. С. 341.

Участники дискуссии, о которой шла речь выше, в качестве неявного знания, не требующего обоснования, принимают тезис: чем больше взаимодействующие стороны похожи друг на друга, особенно в своих основаниях, тем проще установить между ними связь. Однако этот тезис работает, если речь идет о родо-видовых отношениях, когда одна из сторон встраивается как элемент в другую, а не об интерсубъективных или диалогических отношениях. В этом втором случае основания должны быть разными. Если базис науки будет исламизирован, в чем видят большинство участников дискуссии путь к возможному максимальному сближению науки и ислама, то едва ли наука останется наукой. Поворот, случившийся в естествознании прошлого века, о котором очень кратко говорилось выше, действительно сделал основанием научного знания не природу как материальную субстанцию, а идеальный мир человеческого сознания. Однако духовность человека не ограничивается религиозной духовностью. Естествознание последних десятилетий создает искусственный мир, в котором мы живем, основанный на знании законов мышления, а не законов материального мира, как это было в эпоху индустриального капитализма. Тем не менее мышление ученых не стало религиозным, хотя связь науки с обществом изменилась радикально. Можно сказать, эта связь стала сцепленностью в смысле философии А. В. Смирнова. Это значит, что отношения науки с обществом перешли на уровень построения научного исследования, которое *невозможно* без включения в него, наряду с научными проблемами, также и социальных. Работа ученого не имеет смысла, если она не встроена в социальную проблематику. Физика к началу XX века настолько глубоко погрузилась в дебри теоретических схем, что даже сами физики родственных областей знания перестали понимать друг друга. Разумеется, физические знания оставались знаниями о реальной действительности, но эта связь была слишком опосредованной, а путь к использованию знаний «на практике» — чрезвычайно долгим. Такие понятия, как исследования фундаментальные и прикладные, стали наиболее часто используемыми при обсуждении связи науки и общества. В наши дни эта граница утрачивает свое значение. Наука есть наука только в том случае, если в ней присутствует жесткая связь наука–общество, так как одно без другого существовать не может. И этот поворот в науке имеет не только теоретическое, но и практическое значение, прежде всего для научной политики. Нельзя не учитывать, что на своем переднем крае наука с самого начала сцеплена с социумом, не может без него существовать в деле построения эксперимента и его теоретического оформления. И наоборот, социум не может развиваться без встроенной в него науки даже на очень коротком пробеге.

Что касается религии, то здесь отношения с обществом, как мне представляется, развиваются в противоположном направлении. И это

справедливо в том числе и по отношению к исламу. Если согласиться с тем, что религия — это, прежде всего, вера в Бога, и что эта вера касается главным образом состояния души верующего и его жизненных принципов, которые находятся в согласии с предписаниями Священных текстов, то не может не вызывать недоумения роль социальных институтов религий, того же исламского государства. Причем эта рассогласованность социальной институализации ислама и духовного содержания Корана или Библии присутствует уже и в самой религии. Я имею в виду неоднократные заявления в нашей стране представителей *традиционного* ислама о том, что этот ислам не имеет ничего общего с организациями типа ДАИШ.

Социальные структуры всех религий складываются в обществах определенного типа и не могут избежать присутствия в них и добра, и зла, неизбежно свойственных любому человеческому сообществу. Во второй половине XX и начале XXI века мы наблюдаем два процесса. Это, с одной стороны, глобализация, создающая, прежде всего с помощью техники, общее пространство практически для всех стран и континентов. Нас не удивляет, когда мы видим, как житель Центральной Африки пользуется электронными устройствами с не меньшим искусством и не меньшей пользой для себя, чем европеец. В то же время, наряду с созданием таких средств существования, которыми может (теоретически) воспользоваться любой житель планеты, мы являемся свидетелями возрождения уникальных, казалось бы, давно забытых национальных традиций, нравственных правил, повседневных привычек, наконец, религиозных норм поведения, которые далеко не всегда приносят мир, делают людей добрее и жизнь их легче. Из прошлого возрождается много зла, ненависти, нетерпимости не только к людям другой веры, но и к единоверцам. Религиозные институты (церкви, мечети) встраиваются в социальные структуры государств и часто стремятся активно влиять на политическую жизнь. На мой взгляд, это противоестественно для религии, понимаемой как вера в Бога. Лучше, когда религия занимается душами верующих, а не их земными делами.

Так или иначе, и наука, и религия, каждая по-своему и с неодинаковыми результатами, встраиваются в общество. При анализе их взаимодействия важно учитывать и этот факт, причем с точки зрения того, что приобщение к духовности в науке — через творческую деятельность, и в религии — через веру — процессы разные, с разными основаниями. Человек всегда ориентировался и на природу, которую надо было освоить и приспособить для своих нужд, причем в последние столетия это делалось с помощью науки, и на духовный мир, к которому человек обращался главным образом через религию. Меняется, однако, не только наука, но и религия, ее роль в обществе. И приходится учитывать оба этих момента, когда встает вопрос об их взаимодействии.

Список литературы:

Смирнов А. В. Архитектоника сознания и архитектоника текста. Вместо введения к «Наставлениям ищущему Бога» // *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2. М., 2014.

Смирнов А. В. Мекканские откровения. Текст и комментарий // *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2. М., 2014.

Смирнов А. В. Шкатулка скупца, или почему мы верим в законы логики // *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2. М., 2014.

Azadegan E. Islamic Science: A Missed Subject in Bigliardi's Monograph? // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 10. P. 12–15 (http://wp.me/p1Bfg0–1D5).

Bigliardi S. Mehdi Golshani's Philosophy, Islamic Science(s), and Judeo-Christian/ Muslim Dialoue: A Reply to Azadegan // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 10. P. 16–21 (http://wp.me/p1Bfg0–1Dk).

Dastmalchian A. Islam, Science, and Cognitive-Propositionalism // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 11. P. 122–127 (http://wp.me/p1Bfg0–1JZ).

Daneshgar M. Western-Eastern Discoveries Embedded in Islam. Social Epistemology Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 12. P. 113–115 (http://wp.me/p1Bfg0–1Nq).

Golshani M. Some Clarifications Concerning My Views about Science and Religion // Social Epistemology Review and Reply Collective, 2014. Vol. 3, No. 12, P. 90–91 (http://wp.me/p1Bfg0–1MR).

Hamza A. M. Faith and Reason: The Re-Emergence of Neo-Mu'tazilite Thought in the Discourse of Modern Muslim Scientists // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No 10. P. 53–55 (http://wp.me/p1fj0–1FM).

Howard D. Some Reflections on Stefano Bigliardi's "On Harmonizing Islam and Science" // Social Epistemology Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 10. P. 50–52 (http://wp.me/p1Bfg0–1F1).

Kamal Abdali S. On Bigliardi's Islam and the Quest for Modern Science // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 9. P. 55–56 (http://wp.me/p1Bfg0–1BE).

Parray T. A. Sir Sayyid Ahmad Khan (1817–1898) on Taqlid, Ijtihad, and Science-Religion Compatibility // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2015. Vol. 4. No. 6. P. 19–34 (http://wp.me/p1Bfg0–286).

Piraino F. Bruno Guiderdoni — Among Sufism, Traditionalism and Science: A Reply to Bigliardi // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2014. Vol. 3. No. 11. P. 21–24 (http://wp.me/p1Bfg0–1H5).

В. В. Золотухин

(Донская духовная семинария, г. Ростов-на-Дону)

Между кочевьем и троном: политическая философия Ибн Хальдуна

Абу Зайда Абд-ар-Рахмана Ибн Хальдуна[1] (1332–1406) невозможно назвать «забытым» философом: его имя упоминается в ряде учебников по социальной философии и смежным обществоведческим дисциплинам. Описанию его идей посвящается обычно несколько страниц. Однако, с другой стороны, нельзя и сказать, что его взгляды хорошо известны русскоязычному гуманитарному сообществу: полный перевод на русский язык *ал-Муқаддимы* (ключевого труда Ибн Хальдуна) еще не вышел, а исследование исторических, логических и теологических взглядов Ибн Хальдуна на сегодняшний момент и вовсе толком не начато в русскоязычной литературе.

Ключевым трудом этого последнего из классических арабо-мусульманских философов является огромное историческое полотно *Китāб ал-‘ибар*… (полное название на русском языке — «Книга поучительных примеров и сведений из истории арабов, персов, берберов и других современных им могущественных народов»)[2]. Труд создан по лекалам классической арабской историографии и посвящен всемирной истории в целом и истории Магриба в частности.

---

[1] Написание имени философа в русском языке варьирует: возможны варианты «Халдун» и «Хальдун». В арабском языке слово пишется как «Халдун», но читается, как «Хальдун», поскольку твердый звук «л» имеется только в одном арабском слове – «Аллах». Ниже, во избежание неверного произношения имени людьми, не знакомыми с арабской фонетикой, мы вслед за российским востоковедом А. А. Игнатенко будем употреблять вариант с мягким знаком. По той же причине мы даем в транслитерации Крачковского-Ромаскевича лишь арабские термины и названия работ, но не имена.

[2] Вариант перевода И. Ю. Крачковского – «Книга назиданий и сборник начала и сообщения о днях арабов и персов и берберов и тех, кто был современником их из обладателей высшей власти». — См.: *Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. Т. 4. М., 1957. С. 433.

В философском отношении основным объектом исследовательского интереса становится введение (по-арабски *ал-Муḳаддима*) к «Книге поучительных примеров». Оно представляет собой монументальное произведение, посвященное широкому кругу вопросов и затрагивающее такие сферы, как география, история, политическая теория, экономика и традиционный канон наук. Говоря о философском или социально-политическим наследии Ибн Хальдуна, подразумевают обычно именно *ал-Муḳаддиму*.

В этом труде изложено оригинальное учение об обществе и государстве, которое известный отечественный историк и философ Ю. И. Семенов назвал «первой подлинной концепцией циклического развития общества»[3]. Важно отметить, что значение мысли Ибн Хальдуна состоит не только в методологическом новаторстве: будучи хорошим знатоком истории Северной Африки, он собрал множество фактов и сведений, до сих пор представляющих интерес для исследователей как оседлого, так и кочевого социума средневекового Магриба. Сочинения Ибн Хальдуна и сегодня — первичный источник для них.

Как мы увидим, учение Ибн Хальдуна об обществе и государстве не могло родиться вне Магриба — территории тесного и многопланового контакта кочевников и полукочевников с миром городской оседлости. Философ обозначает первый термином *бадāва,* а второй — термином *ḥаḍāра* (исходя из контекста, их можно переводить соответственно как «внегородской…» и «городской образ жизни»)[4].

Внегородской мир и спаянность

Изложение оригинальной социально-философской концепции Ибн Хальдуна логично начать именно с описания жизни вне города, которая сравнительно проще городской. Оговорим заранее, что мыслитель принимает античную концепцию возникновения общества как кооперации индивидов, не способных выжить по одиночке. Защитить себя от различных природных опасностей, прокормить себя и обеспечить свое дальнейшее выживание

[3] *Семенов Ю. И.* Философия истории. М., 2003. С. 104–105.

[4] Азизом ал-Азме предложен перевод этих двух терминов как beduinity и urbanism, Ф. Розенталь передает их соответственно как desert life и sedentary culture. В контексте *ал-Муḳаддимы* к условным «бедуинам» приписываются не только кочевники, но все население, обитающее за пределами городских стен. Таким образом, охарактеризовать *бадави* Ибн Хальдуна как «бедуинов» или же как «жителей сельской местности» было бы не совсем точно. Поэтому в русском тексте мы будем употреблять термин «внегородской образ жизни», тем более, что Ибн Хальдун явно противопоставляет город и то, что находится за его пределами.

путем создания минимального хозяйства люди могут только сообща. Но здесь мы оказываемся перед важнейшим вопросом социальной философии: *что* удерживает людей вместе, цементирует их объединение, позволяя им успешно выживать? Развернутый ответ на этот вопрос дает фундаментальная концепция спаянности (араб. *ʻaṣabiййа*), составляющая, без преувеличения, краеугольный камень философии Ибн Хальдуна.

Что же значит арабское слово *ʻaṣabiййа*? Обратимся вначале к «Арабско-русскому словарю» Х. К. Баранова. Лексема *ʻaṣabiййа* переведена там как «высокое сознание единства, племенной дух, дух племенной непримиримости», а также как «любовь ко всему своему, крайний патриотизм», в котором присутствует оттенок «непримиримости» (тоже одно из значений). Эти значения отражаются в глаголе V породы *taʻaṣṣaba* — «фанатично защищать, быть фанатиком», а также «образовывать союз, группу, банду». Англоязычные авторы — Ф. Розенталь и М. Махди — переводят этот термин, соответственно, как group feeling (чувство группы) и social solidarity (общественная солидарность)[5].

Французские переводы дают большее многообразие. Ориенталист Сильвестр де Саси трактовал *ʻaṣabiййа* как esprit public (общественный дух), а де Слан переводил как esprit de corps (что тоже в общем можно передать по-русски как «групповой дух»). Современный ливанский исследователь Ибн Хальдуна Нассиф Нассар переводит *ʻaṣabiййа* на французский язык как социо-агнатную солидарность (solidarité socio-agnatique) — т. е. солидарность, основанную на агнатном родстве — по мужской линии[6]. Во французских переводах также встречались эквиваленты vitalité de l'état (жизненная сила государства), force vitale d'un peuple (жизненная сила народа).

На немецком языке термин *ʻaṣabiййа* передавался как Lebenskraft (жизненная сила), Gemeinsinn (чувство общности, или всеобщее чувство), Nationalitätsidee (идея нации).

Советские исследователи философии Ибн Хальдуна С. Бациева (Ленинград) и А. Игнатенко (Москва) предпочли не подбирать русскоязычного эквивалента термину *ʻaṣabiййа*, однако этот недостаток полностью устраняется приводимым ими подробным объяснением значения термина.

Вопрос подбора адекватного русскоязычного эквивалента этому термину и сегодня стоит на повестке дня. По моему, удачный вариант предложил российский историк философии и востоковед А. В. Смирнов: *ʻaṣabiййа* — это «спаянность». Такой перевод передает смысл, исходя из корня слова, указывая тем самым на этимологическое наполнение термина. В данной

---

[5] *Mahdi M.* Ibn Khaldun's philosophy of history. London, 1957. P. 196.

[6] *Nassar N.* La pensée réaliste d'Ibn Khaldun. Paris, 1967. P. 155.

статье принят именно такой вариант перевода, стоит только напомнить, что речь идет о спаянности, можно сказать, психологической. Дадим слово самому Ибн Хальдуну.

Как он утверждает, спаянность основана на родственных чувствах членов племени друг к другу, их «родственной связи» *(илтиҳām би ан-насаб)*, привязанности и взаимопомощи *(мунāṣара)*. Носителем спаянности является *ʻисāба* (группа родственников по мужской линии, члены которой стоят друг за друга горой). Спаянность — готовность вступиться за своих родственников вне зависимости от того, правы они или нет, выражается она в безрассудном гневе, который человек испытывает, если его *ʻисāба* что-то угрожает.

Спаянность, как мы увидим ниже, является основой жизни — как вне города, так и в городе. Она естественна и так же, как и сама человеческая социальность, необходима *(ḍарӯра)*. Но необходимость эта не онтологическая, а логическая, ибо онтологическая обычно обозначается другим термином — *вуджӯб*[7].

Забегая вперед, скажу, что внегородской образ жизни предполагает существование полноценной спаянности членов племен и родственных групп, в городе же спаянность слабеет и в итоге распадается. Соответственно, спаянность тоже бывает двух видов. Первый — внегородской — в контексте можно также обозначать как «истовая-забота-о-родственниках». Однако спаянность имеет и несколько другую разновидность: «истовость-ради-свершения». Такой вид спаянности побуждает группу родственников или племя создавать государство[8]. Такая спаянность присутствует в городской жизни.

Тематика, затрагиваемая Ибн Хальдуном, отчасти касается известной в исторической науке дискуссионной проблемы соотношения кочевого и оседлого миров. В *ал-Муқаддиме* философ, говоря о внегородской местности и о городе, употребляет понятия *тавахҳуш* (дикость) и *та'аннус* (культурность). Они также нуждаются в пояснении. Марокканский исследователь *ал-Муқаддимы* М. Шаддади сообщает, что сам термин *та'аннус* не следует трактовать как «цивилизованную жизнь» или «социальность» (такая трактовка была традиционно принята в литературе, посвященной Ибн Хальдуну). Согласно мнению М. Шаддади, термин *тавахҳуш* также, несмотря на свое прямое значение в арабском языке, вовсе не обозначает дикость или нецивилизованность. Он в контексте *ал-Муқаддимы*

---

[7] См.: *Смирнов А. В.* Ибн Халдун и его новая наука // Историко-философский ежегодник 2007. М., 2008. С. 167.

[8] Там же.

обозначает, по сути, внегородской образ жизни, проживание на обширных пространствах вне городских стен. Термин же *та'аннус*, который переводится как «культурность», соответственно должен тогда обозначать городской образ жизни. Таким образом, дикость и культурность соответствуют здесь внегородской и городской обустроенности[9]. Хотя, конечно, такие характеристики высвечивают некоторые грани отличия между жизнью в городе и вне его.

Внегородская обустроенность предполагает суровые условия жизни. У Ибн Хальдуна был пример перед глазами — кочевники пустыни. Он сообщает, что люди, живущие вне города, довольствуются лишь самыми необходимыми вещами, без которых невозможно выжить. Такие вещи Ибн Хальдун объединяет понятием *ḍарӯрийй* (дословно — «необходимое», согласно С. Бациевой — «насущная необходимость»). В качестве примера необходимого философ приводит пшеницу и подобное ей, а также некоторые овощи[10]. В городе же у людей появляется возможность богато жить, люди уже не ограничиваются жизненно необходимым, приобретая предметы роскоши. Предметы эти Ибн Хальдун именует *ҳāджийй* («связанное с потребностью») или *камāлийй* («дополнительное»). Они — дополнительное по отношению к необходимому, необходимое первично и является основанием для дополнительного, а дополнительное невозможно без него. Ибн Хальдун делает вывод, что если необходимое предшествует дополнительному, то и внегородской образ жизни предшествует городскому[11]. Чуть ниже мы вернемся к этим понятиям.

Властные же отношения в общинах вне города выстраиваются так: у родственной группировки есть вождь, осуществляющий господство *(сӯ'дуд)* над своими родственниками. Руководя своими соплеменниками, он ни в коей мере не принуждает их совершать что-либо, например, воевать. Родственникам не нужна принуждающая «внешняя» власть, благодаря спаянности они проникаются едиными стремлениями и исполняют их совместно. Боевую силу придают им привязанность, сострадание друг к другу и взаимовыручка. Среди бедуинов вождь пользуется большим уважением, но является primus inter pare (первым среди равных). Он не обладает репрессивными функциями, не может ни к чему принуждать членов племени, но они сами следуют *(матбӯ')* за ним благодаря родственной спаянности и его авторитету. «Что касается жителей открытых пространств, то у них один *ҳайй* (часть

---

[9] *Ибн Ҳалдӯн.* ал-Муқаддима. В 5 т. Т. I / Под ред. А. Шаддади. Касабланка, 2005 (на араб. яз.). С. 51.

[10] Там же. Т. 2. С. 211.

[11] Там же. Т. 1. С. 195.

племени) от другого удерживают шейхи и старейшины благодаря всеобщему почтению и уважению к ним»[12]. Такова сущность господства, и, как мы видим, господство у Ибн Хальдуна есть форма выстраивания властных отношений при сохранении спаянности, но только вне города.

Также из *ал-Муқаддимы* мы узнаем, что характеристикой властных отношений вне города является коллегиальность в управлении *(мусāхама ва мушāрака)*. Это означает, что решения принимаются коллективно, управление чем-либо (к примеру, захваченными территориями) также осуществляется коллективно, а полученные доходы делятся между родственниками. В городе с формированием государства эти черты властных отношений исчезают и заменяются деспотизмом *(истибдāд)* и единоличной властью правителя *(инфирāд)*, который постепенно отстраняет своих родственников от управления, ликвидируя тем самым коллегиальность.

Однако возвратимся к спаянности. Отметим, что она, по Ибн Хальдуну, есть основа социальности и двигатель общественной жизни. Без нее невозможно существование ни племени вне города, ни государства в городе. Спаянность играет большую роль в политических отношениях: она предполагает господство и делает возможным владение, т. е. в контексте — репрессивную политическую власть. Она является основной причиной возникновения государств, а также одной из причин их расширения, сжатия, взаимодействия и падения.

Ибн Хальдун не говорит о возникновении спаянности в историческом смысле. Она естественна и будто бы существует извечно. Но он подробно описывает, как спаянность реализуется в обществе, какие закономерности определяют ее функционирование, как она проявляется внутри родственного коллектива и вне его.

Спаянность неотрывна от родственного коллектива, состоящего из некоторого количества родов. Ибн Хальдун утверждает, что спаянность происходит от родственной или аналогичной ей связи» *(ал-илтиҳāм би ан-насаб ав мā фī ма'нахи)*[13]. Родственная связь выражается в «привязанности к родным и близким»; человек здесь воспринимает притеснение близких как свое собственное. Итак, спаянность базируется на привязанности к близким. Родство притягивает людей друг к другу, сближает их и побуждает к взаимопомощи *(мунāṣара)* и защите друг друга[14].

---

[12] *Ибн Халдūн.* Ал-Муқаддима // Историко-философский ежегодник 2007. М., 2008. С. 202.

[13] *Ибн Халдūн.* ал-Муқаддима. В 5 т. Т. I / Под ред. А. Шаддади. Касабланка, 2005 (на араб. яз.). С. 207.

[14] Там же. С. 208.

Спаянность существует на разных уровнях: бывает и племенная спаянность, и спаянность более узких родственных групп. Ибн Хальдун утверждает, что, если племя обладает спаянностью, общей для всех членов, то более мелкие его подразделения имеют свои спаянности. При этом значение узкой, частной, спаянности превосходит значение общей, она — сильнее *(ашадд)*. Это объясняется тем, что она охватывает уже непосредственно близких для человека людей — «родственников, семью или братьев — сыновей одного отца». Однако действуют эти два вида спаянности вместе и одновременно[15].

Спаянность играет ключевую роль в конституировании социальной иерархии. Спаянность одной из родственных групп внутри племени оказывается сильнее, чем у других аналогичных групп, так как эта группа является сильнейшей и самой сплоченной. Эта сплоченная и сильная родственная группа через преобладание *(ғалб)* над другими захватывает главенство *(ри'āса)* в племени. Группа сохраняет власть над другими группами, пока ее спаянность является сильнейшей. В противном случае главенство захватывает другая малая группа, чья спаянность на данный период доминирует.

Ибн Хальдун отмечает, что главенства в племени можно добиться только преобладанием над другими *(ар-ри'āса лā такӯн иллā би ал-ғалб),* что немыслимо без наличия спаянности[16]. Спаянность одной родственной группы преодолевает спаянности других, они признают ее силу и решают подчиниться и следовать за ней. Человек же, не поддержанный своей группой и ее спаянностью, никак не может добиться доминирования в племени.

Доминирование спаянности в родственном коллективе носит характер господства *(сӯ'дуд)*. Как мы помним, господство основано на авторитете вождя или старейшины, спаянность родственной группы которого преодолела спаянности других групп и утвердилась во главе них. Здесь, согласно Ибн Хальдуну, лежат корни знатности.

Согласно Ибн Хальдуну, родовитость и благородство изначально возникли вне города, где спаянность племен сильна и определяет межчеловеческие отношения. Ибн Хальдун объясняет, что представление о знатности может возникнуть только тогда, когда сильны родственные связи. Так как суть знатности, заключает философ, коренится в воспоминаниях о своих предках и гордости за них, — то появление такого явления возможно только в условиях существования спаянности с ее родственной привязанностью[17]. Сама спаянность, согласно Ибн Хальдуну, также является «плодом родственных связей и их следствием».

---

[15] Там же. С. 213.

[16] Там же.

[17] Там же. С. 216–217.

Это подтверждается тем, что знатность человека определяется по тому, из какой он семьи. Родословная его предков и их славные свершения имеют значение для того человека, который считается знатным. Именитость его рода определяет его положение в обществе и преимущества, которыми он пользуется.

Ибн Хальдун считает, что в городах знатность возникнуть никак не могла, так как власть в городе единоначальна и принадлежит правителю государства. Поэтому в городах знатность присутствует по «сходству» *(шабах)* с внегородскими обычаями. Родовитость и знатность в городе генетически связаны с внегородским образом жизни[18].

Спаянность группы выражается не только в ее сплоченности и взаимопомощи ее членов, но и в агрессивности и воинственности, направленных вовне группы. Можно сказать, что спаянность как бы концентрируется в человеке, достигшем главенства. Ибн Хальдун указывает, что в человеке, достигшем главенства, от природы заложено неостановимое стремление к обретению владения *(мулк)*, т. е. к обладанию принуждающей, репрессивной властью. Он стремится распространить свою власть как можно шире, сделав ее репрессивной. Этот процесс естественен: согласно Ибн Хальдуну, царское верховенство *(таġаллуб малакийй)* — естественный конечный плод действия спаянности, *‘аçабиййа*[19].

На этапе достижения такого верховенства действуют те же закономерности, что и на этапе обретения господства. Оно достигается лишь с помощью спаянности и только тогда, когда эта спаянность оказывается сильнее других и побеждает остальные. Происходит это при сохранении племенной общественной структуры. И точно так же, как спаянность доминирующей родственной группы распространяется в племени на всех его членов, подчиняя их себе, точно так происходит и на более высоком уровне. Племя, покоряя другие племена, захватывает их спаянности в орбиту своей и таким образом усиливается. Затем оно включает все эти спаянности в себя. Основой племенной спаянности по-прежнему является спаянность родственной группы, захватившей власть в племени.

Таким образом, племя, ведя за собой другие племена, совершает завоевания. В ходе этих завоеваний и создания государства господство, присущее сильному авторитетному вождю, постепенно превращается во владение, обладающее уже репрессивными функциями.

Спаянность сдерживает природную человеческую агрессию внутри родственного коллектива, направляя ее вовне. Она выражается в набегах

---

[18] Там же. С. 217.

[19] Там же. С. 226–227.

и грабительских рейдах, где боевой дух поддерживается спаянностью. Ибн Хальдун отмечает, что смелость *(шуджā‘а)* людей — характерная черта внегородской обустроенности.

Поэтому так называемые «дикие народы» *(умам вахшийа)* смелее, чем другие народы. Они грабят своих соседей. Однако как только они покидают сельскую местность, перебираются в более или менее комфортные условия, их смелость и дикость уменьшаются соответственно улучшению их условий[20]. Все эти характеристики — следствие того, что спаянность у племен вне города находится в своем исходном состоянии, затем же она изменяется. В качестве подтверждения своих слов Ибн Хальдун приводит пример с животными. Газель, дикая корова или верблюд — сильные и смелые животные. Но когда они одомашниваются, попадают в комфортные условия и могут не искать себе пропитания, они становятся покорными человеку. То же самое бывает и с людьми. Поэтому, заключает Ибн Хальдун, превосходство народов идет от смелости. И какое из племен более всех укоренено в силе и самое дикое, то оно, скорее всего, и будет господствовать над прочими. Поэтому жители плодородных земель часто подвергаются набегам со стороны более бедных и диких племен, и это является законом[21].

Ибн Хальдун говорит и о том, как действие спаянности сказывается на положении племени относительно других племен и территории их распространения. Так, владения, присвоенные дикими народами с сильной спаянностью, обычно большие по размеру. А это происходит «потому, что они сильнее в подчинении (других) и деспотизме»[22]. Они также постоянно воюют с другими народами и побеждают их. В качестве примера таких народов мыслитель приводит арабов, курдов, туркменов, берберов народностей зената и санхаджа. У них нет постоянного места обитания, они постоянно кочуют и поэтому мобильны и агрессивны. Они не удовлетворяются своими землями, нападают на достаточно далекие пункты и подчиняют их себе. «Поэтому обрати внимание на состояние ранних арабов, таких как цари-тубба‘ и химьяр (правители государственных образований доисламской Аравии. — *В.З.*), которые присвоили [все] от Йемена до Магриба один раз, и [от Йемена] до Ирака и Индии в другой. Такого не было у не-арабов…»[23]. Далее Ибн Хальдун обращает внимание на туарегов Сахары, кочевников, которые контролируют земли от первого климата в Судане до четвертого и пятого в Андалусии. Все это стало возможным благодаря спаянности.

---

[20] Там же. С. 224–225.

[21] Там же.

[22] Там же. С. 237.

[23] Там же. С. 238.

Ибн Хальдун неоднократно, как мы видим, говорит о комфортных условиях, в которые попадают воинственные племена. Это означает, что они захватывают город, основывают там собственное государство и переходят к городскому образу жизни. Обретение владения *(мулк)* является логическим завершением *(ғāйа)* действия спаянности.

После обретения владения судьба спаянности неразрывно связана с существованием государства, которое основывают ее носители, захватив определенные территории. Ибн Хальдун на основе анализа исторических фактов приходит к выводу о том, что средний срок существования государства — 120 лет. Условно Ибн Хальдун делит это время на три поколения властителей — исходя из того, что средний возраст человека *(ʻумр васаṭ)*, сорок лет, — можно принять за одно поколение[24].

Кроме основания государства, спаянность, согласно философу, обусловливает и другой важнейший момент мировой истории — появление религиозных учений. Для Ибн Хальдуна, как и для любого мусульманина, зарождение ислама является центральным событием мировой истории. Невозможно появление религиозного призыва *(даʻва дīнийа)* в обществе, где отсутствует спаянность[25]. Именно спаянность обеспечивает способность общества покорять и подчинять. Религиозный призыв может быть поддержан и распространен только посредством спаянности[26].

При этом само появление религиозного призыва оказывает благотворное влияние на общество, в нем прекращаются соревнование людей друг с другом и взаимная зависть *(танāфус ва таҳāсуд)*, которые характерны для спаянности. Разрозненные племена и племенные группы объединяются тогда на почве одной цели, за которую люди готовы пожертвовать жизнью. Тогда они могут успешно воевать и побеждать тех, кто в разы сильнее и могущественнее их.

Ибн Хальдун иллюстрирует свои теоретические построения примерами из истории. Говоря о религиозном призыве, он приводит в пример Альмохадов (марокканская династия XII–XIII вв).

Мы согласны с утверждением российского философа-исламоведа А. В. Смирнова о новаторстве взгляда Ибн Хальдуна на проблему спаянности. Дело в том, что традиционный, доктринальный взгляд исламского богословия не одобрял ее. Традиция подчеркивала негативные аспекты спаянности, почти не обращая внимание на положительные. Спаянность считалась традицией, нежелательным наследством периода

[24] Там же. С. 287.

[25] Там же. С. 269.

[26] Там же. С. 347.

джāхилийа — доисламского времени с его племенными войнами и буйством страстей[27].

Бытование спаянности, по сути, вступало в противоречие с теорией «уммы» — единой исламской общины. Согласно общепринятому в исламской традиции положению, умма не знает ни территориальных, ни этнических, ни племенных разграничений. Все люди, исповедующие ислам, являются членами единой общины.

Сама идея спаянности противостоит такому пониманию. Ибн Хальдун, сознавая это, пишет в третьей главе *ал-Муқаддимы*: «Закон… порицал спаянность, он призывал бросить и оставить ее». Далее Ибн Хальдун излагает положения о том, что все люди — сыновья Адама, а Адам создан Богом из праха, поэтому любая гордость *(фахр)* своими предками — бессмысленна, беспочвенна и греховна. Однако если спаянность служит благим целям, например, распространению ислама, то Закон не осуждает ее. И, как уже говорилось, религиозный призыв без нее неосуществим[28].

Вопреки общепринятым в исламской доктринальной традиции трактовкам, философ доброжелательно отзывается о внегородской (в Магрибе — чаще всего бедуинской) культуре и внегородском образе жизни. Во-первых, Ибн Хальдун признает такой образ жизни первоначальным. Пустыня *(бāдийа),* согласно философу, является «основой обустроенности» (*аṣл ал-ʻумрāн*), т. е. культуры[29]. Это объясняется тем, что ее жители довольствуются лишь необходимым для выживания; все, что свыше этого, им недоступно, в то время как горожане (*хаḍар*) озабочены роскошью и совершенством (*тараф ва камāл*). Ибн Хальдун указывает, что необходимое первичнее связанного с потребностью и является исходным. Значит, внегородской образ жизни первичен относительно городского. Цивилизованность (*тамаддун*) характеризуется Ибн Хальдуном как предел или цель (*ғāйа*) внегородской жизни.

С одной стороны, внегородской образ жизни с его спаянностью и образ жизни городской с его государством и владением связаны линейной закономерностью. Согласно ей, пустыня является «корнем обустроенности», т. е. первоначальным местом обитания людей. С другой стороны, Ибн Хальдун связывает их антагонистическим отношением. Так, государство редко когда может упрочить свои позиции на территориях, населенных племенами. Ибн

---

[27] *Смирнов А. В.* Ибн Халдун и его новая наука // Историко-философский ежегодник 2007. М., 2008. С. 168.

[28] *Ибн Халдūн.* ал-Муқаддима. В 5 т. Т. I / Под ред. А. Шаддади. Касабланка, 2005 (на араб. яз.). С. 347.

[29] Там же. С. 195.

Хальдун прямо указывает на спаянность как на причину свободы племен: «А причина тому — расхождение их (людей. — *В.З.*) мнений и страстей, и за каждым мнением, и за каждой страстью — спаянность…»[30]. Племена постоянно атакуют государство, потому что каждая спаянность считает себя силой на той территории, которая ей подвластна. В качестве примера философ приводит берберов, которые неоднократно совершали набеги на мусульманские власти, и поладить с их непокорностью удавалось с большим трудом. Ведь берберских племен в Магрибе «больше, чем можно сосчитать, и все они кочевники, к тому же члены родовых структур (*ахл ал-‘асā’иб ва ал-‘ашā’ир)*.

Диаметрально противоположным образом обстоит дело в современных Ибн Хальдуну Египте и Сирии. Утвердить государственную власть там легко, ибо там отсутствуют племена, а следовательно, и спаянность. Никто не сопротивляется государству, и правители уже не нуждаются в сильной спаянности. Нет племен с их спаянностью — нет попыток отколоться, нет набегов, а владение состоит лишь из правителей и подданных[31].

Как мы видим, во внегородской обустроенности происходит борьба спаянностей, где каждая из них отстаивает свою территорию и главное — свою самостоятельность на этой территории. При этом каждая спаянность, в том числе и спаянность государственной элиты, обладает неким запасом прочности, исчерпание которого губительно для спаянности. Так, каждое государство может подчинить себе лишь определенную долю владений и территорий, которую оно не должно превышать. При рассредоточении правящих племен с их спаянностью по границам государства они территориально рассеиваются, и это устанавливает естественные границы для государства. Если государство их превышает, оно становится беззащитным перед врагами[32].

Ибн Хальдун объясняет этот принцип следующим образом: спаянность есть природная сила. Достигнув своего апогея, она слабеет так же, как и лучи света, попадающие на поверхность глубокой воды. Государству, — учит философ, — необходимо сберегать свой центр, ибо если центр будет завоеван — разрушится все государство. «Центр — как сердце, из которого исходит дух»[33]. Философ подтверждает это положение многочисленными примерами, и вот один из них: когда мусульмане завоевали Ктесифон, Персия была уже обречена, и персидскому царю Йездигерду III оставшиеся

[30] Там же. С. 277.

[31] Там же. С. 278.

[32] Там же. С. 273.

[33] Там же. С. 274.

у него владения не помогли исправить ситуацию. Спаянность сохраняется тогда, когда родственные группы территориально компактно собраны и не исчерпывают естественного запаса прочности своей спаянности.

Создавая государство, племена переходят к городскому образу жизни, и дальнейшая их история уже протекает в городе. Рассмотрению городской обустроенности посвящена немалая часть *ал-Муḳаддимы*. Обратимся к взглядам Ибн Хальдуна на город и государство.

Спаянность в городе: государство и владение

Описывая городскую жизнь, Ибн Хальдун представляет читателю иную реальность, не похожую на условия внегородского бытования племен. Говоря об этом, невозможно не упомянуть, что понятие «городской образ жизни» (*ḥаḍāра*) является одним из наиболее важных в философии Ибн Хальдуна. Любому историку известно, что, не раскрывая социально-политического устройства средневекового города, невозможно понять и разъяснить ни политические, ни экономические реалии средневековой государственности. Как мы помним, Ибн Хальдун выделял два образа жизни: внегородской (*бадāва*) и городской (*ḥаḍāра*).

Городской образ жизни, согласно определению самого Ибн Хальдуна, это «обычные состояния обустроенности, превосходящие (*зā'ида ʻалā*) необходимое так, что (степень этого превосходства) неограниченно разнится в соответствии с различием благосостояния и различием народов по их малости или величию…»[34]. Мы видим, что городской образ жизни некоторым образом «превосходит» внегородской. В самом общем смысле Ибн Хальдун говорит, что народы переходят к городскому образу жизни тогда, когда между различными видами и типами (*анвāʻ ва аṣнāф*) «состояний обустроенности, превосходящих… необходимое» происходит разделение[35]. Туманная констатация осталась бы непонятной, если бы философ не привел пример: так, каждый «класс ремесла», т. е. разновидность, предполагает наличие искусных мастеров, занимающихся им. И по мере того, как эта разновидность ремесла приобретает отличия от других, число мастеров

---

[34] Там же. Т. 2. С. 222. Философ, очевидно, имеет в виду, что первоначально у людей вырабатывается навык в изготовлении некой вещи, не необходимой для выживания («состояния обустроенности, превышающие необходимое»), затем он оформляется в ремесло. И когда ремесла начинают развиваться и дробиться из-за наличия излишков продуктов, тогда и происходит переход к городскому образу жизни. Тезис этот, однако, у Ибн Хальдуна развития не получает.

[35] Там же.

в ней увеличивается, и они уже занимаются именно этой разновидностью ремесла. Затем они достигают в ней мастерства, и снова происходит разделение ремесел. Таким образом, достигается разнообразие ремесел[36]. А это в основном бывает в городах, так как в них высокая плотность населения и высок уровень благосостояния.

Однако причиной всему этому, согласно Ибн Хальдуну, является государство. Связь городского благосостояния и государства Ибн Хальдун представляет в виде следующей схемы. Государство собирает у подданных имущество в виде поборов и тратит его на «свое окружение и своих мужей»[37], т. е. на государственных мужей — элиту (*ахл ад-давла*). Государственные мужи и «те горожане, кто связан с ними, а их — большинство (населения города. — *В.З.*)»[38] — в силу своего влияния получают средства от подданных государства. А поскольку в городе, как говорит Ибн Хальдун, связанных с элитой — большинство, то богатство города таким образом увеличивается, среди горожан распространяется роскошь, а ремесла расцветают.

Ибн Хальдун не уточняет, кто имеется в виду под «подданными»: жители этого города или кто-то другой. В первом случае происходит своего рода круговорот. Государство собирает у горожан средства, затем оно тратит их на предметы роскоши, которые в основном представлены в *ал-Муḳаддиме* в виде изысканных продуктов развитого ремесленного производства. Ремесленники — те же горожане, обслуживающие богатых и влиятельных людей. Таким образом, государство вкладывает собранные у горожан деньги в их же производство, тем самым поддерживая его.

Если же предположить, что подданными являются жители некого другого места, то складывается следующая картина. Государство вкладывает собранное в других местах имущество в город, тем самым вливая в него дополнительные ресурсы, создавая приток средств извне. Этим оно формирует условия для дальнейшего развития ремесленного производства, которое обслуживает богатых и влиятельных горожан, государственных мужей.

Поскольку государство и государственные мужи являются важными потребителями ремесленного производства, то процветают города, находящиеся в центре государства, рядом с резиденцией правителей. Ибн Хальдун говорит, что «султан и государство суть всемирный рынок» и говорит, что

---

[36] Там же.

[37] Там же.

[38] Там же. С. 223. Правда, остается несколько непонятным, как такое утверждение согласуется со сведениями на с. 270, где говорится, что богачи и государственная элита составляют меньшинство населения города.

города в центре государства процветают лишь из-за соседства их с султаном и вливания в них его (султана) имущества. В то же время даже большой город, оказавший в отдалении от резиденции правителей, перейдет к внегородскому образу жизни[39]. Ибн Хальдун иллюстрирует эти положения многими примерами.

Города, как мы видим, для Ибн Хальдуна тесно связаны с государством. Рассмотрим представления Ибн Хальдуна о государстве.

Городская обустроенность невозможна и непредставима без таких институтов, как владение и государство. Разорвать их трудно: в тексте *ал-Муқаддимы* вопросы владения тесно связываются с вопросами о государстве и городской обустроенности. Государство обозначается у Ибн Хальдуна термином *давла*, который Ф. Розенталь, а вслед за ним С. Бациева переводили как «династия». Действительно, в построениях Ибн Хальдуна одна династия означает одно государство, смена же их понимается как появление нового государства. Несмотря на возможность передачи *давла* как «династия», мы будем все же переводить этот термин как «государство», так как в *ал-Муқаддиме* нередки контексты, указывающие именно на это значение[40].

Ибн Хальдун не задается конечными вопросами о том, как и когда появилось первое государство в истории. Государство для него — данность, естественный феномен человеческого общества. Оно в системе Ибн Хальдуна естественно, так как в основе его существования лежит владение. А владение, как мы помним, — естественный результат действия спаянности. Ее носители постоянно основывают новые государства на руинах старых, которые они разрушают. Итак, государство основывает некая воинственная и могущественная группа, племя, а развивается оно в рамках городского образа жизни. Государство у Ибн Хальдуна не является статичным, оно изменяется и преобразуется под действием некоторых факторов, на которые мы обратим внимание.

Запомним, что причиной появления государства является спаянность. Выше мы выяснили основные особенности спаянности вне города. Возникает вопрос: как же спаянность будет развиваться дальше и к чему она приведет своего носителя — племя? Ибн Хальдун говорит, что за время существования государства обычно сменяются три поколения правителей.

Первое поколение правителей сохраняет свою спаянность. Владение «отбирается из рук предшествующего государства, (бывшего) прежде

---

[39] Там же.

[40] Там же. Т. 1. С. 275, 296 и др.

него»[41]. Правитель, которого здесь Ибн Хальдун обозначает как *ṣāḥиб ад-давла* («государь»), еще никак не возвышается над другими представителями своего племени (*ḳавм)*. Он разделяет с ними поровну плоды славы и поступления от налогов и, подобно им, принимает участие в обороне государства. Представители захватившего владение племени управляют государством коллегиально. Такое положение объясняется действием спаянности, не знающей репрессивной власти и не дающей развиться неравенству среди членов племени. Спаянность позволяет родственной верхушке, обладающей господством (*сӯ'дуд*), сохранять на протяжении первого времени сплоченность, доблесть, склонность к тому, чтобы подчинять.

Спаянность в начальный период существования государства важна и нужна. Первоначально родственная группа, захватившая власть, может удержаться у ее кормила лишь посредством силы, «ведь люди не привыкли к ее владению и не приноровились к нему»[42]. Затем, если их государство не пало, то члены правящей группы, используя религиозную риторику, добиваются признания в глазах жителей того города и государства, власть в которых они захватили. В этом случае в убеждении людей «укрепилась вера в подчинение и вверение (*маслӣм)* себя им». Государство начинает отождествляться в сознании людей с религией, и люди уже сражаются за него под религиозными лозунгами.

Итак, основавшее государство племя поначалу сохраняет свою спаянность. Мы помним, что жизнь негорожан полна лишений и бедности, по сути, в их распоряжении находится лишь самое необходимое для жизни. Ничего более у них нет. Обретя владение, они поначалу сохраняют скромный образ жизни, но затем начинают окружать себя роскошью.

Согласно мнению философа, обретение роскоши и богатств поначалу позитивно влияет на племя[43]. Численность его увеличивается, благосостояние растет, и так происходит на протяжении первых двух поколений правителей.

Второе поколение правителей уже отходит от принципов своих предков. Оно переходит к городской жизни, от нужды к роскоши и изобилию, коллективное правление сменяется единоличной властью. Постепенно из среды доминирующей родственной группы выделяется один человек и становится главой *(ра'ӣс)*. Спаянность в государстве постепенно сосредоточится на нем — единоличном властителе, — по крайней мере, в нем она обретет точку опоры. Возгордившись и вообразив себя божеством (*ма'ӑллух)* (что

[41] Там же. С. 296.

[42] Там же. С. 261.

[43] Там же. С. 294–295.

является естественным для животной природы человека, как замечает Ибн Хальдун), этот человек отказывается от коллегиальности в управлении. Добившись единоличной власти, он отталкивает других членов своего рода от власти и захватывает ее. Родственная спаянность оказывается «в некотором роде сломана», но второе поколение еще помнит заветы своих предков и не теряет полностью качеств, присущих первому поколению[44].

На этом этапе, оттеснив своих родственников, правитель начинает пользоваться услугами клиентов — чужеземцев, взятых некогда под покровительство спаянной родственной группой, к которой он принадлежит. Он также может привлекать к управлению государством не родственные ему племена, находящиеся под его контролем[45].

По сути, в правителе сосредотачивается вся экспансионная сила, которая раньше воплощалась в племени или родственной группе. Поэтому на межгосударственном уровне возникает противостояние между властителями, возглавляющими некие регионы: на властителях сосредотачивается спаянность.

Третье же поколение вовсе теряет навыки, свойственные периоду господства спаянности, забывает о тех чертах индивидуальной нравственности и общественного устройства, которые были характерны для периода господства спаянности. Оно целиком погружается в роскошь, теряет боевой дух. Теперь правители интересуются только развлечениями. Они «теряют сладость величия и спаянность»[46], почивают на лаврах, а сами становятся «трусливее женщин». Происходит это в том числе и потому, что спаянность «пропадает в целом». Государство не может защитить подвластные ей территории собственными силами, ему уже необходимо призывать на помощь кого-то со стороны. Такое государство естественно приходит к непреодолимому кризису и погибает. Иногда государство может просуществовать несколько дольше, чем время жизни трех поколений, — и тогда свидетелем этого иногда становится четвертое поколение правителей, появившееся в период упадка.

Одной из причин такого исхода является исчезновение спаянности. Как показывает Ибн Хальдун, спаянность лежит в основе существования государства и владения. Она обусловливает возникновение владения и государства, укрепляет их мощь в начальный период существования государства, а исчезновение спаянности приводит к крушению государства: некому становится скреплять разнородные элементы, когда-то завоеванные

---

[44] Там же. С. 281–282.

[45] Там же.

[46] Там же. С. 288.

и подчиненные сильной спаянностью. Конечно, крушение государства обусловлено не только этим (подробно мы рассмотрим экономические и политические причины крушения государств ниже).

Из этого можно сделать вывод, что спаянности, по сути, выступают в роли силы, движущей исторический процесс — ведь его ход, на взгляд Ибн Хальдуна, определяется возникновением и падением государств, т. е. вспышками спаянностей в разных концах света.

Кроме классификации этапов жизни государства по трем поколениям, Ибн Хальдун также предлагает деление на пять стадий. Мыслитель говорит нам, что государство в своем развитии проходит ряд стадий (*aṭвāр)*. Элита государства в каждую из этих стадий выказывает особый характер (*хулḳ)*, типический именно для этой стадии и не обнаруживающийся в других[47].

«(Количество) состояний и стадий (развития) государства, — говорит в том же месте Ибн Хальдун, — обычно не превышает пяти».

Первая стадия развития государства — завоевание владения в борьбе с другим государством и победа над ним. Царствование, сбор податей и оборона осуществляются правящей верхушкой сугубо коллегиально, как то предполагают законы спаянности. На второй стадии из верхушки выдвигается единоличный правитель, который оттесняет своих родственников от управления государством и берет его полностью в свои руки. Из своего окружения он устраняет родственников и берет зависимых от него лично людей, не скрепленных с ним родством, — клиентов.

Третья стадия развития государства приходится на расцвет государства. Это «стадия досуга и покоя в обретении плодов власти»[48]. Правитель увековечивает свои деяния (*тахлīд ал-асāр)*. Государство достигает предела во взимании поборов, уровне доходов и расходов, возведении больших городов, грандиозных и величественных построек. Успешно развиваются отношения с другими государствами. На войско правитель денег не жалеет, исправно и по справедливости выплачивает ему жалование. Войско начинает лучше жить, воины приобретают богатые одежды. Другие государства опасаются воевать с таким богатым и процветающим государством; они стремятся сохранять с ним мир. На этой стадии правитель и та новая элита из клиентов, которая формируется вокруг него, продолжают быть деспотичными — они, будучи ничем не ограниченными в своих планах и воззрениях, «созидают свою роскошь, разъясняют путь потомкам»[49]. Правитель единственный остается носителем спаянности.

---

[47] Там же. С. 296.

[48] Там же. С. 297.

[49] Там же.

Постепенно возникает благоденствие (*рафāх)*. Обосновавшись в городе, правители стремятся заимствовать методы управления тех правителей, которых они свергли. Они организовывают управление сообразно этим методам. Ибн Хальдун иллюстрирует это на историческом материале. Так, арабы, захватившие Фарс (Персию) и Рум (очевидно, имеются в виду области, отвоеванные у Византии), были совершенно не знакомы с городским образом жизни. Поэтому арабы поручили вести свои дела местным жителям-горожанам, которые и обеспечили, в конечном счете, расцвет арабской культуры. Чуждость пустынных захватчиков городскому образу жизни выразилась и в курьезных инцидентах: случайно наткнувшись на камфору, они приняли ее за соль и замешали в тесто[50].

На четвертой стадии правитель довольствуется тем, что досталось ему от предков, и сохраняет все прежние традиции, поэтому Ибн Хальдун называет четвертую стадию «стадией довольства и миролюбия». Подражать предкам правитель старается как можно точнее, так как сам он уже не уверен в своих силах и неспособен создать нечто творческое и новое. Он не отступает ни на шаг от обычаев предшественников, полагая, что такое отступление приведет его и государство к краху.

Пятая и последняя стадия — период растраты и расточения того, что накопили предки. Правитель балует свой круг дарами. Он обзаводится плохими друзьями и паразитами — «навозными жуками», как пишет Ибн Хальдун[51]. Погрязнув в роскоши, он растрачивает средства, которые должны идти на оплату войска. Всем этим он настраивает против себя высших чиновников, которые начинают от него отходить. Созданное прошлыми поколениями разрушается, государство клонится к упадку. Государство заболевает хронической болезнью, от которой не исцеляется»[52].

Однако роскошь не сразу начинает губить государство. Наоборот, в самом начале его существования она делает его сильнее. Владение и роскошь, — говорит философ, — способствуют размножению (*танāсул)*. Демографический прирост приводит к росту количества спаянных группировок. Прирост населения достигается благодаря большому количеству «клиентов», покровительствуемых, находящихся в государстве. Так, во времена пророчества Мухаммада, численность арабов, по словам Ибн Хальдуна, составляла около 150 тысяч человек. Затем же, после обретения владения, их численность возросла в несколько раз сообразно росту роскоши. Два столетия спустя халиф ал-Му‘тасим осаждал Амурийа

[50] Там же. С. 291.

[51] Там же. С. 297.

[52] Там же. С. 298.

(византийский город Аморий, находившийся во Фригии) уже с 900 тысячами воинов[53].

Клиенты на начальных этапах жизни государства, сотрудничая с правящей элитой, укрепляют его. Однако, когда после второго поколения оттесненная от власти элита начинает деградировать, клиенты уже не могут улучшить положение в государстве, так как они — лишь вспомогательная сила. Таким образом, государство начинает слабеть и разрушаться.

Причины такой ситуации мы можем рассмотреть под разными углами.

Политический аспект. Когда правление было коллегиальным, в начале существования государства, все члены правящей группировки старались на благо государства, не жалея жизни. Спаянность элиты укрепляла государство. Когда же один из членов добился единоличной власти, отстраненная от власти элита лишилась богатств и «возлюбила низость и рабство»[54]. Второе поколение такой элиты считает, что получает от правителя плату за защиту государства, однако на деле тот редко пользуется их услугами. Бывшая элита теряет силу, спаянность ее исчезает, а это ослабляет государство, оставляя его беззащитным перед сторонними спаянностями.

Экономический аспект. Раскроем основные экономические причины крушения государства. Чем больше город, тем больше в нем совершается труда. Чем больше труда совершается сверх необходимого, тем больше появляется излишков и, следовательно, роскоши. Основным потребителем роскоши является государство и государственная элита, которая в определенный момент начинает ощущать нехватку средств. Ее расходы на роскошь оказываются слишком велики (в больших городах «связанное с потребностью дорого»). Тогда, чтобы восполнить эту нехватку, государство налагает на товары пошлины. Это делает товары более дорогими, так как пошлина входит в их цены. Расходы горожан на товары увеличиваются, переходя в расточительство из-за высоких цен. Все их сбережения расходуются, люди беднеют. На рынке начинается застой из-за их неспособности покупать, что влечет за собой ухудшение состояния города[55]. Все это происходит в последний период существования государства, и за упадком города следует упадок государства.

Скажем также, что экономический кризис на последних стадиях существования государства во многом связан с отношениями правителя и богатой элиты. С течением времени новые поколения правителей сталкиваются с обострением ситуации: доходов начинает на роскошь не хватать.

---

[53] Там же. С. 294.

[54] Там же. С. 284.

[55] Там же. Т. 2. С. 227.

Правители требуют от богачей тратиться лишь на войну, а они этого не желают. За это правители налагают на роскошествующих взыскания, у многих отбирают имущество, забирают сыновей, таким образом подчиняя их себе. Правитель ослабляет богачей и тем самым косвенно ослабляет и свое положение.

При этом правитель пытается восстановить равновесие доходов и расходов у роскошествующих и повышает поборы с населения, раздавая полученные средства богачам. Аппетиты у богачей растут, и поборы также постоянно растут. Увеличение поборов, в свою очередь, уменьшает число защитников государства, и оно ослабевает. Постепенно воинов становится очень мало. После этого активизируются враждебные силы как внутри государства (среди подчиненных ему племен), так и за его пределами (другие государства) — и наступает крушение.

Этический аспект. Роскошь, — говорит Ибн Хальдун, — способствует порче нравов, распространению зла и глупости, забвению моральных идеалов. Это также вредит государству и ведет его к гибели. Обилие роскоши влечет за собой неумеренность страстей. Расцветают ложь, коварство, воровство, ростовщичество среди купцов[56], практикуется открытый разврат. Это влечет за собой «нарушение порядка». В сексуальном поведении жителей государства появляются девиации: расцветают прелюбодеяние и гомосексуализм. Обе эти девиации приводят к «порче (человеческого) рода»[57]. Собственно прелюбодеяние приводит к путанице в родстве. Из-за беспорядочного полового поведения люди уже не знают, где их дети. Теряется «природная жалость» к детям, ими не занимаются, и они погибают. Это приводит к «прекращению рода», т. е. к демографической катастрофе. А гомосексуализм сразу же приводит к бездетности и прекращению рода. Так нарушение этических норм приводит к вымиранию населения.

Психологический аспект. Новые поколения воспитываются в обстановке роскоши и богатства. При этом они теряют первоначальные ценности своих предков и ту мощь, которая позволила их предкам образовать государство. Ибн Хальдун сообщает, что от городской черни их можно отличить только по образованности (*ṣaḳāfa)* и знакам отличия. Их сила и обороноспособность ослабевают, и государство двигается к своей гибели[58].

А. Игнатенко считает, что эти построения содержат в себе основную идею Ибн Хальдуна. «Средоточием всех зол, основной причиной упадка

---

[56] Что исламом строго запрещено.

[57] Там же. С. 229.

[58] Там же. С. 286

общества является государство — это главная идея „Пролегомен“»[59]. Действительно, государство у Ибн Хальдуна с необходимостью накапливает роскошь, деградирует и погибает. Констатация А. Игнатенко, на наш взгляд, справедлива лишь отчасти: государство, конечно, неотвратимо распадается под действием объективных экономических закономерностей. Но нельзя забывать, что и расцвет общества, появление изысканных ремесел, наук и образованности также неотделимы от государства. Высокая культура рождается именно в государстве (никак не во внегородской обустроенности), но с деградацией его она исчезает, чтобы снова появиться в период расцвета следующего государства.

Следует отметить, что концепция возникновения, существования и гибели государства Ибн Хальдуна сложна. Философ показывает: невозможно выделить какой-то один фактор, изолированно влияющий на государство. Сама история предстает перед нами игрой различных социальных сил, в которой, однако, все же можно выделить ведущего актора. Это спаянность. Именно спаянность создает и укрепляет государство на первоначальном этапе, и именно ее утрата обусловливает цепочку негативных изменений и преобразований, ведущих к распаду очередной государственности и замене ее на новую.

Государство у Ибн Хальдуна возникает, расцветает и переживает упадок согласно объективным историческим закономерностям. Оно необходимо начинает и завершает свой жизненный путь в городе, отвоеванном правителями у предыдущих правителей. Воцарившись в городе, новая власть перенимает опыт предыдущей и организует управление сообразно ему. Городской образ жизни влечет за собой появление роскоши, которая сначала приводит государство к расцвету, но, в конечном счете, ослабляет его и приближает его гибель. Более сильный противник сокрушает его и создает на его обломках свое, новое государство. Процесс начинается сначала.

Выстроив эту цепь рассуждений, Ибн Хальдун применяет ее к известным ему историческим событиям. Он разрабатывает схему распространения городского образа жизни (он же в данном случае — смена государств) в Арабском халифате. Арабские правители в лице Омейядов и Аббасидов переняли городской образ жизни у персов. Андалусские Омейяды привили его в Магрибе, и эстафету городской жизни приняли затем Альмохады и берберы-зената, а также прочие правители Магриба вплоть до времени жизни самого Ибн Хальдуна. Такова история распространения городов в Магрибе. А. Игнатенко, переведя термин *ḥaḍāra* первым современным словарным значением этого слова — «цивилизация», — представляет этот

[59] *Игнатенко А.* Ибн-Хальдун. М., 1980. С. 154–155.

процесс в виде распространения цивилизации. Однако, на наш взгляд, здесь все-таки идет речь о противопоставлении городского и внегородского образа жизни.

В Машрике же городская культура Аббасидов передалась персам-дейлемитам (Бувайхидам), от них эстафету переняли Сельджукиды, затем городской образ жизни восприняли тюркские мамлюки-вольноотпущенники Айюбидов, от них — татары в Ираке.

Очевидно, что субъектом исторического процесса и «носителем» городской обустроенности у Ибн Хальдуна выступает государство, увязанное с династией. Одна династия — одно государство, воцарение новой династии означает создание нового государства. Городской образ жизни передается от одного государства к другому с переходом политического и военного могущества[60]. Азиз ал-Азме подытоживает: государство — воплощение силы исторического действователя[61], а А. Игнатенко вторит ему: слепой силы[62].

Заключение

Возникает вопрос: насколько общезначимы построения философа и можно ли сказать, что схема, выстроенная Ибн Хальдуном, применима к истории любого региона и любого этноса? Или эта схема адекватна лишь применительно к той части света и той эпохе, которую знал и описывал Ибн Хальдун?

Как говорит Н. Нассар, критиковать концепцию Ибн Хальдуна легко, однако следует отметить, что, во-первых, построения Ибн Хальдуна относятся к прошлому и настоящему определенного региона, а во-вторых, «они содержат общую истину, никак не устаревающую»[63]. Н. Нассар выделил в концепции государства Ибн Хальдуна как общезначимые положения, так и положения, применимые лишь к истории средневекового мусульманского мира. К сожалению, французский исследователь весьма пунктирно обозначил это разделение, которое, как мне кажется, очень помогло бы осмыслить границы применения концепции Ибн Хальдуна.

Согласимся с мнением Ива Лакоста, который утверждает, что воззрения Ибн Хальдуна на государство отражают социально-политические реалии

---

60 *Ибн Халдӯн*. Ал-Муқаддима. Т. 1. С. 293.

61 *Al-Azmeh A.* Ibn Khaldun: an essay in reinterpretation. London, 2003. P. 28.

62 *Игнатенко А.* Ибн-Хальдун. М., 1980. С. 70.

63 *Nassar N.* La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun. Paris, 1967. P. 173.

средневековой Северной Африки[64]. Там сформировалась ситуация, когда кочевые племена регулярно овладевали городами, правили там, а затем эти города захватывались новыми волнами кочевников.

С. Бациева делает ценное для нас пояснение, рассматривая политическую теорию Ибн Хальдуна через призму исторического контекста. Она указывает на то, что его концепция проникнута интересами патрициата (аристократии) приморских городов Северной Африки XIV века. Аристократы ставили себе задачу максимально развить товарное хозяйство в экономических условиях того времени. По мнению С. Бациевой, критика чрезмерного налогообложения несет на себе такой отпечаток[65].

Конечно, Ибн Хальдун был, в первую очередь, магрибинским историком, и точнее всего описал ситуацию именно в средневековом Магрибе и на прилегающих территориях. Однако представляется крайне интересной перспектива соотнесения построений Ибн Хальдуна с историческими данными из других регионов, где протекало взаимодействие кочевого мира с оседлым, — например, с данными истории степной Евразии.

К общезначимым положениям Ибн Хальдуна следует отнести экономическую сторону его воззрений — положения о разложении элиты под влиянием роскоши, а также о всесторонней деградации государства в результате экономического кризиса, вызванного неумеренным накоплением богатств, влекущим за собой налоговое и ценовое ущемление населения.

Своеобразие взгляда Ибн Хальдуна на государство состоит в дескриптивном анализе политических отношений. Философ не дает советов по обустройству государства, не размышляет о наилучшем политическом строе, не критикует деятельность тех или иных правителей. Он представляет читателю *ал-Муқаддимы* бесстрастную схему круговорота государств во всемирной истории, иллюстрируя каждое свое построение историческими примерами и ссылками на известных историков мусульманского мира: ал-Мас‘уди, ат-Табари и некоторых других. Стремление вывести объективные закономерности существования государства в истории — отличительная черта философии Ибн Хальдуна.

Самым ярким новаторским элементом философии Ибн Хальдуна можно назвать учение о спаянности. Мыслитель, непосредственно контактировавший с кочевым племенным миром, отлично уловил важнейшие присущие ему психологические черты. Он первым в мировой философии затронул

---

[64] *Lacoste Y.* Ibn Khaldoun. Naissance de l’histoire passé du tiers-monde. Paris, 1966. P. 13–14.

[65] *Бациева С.* Историко-социологический трактат Ибн Хальдуна «Мукаддима». М., 1967. С. 200–201.

ту исследовательскую область, которая сегодня известна на Западе под названием «социальная антропология»: речь идет об анализе властных отношений в традиционных обществах. В связи с глобальными вызовами современности эта тема сегодня более чем актуальна, и, думается, историки и антропологи еще не раз обратятся к «Введению» Ибн Хальдуна.

Список литературы:

Бациева С. М. Историко-социологический трактат Ибн Хальдуна «Мукаддима». М., 1967.

Ибн Хальдун. ал-Муқаддима. В 5 т. / Под ред. А. Шаддади. Касабланка, 2005 (на араб. яз.).

Игнатенко А. А. Ибн-Хальдун. М., 1980.

Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. 4. М., 1957.

Семенов Ю. И. Философия истории. М., 2003.

Смирнов А. В. Ибн Халдун и его новая наука // Историко-философский ежегодник 2007. М., 2008.

Al-Azmeh A. Ibn Khaldun: an essay in reinterpretation. London, 2003.

Ibn Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History. N.Y., 1958 (перевод Ф. Розенталя).

Lacoste Y. Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire passé du tiers-monde. Paris, 1966.

Mahdi M. Ibn Khaldun's philosophy of history. London, 1957.

Nassar N. La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun. Paris, 1967.

Д. Рубин
(Высшая школа экономики, г. Москва)

Мусульманство в русском и британском философско-религиозном пространстве: от инаковости к конвергенции

ЧАСТЬ 1. ВВЕДЕНИЕ

В данной статье я предпринимаю попытку исследования того, каким образом нехристианские религии и их последователи находят место в христианской и относящейся к христианскому наследию религиозной мысли. Я развиваю идею *конвергенции* между христианским религиозно-культурным интеллектуальным пространством и религиозно-культурным интеллектуальным пространством меньшинств, проживающих в преимущественно христианских культурах; конвергенции, которая может привести к интеграции и взаимодействию как в христианских обществах, так и в обществах христианского наследия, т. е. в таких обществах, где христианство больше не является государственной религией, но по-прежнему оказывает влияние на культуру. В основном мое внимание сосредоточено на России, но в последнем разделе я исследую один случай современной Британии. Конвергенция, как станет понятно, это и сознательный моральный *процесс* поиска схожих черт в исследуемых культурах, и сами схожие черты, и *результаты* такого поиска.

Я исхожу из следующего. В первую очередь я исследую то, каким образом русские религиозные философы до 1917 г. представляли себе Восток. Для них Восток включал в себя евреев и иудаизм, а также ислам

и мусульман. Я обобщаю некоторые из моих ранних работ[1], посвященных тому, как русская мысль воспринимала евреев, и сравниваю с ее отношением к мусульманам, используя в основном фигуру Владимира Соловьева в качестве наглядного примера. Затем я анализирую то, каким образом русское восприятие евреев и мусульман было встречено самими объектами исследования. Я показываю, что оно оказывало на них существенное влияние и в некоторых случаях было впитано и стало частью, например, еврейского самовосприятия. Иными словами, процесс был двухсторонним: иудаизм оказывал влияние на российское самовосприятие, а русскость (особый род русского православного христианства и культуры, возникающей из него[2]) влияла на самоидентификацию русских евреев. Такое взаимодействующее построение идентичности, можно сказать, противоречит некоторым принципам теории ориентализма, первоначально выдвинутой Эдвардом Саидом, утверждающей, что западные (в том числе российские) интерпретации Востока неизбежно надменные, неправдивые и отчужденные от объекта исследования. Взгляд на проблему, представленный в данной статье, заключается в том, что возможно существование взаимосвязанного интерпретационного процесса, который может быть полезным, созидательным и стимулирующим для обеих сторон в изначально отчетливом столкновении Запада и Востока, что в итоге и приведет к появлению синтезированной идентичности.

Я пришел к заключению, что попытка некоторых русских мыслителей создать по-настоящему универсальную религиозную философию имела неумышленные и непредвиденные ими последствия: через следование христианскому универсализму они открыли нехристианам-чужакам (т. е. евреям, а затем и мусульманам) порожденную христианством русскость. Таким образом, нехристиане, желавшие стать полноправным звеном русской культуры, не подвергаясь ассимиляции, могли это сделать. Известны случаи, когда нехристиане немедленно откликались на этот универсализм: мы знаем о прямых диалогах между, скажем, славянофилом Катковым и джадидистом Гаспринским, или между русским Василием Розановым и русским евреем Михаилом Гершензоном. Однако иногда диалоги ведутся между сообществами, находящимися на разных ступенях развития: мусульмане

---

[1] Главным образом: *Rubin D.* Holy Russia, Sacred Israel: Jewish-Christian Encounters in Russian Religious Thought. Boston, 2010.

[2] Подобно термину «русскость» термин «мусульманство» в данной статье следует понимать как род культуры, возникающей из практики исповедования ислама. К данной категории существительных, далее встречающихся в тексте, можно также отнести: российство/российскость, татарскую идентичность, чеченскую идентичность и т. п.

и евреи, которым потенциально могут быть интересны определенные взгляды в работах русских мыслителей, приходят к их осознанию гораздо позже. Мы можем назвать этот процесс *асинхронизмом:* различные уровни развития приводят к несинхронности диалогов, разделенных временем.

Я также рассматриваю дискурс, посредством которого русские писатели выражали тяготение к нехристианской религии и культуре, т. е. к феномену самоидентификации русских культурных деятелей как мусульман или евреев. Самые известные примеры — это заявления Вл. Соловьева: «Я — еврей» и Л. Н. Толстого: «Смотрите на меня как на доброго магометанина». К слову, это относится не к обращению в другую веру, а скорее к поиску альтернативных путей углубления своей культурной и духовной идентичности, часто идущей вразрез с более ортодоксальными определениями идентичности. Своими действиями такие люди также открыли каноническую русскость для нехристианских толкований.

В следующем разделе я рассматриваю взгляды современного российского мусульманского мыслителя, Дамира Мухетдинова, и исследую его мысль с точки зрения изложенной выше концепции. Я интерпретирую их как поиски конвергенции между тем, что Мухетдинов называет «российским мусульманством», и российской культурой в широком смысле. В некотором плане его умозаключения представляют собой пример «асинхронной конвергенции»: переосмысление им аспектов российской мысли для усвоения мусульманами происходят век спустя после написания оригинальных текстов или позже. Я показываю, что в некотором смысле он повторяет путь, проложенный еврейскими дореволюционными мыслителями: в попытках «муслимизировать» (т. е. приложить к мусульманству) канонические фигуры русской культуры, такие как К. Н. Леонтьев, Н. А. Бердяев и И. А. Ильин, он следует разработанной ими логике универсализма. Но — и это неминуемо — не все попытки конвергенции, которые Мухетдинов старается сконструировать, успешны.

Я также рассматриваю то, как этот современный мыслитель использует труды российских дореволюционных реформистов-мусульман — джадидистов, таких, например, как И. Гаспринский, который сам пытался повлиять на сближение между канонической русской мыслью и зарождающимся мусульманским реформизмом. Обращение Мухетдинова к идеям Гаспринского, как мне кажется, — это также попытка сблизить сегодняшнюю российскую мусульманскую действительность и ситуацию с российскими мусульманами в христианской Российской империи. Здесь я уделяю внимание, казалось бы, незначительному, но в действительности важному лингвистическому аспекту, а именно — задаюсь вопросом о том, какой из терминов, изобретенных Гаспринским и Мухетдиновым, более дескриптивный

и прескриптивный: Гаспринский придумал термин *русское мусульманство*, тогда как Мухетдинов отстаивает термин *российское мусульманство*. Эти два термина — первый, образованный от корня «Русь» и несущий более культуральную, лингвистическую и этническую нагрузку, и второй, происходящий от слова Россия, названия имперского государства Петра I, — указывают на две различные модели мусульманско-российской конвергенции и продолжают начатое раньше рассуждение.

В заключительной части статьи я рассматриваю полемику британского мусульманского мыслителя, пытающегося доказать, что мусульмане должны рассматриваться не как народ, чуждый британской культуре, а скорее как народ, вписывающийся в спектр британского христианского разнообразия, существующего со времен англиканского Урегулирования (Settlement) после Гражданской войны. Этот мыслитель, Тим Уинтер, или Абдул Хаким Мурад, — один из наиболее выдающихся и впечатляющих современных мусульманских интеллектуалов, пишущих и ведущих свою деятельность в Британии. Рассмотрение его теории сближения параллельно с историей ищущих сближения российских мусульман (и евреев) приводит меня к идее о том, что, возможно, конвергенция может быть способом для растущих мусульманских сообществ найти свой «дом» в Европе — не только в социальном плане, но и в интеллектуальном, и в теологическом. Конечно, представленные здесь размышления еще довольно сырые по форме и покрывают пока лишь узкое пространство, но они предлагаются в качестве предварительной работы, которая могла бы стать толчком для дальнейшей дискуссии.

ЧАСТЬ 2.
РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ И «БАСУРМАНЕ»

Вступление.
Канонический статус русской литературы и появление русскости

Современный русский язык, литература и русская мысль появились достаточно внезапно в начале XIX в. До этого языковые формы и лингвистическая выразительность были ограниченными и архаичными. Русские авторы, такие как А. С. Пушкин (поэт и писатель-романист) и Н. М. Карамзин (историк и писатель), в удивительно короткое время сформировали литературный язык, а также отчетливое русское культурное самосознание. Пушкинская эпоха рассматривается как Золотой век русской литературы, а группа писателей и поэтов эпохи правления Николая II (1896–1917) ознаменовала ее Серебряный век. Русское национальное самосознание было

глубоко укоренено в русской литературе. Утверждение, что одной из характеристик модерна (в широком смысле) является то, что литература взяла на себя некоторые функции религии, особенно справедливо применительно к России: порой русские романисты и поэты выступали в качестве мудрецов и пророков. Например, русские мыслители Серебряного века часто рассматривали тексты Л. Н. Толстого и А. С. Пушкина как руководящий ориентир их собственной идентичности, во многом подобно тому, как средневековые комментаторы интерпретировали Библию или Аристотеля. Другими словами, российские авторы были быстро помещены в «канон» идей и лингвистических норм, сыгравший значительную роль в определении того, что такое русскость. Эта тенденция получила продолжение в советское время и прослеживается в некоторой степени даже сегодня через систему школьного образования, где школьники до сих пор учат наизусть классическую поэзию.

Таким образом, то, что русские авторы Золотого и Серебряного веков говорят о евреях и мусульманах, очень важно при рассмотрении темы данной статьи. Я полагаю, что их убеждения приближаются к статусу канонических суждений о значении христианства и русской культуры, а также о значении нехристиан в этой культуре. Конечно, их тексты не являются священными вневременными сообщениями, дарованными свыше: они представляют собой реакцию на исторические события своих дней. К тому же, они содержат многочисленные расхождения во мнениях; однако споры о русскости имеют особую силу, поскольку появляются они во время, относящееся к становлению современного русского самосознания. Несколько направлений развития классической русской идентичности в итоге стали доминантными в советский период (такие как позитивизм, социализм, народничество, космизм). В постсоветское время этот, принадлежащий прошлому, период становления литературы и мышления вновь стал мощной силой, господствующей над умами россиян, стремящихся к поиску своего «я» в современном мире (возрождение русской идеи и евразийства). Роль русской литературы как священного Логоса вновь стала очевидной, особенно в 1990-е гг., когда на повестку дня вышли поиски идеологии, которая могла бы заполнить пустоту, образовавшуюся с исчезновением коммунизма.

Конечно, в новых условиях свободы народ полагался на европейские идеи. Однако здесь хочется отметить, что, рассматривая место нехристиан в русской культуре, невозможно обойти стороной «русский канон». Точно также невозможно игнорировать тот факт, что осознающая себя русская культура возникла во многих смыслах сравнительно недавно и развивалась очень быстро (для сравнения, Золотой век английской литературы времен правления Елизаветы I предшествует российскому с разницей в 250 лет).

И в ней очень рано стали играть важную роль понятия о христианах, Востоке, еврействе и мусульманах — по той простой причине, что христианская Россия имела широкое и разнообразное нехристианское население, проживающее в пределах ее границ. Нерусские и нехристиане зачастую становились персонажами текстов классической русской литературы. Впоследствии, когда окончательно сформировался русский литературно-философский «канон»[3], некоторые нерусские по происхождению писатели даже сделались главными соавторами этого канона (например, евреи Борис Пастернак и Осип Мандельштам).

Одним из канонических споров русской мысли периода Золотого века был спор о том, Западу или Востоку принадлежит Россия? Как ни странно, до начала «канонического периода» Россия четко и однозначно рассматривала себя как часть Запада и христианства или, по меньшей мере, желала ею быть. Первым человеком, забросившим в российское сознание роковые противостоящие понятия *Запада* и *Востока*, был Петр Чаадаев (1794–1856). В своих знаменитых «Философских письмах» (1826–1831) он доказывал, что Россия, не способная достичь чего-либо самостоятельно, не принадлежит ни Западу, ни Востоку, а застряла между тем и другим. Позже он пересмотрел свои пессимистичные взгляды и стал утверждать, что промежуточное положение означает для России то, что она, если только придет к этому, потенциально может нанести на карту новый маршрут человеческой деятельности, который бы служил связующим звеном между Западом и Востоком. Здесь впервые прозвучала идея о том, что Россия может служить синтезу Запада и Востока. В дальнейших рассуждениях восточная судьба России часто интерпретировалась в строго христианском смысле, т. е. как углубление восточнохристианского византийского наследия. Нехристианский Восток, включая свое собственное мусульманское и буддийское население, или партнер по спаррингу в лице Османской империи, рассматривались за пределами области синтеза.

Однако сам Чаадаев упоминает иудаизм и ислам как две восточные культуры, содержащие ценные элементы для имитации: он превозносит активную деятельность Моисея и Мухаммада в деле распространения монотеизма, отмечая, что эта высшая идея не могла быть внушена человечеству без их неослабевающей активности. Чаадаев считает ее гораздо более значимой,

[3] Под каноном я понимаю корпус авторитетных текстов, не обязательно религиозных. Как было сказано выше, я провел параллель между священными текстами и великими текстами, написанными на современном русском литературном языке XIX – начала XX вв. Наиболее яркий пример такого религиозного понимания литературы – символисты, для которых поэзия являлась формой теургии, т. е. познания божественного.

чем вся спекулятивная и непрактичная потеря времени христианскими святыми. В то же время он почти в тех же выражениях характеризует организационную активность католической церкви, к которой обращена вся его симпатия, чем и заслужил себе посмертную славу первого русского «западника». Впрочем, этот эпитет обходит стороной тот факт, что для Чаадаева ислам и иудаизм с их высоко оцененными им энергичностью и практичностью оказываются более «западными», чем восточное христианство.

Возможно, термины Чаадаева не очень научны и даже спорны. Ученые-историки считают его обобщения грубыми и плохо аргументированными. Но с точки зрения историков идей, эти ошибки незначительны: чаадаевские термины проникают в русское самосознание во время его становления, и потому имеют такую силу, которую не могли бы иметь, будь они изложены после окончательного формирования русского литературно-философского канона. Как заметил один мудрец: сегодняшние грамматические ошибки становятся завтрашними правилами. Понятия о Западе и Востоке, привнесенные Чаадаевым, становятся определяющими в главной дискуссии русской философии. Здесь стоит отметить, что вызывающие споры работы Чаадаева были позднее отредактированы Михаилом Гершензоном, русским евреем, говорившем на идише, который вошел в историю именно благодаря интерпретации этих ранних великих канонических идей. Понимание Востока и Запада в форме, в какой оно было осознано великими русскими мыслителями XIX в., он пересмотрел относительно еврейства, как бы примерил на себя. Стоит сказать, что русское понимание Востока и Запада, мусульманства и еврейства порой имеет склонность к солипсизму: т. е. оно используется в качестве символов, помогающих прийти к самоопределению, и может иметь лишь непрямую связь с собственно еврейством или мусульманством. Несмотря на это, цель нижеследующей дискуссии заключается в том, чтобы показать, что Гершензон был не уникален, поскольку эти канонические определения могли повлиять на собственное самосознание инородцев. Мы вернемся к этому важному моменту при обсуждении конвергенции — попытки социально интегрирующихся инородцев найти свое место в русской культуре.

С учетом обширности литературы по этой проблематике, в следующем подразделе мы рассмотрим данный феномен русской мысли: Восток и его интерпретации «восточниками» — сквозь призму работ Владимира Соловьева (1853–1900). Я выбрал именно этого мыслителя, поскольку прежде чем он пришел к собственному синтезу, его взгляды отражали несколько этапов становления русской мысли. Он был, можно сказать, крестным отцом русской идеи, которая имела особое влияние до революции 1917 г., а затем была вновь открыта постсоветскими интеллектуалами в 1990-х гг.

Вся масса православных мыслителей-модернистов обязана своей интеллектуальной ориентацией Вл. Соловьеву больше, чем кому бы то ни было.

Соловьев, евреи и мусульмане

В одной из своих работ, как отмечает А. В. Журавский[4], Вл. Соловьев очень удобно (для целей данной статьи) смешивает двух классических в русском представлении выразителей Востока, а именно — евреев и мусульман. Это служит отличным вступлением для нашей дискуссии о конвергенции.

«Изначала, — пишет Соловьев, — провидение поставило Россию между нехристианским Востоком и западною формой христианства, между басурманством и латинством». Уничижительное в некотором роде слово «басурманин» (являющееся искаженной формой слова «мусульманин»), обозначающее неверного, нехристианина, язычника, человека с Востока, используется в печатной версии выступления. Однако, как отмечает Журавский, в устной речи Соловьев использовал слово *еврейство*. Так что на этой стадии еврейство, мусульмане и Восток сливаются для Соловьева во взаимозаменяемую *нехристианскую* массу.

В «Речи в память Достоевского» рассматривается идея о том, что отличительной чертой русского человека является его уникальная способность к *универсализму*, т. е. способность впитывать и эмпатично присваивать другие культуры. Кажется, что понятие о такой способности восходит к гегелевской идее *Aufhebung* (абсорбции и сохранения): процесса, посредством которого Мировой дух синтезирует противоположные элементы в новое целое, и потому ничто не пропадает, а лишь трансформируется. С одной стороны, то, что Соловьев не видит различий между мусульманами и евреями, не предвещает ничего хорошего. Но с другой — ценно то, что Соловьев первым из всех христианских или околохристианских русских универсалистов, в попытке отойти от стереотипного образа Чужого, приближается к более глубокому и личностному осознанию ситуации путем взаимодействия с евреями и мусульманами лично, и таким образом оживляя процесс *Aufhebung*. После этого выступления отношение Соловьева к евреям и мусульманам развивалось параллельно, становилось более сложным,

---

[4] В этом разделе я использую несколько аргументов А. В. Журавского, исследовавшего сочинения русских мыслителей об исламе и мусульманах: *Журавский А. В.* Мусульманский Восток в русской религиозно-философской мысли // Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема / Отв. ред. выпуска А. В. Смирнов. М., 2010. С. 161–196.

сосредоточенным и «толерантным», а следовательно — и менее солипсическим. Данный дискурс, получивший продолжение у его интеллектуальных потомков, предоставил возможность высказаться и самим «басурманам» — как было обозначено выше. Однако, несмотря на то что рассуждения Соловьева становились более детальными, он так и не отказался полностью от своего смешанного представления о евреях и мусульманах, — и это остается фактом канонической культуры, с которым «меньшинствам» приходится считаться при конструировании собственной идентичности. Предлагаю взглянуть на эволюцию мысли Соловьева.

В своем общефилософском развитии Соловьев прошел через четыре стадии: вначале, будучи студентом, он был пленен позитивистскими и материалистическими идеями шестидесятников. Затем он вновь открыл для себя веру. Через этот процесс также прошли как его непосредственные интеллектуальные наследники (веховцы-неохристиане, такие как Сергей Булгаков, Николай Бердяев и др.), так и более далекие последователи (позднеи постсоветские возрожденцы, Александр Мень, Георгий Чистяков и др.) В случае Соловьева это означало увлечение идеями славянофилов, пришедшееся на 1870-е гг. Затем, в 1880-х, он вступает в теократическую фазу «интегральной философии», в которой пытается найти современное универсалистское выражение своей христианской веры, отвергая прежние руссоцентристские пристрастия. Наконец, в 1890-х гг. он отходит от грандиозных схем в пользу менее обобщающих, но все более реалистичных или даже пессимистичных взглядов на роль религии.

Именно в течение третьей теократической фазы иудаизм и еврейство сыграли главную роль в новом представлении Соловьева о христианстве в более «конкретной» форме, поскольку очевидно, что матрица иудаизма лежит в корне изначальной христианской идеи. Солидарность и преданность Закону еврейского народа становится моделью того, как русское христианство может вновь обрести цельность. Преодоление изначального иудейско-христианского раскола представляется как необходимый шаг, который предвещал бы заживление разрыва между православием и католицизмом. Россия больше не избранная православная нация (третий Рим, мессианская нация), помещенная между невежественными восточными басурманами и западным латинством, и *уже* заключающая в себе спасение мира. Скорее православие вырождается и должно открыться Западу и Востоку; только *вместе* могут Папа Римский и Российский Император вновь воссоединить христианство — и для достижения этой цели русское христианство нуждается в евреях и еврействе.

Придерживаясь изложенной выше идеи асинхронности интеллектуальных систем, стоит отметить, что большинство евреев, которые могли бы

ответить на призыв Соловьева и присоединиться к его плану, не преодолели начальной фазы философа. Вдохновением для еврейских интеллектуалов в черте оседлости послужили те самые отвергнутые Соловьевым в 1860-х гг. общественно-критические и агностические писатели «шестидесятники», такие как Чернышевский, Писарев, Писемский, а затем и народники. Еврейские интеллектуалы поглощали работы этих позитивистов и материалистов, и даже изучали их работы так, что знали их как свои пять пальцев. Эта ситуация подчеркивает асинхронное столкновение между открытием евреев Соловьевым и реальными интересами евреев того времени. «Как свои пять пальцев» здесь имело абсолютно буквальный смысл: молодой ученик, изучающий Талмуд, запоминал его настолько досконально, что другой студент мог взять какой-нибудь том и наугад ткнуть в него пальцем. И тогда изучающий мог назвать слово, на которое тот указывал: другими словами, он доказывал, что обладал фотографической памятью всего Талмуда. Молодые евреи в романе Семена Ан-ского похваляются тем, что заучили таким образом труды Писарева, т. е. фактически применили идеализированное Соловьевым традиционное обучение к яростному энтузиазму русских писателей-позитивистов![5] В конце концов Соловьев все же нашел еврейскую публику, но, как мы увидим, конвергенция не была полной.

Отношение Соловьева к исламу, хотя и не играло центральной роли наравне с еврейским «басурманством», также эволюционировало на протяжении трех главных периодов в становлении его мысли. В 1877 г. в своей ранней работе «Три силы» он грубо повторяет антиисламские стереотипы Эрнста Ренана о деспотичном Аллахе и недостатке индивидуальности в религии. Журавский отмечает, что француз Ренан (чье отечество в ту пору было занято колонизацией Северной Африки) мог оказать влияние, но русско-турецкие войны, которые разожгли антиисламскую горячку среди второй волны славянофилов (И. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин), были тем внутренним очагом, в котором развивались подобные настроения. Н. Я. Данилевский, один из вдохновителей доктрины панславизма, также считал ислам мертворожденным, взошедшим на мировую арену после доведенной до совершенства на экуменических соборах христианской правды (в этом он повторял Гегеля, чьи идеи всегда присутствовали в фундаменте русской мысли). Для Данилевского ислам — чисто политическое движение, без какого бы то ни было религиозного содержания.

В начале 1880-х гг. Соловьев порвал с Данилевским и, как он считал, покончил с ядом панславизма и более правого славянофильства. Впоследствии

[5] *Horowitz B*. Russian Idea, Jewish Presence. Essays on Russian-Jewish Intellectual life. Boston, 2015. C. 130.

в «Великом споре» (1883) его новое видение — так же как для Чаадаева и славянофилов — стало заключаться в том, что Россия лежит между Востоком и Западом. Но на этот раз его целью не было распространение готовых рецептов византийского традиционализма или сопротивления декадентскому капиталистическому Западу (взгляд Константина Леонтьева): скорее он берет курс на воссоединение западного и восточного *христианства*. Другими словами, его миссия — духовный универсализм. В этом новом, более великодушном видении статус ислама повышается: он приобретает форму самобытной религии, тогда как ранее был не более чем еретическим ответвлением христианства без своей собственной религиозной составляющей (что повторяет восточноправославное представление об исламе, впервые высказанное Иоанном Дамаскином в VII в. и закрепившееся).

Действительно, ислам — это религия, являющаяся квинтэссенцией Востока, выражающая его гениальность в восприятии трансцендентности Бога, точно так же, как Запад выделял имманентность божественного. Соловьев в своем знаменитом определении христианства говорит, что оно — богочеловечество, где трансцендентность (Восток: иудаизм и ислам) и имманентность (Запад: гуманизм католицизма и Возрождения) объединены в Христе — богочеловеке. Другими словами, хотя ислам и нуждается в коррекции, то же отчасти можно сказать и о несбалансированном христианстве; к исламу не привязывается никакая стигма. В своем собрании сочинений «История и будущность теократии» (1885–1887) Соловьев указывает на признаваемую Библией религиозную миссию Измаила и Агари, которая позже воплотилась их исламскими потомками. Он отмечает, что «мусульмане, таким образом, имеют перед нами то преимущество, что они живут по закону своей религии, так что хотя вера их не истинна, но жизнь их не лжива…». Он противопоставляет это любимой Леонтьевым Византии, в стенах которой, жалуется автор, больше теологов, чем христиан, и потому для бывшего славянофила Соловьева это — абстрактное, мертвое христианство (что перекликается с идеями Чаадаева). Его замечания о жизни, согласующейся с верой, почти дословно повторяются в сочинениях того времени об иудеях и иудаизме, опять же показывая, что «басурманство» еще не полностью прояснено философом, и что оно в действительности служило инструментом для внутренней самокритики.

В работах мусульманских мыслителей, точно так же, как и среди евреев, существует определенная асинхронность. Самые первые мусульмане, вступившие в диалог с русской интеллигенцией, — это Х. Фаизханов (1823–1866) и Ш. Марджани (1818–1889)[6]. Фаизханов специально изучал

[6] В этом разделе я ссылаюсь на исследования А. Н. Юзеева. — См.: *Юзеев А. Н.*, Просветительская мысль татарского народа. Казань, 2014.

метафизические вопросы: в одной из своих работ он рассматривает, как божественные имена соотносятся с божественной сущностью. Он отстаивал традиционное ашаритско-матуридитское мнение, что имена неотделимы от сущности, но одновременно и не сливаются с нею[7]. Очень похожий метафизический вопрос занимал центральное место в русской православной религиозной мысли начала XX в.: он относился к доктрине паламизма об имяславии, в соответствии с которой разные интерпретаторы спорили, передавало ли имя Иисуса божественную энергию и, таким образом, несло ли настоящее единение с Богом. Рассуждения ашаритов и паламитов показывают, что исламская и христианская метафизика сходятся в некоторых вопросах: и те и другие рассматривают познаваемость Бога и реальность его присутствия в мире через действия его имени или имен. Но здесь активизируется принцип асинхронности: российское мусульманское и российское христианское сообщества находились на разных стадиях развития, они сталкивались с неодинаковыми социально-экономическими проблемами, в силу чего встреча с целью обсуждения тонких метафизических вопросов была исключена.

Вместо этого, при взаимодействии с русским обществом главным интересом Фаизханова был доступ к европейско-российскому корпусу академических знаний с целью освещения татарской истории. Он также был заинтересован в написании грамматики тюркских языков и в создании сильной с точки зрения педагогии и науки системы грамматики и преподавания русского и татарского языков с тем, чтобы открыть отсталой школьной традиции центральноазиатских медресе рационалистические достижения европейского просвещения. В этом он разделял взгляды близкого ему «протоджадидистского» современника, Каюма Насыри (1825–1902), которому была близка любовь Файзханова к энциклопедиям и науке, — классические интересы Просвещения — и который первым описал современную грамматику татарского языка. Несомненно, увлеченность Фаизханова и Насыри русским языком и наукой заложили фундамент современного татарского национализма. А Соловьев тем временем уже в некотором смысле критиковал Просвещение. Также и его последователи, например — С. Н. Булгаков и Г. В. Флоровский, стремились к возрождению патристического, т. е. средневекового, наследия, чем отличались от протоджадидов: ведь необходимость в возрождении прежних традиций уже указывает на наличие *разрыва*. Не стоит забывать также

[7] Даже сам его язык отражает христологические доктрины, в которых говорится, что человеческая и божественная природа Христа неразделимы, но и не подвержены слиянию, рациональное выражение мистического опыта показывает интересную преемственность, несмотря на значительные доктринальные разногласия.

и то, что русское общество к тому моменту уже извлекло значительную выгоду из эпохи Просвещения (Петр I, Екатерина II и т. д.), — потому естественным образом у русских и татар были разные приоритеты. Последним главным различием было то, что Соловьев поощрял универсализм: Фаизханов же и Насыри, будучи представителями национального меньшинства, должны были сражаться за право на сохранение национальной специфики, прежде чем они могли бы погрузиться в универсализм и критику специфичности. Потому соловьевская неосредневековая или посткантовская религиозность лежит для них за пределами досягаемости.

Другой мусульманской личностью, которую нам предстоит противопоставить Соловьеву в его третьей фазе (1880-е), был Исмаил Гаспринский (1851–1914). Конвергенция между двумя этими фигурами проявляется уже гораздо более заметно, но различия и асинхронность по-прежнему доминируют. В своем знаменитом эссе «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения» (1881)[8] Гаспринский очень близок к настроениям Соловьева того периода, когда он писал свои теократические и универсалистские сочинения. В этих работах аристократ из крымских татар (похоже, именно аристократические корни сближают его с Соловьевым и русскими мыслителями) использует те же понятия, что и русская мысль того времени: Восток, Запад, Европа, Азия. И это не случайно: И. Гаспринский подружился с М. Н. Катковым, одним из лидеров движения славянофилов, и, как и еврейские студенты, запоминавшие тексты наизусть, был преданным читателем прогрессивистов-шестидесятников — Чернышевского и Писарева. Конечно, указанные выше термины — это те самые дискурсные ориентиры, выдвинутые Чаадаевым еще в 1820-е гг. Позже татары вложат в эти термины новый смысл, предложив идею о том, что именно им принадлежит роль, которую наметили для себя русские, — звена, соединяющего Запад и Восток, Азию и Европу. Но Гаспринский говорил не об этом: следует обратиться к его сочинению о *русских мусульманах*, чтобы понять, что в действительности имелось в виду.

Он пишет: «Провидение передает под власть и покровительство России массу мусульман с богатейшими землями, делает Россию естественной посредницей между Европой и Азией, наукой и невежеством, движением и застоем…». И несколько позже: «Говоря о татарском господстве, следует подумать о том, что оно, может быть, охранило Русь от более сильных чужеземных влияний и своеобразным характером своим способствовало

[8] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения. Симферополь, 1881. Дальше я ссылаюсь на другую его работу: *Гаспринский И.* Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания. Бахчисарай, 1896.

выработке идеи единства Руси[9], воплотившейся в первый раз на Куликовском поле…». В другом месте он дает понять, что Россия — это активный партнер и лидер во всех сферах. Он называет ее старшим братом и «племенем господствующим и более образованным», тогда как «мы, мусульмане, — еще дети», для которых Россия должна быть «разумным педагогом», «дающим свет». Здесь следует отметить несколько моментов.

В первую очередь, для Гаспринского Россия сохраняет роль посредника между Востоком и Западом. Автор не предлагает мусульманам роль главной или даже равной силы в данном вопросе: он смотрит на них практически с тех же позиций, что и славянофилы, т. е. указывает на их отсталость. Однако, в отличие от славянофилов, он, несомненно, видит внутренний потенциал ислама, в чем, вероятнее всего, и кроются корни будущего столкновения. Во-вторых, он по умолчанию принимает равенство татаро-монгольского ига и современного татарского населения, что опять-таки соответствовало взглядам, доминирующим в русской общественной мысли. Это выглядит довольно странно. С одной стороны, Гаспринский отстаивает преемственную связь татар с врагами России, но с другой — утверждает, что эта вражда была благом для российского развития: потому татаро-монголы могут претендовать лишь на второсортное величие. Стоит отметить, что монгольские корни российских татар, по меньшей мере казанских, не бесспорны. В частности, Фаизханов, переводя и интерпретируя булгарские надписи, прилагал значительные усилия, отстаивая идею о том, что казанские татары явились результатом смешения финноязычных и тюркских племен, существовавших еще до монгольского вторжения. Таким образом, в некотором смысле Гаспринский более уступчив и «подобострастен» по сравнению с его предшественниками из числа «протоджадидов».

Наконец, Гаспринский, также подобно славянофилам, приписывает Востоку абсолютно негативное значение: как видно из вышеупомянутой цитаты, Восток для него эквивалентен «невежеству…и застою». В другом своем сочинении он объясняет, что под Востоком подразумевается монгольско-китайский мир. А в качестве модели для подражания в рассматриваемой работе он предлагает литовских татар, которые переняли польский язык, европейскую одежду и европейскую науку в качестве образовательного маршрута. Другими словами, Гаспринский предлагает мусульманству эксплуатировать русскую «антивосточность» и видит своей целью создание особого вида «русской западности». Но он предчувствует, что даже этой цели невозможно достичь без русского руководства.

---

[9] Примечательно, что И. Гаспринский использует именно слово *Русь*, а не *Россия*. Это очень важный момент. Рассуждения о *русском* и *российском* см. ниже.

Все это делает Гаспринского сложным для сопоставления с русской философской мыслью, особенно с Соловьевым: положения Гаспринского содержат так много потенциальных противоречий. Он превозносит прочность ислама и его роль в укреплении идентичности, но порицает плачевное состояние мусульман сегодня. Он предсказывает российским мусульманам великую роль маяка прогресса в мусульманском мире, но в то же время признает, что лишь незначительная часть российских мусульман говорит по-русски, пользуется достижениями русских школ или имеет хоть какой-то интерес к русской культуре и истории. Он превозносит мусульман, но называет их детьми и второсортными существами, которые во всем должны прислушиваться к их русскому старшему брату. Потому создается впечатление, что величие мусульман — это очень отдаленная перспектива. Однако, возможно, именно из-за этих противоречий некоторые младотурки видели в Гаспринском пантюркиста (и по сей день некоторые турки поражаются, когда узнают, что он был сторонником российского империализма). Российское правительство, в свою очередь, обвиняло Гаспринского в панисламизме, хотя, строго говоря, его сочинения не предполагают такой трактовки. Отношение российского правительства к инородцам часто порицают за грубость и невежество, но можно также предположить, что цензоры читали между строк или пытались сделать выводы из богатых противоречиями упомянутых выше тезисов Гаспринского. В конце концов, возможно, они задумывались над тем, куда повернется судьба спящих мусульманских масс после того, как они проснутся, воодушевленные идеями Гаспринского. Как отнестись к мусульманину, признающему второсортность своего существа, но так созидательно работающему над обучением и просвещением своих соплеменников? Каким же на самом деле будет тот день, когда русские мусульмане окажутся впереди планеты всей в вопросах науки, образования и т. п.? Держа в уме тезис самого Гаспринского о том, что татары — это потомки монгольских полчищ, не означает ли это возвращение к предкуликовским временам? Более того, как бы странно это ни выглядело, «восточный» Гаспринский, скорее всего, казался правительственным консерваторам слишком западным: разговоры о правах и европеизации были для них чрезмерно либеральным шагом. Кадимисты в этом смысле представляли гораздо более безопасную ставку: их традиционный ислам не угрожал прорывом черты оседлости и не предъявлял претензий на какую-либо беспрецедентную русско-мусульманскую идентичность для спящих масс.

Вкратце, возвращаясь к роли Вл. Соловьева в исследовании русского христиано-мусульманского взаимодействия, мы видим, что Гаспринский столкнулся с совершенно другими проблемами, нежели русский философ.

Соловьев был внутри системы; он мог критиковать славянофилов и выражать снисходительный интерес к «басурманству» с довольно безопасного расстояния (однако не совершенно безопасного: он также должен был остерегаться цензоров после того, как попросил Александра III помиловать убийц его отца, и сразу же лишился места преподавателя). Положение Гаспринского была сложнее: он был одним из первых мусульман, искавших и нашедших для себя концептуальное пространство в русской мысли. Тем не менее создается впечатление, что параметры этой мысли не могли обеспечить реальную конвергенцию. Соловьеву удается сформулировать идею критического универсализма, но в итоге он по-прежнему остается рьяным христианином и сторонником имперского универсализма. Перенятие Гаспринским этого универсализма — даже не от Соловьева, а от более крайних славянофилов, — его ребрендинг этого понятия в качестве христиано-исламского русского универсализма — по-прежнему оставляют термин «исламский» в уравнении жалким, недостаточно определенным и противоречивым. И если бы можно было представить реакцию Соловьева на идеи Гаспринского, мы бы увидели, что их внешнее согласие скрывает значительное расхождение: правда лежит в том, чтобы отойти от Востока, но не отдаваться при этом Западу. Россия — великий посредник. Пока не плохо. Но мы помним, что для Соловьева ислам — это и *есть* Восток! Более того, это ложно трансцендентный Восток, который сам нуждается в трансформации через христианство. И в этом, конечно, заключается другое скрытое противоречие.

Данные комментарии не преследуют решительную критику подхода Гаспринского. Опять же, мы видим, что восприятие Чужим — представления славянофилов о «басурманстве» и Востоке — просачивается в самовосприятие: в русское мусульманство. Это — первичное взаимодействие, обогащение; процесс был приведен в действие. Противоречия плодотворны и ожидают разрешения; в следующем разделе мы увидим, как современные мусульманские мыслители с этим справляются.

Мы чувствуем более твердую почву под ногами, когда представляем еврейскую реакцию на идеи Соловьева. Потому что многие русские евреи не просто реагировали на сочинения Соловьева о еврействе, но и попали под их глубокое воздействие, как принимая, так и отвергая их. Я в дальнейшем расскажу о нескольких случаях иудейско-христианской конвергенции. Более подробно с темой можно ознакомиться в моей книге[10], а также в работах современного израильского ученого Хамуталя Бара-Йосефа.

Начав с положительных реакций на идеи Соловьева, отметим, что человек, ставший израильским национальным поэтом, Хаим Нахман Бялик,

[10] *Rubin D*. Op. cit.

рассказывал, что его собственный интерес к Талмуду разгорелся после прочтения работ Вл. Соловьева; до этого Талмуд представлялся ему невежественным и средневековым. Здесь мы снова сталкиваемся с классическим случаем, когда интерпретация объекта Чужим становится самоинтерпретацией, возможно благодаря повышению престижа объекта от похвалы со стороны члена доминантной культуры. Схожим образом каббалистический национализм, возможно, одного из величайших мыслителей проекта сионизма, рабби Авраам Ицхака Кука, несет в себе черты соловьевской мысли. Но главным здесь является то, что Кук использовал сочинения Соловьева, чтобы внушить первым сионистам самоуважение и уверенность. Затем, рабби Шмуэль Александров, мистик и талмудист, развил идею о том, что в конце времен Божественная Мудрость, которая будет открыта всем народам, заменит еврейскую Тору. Он открыто признает влияние доктрины Соловьева о божественной Софии. Конечно, некоторые из софианских доктрин самого Соловьева происходят из еврейских источников, но это только доказывает взаимопроникновение мыслей по мере их перехода от одной личности к другой, от одной нации к другой.

Случаи негативного восприятия идей Соловьева не менее интересны. Ахад Гаам был прославленным мыслителем, сторонником культурного сионизма[11] конца XIX в. Он не одобрял оценки Соловьевым духа еврейства как индивидуалистического и материалистического и утверждал, что именно христианство является индивидуалистическим в его стремлении лишь к индивидуальному, а не к национальному искуплению. Он считал, что национальный аспект искупления должен быть заимствован у иудаизма. Более того, христианин повинуется Богу не ради собственного блага, но ради спасения, что является перевернутой формой эгоизма. Еще один мыслитель, Шмарьягу Левин, отмечал, что мучительные поиски Соловьевым более мягкой по сравнению с агрессивной славянофильской моделью формы русской национальной идентичности являются типичной ошибкой национализма любой большой нации — «национальности, которая хочет проглотить все…», которой противопоставляется более пацифистский по своему существу национализм малых народностей, не желающих, «чтобы их проглотили». Этот момент эхом отдается в идеях Фаизханова и Гаспринского, изложенных выше: их устремления к универсализму были ограничены необходимостью защищать, а по сути — изобретать, свою собственную татарскую национальность перед лицом давления со стороны царской политики

[11] Форма сионизма, последователи которой утверждали, что земля Израиля должна быть не домом для всех евреев, а всего лишь культурным центром для будущей диаспоры.

русификации. Еврейский поэт Авраам Шлёнский, со своей стороны, высмеивает «панический уход в мистицизм» Соловьева — что является не самым удачным выбором для евреев в момент кризиса — и нездоровый безбрачный романтизм культа прекрасной Софии. Соловьев, в толковании Шлёнского, старался сделать христианство более приземленным путем включения в него здоровой практичности иудаизма, но ему это не удалось.

Здесь можно найти параллели с мусульманами: Соловьев старался реформировать христианство путем углубления его мистической философии, используя ее, чтобы пролить свет на современные философские изыскания. Резонно было бы предположить, что мусульмане могли поступить схожим образом, обращаясь к работам Сухраварди и Ибн Араби. Но с учетом социально-экономических угроз мусульманскому развитию в России в то время, поворот к мистической философии был роскошью, которую Гаспринский и другие не могли себе позволить. Асинхронное развитие означало, что такая метафизическая конвергенция должна была быть открыта гораздо позже.

Но мы не должны попадаться на уловки Соловьева и объяснять идентичность «басурманского» развития русских евреев и мусульман всецело через соловьевскую «христианскую норму». В действительности, «реформистский проект» русского мусульманства уклоняется от простых ассимиляций как с христианской, так и с еврейской моделью. Если сравнить протоджадидизм Фаизханова, например, с идеями русских христиан и русских евреев, то мы заметим в нем нечто необычное. Фаизханов был твердым сторонником обучения европейской математике и науке, а также выступал за использование точных европейских методов в истории и лингвистике. В еврейском мире открытие науки и русского языка зачастую шло рука об руку с позитивизмом, социализмом и даже атеизмом — отказ от мира *галахи* (традиционного иудейского права) или от хасидского благочестия (такого как заучивание наизусть работ Писарева). На этом фоне удивительными выглядят рассуждения Фаизханова в его трактате, посвященном шариату, в котором он, основываясь на источниках традиционного *фикха* (юриспруденции), отстаивает недопустимость традиционного обычая пропуска пятого намаза в Поволжье вследствие белых ночей в северных землях (молитва должна быть завершена до восхода солнца). Фаизханов настаивает на том, что пятая молитва должна выполняться.

Порой создается впечатление, что джадиды, в отличие от кадимистов, были ориентированы на светские нормы и не смотрели строго на несоблюдение религиозных предписаний. Однако Фаизханов сочетает преданность традиционным методам шариата и значительную щепетильность в соблюдении религиозных ритуалов с пропагандой новых образовательных

методов и науки. Кажется, что он объединяет, так сказать, «галахическую традицию» с культурной интеграцией, которые в еврейском мире являлись противоположными понятиями, — и поэтому евреи должны были дожидаться ортодоксального модернизма XX в. (Йосеф Соловейчик, Дэвид Хартман и др.) Мысли Фаизханова выглядят довольно неожиданными и для русского мира: Соловьев и некоторые другие православные философы с пренебрежением относились к строгому соблюдению религиозных ритуалов (церковные посты и т. п.), считая такие ограничения предназначенными для крестьянских масс, признаком народного православия. Наконец, если мы вспомним протонационализм Фаизханова и Насыри, мы частично сможем провести параллель с русскими евреями: они также были заинтересованы в автономии и национальной идентичности. Тем не менее зарождающийся сионизм (Гаам, Пинский), как правило, предлагал национальную идентичность взамен религиозной. Комбинация *обновленной религиозной идентичности* и *национальной идентичности*, предлагаемые Фаизхановым и Марджани, была той опцией, которая возникнет в еврейском контексте только век спустя при совсем других обстоятельствах (здесь подразумевается религиозный сионизм после 1967 г.)

Завершая исследование воззрений Соловьева, мы можем бросить беглый взгляд на его восприятие ислама в позднем периоде. В 1896 г. философ написал еще одну большую работу, посвященную исламу, — «Магомет, его жизнь и религиозное учение». Соловьев продолжил свою защиту ислама 1885–1887-х гг., используя последние немецкие академические исследования и западные переводы Корана; он даже встречался с имамом Санкт-Петербурга А. Баязитовым, а также с русским арабистом И. Розеном. Выступая, например, в защиту пророка Мухаммада, он отмечает, что императоры Константин I и Карл Великий, первый из которых является канонизированным святым, а второй — героем западной рыцарской традиции, убили куда больше народа, чем Мухаммад. Он утверждает, что в учении Мухаммада нет ничего неправильного, что это — совершенствование арабского язычества, передающее дух ветхозаветного монотеизма. Так же как и в своих работах, посвященных иудаизму, Соловьев утверждает, что противоречие между исламом и христианством — не этическое, а метафизическое: исламский закон справедлив и практичен; недостает лишь философского синтеза имманентности и трансцендентности. Другими словами, в своей позитивной оценке ислама он заходит настолько далеко, насколько только может зайти верующий христианин. В этом он предвосхищает таких мыслителей, как Луи Массиньон и Монтгомери Уотт, которые также признали пророческую миссию Мухаммада и его вклад в развитие мировых религий. Тем не менее ислам, как и иудаизм, у Соловьева надежно занимает

низшую позицию по отношению к христианству: практичный, притягивающий, но, по сути своей, неспособный посмотреть в лицо мировым историческим метафизическим задачам.

Причиной является то, что Соловьев остается в рамках христианской идеологии, даже если его ортодоксальность порой находится под вопросом. Если же мы хотим продвинуться дальше в изучении спектра русских христиано-мусульманско-еврейских взаимодействий, то нам нужно обратиться к двум другим крупным представителям русской мысли — Василию Розанову и Льву Толстому. В смысле иудейско-исламской перспективы здесь все гораздо интереснее, потому что эти мыслители ставят под вопрос то христианство, которое они унаследовали как канонический дар русской культуры. В разных смыслах они модифицируют христианство и даже отвергают его; делая это, они смотрят прямо на Восток. При этом Розанов и Толстой подходят к этому вопросу не одинаково. Розанов, как и Соловьев, восхищается иудаизмом как формой религиозности, которая может наполнить его русскость. Толстой же увлечен восточными культурами в смысле, гораздо более широком, нежели другие русские писатели, — Восток для него включал не только ислам, но и буддизм, и индуизм. Хотя Розанов и не писал много об исламе, я собираюсь доказать, что его сочинения о еврействе также открывают нам немало интересного о «басурманстве» в целом и могут быть весьма созвучны нашему обсуждению мусульманства в русском контексте. У Толстого же много рассуждений, непосредственно связанных с его отношением к исламу.

Розанов, Толстой и исламо-иудейская альтернатива

А) Иудаизм Розанова — и ислам?

Василий Розанов (1856–1919) написал большое количество статей об иудаизме, которые были собраны и изданы в книге «Юдаизм» (2009)[12]. В них отражено невероятно противоречивое отношение автора к евреям и иудаизму — от лести и позитивного настроя, до злобного антисемитизма. Интерпретация розановских позиций по отношению к евреям и его мотивов — сложная задача, которой я не могу полностью отдаться в данной статье (и отсылаю читателя к своей книге «Holy Russia, Sacred Israel…», гл. 4). Пока достаточно лишь сказать, что в разное время Розанова можно идентифицировать как православного пантеиста или православного позитивиста: т. е. он любил ритуальность своей родной церкви, особенно

[12] *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т. 27: Юдаизм. Статьи и очерки 1898–1901 гг. М., 2009.

ее связь с русской историей и природой. Одновременно он яростно критиковал аскетические аспекты христианства, такие как монашество, с сомнением относился к Христу, рассматриваемому в качестве безбрачного богочеловека. Не интересовала его и абстрактная христианская метафизическая теология. Что занимало его мысли, так это конкретные сообщества из плоти и крови и земные ритуалы, которые сакрализировали повседневность. Он был одним из тех, кто внес главный вклад в идею «священного материализма», которая, часто скрыто, оказывала влияние на центральный мейнстрим русских православных теологов XX в., таких как Сергей Булгаков (1871–1944) и Владимир Лосский (1903–1958). В этом смысле он был, как и Вл. Соловьев, увлечен критикой исторического пути христианства и определенной формы российской государственности и религиозности, произрастающих из него. Он был «радикальным» сторонником возвращения к корням, к иудейским корням. В отличие от Соловьева, впрочем, он испытывал презрение к гегелевскому триадическому синтезу, посредством которого иудейская конкретность может быть вновь интегрирована в возвышенную христианскую метафизику. Это странным образом ставит его в один ряд с определенной исламской логикой: в конце концов, Коран в самой своей сути вовлечен в диалогическую критику иудаизма и христианства, результаты которой более «конвергентны» с Розановым, чем с Соловьевым, что будет показано ниже.

Интерес Розанова к иудаизму проявляется в его очарованности иудейскими ритуалами — в отличие от несколько покровительственного соловьевского акцента на этической стороне. Однако довольно странно, что косвенным образом Розанов обязан Соловьеву своей способностью исследовать еврейские ритуалы. Происходит это потому, что он воспользовался первым переводом на русский расширенной части Талмуда, выполненным русским евреем Н. Переферковичем (1871–1940) в 1880-х гг. В свою очередь, Переферкович был вдохновлен на этот труд выступлениями Соловьева в защиту Талмуда. Т.е., как Бялик, Кук и Александров, Соловьев эффективно притягивал внимание и идентичность молодых еврейских модернистов назад к Талмуду, в отличие от пророческих частей Библии и испанско-еврейской поэзии, являвшихся привычными источниками для еврейских возрожденцев и сионистов. Переведенный на русский Талмуд Переферковича обеспечивал дополнительным материалом как русифицированных евреев, так и «иудействующих» русских для расширения границ их духовной идентичности.

Розанов ответил на вызов тем, что составил богатые в плане толкования русские комментарии к переводу Переферковича. Комментарии Розанова не просто предоставили иудейские размышления для неевреев; как в случае

с еврейскими читателями Соловьева, Розанов имел серьезное влияние на ассимилированных русских евреев, для которых исходный язык и идиомы Талмуда стали чужими и непостижимыми. Таким образом, прочтение неевреем Розановым перевода еврея Переферковича, вдохновленного Соловьевым (который, заметим, часто заявлял: «Я — еврей»!), в свою очередь, вдохновило русских евреев, которые сами не могли прочитать Талмуд в оригинале и для которых еврейская любовь к грамотности и книжным знаниям уже воплощалась не в иврите, идише или немецком, а именно — в языке Пушкина и Лермонтова. Таким образом, мы видим, что идентичность формируется не как неизменное равенство, но как развивающаяся последовательность равенств!

В «Юдаизме» Розанов создает картину иудаизма (на пике своих филосемитских воззрений), являющуюся романтически «примитивистской», холистической, ритуалистической и коммунитаристской. И это тот самый образ, в котором очевидно нуждается и русская, и русско-еврейская аудитория. Как отмечалось выше, Розанов, подобно Соловьеву, обращается к иудаизму, чтобы заполнить некоторые очевидные пробелы в современном русском христианстве, но только для него это несколько другие пробелы. В действительности, как станет ясно, мы доказываем здесь, что эти пробелы в некоторой степени могли быть заполнены романтическим изображением ислама, и, вероятно, лишь благодаря случаю и асинхронности Розанов находит удовлетворение своих русских потребностей в иудаизме, а не в «магометанстве». Это станет очевидным, если мы обратимся к сути его анализа.

Розанов выделяет три притягательных аспекта иудаизма: шаббат, обрезание и *миква* (ритуал омовения). Шаббат — это выходной день, в котором сексуальные аспекты особенно привлекают внимание Розанова: он открывает для себя традицию, в соответствии с которой муж и жена должны отмечать этот священный день вступлением в половую связь, что отражает еврейские интимные отношения с Богом. Схожим образом, согласно Розанову, в обрезании также заключается сексуальная составляющая. Захватывающий интерес этого акта для него заключается в том, что обрезание вырезает в теле, в материальном, близость к Богу. Это постоянное телесное напоминание о божественном завете является упреком христианства: кровь обрезания гуще воды крещения; тело еврея сильнее, чем бесплотная и несвязная духовность церкви. Наконец, еженедельное ритуальное омовение *(миква)*, которое должно соблюдаться как еврейскими мужчинами, так и женщинами, в понимании Розанова представляет собой более сильное духовное погружение в племенную интимность, чем что бы то ни было в христианстве. Всем евреям предписано совместно собираться в одной *микве*. Далее Розанов упоминает распространенный слух о том,

что евреи даже проглатывают немного воды в *микве*, которая представляет собой взвесь с частичками тел других купальщиков. Таким образом, евреи собираются вместе и проникают друг в друга в ритуале, который, в конечном счете, наполняет буквальным значением духовный и неосязаемый православный идеал *соборности* и общности: еврейская *миква* — это то, как *соборность* Хомякова[13] и евхаристическое причастие должны быть реализованы в действительности!

Эта картина иудаизма сильно мифологизирована и, само собой, не все ее части верны — с еврейской или христианской точки зрения. Но речь сейчас не о том. Розанов находится в поиске «конкретной религии» и «священного материализма». Другие мыслители Серебряного века, некоторые неохристиане, например, С. Булгаков, или постхристиане, такие как Мережковский, косвенно связанные с Соловьевым, жаждали оживления христианства, могущего, по их мнению, ответить на вызовы нового — XX в. Еще одним молодым мыслителем, занятым аналогичными поисками, был отец Валентин Свенцицкий (1881–1931). Какое-то время он популяризировал термин «монашество в миру», под которым подразумевал, что христианство должно выйти из монастыря, что его идеальный практик должен не убегать от мира, а вовлекаться в него и практиковать христианские идеалы в миру. Это было в 1905 г. Розанов написал свою знаменитую книгу «Люди лунного света» в 1915 г. Со своей менее ортодоксальной позиции он подверг критике излишний аскетизм церковных отцов, яростно споря, что их боязнь сексуальности была искажением настоящего религиозного импульса человечества. Свенцицкий, Розанов, Булгаков, Мережковский: можно бесконечно перечислять имена, чтобы показать, что русская христианская интеллигенция в годы, предшествующие 1917, хотела видеть менее аскетичное и более социально вовлеченное, более *физическое* христианство, которое бы предавало значение сексуальности, семье и социально-политическому сообществу.

Для того, кто хорошо знаком с исламом, эти потребности указывают в одном направлении: ислам! Возьмите розановскую священную иудаистическую триаду: обрезание присутствует в исламе; *миква* присутствует даже в большем объеме — мусульмане совершают ритуальное очищение несколько раз в день, более того, места ритуального омовения присоединены к мечетям; что касается шаббата: элемент соборности, которым так восхищался Розанов, заключен в слове *джум῾а* (соответствующий арабский

[13] Алексей Хомяков (1804–1860) был одним из первых и наиболее значимых славянофилов. Он развивал понятие соборности (объединении в любви) как определяющей черты восточного христианства. Этому он противопоставлял католицистское разделение Истины не через соборы, а через папские эдикты.

глагол переводится как «собирать»). Пятничная молитва предполагает наличие особого здания в каждой местности, где все сообщество физически должно собираться раз в неделю. Соборность, таким образом, присутствует физически. Что касается сексуальности, одной из поразительных граней духовности Пророка была его цельность в сочетании набожности и сексуальной любви: хадисы, переданные его женой Аишей, показывают нам, что он мог посвящать ночь долгой молитве, часто постясь, а также мог вступать в половую связь с ней. Не существует противоречия между регулярными сексуальными действиями и аскетическими привычками, характерными для глубоко благочестивого христианского монаха.

Еще одна история относится к записям Абу Ханбаля, согласно которым, у него был волос Пророка, который он клал в воду, и затем выпивал ее. Сам Пророк отдавал воду, которой полоскал рот, своим последователям для питья. О людях, отделяющих себя от мира и не женившихся (т. е. о монахах) Пророк говорил следующее: «Они не из моей общины». Акцент на родословной, на потомках Пророка, на протяжении многих веков сохранявших статус *саййидов*, также показывает важность телесного воплощения религии, передачу священного через сексуальность. Мусульманская умма — это розановская так называемая конкретная община, в которой дух и кровь тесно связаны; это слово, конечно, родственно ивритскому *‘ам* и *‘ам исраэль*, народ Израиля. В христианском мире, напротив, идея продолжения рода Христа — это полуоккультная ересь, которую можно встретить только среди таких групп, как тамплиеры. Розанов был зол из-за того, что пятеро его детей не признавались церковью, поскольку его первая жена не давала ему развода. Он видел противоречие в том, что брак освящается и контролируется институтом, прославляющим безбрачие. Он восхищался более прагматичным еврейским подходом к женитьбе и сексуальности: в иудаизме брак — скорее гражданский контракт. Абсолютно то же самое можно сказать и об исламе. Наконец, завершая эту «воображаемую конвергенцию», следует упомянуть, что Розанов однажды заявил еврейскому историку М. Гершензону: «Евреев же оттого я люблю, что им религиозно врожденно чувство глубокой ничтожности вещей и дел человеческих и личностей человеческих, <…> в сравнении с ними „подбиты ветерком“ все нации, — кроме, может быть, русской». Эта «пустынная чувственность», ничтожность человека перед Богом, также лежит в самой сути ислама.

Можно продолжать рассуждения и дальше, но главный момент уже прояснился: достаточно многие положительные черты из отмечаемых Розановым и другими русскими мыслителями, скрываются под оболочкой «мусульманского характера». В некоторых случаях связь между иудейскими и мусульманскими элементами всплывает на поверхность. Знаменитый

пример — стихотворение Пушкина «Пророк». По понятным причинам, критики находят в личности Пророка иудаистские элементы из Ветхого Завета; однако, как отмечает П. В. Алексеев, ветхозаветных ссылок на такие фигуры, как Исайя, недостаточно, чтобы объяснить всю совокупность мысленных образов в стихотворении. Алексеев отмечает, что в стихотворении явно присутствуют ссылки на Коран и хадисы пророка Мухаммада. Учитывая интерес Пушкина к исламу, в т. ч. отраженный в его «Подражаниях Корану»[14], совпадения не случайны. Интересно, что в 1899 г. сам Соловьев написал комментарий к стихотворению, стараясь решительно доказать, что все найденные в нем обращения к Корану невозможны и пристрастны. Благодаря репутации эксперта по исламу, которую принесла ему статья 1896 г., посвященная Мухаммаду, современники были расположены поверить ему. Но Алексеев ловко опровергает его аргументы; очевидно, что для Соловьева иудейское исключало исламское, особенно когда речь шла о такой священной фигуре, как Пушкин. Первым, кому удалось раскрыть «арабский» потенциал Пушкина, стал выдающийся еврейский критик Гершензон (речь об этом пойдет ниже).

Еще одним «потенциально мусульманским» запросом Серебряного века является поиск «Третьего Завета», который явился бы преемником Нового Завета, подобно тому, как Новый Завет заменил собой Ветхий. Этот завет вписался бы в новую эпоху Святого Духа, идею, берущую начало от Иоахима Флорского, итальянского мыслителя XII в. С самого начала схема разделения лиц Троицы, при которой в каждой эпохе доминирует какое-либо одно, вызывала подозрение у представителей православия (а Мережковский и Розанов использовали эту схему в открыто языческо-гностическом виде). Однако Булгаков, Бердяев и Карсавин старались придать более догматическое, ортодоксальное содержание этой идее, в которой теология Святого Духа смогла бы наконец соответствовать нуждам современности, не искажая предыдущие достижения классической христианской теологии. Конечно, исламские апологеты — если бы мы могли на время представить читателя, желающего видеть неохристианские стремления «потенциально исламскими» в том же виде, в каком русские христиане видели ислам «потенциально православным» — скорее всего ухватились бы за идею Третьего Завета, видя в ней прекрасное соответствие самоидентичности ислама. Обычная исламская интерпретация (примененная в толкованиях последних двух строк суры ал-Фатиха) рассматривает ислам как придерживающийся среднего пути *(aṣ-ṣirāṭ al-mustaḳīm)* между иудейским ритуалистическим Законом без Духа

[14] См.: *Алексеев П. В.* Стихотворение А. С. Пушкина «Пророк» в кораническом контексте // http://ec-dejavu.ru/p-2/Pushkin_Prophet.html.

и христианской гипердуховностью без Закона. Точно так же Соловьев видел в христианстве идеальный синтез между иудейско-исламским трансцендентализмом и западным имманентизмом. Ислам является идеальным синтезом Закона (шариат) и Духа (суфизм и т. п.) Другими словами, он — Третий Завет, явленный Святым Духом (Гавриилом) пророку Мухаммаду. Более того, можно вообразить исламский ответ соловьевской критике ислама, согласно которой он этически крепок, но *метафизически* ошибочен, что выразилось в просьбе пророка Мухаммада «защитить его от ненужного знания»: в чем польза обновленной тринитарной метафизики, не отраженной в этике, в поведении этого мира? Настоящий срединный путь призван сбалансировать метафизику (дух) и этику (закон).

Конечно, этот немного причудливый русско-исламский «священный материализм» так и не был реализован в то время. Опять же, асинхронность вмешивается в эту розановскую русско-мусульманскую конвергенцию. Несомненно, затронутые выше факторы, касающиеся Соловьева и Гаспринского, применимы и здесь. Но мы можем постулировать еще одно связанное объяснение, раскрывающее эту асинхронность: Розанов идеализирует традиционный ортодоксальный, по сути — хасидский иудаизм. В действительности, у этого романтического изображения есть антисемитское уязвимое место: для Розанова идеальные евреи — это «евреи из гетто», одевающиеся в традиционную одежду, проживающие в традиционных районах и говорящие на их традиционном языке. Русифицированные евреи представляют для него угрозу: смешение двух этнических идентичностей, или организмов, рождало в нем страх потери собственной русской идентичности — особенно учитывая, что рост еврейства в его глазах зачастую означал обесценивание русскости (тенденция, которую мы можем проследить, начиная с чаадаевской пессимистичной, практически самоненавистной оценки русскости). Можно вообразить, что, решись Розанов идеализировать подобным образом мусульман, ему пришлось бы занять позицию против либеральных, способных к интеграции *джадидов,* в пользу *кадимистов*. Но ирония заключается в том, что *кадимисты,* стремясь отгородиться от русской жизни, не смогли бы воспользоваться этим дискурсом; более того, они бы этого не желали и не нуждались в нем. Только мусульман, потерявших свою традиционную идентичность, пострадавших от разрыва преемственности, могло привлечь такое идеализированное изображение их собственной культуры (что часто и происходило в случаях, когда евреи читали Розанова). Как мы увидим в следующем разделе, среди современных мусульман есть такие, которые *находят* конвергенцию с мыслителями в стиле Розанова, и причиной такой синхронности служит именно разрыв преемственности в советский период.

Однако существует и другой способ взглянуть на исламо-христианские конвергенции в русской «священной материалистической» мысли, который не зависит от мысленных реконструкций. Эта конвергенция в действительности не только типологическая, но и генетическая. Она связана с влиянием Николая Кузанского на русскую мысль периода Серебряного века, а также с исламскими интерпретациями самого Кузанского.

В) Скрытое исламское влияние кузанизма на русскую мысль

Николай Кузанский (1401–1464) развивал теологию всеединства, которая имела сильное влияние на ключевых русских мыслителей, таких как Николай Бердяев (1874–1948), Семен Франк (1877–1950) и Лев Карсавин (1882–1952). Особенно невозможным представляется понять двоих последних без Кузанского, который был их главным вдохновителем. Карсавин играл важную роль в классическом евразийском движении. На его собственную философию оказывал влияние Розанов, особенно в том, что касается полемики последнего по поводу разрушительного целибата и христианской отреченности от мира. Карсавин также писал о еврейском вопросе в евразийской перспективе; он верил, что евразийское российское государство должно предоставить автономию и права евреям, чтобы те могли развивать собственную культуру в благоприятном для них виде, хотя, как и Соловьев, в итоге он предусматривал их полное обращение в христианство. Но какое отношение это имеет к исламу? Дело в том, что через Николая Кузанского, снабдившего теоретическим каркасом их теологическую и — в некоторой степени — политическую метафизику, Карсавин и Франк обзавелись более крепкими исламскими корнями, чем они сами могли себе представить.

Конечно, широко известно, что Николай Кузанский посещал Константинополь до его захвата оттоманами и что он развил теорию общей религии в различных ритуалах, когда пытался разработать христианский подход к исламу и восточному христианству. Но последние исследования[15] показывают, что ключевая фраза Кузанского *una religio in rituum varietate* (одна религия — различные ритуалы) сама восходит к Корану. Кузанский посетил Константинополь за шестнадцать лет до его падения. Он начал читать латинские переводы исламских трактатов, а также Корана. Одним из прочитанных им манускриптов был перевод книги *Китāб ал-масā'ил,* или «Книги вопросов», — особого жанра, в котором немусульманин расспрашивает

[15] *Valkenburg W.* Una religio in rituum varietate: Religious Pluralism, the Qur'an, and Nicolas of Cusa // Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages / Ed. by I. Ch. Levy, R. George-Tvrtković, D. F. Duclow. Brill, 2008.

Пророка о значении ислама по отношению к иудаизму и христианству. Кузанский, скорее всего, прочитал «Doctrina Mahumet» в переводе Германа Далматинского (XI в.). Ответ Пророка на вопросы о связи между исламом и другими религиями выглядит следующим образом: «Закон или вера пророков одни, но обряды у разных религий конечно разные» *(Lex…sive fides omnium una,… sed rites…diversorum…diversi)*. В работе «Cribratio Alkorani» («Внимательное исследование Корана»), написанной им, чтобы помочь Папе вступить в теологические дебаты с Султаном Мехметом, Кузанский также обращал внимание на отрывок из Корана (5:48), в котором говорится: «Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, однако Он разделил вас, чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведает вам о том, в чем вы расходились во мнениях». Другими словами, фраза, на которой держится доктрина интеррелигиозного сосуществования Кузанского, взята прямиком из Корана и исламской апологетики. Потому совсем не удивительно, что фраза Кузанского имеет точный эквивалент в Коране (5:48): *дӣн вāḫид, шарāʼиʻ мухталифа.*

Кузанский посетил Константинополь, начал читать Коран и делать заметки в 1437 г.; возможно, самая знаменитая его книга «Об ученом незнании» — по крайней мере, в русском понимании, поскольку она проникает в идеи Франка и Карсавина — была написана три года спустя, в 1440 г. Эта книга, гораздо более общая по сути, настаивает на непостижимости Бога (главная работа Франка называется «Непознаваемое»). Этот дух теологического апопфатизма хорошо соединяется с понятием *una religio in rituum varietate*, или *дӣн вāḫид, шарāʼиʻ мухталифа*. Эту выведенную из Корана идею подчеркивает понятие, также обнаруживаемое в Коране (пятая Сура ал-Маида), о том, что разница между верующими, в конечном счете, может быть постигнута лишь самим Богом (см. часто повторяющуюся в исламе фразу «только аллах знает» — *Аллāху аʻлам*). Некоторые комментаторы видят во Франке, который был иудеем, принявшим православие, наполненность иудейским духом. Но, как и в случае с Пушкиным, можно интерпретировать эти иудейские моменты как исламские. Кузанский, таким образом, придал «исламский оттенок» Франку и Карсавину. Таким образом, существуют основания верить, что «совпадения» между русско-христианским «всеединством» и связанным с ним интересом к «священному материализму», с одной стороны, и исламской мыслью, с другой, могли быть успешными, так как «генетически» они совместимы.

Открытым остается интересный вопрос: почему Розанов, Франк и Карсавин игнорировали ислам, учитывая его потенциальную совместимость с христианством? В чем причина их асинхронного безразличия к исламу? Можно

было бы пуститься в длинные рассуждения, но я предлагаю здесь лишь два соображения: во-первых, как и Кузанский после покорения Константинополя, русские христиане, будучи политически надежными, могли позволить себе игнорировать ислам или относится к нему свысока; однако, во-вторых, известен случай, когда Франк намеренно смотрит на ислам, но не *видит* его. Введение главной работы Франка содержит эпитафию ал-Халладжа, а в своем письме другу он пишет: «Ал-Халладж был величайшим мистиком со времен Христа». Но это не подталкивает его к знакомству с другими исламскими мыслителями. Я полагаю, что причина в том, что он столкнулся с Халладжем в работе Луи Массиньона, который, несомненно, христианизировал и даже «католизировал» ислам[16], так что мусульманство Халладжа растворилось в христианском универсализме, что представляло его как потенциального христианина. Но мы еще вернемся к вопросу о Массиньоне.

С) «Добрый магометанин»: Толстой и Гершензон

Рассуждения приводят нас к теме «Толстой и ислам» — из всех русских мыслителей Лев Толстой единственный *видел* мусульман, и *они видели* его. На эту тему написано много. Полные энтузиазма, но наивные пользователи Интернета из числа мусульман, конечно, восторженно приветствуют обращение Толстого в ислам, используя выборочные цитаты из его переписки. Так, однажды он дал такой совет некой аристократке из числа его друзей, которая подумывала о замужестве с кавказцем: «…и хотя из моих уст слова эти могут звучать кощунством, но то, что ислам стоит выше православия, говорить так я себе запретить не могу. Если бы между этими двумя религиями существовал свободный выбор, то, я думаю, многие люди, вместо православия, с его непонятным троебожием, с его таинством преклонения нарисованным картинкам святых, выбрали бы веру, в которой есть только один Бог — Аллах». В другом месте, жалуясь, на то, что все вокруг него — православные, правительственные чиновники, революционеры, консерваторы — не понимают его и видят в нем врага, он пишет: «Признаюсь, что это тяжело мне… И потому, пожалуйста, смотрите на меня, как на доброго магометанина, тогда все будет прекрасно». Известно, что Толстой был хорошо знаком с исламом и интересовался им: его отец был губернатором Казани, сам он изучал арабский и турецкий с Мирзой Казембеком в Казанском университете, прежде чем перейти в юриспруденцию, а также длительное время прожил в Крыму и на Кавказе. Однако, как отмечает Сергей Маркус[17], не стоит игнорировать тот факт, что Толстой также проявлял

---

[16] См. ниже мнение Тима Уинтера об этом

[17] *Маркус С.Д.* Лев Толстой и ислам // *Islam-Info.ru* (проверено 2 июля 2013 г.).

глубокий интерес к другим нехристианским мыслителя, таким как Конфуций и Будда, а также с энтузиазмом вел переписку с индуистом Махатмой Ганди.

Ключом к тенденции приобщения Льва Толстого к исламу, я полагаю, является его фраза «смотрите на меня, как на доброго магометанина». Однако ее следует поставить рядом с заявлением Соловьева «я — еврей». Другими словами, Соловьев был «евреем» в том же смысле, в каком Толстой — «мусульманином»: в обоих случаях эти термины самоидентификации с осторожной иронией являются ярлыками, олицетворяющими набор подходов и взглядов, противостоящих мейнстриму, «официальному» русскому христианскому обществу. Мы видели, из чего состояла «иудейская» оппозиция Соловьева славянофильской России: из неприятия абстрактного христианства, националистического христианства в пользу конкретного, основанного на действиях христианства, которое могло бы выйти за пределы русскости. Розановский «иудаизм» был немного другим: более языческим, традиционалистским, ритуалистическим. Из чего же тогда состоял «ислам» Толстого? Думаю, что ответ следующий: «ислам» Толстого охватывал качества, которых, по его мнению, не хватало современной русской жизни и в особенности высшим слоям российского общества: простота и непритязательность в быту, близость к земле, непреложная ценность внутренней, духовной жизни и др. Как отмечает Маркус, Лев Толстой — более всех других русских писателей — имел настоящие и длительные контакты со всем разнообразием русских мусульман, включая казанских и крымских татар. Наибольшую близость он испытывал к мусульманам Кавказа, и мусульманский лидер, которого писатель чаще всего цитирует, — это Кунта-Хаджи Кишиев с его идеей мира и терпимости. Для Толстого кавказские мусульмане олицетворяли свободу, простоту, невинную смелость, и они жили за границей вырождающейся европейской «цивилизации», навязываемой Россией.

«Ислам» Толстого, конечно, не может и не должен быть просто приравнен к историческому исламу (который, естественно, сам по себе многообразен). Более того, мы видели, что русские евреи по-разному реагировали на «иудаизм», порожденный русскими неевреями (Соловьевым, Розановым): некоторые евреи впитали этот нееврейский иудаизм в собственную самоидентификацию, а некоторые отвергли его. Что касается Толстого, то российские мусульмане в целом отреагировали позитивно на его «ислам», такой их реакция остается и поныне: великий писатель стал проводником к одному из возможных типов русскости для них. Но можно задаться вопросом: насколько далеко может зайти такая конвергенция? Существуют ли реальные сопоставления с Толстым в исламской мысли? Можно

представить, что Толстой не отнесся бы с толерантностью, скажем, к модернизирующемуся типу мусульманства Гаспринского, или в целом к воодушевленной буржуазией татарской инициативе джадидизма. Отказ Толстого от рациональности и цивилизации в пользу крестьянских коммун отчуждает его от духа джадидизма и приближает к кадимистам.

Однако, в терминах русской культуры, определявшей себя через ведущих писателей и мыслителей вплоть до Революции 1917 года, можно отметить определенную конвергенцию между Толстым и развивающимся самосознанием российских «восточных» иудейско-мусульманских — «басурманских» народов. Через эту конвергенцию открывается другая, чем в случае с Соловьевым и Розановым, перспектива. Можно сказать, что Толстой расчистил место в русской мысли для нехристиан, чтобы они могли наполнить ее позже своим собственным содержанием. Мне хотелось бы проиллюстрировать это, показав, как один еврейский мыслитель нашел свой дом в русской канонической культуре, воспользовавшись Львом Толстым, как троянским конем. При рассмотрении этого случая, вновь встает вопрос о том, возможна ли похожая толстовская русско-мусульманская конвергенция.

Этим мыслителем был упомянутый во введении Михаил Гершензон, который пересмотрел работы Чаадаева. Он родился в 1882 г. в черте оседлости в одесской семье, говорившей на идише. Позже он стал историком русской культуры и даже заслужил репутацию еврея-славянофила. Этот эпитет звучит парадоксально и даже иронично. В некотором смысле он напоминает о ситуации, в которой оказался Гаспринский — инородец, не вполне успешно перенявший русские символы для мусульманского пользования. Одновременное принятие и непринятие Гершензоном русской культуры ярко выражены в знаменитой переписке, которую он вел с поэтом Вячеславом Ивановым в 1920-е гг., впоследствии ставшей достоянием общественности. В сущности, двое этих крупнейших культурных деятелей своего времени выдвигали интеллектуальные аргументы о том, каким должен быть верный способ трактовки русской революции, зарождающейся советской культуры и ее будущего. В 1912 г. Иванов написал эссе под название «Лев Толстой и культура»[18], в котором подверг критике толстовское мировоззрение за его упрощенность, рационалистический и моральный утилитаризм. Эти взгляды шли вразрез с творческим духом Дионисия, более полно представленным Достоевским и Соловьевым. Настоящая культура включала в себя смерть собственного *Я* и воскрешение через Христа. Иванов обвинял Гершензона в такой же, как и у Толстого, упрощенности, сочетаемой с наивным отказом от христианской европейской истории. «Гершензон, — писал

[18] *Иванов Вяч.* Лев Толстой и культура // Логос. М., 1911. Кн. 1. С. 167–178.

Иванов, — выбрал путь Толстого; а нужно было — Достоевского, который понимал, что „к простоте путь идет через сложность“».

Гершензон, тем не менее, упорно отстаивал свою так называемую толстовскую позицию (он действительно был глубоким почитателем Толстого). В некотором роде он апеллировал к культурному нигилизму, предписывавшему отвернуться от болезненного европейского прошлого; вместо высокой культуры Гершензон отдался пролетарской грамотности. Относясь с некоторым скептицизмом к новым советским ценностям, в 1917 г. он все же приветствовал большевиков, называя их в своем более раннем письме Бердяеву «партией сердца», которая поставила любовь к растоптанным людям выше «отвлеченных ценностей… таких как государственность, холизм и мощь России». Все это довольно удивительно, поскольку в 1909 г., будучи другом Розанова, он развил невероятную версию славянофильства: помимо основательного изучения Толстого и восхищения его идеалами, он также обращался к трудам одного раннего славянофила, Ивана Киреевского, хотя и внес свои собственные специфические интерпретации в труды этого почтенного мыслителя. Используя идеи Киреевского в качестве трамплина, Гершензон настаивал на том, что в человеке содержится сверхсознательное эмоциональное ядро, которое непосредственно открыто основанию бытия, или космосу, и что если человек сможет получить доступ к этому ядру и преодолеть разрыв между разумом и эмоциями, то он достигнет естественного или холистического существования. Такой тип холизма встречается среди простолюдинов. Было несложно соединить философию Киреевского с толстовским мировоззрением, а результатом стало шуточное прозвище философа (все еще говорившего с идишским акцентом), прицепившееся к нему в 1900-е, — «Герш-славянофил».

Несложно проследить, как это неославянофильство затем перешло в поддержку большевизма — но только если обратить внимание на следующий ключевой факт: Гершензон полностью избавился от всех упоминаний Христа и христианства. Это было сделано преднамеренно: он писал, что ссылки Киреевского на христианство как на неотъемлемый двигатель русской истории и мысли были условными и несущественными. Вспомните, что Киреевский стал основателем учения об Отцах Церкви; его трехуровневая личность была скопирована с платонизма Отцов Церкви. Далее, Киреевский особо настаивал на том, что человеческая личность может обрести целостность, только если состоит в связи с Православной Церковью. Однако Гершензон утверждает, что для сути русской философии и «естественного бытия» этот вопрос является второстепенным; он заменяет церковь, подразумеваемую в качестве инструмента спасения, «космосом». Петр Струве и Николай Бердяев жестко критиковали Гершензона

за дехристианизацию русской мысли; хотя еврейская принадлежность Гершензона и не упоминалась открыто, она неявно подразумевалась, и в 1917 г. Бердяев разорвал с ним отношения, публично ссылаясь на еврейство писателя как на причину поддержки им большевизма. Иванов также открыто не упоминает еврейство Гершензона, но он был христианским поэтом, связывающим настоящую культуру и творчество с историческим христианством (позже он принял римский католицизм и эмигрировал в Италию). Казалось, что толстовский пролетарский космизм, свойственный Гершензону, был явно нехристианским.

В свете изучения нами российского «басурманства» нельзя ли сделать вывод о том, что идеи Гершензона сходятся с обоснованием толстовского «мусульманства»? Толстой порицал православное склонение перед нарисованными изображениями (иконами); он видел в церкви лицензированное язычество, идущее вразрез с изначальной простой религией Христа, указавшего людям на несложную и доступную божественность, постоянно присущую миру. Он отвергал бóльшую часть европейской истории, заключающейся в смене монархов, чья власть подтверждалась через ритуалы церкви. Все это было глубоко близко Гершензону, поэтому он был таким поглощенным читателем Толстого: как у «еврейского басурманина» у его неудовлетворенности старым европейским статус-кво были веские причины: будучи евреем, он испытывал отчетливый религиозный скептицизм к историческому христианству. Но у этого скептицизма был этнический и социальный аспект: евреи как народ, включая его семью в Кишиневе, в недавнем прошлом подверглись жестоким антисемитским погромам.

Продолжая этот альтернативный анализ, мы можем взглянуть на еще одного потенциального или негласного «мусульманского» героя русской классической культуры, к которому обращался Гершензон — это Пушкин. Гершензон написал три длинных сочинения о нем. В книге «Holy Russia…» я обращаю внимание на то, как Гершензон переосмыслил поэта в собственном воображении — как и люди, видевшие на протяжении веков в Шекспире свое собственное отражение. Наиболее удивительным является то, что он видел в Пушкине пантеиста-нехристианина, проповедника вечного древнего Слова, которое повсеместно воплощалось на протяжении веков; вечного поэта, который «творя, <…> точно преображается; в его знакомом, европейском лице проступают пыльные морщины Агасфера». Агасфер — это, конечно, троп вечного жида, часто встречающийся в русской литературе того времени. Однако в моем предыдущем анализе осталось невыявленным то, что Гершензон также ссылается на «арабское происхождение» и «восточный дух» Пушкина. Таким образом, воззрения Гершензона имеют сложную и запутанную генеалогию.

Мы можем сказать, что «мусульманство» Гершензона еще более неочевидно, чем у Толстого. Но он впитал понятие русской философии о «восточном наследии», определение «восточности», которое впоследствии приписывали ему самому. Он признает, что является нехристианином — в официально принятом смысле истеблишмента — и в некотором смысле даже неевропейцем. В стремлении создать собственную идентичность его привлекали другие литературные герои, пока сам он был евреем, не принятым в университет в столице старой России из-за системы квот. Но почему его больше всего привлекают именно Пушкин и Толстой? Потому что от них веет «духом Востока». Это не влечение к конкретности, ритуалу, истории, Библии, ивриту и т. п., которые, каждый по-своему, разделяют Розанов и Соловьев и которыми восхищается Иванов. Нет, подобно Мандельштаму и Пастернаку, желавшим избежать провинциальности иудаизма в их понимании, Гершензон также мыслит в основном в этом ключе. Он даже пишет довольно скандальное сочинение, в котором отвергает зарождающееся сионистское движение и высказывает крамольную мысль, что еврейская история на текущий момент переживает пик неизбежной окончательной ассимиляции и исчезновения евреев.

С другой стороны, Гершензона привлекает нечто более универсальное, более пустыноподобное, более охватывающее и вырванное с корнем из истории — по крайней мере, из недавней истории. Франц Розенцвейг, выдающийся немецко-еврейский философ, с которым русские философы вступили в контакт в 1920-е гг., с неприязнью относился к исламу, испытывал презрение к его доктрине о *муджадиде*, или обновителе веры, который, согласно предречению Пророка, будет посылаться Богом каждые сто лет для обновления Истины ислама. Не это ли именно привлекает к исламу великого русского писателя Толстого и его последователя — еврея Гершензона? Ислам не претендует на то, чтобы быть новым. Он всегда был одним и тем же Словом (хотя *дӣн вāхид, шарā'и' мухталифа.*). Суть именно в этом: история не сходится в одном человеке; Слово оказывается явлено везде. Для Розенцвейга в этом заключалась неослабевающая недифференцированная скука.

Но для Толстого и Гершензона снова и снова являемое Слово — это как вечно присутствующая земля для кочующего существа, подчеркивающего лицемерие оседлой культуры. Слово Аллаха было дано Адаму, а также тысяче пророков, принадлежащих тысячам наций. Иисус, особенно для Гершензона, всего лишь один из этих пророков; он не отвергает Иисуса и даже написал статью «Нагорная проповедь», изображающую Иисуса как проповедника вечного Слова. Но, как и Киреевский, он избавляет Иисуса от институциональных христианских приращений, обнажая

первоначальный — в его представлении — образ. Довольно странно, что книги Гершензона — как и Толстого — продаются в некоторых церковных книжных лавках сегодня. Сергей Маркус считает, что это нечестно. И возможно, он прав: не должны ли Толстой и Гершензон по справедливости лежать на полках книжных магазинов мечетей? Возможно, нам действительно стоит смотреть и на Гершензона как на «доброго магометанина». Возможно, его критики — Бердяев, Струве, Иванов и Булгаков — ошибались, подозревая в нем еврея-нонконформиста. Может быть, он — своеобразный аналог Леопольду Вайсу — еврею, рожденному совсем недалеко от границ Российском империи, в Австро-Венгерской Галиции? Вайс, конечно, также отвергал сионизм, находясь в Палестине, а потом, приняв ислам, стал всемирно известным переводчиком Корана под именем Мухаммада Асада. Он тоже, как показывают его автобиографические воспоминания, устал от Европы, от ее тривиальных христианских империй… он преследовал восточное спасение, восточное обновление в куда более буквальном смысле. Но Гершензон выбрал внутреннюю эмиграцию, погружение в собственную душу и в глубь эпох…

Некоторые из этих новых прочтений Толстого и Гершензона могут выглядеть несколько фантастично. И, конечно, Гершензону стоило бы провести некоторую корректировку, чтобы его книги смогли попасть в книжный магазин мечети — также работу по корректировке должны были бы провести его читатели-мусульмане! Но его случай суггестивен. Он может помочь нам глубже задуматься о природе культурных форм мусульманства, существующего вне строгой связи с Кораном (каноническое определение мусульманства), но связанного с кораническим мусульманством в более удаленных, касательных формах во множестве различных национальных сред. Мы видели, как Гершензон дехристианизировал канонические русские тексты, открывая их для инородцев и «басурман». Этим он сам создал Третий Завет из трений между иудаизмом и христианством, постоянно повторяющихся при всех столкновениях между этими религиями. Подробно данный вопрос я исследую в книге «Holy Russia…».

В современной, порой излишне благостной, обстановке межрелигиозного диалога (по крайне мере на Западе) иногда забывается то, что во время таких попыток найти конвергенцию случаются настоящие конфликты. Часто евреи, переосмысливавшие русскую культуру, подвергались злостной атаке; они запускали страхи о русской и христианской дезинтеграции и гибели. Сами евреи, как, например, Гершензон, иногда были поражены тем, какую враждебную реакцию они запустили. В своих понятиях о дехристианизации они руководствовались всего-навсего здравым смыслом. В этом контексте еще одним примером является Аарон Штейнберг,

который толкует Достоевского как абсолютно, по самой сути своей, иудейского писателя и интерпретирует христианские символы воплощения, непорочного зачатия и распятия как универсальные метафорические тропы, представляющие философское вдохновение, открытость трансцендентному и т.п[19]. В сущности, его можно назвать Шагалом-философом, использующим христианские мысленные образы для выражения еврейской истины.

Кстати, похожее впечатление создается и при чтении Гаспринского: его простой план русско-мусульманского симбиоза, произрастающий из славянофильских источников, встречает враждебность и непонимание, хотя его обращение с русским каноническим самовосприятием куда более конформистское. Конвергенция, в таком случае, это сложный, творческий и порой болезненный процесс — но он явно необходим, ценен и полезен.

В следующем разделе мы рассмотрим современные российские попытки поиска конвергенции с канонической русской мыслью. Анализ того, как джадидизм, еврейская и православная мысль преобразовались в предшествующий — советский период, отложим до следующего раза.

ЧАСТЬ 3. СОВРЕМЕННЫЙ РОССИЙСКИЙ ИСЛАМ: Д. В. МУХЕТДИНОВ, РУССКАЯ ИДЕЯ И *РУССКОЕ* VS. *РОССИЙСКОЕ* МУСУЛЬМАНСТВО

Дамир Мухетдинов (р. 1977) — первый заместитель муфтия Духовного управления мусульман Российской Федерации. Он относится к поколению молодых мусульман, рожденных в середине 1970-х гг. и позже, чье обучение и начало карьеры пришлись на постсоветский период. По образованию он арабист и исламовед, защитивший кандидатскую диссертацию, посвященную Хусаину Фаизханову, одному из ранних джадидов. В ряде своих последних работ он предпринимает попытку анализа и изложения видения российской мусульманской идентичности, т. е. описания настоящего и прогнозирования будущего мусульман в России. Имена джадидов, живших в Российской империи до революции 1917 г.: Исмаил Гаспринский, Муса Бигиев, Шигабутдин Марджани и Хусаин Фаизханов — часто всплывают в его работах.

Мухетдинов, как и несколько других интеллектуалов, работающих в московском муфтияте, родом из Нижнего Новгорода, т. е. из того же региона, в котором родился Фаизханов (село Сафажай). Как отмечает Р. Ланда, эта

---

[19] *Штейнберг А.* Достоевский как философ // Вольфила [Петроградская Вольная философская ассоциация] 1919–1924. Кн. 1 / Ред. В. Белоусов. М., Модест Колеров и «Три квадрата», 2005.

территория относилась к так называемому русскому Поволжью[20]. Муфтий Нижегородской области Умар Идрисов в 2006 г. сказал о ее жителях следующее: «Живя тесной мусульманской общиной, сафаджайцы, как и другие татары Нижегородчины, считали себя частью российских мусульман, российскими подданными, законопослушными гражданами государства. Все беды и радости российского сообщества являлись и их бедами и радостями». Село Сафаджай было основано в 1451 г., его жители-мусульмане подвергались набегам Ногайской Орды наравне с христианами. Другими словами, нижегородские корни Мухетдинова свидетельствую о том, что среди современных российских мусульман он — наиболее подходящий кандидат, чтобы сформулировать видение именно всероссийского ислама, а не местного казанского, уфимского или кавказского. Более того, у некоторых его коллег гораздо более старые московские корни, их семьи проживают в российской столице уже на протяжении жизни пяти поколений. Таким образом, Мухетдинов представляет сообщество российских мусульман, имеющих тесные связи с Москвой, политическим и культурным сердцем российского государства.

Поэтому, пожалуй, совсем не удивительно, что в его работах много ссылок не только на работы джадидов, но и на Бердяева, Достоевского, Леонтьева, Карсавина, Трубецкого и Ильина — словом, на тех, кто внес вклад в формирование русской идеи в период, предшествующий революционным событиям 1917 г. Мухетдинов пытается придать мусульманское содержание идее евразийства, или неоевразийства. Другими словами, он находится в поисках того же типа конвергенции между мусульманством и русскостью, который уже обсуждался в данной статье. Ниже мы рассмотрим несколько вариантов конвергенции, предложенных Мухетдиновым.

В первую очередь следует отметить то, что само обращение Мухетдинова к сторонникам русской идеи отличает его от дореволюционных мусульманских мыслителей. Последних, за исключением Гаспринского, не привлекало славянофильское и евразийское мышление: оно было слишком консервативным, слишком христианским и слишком приближенным к государству, чья политика русификации угрожала российским мусульманам. Как было показано выше, в анализе работ Розанова, потенциальной конвергенции между русскими и мусульманскими консерваторами препятствовали предписания того времени. Сегодня, когда обстоятельства кардинально изменились, Мухетдинов стремится к созданию консервативной национально-религиозной российской философии, основанной как на

[20] *Ланда Р. Г.* Россия и мир российского ислама. Москва – Нижний Новгород: Медина, 2011. С. 180.

мусульманской, так и на русской традициях, ища точку конвергенции между одним и другим в «священном материализме».

Главные идеи Мухетдинова можно найти в его объемном эссе «Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации» (2015)[21]. Ниже мы рассмотрим более подробно термин *российское мусульманство*, а пока обобщим и прокомментируем некоторые из положений его концепции.

В начале работы Мухетдинов признает, что «в тех немногочисленных пассажах у русских философов, где упомянут ислам, он предстает как экзотичная или явно маргинальная форма религиозности, в лучшем случае — как „потенциальное православие“. Ни о каком глубоком философском или культурологическом анализе нет и речи». Но учитывая, что Мухетдинов хочет создать консервативную философию, это кажущееся препятствие в действительности может оказаться достоинством. Как уже отмечалось, этот пробел в дореволюционном видении ислама, скорее всего намеренный, по крайней мере, в том, что касается евразийства. Эта философская идея более других была насыщена термином «Восток» в истинно универсальном, а не только в христианском (т. е. византийском) значении. Однако появилась она, по всей видимости, как идеологическая славянская альтернатива пантюркистскому Турану. Но Мухетдинов использует логику самих евразийцев и стремится заполнить исламский пробел, для которого они сами расчистили пространство, собственным содержанием.

В своих устремлениях он перенимает евразийское «имплицитное признание исторической специфики нашей страны как государства-цивилизации, характеризующегося поликультурностью, многоконфессиональностью и особым вектором развития». Далее он предполагает, что термин К. Н. Леонтьева *цветущая сложность* «как нельзя лучше подходит для такого глобального образования». Сочетая умозаключения Леонтьева и переосмысленное евразийство, или неоевразийство, Мухетдинов делает предположение, что «традиционный мультикультурализм», в котором на равных выступают четыре традиционные религии — православие, ислам, буддизм и иудаизм, — представляет собой случай «мирного сосуществования евразийских духовных традиций и сформированных ими культур, без акцента на какой-либо одной культуре». Таким образом, Мухетдинов отстаивает идею, что доминирование православия, как это представляли себе первые евразийцы, например, Трубецкой и Карсавин, более не является уместным в стране, в которой нет православной монархии, а само православие отделено от государства.

---

[21] *Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. М., 2015.

Попытки Мухетдинова сформировать консервативную российскую национальную философию напоминают нам о Киреевском в интерпретации Гершензона. Выше я высказывал предположение о том, что дехристианизированная квазиславянофильская философия Гершензона с толстовскими акцентами могла бы прийтись впору мусульманству. Однако я также отметил, что использование им славянофильской философии встретило очень негативную реакцию со стороны православных консерваторов и либерал-консерваторов, таких как П. Струве и Н. Бердяев. Хотя в некотором смысле анонимный космизм Гершензона получил поддержку истории: пантеистический мистицизм пронизывал культуру и искусство первой фазы советской истории в 1920-х гг., а христианство тем временем было переведено в более низкую категорию, полностью потеряв свое историческое преимущество политической идеологии. Таким образом, часть работы Мухетдинова по дехристианизации евразийства и славянофильства была проделана за него в ходе советской истории. На протяжении враждебного религии советского периода происходил демонтаж религии в государственной сфере, в результате чего шансы православия, с одной стороны, и ислама и мусульманского евразийства, с другой, уравнялись.

Иными словами, упомянутая выше потенциальная конвергенция ислама и русской национальной философии, или русской идеи, обрела реальную основу. Опять же, при изучении нового постсоветского контекста, в котором должна произойти эта конвергенция, мы видим, что реальная ситуация чревата другими, постоянно возникающими и еще могущими произойти конфликтами.

В первую очередь, как уже было сказано, в 1990-е гг. православные христиане обратились к русской религиозной мысли с целью поиска идеологии, способной заменить коммунизм. «Проблема Гершензона» снова всплыла в новом формате: православные христиане могут привести аргумент, что «религия», или «русское сознание», не способна существовать в неопределенной форме: она должны быть пропущены через Христа и православие. Русская идея несовместима с нехристианскими прочтениями. До некоторой степени именно в этом заключается сегодняшняя проблема: многие русские православные христиане скептически относятся к исламу и вряд ли видят разницу между исламским радикализмом и умеренным религиозным мейнстримом и даже, если и видят, то не обладают достаточными знаниями о настоящей исламской религиозности.

Более того, хотя православные иерархи могут использовать квазиевразийский дискурс в обсуждении якобы своеобразной российской межрелигиозной гармонии (поддерживаемая государством идея о «четырех традиционных религиях»), зачастую это делается лишь в политических целях

либо для «внешнего употребления». Для своих ислам представляется как соперник в гонке за души, а евразийская риторика маскирует традиционную нереформированную веру в универсализм христианской истины и ложность ислама, что можно встретить, хотя и в ослабленной форме, даже у наиболее непредвзятых сторонников русской идеи, таких, например, как Соловьев. Следует помнить, что Трубецкой, Карсавин и Флоровский, стоящие у истоков классического евразийства, покинули движение. В случае Флоровского это произошло в силу того, что между православной догмой и более инклюзивной доктриной евразийства он видел прямое столкновение. Кстати, даже современные неоевразийцы, такие как А. Г. Дугин, хотя и рассматривают исламскую философию непостижимым для поколения основателей образом, все же не выделяют для ислама значимого места за идеологическим столом. Но это лишь показывает то, что любые попытки конвергенции наталкиваются на дуальности — подобное–различное, принятие–сопротивление. Это естественно, и не должно рассматриваться как непригодность теории.

Существуют и потенциальные вызовы. Новый российский мусульманский проект Мухетдинова, опирающийся как на русскую философию, так и на исламскую мысль, часто апеллирует к Гаспринскому — и в этом заключается еще один парадокс конвергенции. Гаспринский призывал к тюрко-славянскому, христиано-мусульманскому российскому альянсу, и в некотором смысле Мухетдинов использует эту модель конвергенции как собственную точку отсчета. Однако возможно, что эта идея не так хорошо сочетается с измененными постсоветскими условиями, в которых действует Мухетдинов, а именно с условиями, при которых православие и религия в целом были демонтированы — по крайней мере, официально и юридически — из общественной сферы, конституции и государственных структур.

Во времена Гаспринского православие было государственной религией, религией царя. Как мы убедились, Гаспринский был рад играть роль второй скрипки и искать руководства у русского «старшего брата». Мухетдинов же настаивает на том, что в новую эпоху нельзя отдавать предпочтение какой-то определенной религии или культуре, и в то же время обращается к мыслителю, радостно соглашавшемуся с русским и христианским доминированием. Другими словами, тюрко-славянский союз Гаспринского базируется на православно-мусульманском союзе. Чтобы воссоздать это, необходимо воссоздать и превосходство православия. Но это может привести к рехристианизации евразийства и русской идеи, а следовательно — угрожает наличию «равного доступа» для ислама при формировании России. Альтернативой может служить неосоветская форма евразийства. В некотором смысле это то, чем занимается Дугин, и — что естественно — эта идея

привлекает некоторых сторонников в современной России. Но, конечно, сомнительно, что на этот путь согласится вступить верующий мусульманин. В этом состоит еще одна трудность воплощения на современном этапе мусульмано-русской конвергенции.

Порождаемое этим обстоятельством напряжение можно разглядеть в тонкой лингвистической адаптации Мухетдиновым Гаспринского, на которой мне хотелось бы остановиться подробнее. Гаспринский писал о *русском мусульманстве*, а Мухетдинов предлагает *российское мусульманство*. Кто-то может усмотреть в этом отход от тесной связи с русскостью. Мухетдинов никак не комментировал это различие, но написал, что термин *русское* в сочетании с *мусульманством* может быть воспринят слишком этнически, и потому неприменим по отношению к неэтническим россиянам. В этом различии много смысла. Но почему это обстоятельство никак не волновало Гаспринского?

Это сложный вопрос, я могу предложить лишь свои теоретические заключения. Во-первых, в одной из приведенных выше цитат Гаспринский употребляет слово «Русь» и толкует о «единстве с Русью» даже после Куликовской битвы. Этим он приравнивает современную Россию, с которой ищет сближения, к домонгольской Руси. Во-вторых, возможно ли, что в термине *русский* Гаспринский видит не столько этничность, сколько отсылку к *русской культуре* и, особенно, к *русскому языку* как к одному из главных компонентов в этой будущей форме мусульманской идентичности? Для него это по-прежнему оставалось главной целью, особенно когда 95% мусульманского населения империи не говорили по-русски и потому не имели доступа к научным и культурным достижениям, выраженным на этом языке. Следует отметить, что, похоже, русскому языку отводилась значительная роль в надеждах Гаспринского на интеграцию и прогресс российских мусульман. И действительно, изучение, анализ и перевод русского языка и литературы зачастую предваряли развитие татарского литературного языка (на основе казанского) и способствовали его изучению, например как в случае Фаизхана и Каюма Насыри. Можно также добавить сюда классика татарской литературы Габдуллу Тукая (1886–1913), который погрузился в русский язык, ставя целью обогащение татарского. Похоже, что Мухетдинов принимает этот русский лингвистический аспект в историческом развитии российского мусульманства как само собой разумеющееся.

Тем не менее можно задаться вопросом, не потерялось ли что-то ценное с этой заменой? Термин *российское* делает ударение на *российскую идентичность*, связанную с государством, и не только с государством, но и с его империалистическим воплощением со времен Петра Великого, когда стал использоваться термин *Россия* вместо *Русь*. Опять же, не будем

надолго останавливаться на размышлениях Мухетдинова — в данный момент нас больше интересует аспект конвергенции. Однако этот отход от прилагательного, выбранного Гаспринским, о многом говорит, особенно если учесть современную попытку русского православия и правительственных элит развить идею *русского мира*. Подразумевает ли это желание расширить понятийное пространство, дабы оно органично включало христиан и мусульман? Возможно, Мухетдинова заботит, что мусульмане не впишутся в *русский мир*, но принадлежность их к *российскому миру* для него бесспорна? Понимает ли Мухетдинов потенциальные угрозы соревнования с православием, неотчуждаемым от термина *русский мир*? Создается впечатление, что существует молчаливое согласие о том, что российским мусульманам сейчас стоит мечтать о большем, чем готовил для них Гаспринский, для которого нерусскоговорящие изолированные мусульманские массы, определенно, находились ниже русской христианской элиты. Подразумевает ли использование термина *российский* наличие продвигаемого государством религиозного нейтралитета, который может поставить на место православие? Наблюдается ли здесь скрытая ностальгия по разделяющей Гаспринского и Мухетдинова советской эпохе, когда все конфессии, наконец, стали равны — хотя и вследствие одинакового (в течение семидесяти с лишним лет) бесправия?

Моей задачей не является поиск ответов на все эти вопросы, я лишь предположу, что, несмотря на произошедшие со времен Гаспринского изменения, *русскость* в первую очередь связана с языком и культурой и, следовательно — может содержать более подходящие качества для конвергенции, нежели *российскость*. Данные мысли можно использовать для размышления о том, какое значение термин Гаспринского *русское мусульманство* имел бы сегодня. Можно пофантазировать, чем бы он мог заменить концепцию *российского мусульманства*, но более вероятно представить, что он мог бы ее дополнить, снимая с предыдущего термина некоторое смысловое бремя.

Для начала действительно можно использовать только термин *русскость* в эксклюзивном смысле. Однако задача конвергенции состоит в том, чтобы адаптировать термин и расширить его, подобно тому как Штейнберг и Гершензон поступили с еврейством и русской идентичностью. Термин *российское* действительно шире, но он также практически лишен содержания и теряет смысл сразу же за границами государства. Достоевский и Толстой, или даже Расул Гамзатов в русском переводе, однако, не ограничиваются такими формальными границами. Даже в переводе они транслируют некий *русский мировоззренческий пафос*. Конечно, *русскость* может вызывать ассоциации с насильственной русификацией в царистский

и советский периоды (хотя Гаспринский и говорит об этом, он, тем не менее, продолжает использовать термин *русский*), но все же *русскость* российских мусульман — это позитивный факт, а их *российскость* — звучит гораздо более нейтрально. Например, когда татарский писатель, такой как Ильдар Абузяров, печатается в сборнике «Наши лучшие писатели» наряду с Прилепиным, и пишет он явно на исламские темы, можно говорить о том, что произошла позитивная креативная и сложная мусульманско-русская конвергенция. Нельзя сказать того же о *российской* идентичности: любой дагестанец или татарин — действительно российский гражданин, если, конечно, не откажется от паспорта, но для этого не требуется никаких интеллектуальных усилий.

Только когда российские мусульмане начнут творчески выражать свою собственную мусульманскую идентичность на русском, а не на татарском, аварском или чеченском языках, мы сможем говорить о новом культурном мусульманском феномене. Представьте себе *мавлид* на русском, стихи, посвященные Пророку, на русском и т. п. Тот факт, что *русского* мусульманства реально до сих пор не существует — *мавлиды* проводятся на татарском и аварском языках, но не на русском, — указывает, по меньшей мере, на то, что разрывается связь между реальностью и мечтой. *Российское мусульманство* уже существует: но не ясно, есть ли у него какое-либо содержание, помимо бюрократического. *Русское мусульманство* представляет собой вызов: а хочет ли кто-нибудь петь *мавлиды* на русском? Скорее всего нет. Но *российскому мусульманству* не нужно задаваться таким вопросом: статус-кво неполного лингвистического и культурного контакта между мусульманскими этносами в России может сохраняться и по-прежнему называться российским.

Не забывая об этом, давайте взглянем на некоторые другие компоненты предлагаемой Мухетдиновым конвергенции и посмотрим, как они вписываются в его концепцию российского мусульманства и соотносятся с понятием конвергенции. Полезное резюме содержания российской мусульманской культуры можно найти в следующих строках из упомянутого выше эссе: «…итак, полагаю, что религиозная самобытность евразийских традиций заключается в сочетании следующих черт: напряженного и искреннего Богоискательства; углубления в Истину и выстраивания всех сфер жизни на основе сердечной созерцательности и любви; духовной трезвости и неприятия сентиментальности; внимательности к посюстороннему, особом чаянии пансакральности; гибкости, миролюбии и отзывчивости…».

На протяжении всей работы Мухетдинов связывает все эти черты российской мусульманской культуры с соответствующими русскими чертами: он цитирует русских философов и находит хадис, вторящий этим мыслям.

Он сопоставляет русскую поговорку и цитату из Мусы Бигиева. Наиболее удивительно то, что он сводит Шейха Баха ад-Дина Накшбанда и одного из главных апологетов русской идеи Ивана Ильина: Накшбанд находит духовный центр человека в его сердце, а Ильин пишет следующее: «Русская идея есть идея сердца. Идея созерцающего сердца. Сердца, созерцающего свободно и предметно; и передающего свое видение воле для действия, и мысли для осознания и слова. Вот главный источник русской веры и русской культуры. Вот главная сила России и русской самобытности. Вот путь нашего возрождения и обновления». Таким путем Мухетдинов старается найти место в русской культуре, которое бы отражало устремления мусульманского духа, чтобы прийти к конвергенции между мусульманством и «русскостью», — процессу, как я полагаю, давно назревшему.

В другом месте он использует выражение Трубецкого «бытовое исповедничество» для описания природы российской мусульманской религиозности. Все это сильно напоминает «православный позитивизм» Розанова, который, как мы видели, был наполнен иудейским романтизмом: «Интуиция сакрального проникает в музыку, искусство, праздники, повседневный быт, образуя своеобразную форму „бытового исповедничества“. Именно этой интуицией объясняется постоянное стремление „исламизировать“ народные обычаи, придав им новый мусульманский смысл. Российское мусульманство предполагает как бы постоянную борьбу с утверждением самобытия, самостоятельности посюстороннего мира, с обыденным и профаническим сознанием, которое пронизано двойственностью, а значит — *ширком*; оно тяготеет к сакрализации действительности, к вскрытию вечной сущности внутри эмпирического бытия. Иначе говоря, оно тяготеет к имманентному и живому видению Бога (что, разумеется, не нужно смешивать с пантеизмом)». Здесь Мухетдинов отводит особую роль суфизму, в особенности — тюркскому суфизму. И в этом случае конвергенция выглядит успешной: холистическая духовность русской идеи находит эквиваленты в «евразийском» тюркском суфизме.

Однако здесь мы можем задаться и другим вопросом — об успехе данной модели конвергенции, поскольку вырисовывается некоторое противоречие.

Во-первых, мы видим, что и здесь Мухетдинов отходит от Гаспринского, Бигиева и других джадидов: для них суфизм обычно ассоциируется с отсталостью и с давно ушедшим прошлым: Гаспринский, по крайней мере, был заинтересован в европейской, хотя и русско-европейской, модели для российских мусульман. Но Мухетдинов высоко ценит суфизм и то, что он называет «традиционными ценностями». По сути, это наполнение утерянным мистическим содержанием реформатского ислама также давно назрело. Мы полагаем, что лишь острая потребность в татарском национальном

саморазвитии сделала реформизм и мистицизм взаимоисключающими понятиями. Однако странно, что Мухетдинов соотносит тюркский контент этой духовности с *российским мусульманством*: сегодня Центральная Азия находится вне границ российского государства. Место рождения Ясави — территория современного Казахстана — также за пределами России, т. е. источник этого тюркского суфизма не российский, следовательно, Мухетдинову вновь нужно прибегнуть к евразийским началам. Но при этом напрашивается вопрос, почему Иран, Китай, Туркменистан и Монголия, например, исключаются из данного определения. Можно усомниться в наличии связи между евразийским и *российским* в этой его теории.

Возможно, это всего лишь географические придирки, но существует более серьезная проблема, а именно — суфийские ордены в Поволжье были уничтожены в советский период, поэтому о традиционной суфийской преемственности в татарских регионах говорить не приходится. На Кавказе все несколько иначе, но тюркская культура там в меньшинстве (доминантные этнические группы — это аварцы и чеченцы). Орден кадирия доминирует, в частности, в Чечне. Советский период, конечно, глубоко секуляризировал татар: в то время как Гаспринскому предстояло построить *русское мусульманство* на *прогрессистских* надеждах, что 95% его единоверцев выйдут из своей старой традиционной лингвистической и религиозной изоляции, Мухетдинову предстоит построить *российское мусульманство* на *ретроградной* надеже на то, что 95% российских мусульман откажутся от своего *безразличия к религии* и начнут воссоединяться со своими корнями. Другим словами, термин *российское* должен вступить не в одну, а в несколько операций конвергенции: он должен найти связь не только с русской мыслью, но также с суфийско-тюркским прошлым, которое иногда выглядит как нечто большее, чем представляющие его сегодня академические конструкции, и которое не является универсальным на всей территории Российской Федерации.

Как ни странно, термин Гаспринского *русское мусульманство* мог бы здесь оказаться полезным. Можно провести параллель с терминами «немецкий иудаизм» или «русское православие». Немецкие евреи радовались немецкому языку, видя в нем способ найти свое место в поствозрожденческой Европе: немецкие еврейские писатели и философы (Кафка, Розенцвейг, Коэн) создали по-настоящему уникальный синтез, в котором германство и еврейство (как культурное, так и религиозное) были расширены и обогащены. Возвращаясь к прилагательному *русское* в понятии *русское православие*, мы видим, что оно не такое страшное, как может показаться на первый взгляд. Термин не ссылается на этническую русскость: теологически его можно перефразировать в «воплощение универсально-вселенской

христианской церкви на русской земле». *Русское* здесь — это географически-культурная а не этническая делимитация. На русской православной службе может присутствовать мордвин, чуваш или татарин-христианин. По сути, важно то, что русская православная служба может быть проведена на татарском или мордовском языках. Наконец, как было сказано в начале этой статьи, термин *русское* ассоциируется со взрывом современного самосознания *русскости*, поддерживаемой практически священным отношением к литературе и языку. Как мы видели, эта богатая сфера созрела для погружения в конвергенцию с мусульманством.

Если мы посмотрим на *русское* в *русском мусульманстве* в этом смысле, мы можем соединить эти понятия и сказать, что оно относится к творческому выражению ислама мусульманами на русском языке через каноническую русскую культуру на российской земле и землях, исторически ассоциирующихся с русскостью и русским языком. Это может помочь избежать анахронизмов: например, верно ли считать суфизм Ясави и Накшбанди в Поволжье и Центральной Азии в XVI, XVII, XVIII и даже XIX вв. *российским*? Языками приверженцев данных тарикатов были тюркский, персидский и арабский; вряд ли кто-либо из них говорил по-русски или контактировал в значительной степени с российским государством. Даже если схожие черты в фольклоре или контакты с христианскими крестьянами существовали, это был естественный контакт и осуществлялся он скорее вопреки, чем благодаря государству. Во многих отношениях такие или подобные варианты конвергенции существовали в любой досовременной культуре. Однако, как хорошо понимал Гаспринский, явный сдвиг в мусульманской культуре произошел именно тогда, когда значительное число поволжских и других мусульман начали *говорить по-русски*. Язык — это не только синтаксическая, но и семантическая система, мировоззрение. Новая культурная конфигурация возникает в момент, когда значительное число мусульман начинает говорить по-русски, как того боялись кадимисты: это не просто формально *российское мусульманство*, но фактически *русское мусульманство*. И (если только кто-то не полагает, что этот процесс угрожает древней этнической верности) мы видим, что произошло обратное: *добровольная* русификация не разрушила татарскую идентичность, а стимулировала процесс, посредством которого татарство «модернизировало себя», избавившись от чагатайского лексикона, заменив его местными казанскими эквивалентами. Таким образом, *русскость* взрастила современную татарскую идентичность. Обе возникли одновременно как «русско-татарский» симбиоз (см. Габдулла Тукай).

Возможно, рассуждение о суфизме может здесь помочь. Мухетдинов не единственный, кого воодушевляет суфизм, есть много современных

российских ученых, которые занимаются изучением арабских манускриптов суфийского содержания. Однако предположу, что большинство исследований и дискуссий на эту тему проводятся на русском (но не все, конечно). Руми и Хафиз переведены на русский; иностранные статьи о суфизме переведены на русский. Другими словами, суфизм передается современному человеку — мусульманину или нет — через русский язык. Большинство не может прочитать исходный арабский манускрипт, и не все мусульмане могут понять дискуссию о суфизме на татарском. Таким образом, суфизм становится именно *русским*, а то, что он при этом еще и *российский*, не имеет особого значения.

Это напоминает нам о Бубере и его «Хасидских преданиях». Прогрессивный немецкий еврей с презрением относился к восточноевропейскому хасидскому мистицизму. Но когда Бубер перевел эти истории с иврита и идиша, то спровоцировал новую волну немецко-еврейского интереса к мистицизму. Нет ли в этом аналогии? Гаспринский отвергал суфизм. Но сегодня суфизм в русскоязычном формате является хорошим введением в исламскую духовность для российских мусульман. Разве не *русскость* — и именно она — играет здесь значительную роль? Разве не обязан этот «мистический модернизм» своим происхождением интересу современной русской культуры к мистицизму[22], подобно тому как интерес Соловьева вдохновлял еврейских модернистов на возвращение к Талмуду? Похоже, что русско-мусульманский симбиоз стал повседневностью.

Даже собственная реинтерпретация Мухетдиновым Ильина, Бердяева и Леонтьева происходит через русский язык. Можно сказать, что русский язык призван лежать в основе наиболее прочной попытки связать мусульманство с каким-либо особым олицетворением российского государства. Несомненно, *русское мусульманство* и *российское мусульманство* представляют собой разные виды конвергенции: первая, можно сказать, начинается позже — со времени, когда татары, аварцы, узбеки и прочие мусульмане стали непринужденно использовать русский. Для стимуляции и фертилизации этой конвергенции необходим особый набор действий.

Но в этой дискуссии о выборе прилагательного необходимо отметить еще один момент. Мухетдинов обращается к неоевразийской «протоидеологии», как он называет ее, признавая факт того, что эта идеология еще не сформулирована полностью. Но стоит помнить, что Трубецкой и другие видели «бытовое исповедничество» разрушенным Петром Великим и реформами, направленными на вестернизацию. Евразийская, «чингизская»

---

[22] Интересную роль сыграли также советские и постсоветские арабистика и исламоведение, но это тема для отдельной работы.

духовность, включая подлинное русское православие, предшествовала Петру и империи. Потому использование термина *российское*, привязанного к Петру и его последователям, кажется странным: холодный бюрократический государственный аппарат и его ханжеское манипулирование религиозной риторикой (согласно Трубецкому) — это именно то, что классическое евразийство отвергало.

Еще один аспект, который Мухетдинов хочет вывести из российской идентичности — это, как отмечалось выше, «традиционные ценности». В этом он достигает конвергенции с различными сторонниками русской идеи. Особенно удачно совпадение с Леонтьевым: византизм Леонтьева рассматривал либеральный Запад как самую большую угрозу традиции и религии, которые он понимал в терминах иерархии, стабильности, послушания и крайнего консерватизма. По сути, в Западе Леонтьев видел бóльшую угрозу, чем в Османской империи на Балканах. Таким образом, Леонтьев предлагал естественный консервативный мусульмано-православный альянс против либерально-капиталистической западной угрозы. В некотором смысле эта идея прекрасно вписывается в видение Гаспринского, особенно если учесть, что ислам по-прежнему хорош лишь как меньшее из двух зол. В этом Мухетдинов прав, используя термин *российское*: здесь главным является ссылка на мощное централизованное государство, теократическое по своей природе, защищающее и стимулирующее православие и другие совместимые с ним консервативные конфессии. Если это так, то такое видение российского мусульманства может быть последовательно развито.

Однако в ином смысле сопоставление с Гаспринским дает не столь положительные результаты: Леонтьев выступал за прямой перенос византийских традиций и ритуалов без каких бы то ни было уступок современности. Другими словами, он был православным *мукаллидом*! Здесь определенно виден конфликт с прогрессизмом Гаспринского. Рассматривая основные позиции Мухетдинова, мы замечаем еще один связанный с этим парадокс, а именно — большая теоретическая часть его защиты «традиционных ценностей» берет начало от американского палеоконсервативного мыслителя Пэта Бьюкенена. То, что российские прогосударственные традиционные ценности коренятся в зарубежной мысли, может показаться ироничным и противоречивым, пока мы не вспомним, что славянофилы, панслависты, евразийцы и другие, чьи выкладки берет на вооружение Мухетдинов, в целом никогда не утверждали, что Россия была бастионом восточных или евразийских ценностей. Скорее их видение заключалось в том, что Россия должна хранить и защищать традиционные премодернистские *европейские* (и, несомненно, христианские) ценности. Здесь также оказывается, что традиционализм

российского мусульманства — это также сорт крайнего европейского и евро-атлантического консерватизма, не такого уж и евразийского. Опять же, это не провал конвергенции, а, возможно, пространство для исследования, ведущее к связям и конвергенции между российскими мусульманами и европейскими консерваторами (хотя такие глубокие мыслители, как Роджер Скрутон, могли бы представлять лучший альянс).

Тем не менее, принимая на себя роль адвоката дьявола, можно предположить, что *русское мусульманство* может достичь конвергенции более экономично. В этом случае российские мусульмане не зависят от государства в своей идеологии или ценностях: их русскость заключается в их естественном использовании современного европейского языка и в их концептуализации и реконцептуализации в этой среде многослойного прошлого. Больше не нужно утверждать, что консервативные ценности происходят от их *русскости*, от их неясно выраженного евразийства и, в меньшей степени, — от государства, которое является не самой лучшей этической моделью даже при самых благоприятных обстоятельствах. Вместо этого надо признать, что их ценности происходят от их канонической религии — от Корана и Сунны; возможно, аспекты их духовной практики происходят от тюркского и чеченского суфизма. Можно быть билингвом, принадлежащим к двум культурам: *русскость* этого не исключает, и мы действительно видим, что она часто вдохновляет и строит татарство, поддерживая сложносоставную идентичность — русско-татарскую, русско-аварскую и т. д. Русскость демонстрирует такую симбиотическую открытость и в сфере христианства: посмотрите на примеры мордовских, чувашских или даже американских русских православных верующих, для которых русская церковь старается создать пространство посредством языковой и культурной локализации Евангелия.

Другими словами, продолжая наш гипотетический анализ, *русское мусульманство* как полноценный сообладатель *русскости* также может обсуждать канонические тексты русскости, выдвигая свои интерпретации, в том числе Леонтьева, Розанова, Толстого и т. д. *Русское мусульманство* может обсуждать условия конвергенции с мировым исламом и *русскостью*: его представители не должны доказывать, что их традиционные ценности принадлежат государству или русской географии, или евразийской «духовной атмосфере» — только, что их коранические ценности соответствуют русской культуре и формируют их собственный выбор культуры, являющейся для них родной. Действительно, таким способом ислам *русского мусульманства* сможет проникнуть, фертилизировать, трансформировать и выявить священность *русскости*, наполняя русский язык коранически-ми терминами и понятиями.

В противовес этому можно задаться следующим вопросом: как получить, или выделить, святость из этого «банального» понятия *российской* идентичности? Этот термин звучит как случайный инструмент, который, за неимением лучшего, скрепляет не относящиеся друг к другу общности, например, такие как иудаизм и буддизм. Язык всегда служит автономным, гибким и мощным средством самоидентификации; государство в этом смысле более неуклюже. Использование термина *русское* избавит идеолога от необходимости поиска специфичных характеристик «*российскости*» для иудаизма, буддизма и т. п., когда лучшим подходом было бы просто сказать, что эти две религии определяются источниками, лежащими далеко за пределами Евразии и российского государства. Их объединяют только их современные русскоязычные воплощения. Наконец, определение мусульманства как *русского*, а не *российского* может освободить идеолога от ограничения себя сравнениями с так называемыми четырьмя традиционными религиями: хорошо известно, что некоторые формы протестантизма (особенно баптизм) переняли русскую природу, возникая и развиваясь на русской земле. Можно избежать происходящей от прогосударственной религии тенденции видеть сектантство в «нетрадиционных» религиях. Эта тенденция может неожиданно привести к обратному результату при рассмотрении сквозь ее призму нехристианских религий, особенно ислама. Как это ни странно, более узкий термин *русское* как подход к конкретно российской религиозности может быть более инклюзивным в данном контексте.

Конечно, данные размышления спекулятивны. Процесс переосмысления изначального термина Гаспринского может быть трудным. Можно вообразить протесты, например тех, кто полагает, что такой термин отрицает их татарскую, или аварскую, идентичность и историю. Но можно найти лазейку, написав, к примеру, термин через дефис, построив сложносоставную идентичность: русско-татарское мусульманство, русско-аварское мусульманство и т. д. Важно в этом случае, чтобы термин нес в себе какое-то реальное содержание.

В первом разделе данной статьи мною были рассмотрены возможные варианты конвергенции между *русскостью* и мусульманством в русской мысли. Практический вывод из этого и последующих рассуждений заключается в том, что, возможно, у *русскости* может быть более глубокое содержание — духовное, культурное и лингвистическое, — но важно при этом, чтобы оно оставалось вполне конкретным и реальным. Таким образом, необходимость в *российскости* отпадает. Я предлагаю свои рассуждения для полемики. В их основе лежит мой личный опыт опросов десятков мусульман по всей России. А большая часть опыта этих мусульман основана на русских фильмах, литературе, русскоязычном телевидении, т. е.

русскоязычных медиа. Потому на каждом уровне люди создают конвергенции между мусульманством и *русскостью*.

Мне вспоминается один пример, который я хочу привести, чтобы сделать вышесказанное более конкретным. Один практикующий артист-мусульманин в Казани использовал фильм Тарковского «Андрей Рублев», чтобы объяснить мне свои основанные на суфизме взгляды о том, что адский огонь — это всего лишь Чистилище, предшествующее спасению всех. Он ссылался на сцену, в которой Рублев выбирает более яркий художественный стиль по сравнению с мрачным стилем его учителя Дионисия, чтобы отразить свой эсхатологический оптимизм. «Огонь — это всего лишь способ для очищения грешников, — сказал мне этот художник. — Вы можете увидеть это в послании Иисуса. Иисус Христос по-настоящему изумителен: когда он на кресте, он не осуждает грешников. Он говорит: „Отец, прости их, ибо они не ведают, что творят“. Он говорит о подлецах, потому что, естественно, они попадут прямо в кипяток ада за убийство такого человека. Но учение Иисуса — это прощение, а воин настаивает на отмщении и убийстве. В действительности мы не знаем стольких вещей». Тот же самый художник сказал, что Троица Рублева — его самое любимое произведение искусства. Он также восхищался Казанской иконой Божией Матери. Когда я спросил его, как он может восхищаться символом поражения казанских мусульман, он ответил практически буквально: пути господни неисповедимы. «Господь направил к нам русских, и из нашего поражения родилось что-то плодотворное». Он отметил, что наша с ним встреча была бы невозможной без посредничества русского языка, на котором мы общались. В конце концов, русский — один из мировых языков, а татарский — нет. Также мне удалось вступить в занимательный диалог с другом этого художника, тоже татарином, который удивил меня длинным панегириком «великому русскому языку», восхваляя его богатство, многогранность и глубину в сравнении с его родным татарским, более простым (это его слова — не мои).

Затем в другой раз тот же художник рассказал мне о своих литературных предпочтениях. Как любой прилежный советский или российский ученик, он был хорошо знаком с классикой: ему нравились Чехов и Толстой, а Достоевский казался ему тяжелым для восприятия: «Достоевский препарирует своих героев и рассматривает их сквозь увеличительное стекло. Он — великий писатель, но в нем нет радости и спонтанности, как в некоторых наших советских писателях, или как в Баки Урманче (татарский художник). Достоевский не верил по-настоящему в Христа. Он сомневался, его душа мучилась. Поэтому я его не читаю». Упомяну также, что мы посетили Раифский монастырь недалеко от Зеленодольска, где коллега-татарин этого художника продавал свои пейзажи.

Что означает этот обмен опытом в свете настоящего исследования? Хочется думать, что как любой мусульманин, для которого русский язык и русская культура стали родными, превратившись, в лучшем случае, в дополнение к родной культуре, а не ее замену, он вовлечен в постоянные переговоры, постоянный поиск конвергенции. Это мусульманин, который восхищается тем, как Рублев изобразил божественную любовь, как Тарковский изобразил богобоязненного иконописца Дионисия, и для которого Достоевский недостаточно христоцентричен! Добавлю — который к тому же согласился с моим описанием толстовского «мусульманства»!

Здесь культурно-лингвистическая русскость передала постсоветскому татарскому мусульманину определенные составляющие русской идеи: способность сводить вместе кажущиеся противоположности — благоговение перед христианскими символами и исламскую набожность. Но оказывается, что не такие уж это противоположности. Канонический ислам также чтит Иисуса Христа и Марию, хотя и не в форме искусства. Даже советский период не смог до конца подавить ту духовность, которая была вживлена в русскую литературу и искусство фигурами формативного периода Золотого и Серебряного веков, что видно, в частности, из фильмов Тарковского. Далее, православность или «христианский» оттенок этой культурно-лингвистической русскости не обязательно враждебны «басурманству», или мусульманству, как было продемонстрировано на примере Гершензона, Толстова, Розанова и других. Это — площадка, где разные влияния могут сходиться, взаимодействовать и бороться. Это — сосуд, помещаясь в который, мусульманство приобретает новую окраску.

Конечно, в этом всегда существует опасность того, что мусульманство может полностью раствориться в сосуде, потеряв свою идентичность. В этом заключался страх кадимистов. И, возможно, именно тревога подталкивает Мухетдинова как мыслителя к выбору российской идентичности для мусульман: с тем, чтобы рассматривать мусульман и христиан как две неизменно разделенные *культурные* сущности в некой нейтральной *государственной* общности иного порядка. Однако страх потери идентичности не настолько оправдан, как может показаться: в конце концов, некоторые источники мусульманства, как и еврейства, настолько неколебимы, что не возникает сомнений в том, что *русскость* никак не является источником мусульманства, а лишь средством его выражения. Непрерывная мусульманская идентичность и непохожесть постоянно подпитываются основополагающим каноническим языком ислама — арабским, помимо которого, строго говоря, даже тюркские (включая татарский) и персидский языки — не канонические и не священные, хотя и освящены временем. С учетом этого обстоятельства беспокойство о том, что мусульманство может раствориться

в татарской или чеченской идентичности и что этничность может подавить религиозность, тоже представляется несостоятельным.

Так что фактически высвобождение мусульманства в сосуд русскости вместо назначения ему места в закупоренном помещении евразийства или «российскости» лишь подчеркивает основополагающую арабскую сущность ислама и его коранические сакральные основы. Возможно, эта идея покажется чересчур радикальной, но она подразумевает, что мусульманство со строго религиозной точки зрения может прекрасно процветать на арабском или русском — вообще без «родных» татарского или аварского языков. Действительно, некоторые татары или аварцы, говорящие только на русском, являются практикующими мусульманами — и это социологическая реальность. Однако, конечно, понятие русского мусульманства совсем не нуждается в поощрении этой пугающей тенденции: универсализм русскости, как рассматривалось (или переосмысливалось) выше, может расчистить место для личного пространства татар, аварцев, чеченцев, кумыков, таджиков и т. п., и такое явление имеет место быть. В этом смысле понятие *русскость* подобно лингвистическому понятию *английскость*: оба они применяются по отношению к языку и культуре потенциально глобальных размеров.

Еще раз подчеркну, что я предлагаю эти рассуждения о значении русского мусульманства лишь как умозрительные предположения чужака, заглядывающего внутрь. Возможно, кому-то они покажутся провокационными. Но это интересный мысленный эксперимент. В конце концов, джадидизм плавно перешел в светский национализм (Г. Тукай) даже еще до революции 1917 г. — потому что национальные языки и народная культура затмили исламское содержание российских мусульманских культур. Таким образом, вопрос, которым задается Мухетдинов: что объединяет мусульман Российской Федерации? — относительно нов. Предположение, что русский язык и культура могут быть источником единства и творчества для современного русского ислама, конечно, идет в разрез с позднеджадидским и досоветским опытом. Но термин принадлежит Гаспринскому, а досоветская мысль — это естественное место, где стоит искать исламское, а не народно-национальное, вдохновение.

Учитывая, что даже в период становления русский язык и литература были пронизаны влиянием «басурманства», русскость сама по себе вполне может содержать достаточно «евразийских» элементов, которые неоевразийцы ищут в большей степени в политической плоскости, особенно если их носители — двухкультурные билингвы со знанием, помимо русского, татарского, аварского, чеченского и других языков. Таким образом, *русскость* русского мусульманства имеет множество потенциальных направлений

развития. На каком языке можно найти работы аварских суфиев, татарских джадидов и арабских философов, которые были бы легко понятны постсоветским мусульманам сегодня? Конечно, только на русском.

И последнее, что мне хотелось бы сказать о Мухетдинове с учетом его интереса к идеям Фаизханова. Примечательно, что он посвятил ему две книги и активно организует ежегодную научную конференцию «Фаизхановские чтения». Выше я выделил крайне яркую черту во взглядах Фаизханова: как один из ранних джадидов он старался скорее *соединить* исламские предписания и традиции с последними русско-европейскими знаниями, а не *заменить* одни другими. Очевидно, что Мухетдинов пытается поступить подобным образом. Это выглядит впечатляюще, особенно принимая во внимание последние дебаты о религии и современности. Американский социолог Питер Бергер прошел через серьезную смену взглядов в 1990-е гг.: ранее он придерживался веберианского подхода, полагая, что религия и современность взаимоисключаемы[23]. Современное развитие ведет к уменьшению значения религии. Затем он пересмотрел свое мнение и стал исследовать примеры культур, соединяющих то и другое, в первую очередь — его собственную североамериканскую культуру. Многие последовали его примеру.

Фаизханов предлагает нам интересную альтернативную историю, гармонично вписывающуюся в данную дискуссию: несмотря на то, что его последователи выбрали путь секуляризации (национальная татарская идентичность и т. д.), сам он (возможно чисто интуитивно) предпочел комбинированную модель стремительного прогресса и религиозности. Более того, ему удалось защитить и сохранить традиционный мусульманский образ жизни и идентичность, когда сам он был преподавателем в сердце современной христианской России. Это было нелегко: среди его коллег были Казембек Мирза и Даниил Хвольсон, первый — мусульманин, второй — еврей, оба — принявшие православие. Достижение полного академического статуса было невозможно без обращения, но Фаизханову удалось достичь научной респектабельности, успешно сопротивляясь соблазну обращения. Я утверждаю, что этот аспект фаизхановской мысли — и поведения — содержит значительный потенциал «асинхронной конвергенции», т. е. попытки применения наилучшего фаизхановского опыта приобщения мусульманства к современности путем возрождения модели, учитывающей взаимное сосуществование и интерпретацию традиционных исламских обрядов, современной академической целостности и открытости науке.

---

[23] Например, см.: *Berger P.* Secularization falsified. Retrievable // http://www.firstthings.com/article/2008/02/002-secularization-falsified 2008.

Сегодня, когда в постсоветской, а иногда и в западной науке, к религиозности все еще относятся с подозрением, это дает нам пищу для размышлений.

В итоге скажу, что эссе Мухетдинова заставляет задуматься о поиске конвергенции. Его проект подтверждает некоторые из моих положений, представленных в первом разделе статьи, и обращен к тем, кто интересуется культурой мусульман (*русских* или *российских*) — мусульманам, немусульманам, русским и нерусским, вовлекая их в дискуссию. Существуют и другие похожие проекты, направленные на понимание взаимоотношений между исламом, мусульманским сообществом и Россией, но в данный момент их рассмотрение лежит за пределами настоящего исследования. Вместо них в заключительном разделе мне хотелось бы рассмотреть воззрения британского мусульманина, который задается очень похожими вопросами о конвергенции мусульманства в другой европейской стране. Можно предположить, что конвергенция между мусульманством и европейской культурой проходит по всей Европе — хотя обобщения делать еще рано.

ЧАСТЬ 4. АБДУЛ ХАКИМ МУРАД: ИСЛАМ КАК ЕСТЕСТВЕННЫЙ ВЫБОР ДЛЯ БРИТАНСКОЙ РЕЛИГИИ

Выше были рассмотрены исламские измерения, потенциально скрывающиеся в канонической русской модернисткой культуре. Предыдущий раздел посвящен попытке «активировать» эти измерения со стороны современных «постмодернистских» мусульманских деятелей. Далее я хочу обратиться к построениям известного современного британского мусульманского мыслителя, который говорит о наличии конгруэнтности между исламом и британской историей религии. В терминах настоящей дискуссии — он также активирует исламский потенциал, но уже другой европейской христианской культуры. Различия и сходства между российским и британским контекстом дают пищу для дальнейших размышлений по теме настоящей работы.

Тим Уинтер родился в 1960 г. и уже в 17 лет стал мусульманином, взяв имя — Абдул Хаким Мурад. За последние десятилетия он достиг высокого статуса среди британских мусульман, он также является основателем Кембриджского мусульманского колледжа. Колледж привлекает лучших выпускников сети медресе Дар ал-Улюм[24] Англии; программа обучения, разработанная Уинтером, направлена на объединение лучшего исламского образовательного наследия Индийского субконтинента с лучшим из того,

[24] Дар ал-Улюм – это самое распространенное исламское направление на Индийском субконтиненте и среди пакистано-британских мусульман.

что есть в британской культуре и образовании с целью создания сильной, интегрированной британско-мусульманской среды в обеих культурах. Потому тема культурной конвергенции чрезвычайно уместна для его мировоззрения. Сам Уинтер получил образование в Вестминстерском колледже, одной из немногочисленных элитных частных школ Британии, перед тем как поступил в Кембриджский университет. Я упоминаю об этом для того, чтобы показать, что Уинтер вышел из самого сердца британского истеблишмента, что с самого детства он впитывал «каноническую» британскую культуру (каноническую для определенного периода, конечно). Следовательно, он выражает идеи и как британский, и как исламский инсайдер, и поэтому, являясь компетентным представителем обеих культур, более кого бы то ни было способен рассуждать о возможности рассматриваемого здесь типа культурной конвергенции. В данном разделе я строю дискуссию, используя его речь «Парадокс британского ислама»[25].

В своей речи Уинтер утверждает, что британские мусульмане и их религия не должны рассматриваться как второстепенные и чуждые Британии, как их порой воспринимают. Обычным аргументом в пользу их интеграции является мультикультурализм: в Британии так много различных групп, что мусульмане должны были бы влиться в это разнообразие и таким образом найти свое место в британском обществе. Но Уинтер отмечает, что мусульманам довольно сложно это принять: в конце концов, в основе мультикультурализма лежит релятивизм, беспристрастное равенство всех групп. Однако мусульмане придерживаются убеждения, что в основе их религии лежит абсолютное истинное откровение. Более того, в условиях современной мультикультурной Британии религия превратилась в не более чем эксцентричный жизненный выбор, и эта тенденция, по мнению Уинтера, появляется уже с 1960-х годов. Иными словами, резкий религиозный спад начался вскоре после того, как первые мусульмане-иммигранты стали в больших количествах прибывать в Британию. Упадок религии и традиционных ценностей, который затем вылился в мультикультурализм, в действительности усложнил интеграцию и «становление британцами» для прибывших позже мусульман, желающих сохранить приверженность своей религии. Дело в том, что в это самое время британская идентичность потеряла свою самую суть и с тех самых времен раскачивается с такой страшной силой, что едва ли осталось хоть немного «британскости», с которой мусульманин мог бы ассимилироваться; а выбор религиозности в качестве

[25] См. на сайте: http://www.youtube.com/watch?v=3WHaVjS2bGE. Более подробно об этом можно прочитать в статье Уинтера: *Winter T.J.* British Muslim Identity. Past, Problems, Prospects. London, 2003.

основного принципа британской идентичности в наши дни обрекает любого, будь то христианин или мусульманин, на существование на периферии новой культурной формации. В целом, отмечает Уинтер, «не существует неизменной сущности в нашем постмодернистском мире».

По этим причинам он отвергает возможность того, что мусульмане могут найти свое место через мультикультурную систему взглядов. Вместо этого, Уинтер предлагает обратиться к тому, что было до пришествия постмодерна в 1960-х гг., и задаться вопросом: как бы могли выглядеть мусульмане на фоне традиционной британскости? Он утверждает, что если отталкиваться от нее и принять присущую ей систему взглядов, то мусульмане в действительности окажутся для европейцев-англичан менее чужими. Что Уинтер подразумевает под традиционной британскостью? С одной стороны, он признается, что в последнее время колебание идентичностей было таким интенсивным, что трудно точно определить данный термин, но по мере развития дискуссии становится понятно, что он делает ставку на Англию, выросшую из англиканского урегулирования после Гражданской войны XVII в., а именно — на соглашение, с помощью которого пропротестантские и прокатолические элементы религиозного истеблишмента закрепили основу своего дальнейшего сосуществования. Урегулирование предоставляло возможность различным христианским группам — от «высоких англиканцев» до «англиканцев низкой церкви» и других протестантов и нонконформистов — процветать и жить во взаимной терпимости. Порой некоторые группы, находящиеся в дальнем конце спектра, откалывались, но на протяжении всей Новой истории данные группы также оставались в рамках закона и вносили свой вклад в обсуждение природы британской религиозной и национальной идентичности. Например, в конце спектра «высокой церкви» находилось трактарианское движение, основоположником которого был кардинал Ньюмен, вернувшийся в римскую католическую церковь.

Как утверждает Уинтер, «спектр „урегулирования“» (мой термин) может рассматриваться как включающий в себя также и ислам. В некотором смысле, ислам — всего лишь вариация в дальнем конце нижнецерковной части спектра. Уинтер намеренно проводит линию совместимости от мусульманства к нонконформистскому движению, отмечая, что еще в XVII в. радикальные реформаторы выделяли «магометанство» как модель в полном смысле реформированного христианства. Это скорее можно рассматривать как параллель толстовской «аутсайдерской» самоидентификации с «добрым магометанством», тогда как по-настоящему реальная конвергенция произошла в случае Уильяма Куиллиама, позже — Абдаллы Куиллиама, нонконформиста, принявшего участие в Ливерпульском движении

трезвости, а затем обратившегося с группой его последователей по движению в ислам. В этом случае чужеродное «мусульманство» протестанта «низкой церкви» сошлось и пересеклось непосредственно в «инсайдерском мусульманстве» или, короче, просто в мусульманстве.

Уинтер, однако, начинает свой разговор (и свой спор) с примера другого типа пересечения, с того, который можно соотнести с личностями Г. К. Честертона и Хилэра Беллока. Они — зеркальные отображения Уильяма Куиллиама. Куиллиам вырвался за пределы Соглашения об урегулировании и перешел в ислам, поскольку урегулирование в его восприятии не было достаточно реформистским. Честертон вырвался, потому что англиканская церковь была недостаточно католической. Уинтер не выражает эту мысль явно, но можно добавить, что Честертон достиг культового статуса в британско-английской культуре. Его персонаж отец Браун, знаменитый на весь мир католический священник и детектив, вернул «личность за пределами Урегулирования» в сердце английской идентичности (и стоит добавить, что католик отец Браун даже стал международным символом английскости — например, книги Честертона пользуются большой популярностью в России). Тогда почему же не мог Куиллиам с его исламским выбором оставаться частью расширенной английской идентичности, сформированной урегулированием? Похоже, что именно в этом заключается цель Уинтера.

Уинтер сам воспитывался как англиканец, принадлежащий низкой церкви. Неудовлетворенность тринитарной теологией проявилась в нем в подростковом возрасте и, учась на первом курсе университета, он посетил унитарную церковь — еще один из вариантов Урегулирования в дальнем конце спектра. А оттуда, по-видимому, до исламского монотеизма было рукой подать. Поэтому создается впечатление, что реконструкция «английской истории» по Уинтеру — автобиографична, что я воспринимаю позитивно, без критики. Уинтер сам является доказательством той согласованности, которую он отстаивает[26].

Уинтер начинает свой анализ с Честертона и Беллока — несмотря на их враждебное отношение к исламу — по причине пристального интереса этих писателей к исламу и их необъяснимому пониманию его природы и потенциала. Здесь речь пойдет лишь о Честертоне: обращенный в католицизм писатель в коротком рассказе дает веселую, но едкую критику ислама. Как показывает Уинтер, ожесточенная критика ислама — скорее всего

[26] Интересная параллель Т. Уинтеру – еще одна масштабная личность – Тимоти Уэр, который обратился в греческое православие и известен как епископ Каллист. Оба Тимоти, таким образом, расширили определение «Урегулирования» в разных направлениях, по-прежнему оставаясь в рамках «эксцентричной английскости».

атака на английский нонконформизм (этот аспект я поясню немного ниже). Но особенно примечательно то, что Уинтер может выяснять отношения с Честертоном в рамках традиционного диспута — на основе системы взглядов, сформированной урегулированием, т. е. на английской почве, одновременно углубляя понимание собственной исламской идентичности. И еще — конвергенция позволяет ему построить исламскую полемику на английских терминах, что напоминает о поисках идентичности в русской культуре.

Рассказ, упомянутый Уинтером, называется «Перелетный кабак». Это футуристический рассказ в жанре фэнтези, где Англия вследствие всплеска оттоманского политического успеха поддается соблазну ислама. Мусульманский проповедник путешествует по стране, проповедуя с «ящика из-под мыла» (импровизированная трибуна уличного оратора) и обращая урожденных англичан в религию Мухаммада. Он приводит удивительные аргументы, чтобы доказать, что Англия изначально была мусульманской: люди говорят о King's *Cross* как о примере английского христианства, но забывают о Mornington *Crescent*;[27] кабаки изначально предназначались не для продажи алкоголя (арабское слово), а исламских напитков; «Бул паб» изначально назывался «Бульбуль» (соловей) и т. п. Эта кампания заканчивается запретом алкоголя в Англии и смертью традиционной английской веселости от рук исламской суровости.

По Уинтеру, за внешней несерьезностью рассказа Честертона прячется интересная идея. Писатель интуитивно постиг мощь и убедительность ислама: в своем рассуждении он отталкивается от зачастую самодовольного европейского отношения к этой религии, характерного для того времени (оно было продемонстрировано Гегелем, а в России, как мы видели, Данилевским), рассматривающего ислам как выдохшуюся силу. Ислам Честертона молод, силен и имеет серьезные притязания (описанные в комическом ключе) на английскую симпатию. В то же время Честертон использует понятие «ислам» в том смысле, в каком русские использовали иудаизм, — как метафору, изображающую тенденции в его родной культуре: логично предположить, что за ней кроется намек на движение за трезвость, и Честертон таким образом неявно стигматизирует нонконформизм, признавая его неанглийским. Понимать следует так: если реформатская церковь продолжит свой путь, то так мы все сможем стать мусульманами. Сочувствовать реформаторству — все равно, что перестать быть англичанином, предавать «старую добрую Англию».

---

[27] Игра слов. *King's Cross* и *Mornington Crescent* – известные топонимы британской столицы. При этом христианский *крест* (cross) противопоставляется исламскому *полумесяцу* (crescent).

Конечно, к тому, что Честертон иносказательно использует ислам в качестве символа крайне неанглийского образа действий, а Уинтер выводит из этого конвергенцию между английскостью и мусульманством, можно отнестись с иронией. В этом ощущается некое передергивание. Но жульничает скорее Честертон: в конце концов, римский католицизм был заклеймен как непатриотичный еще во времена Генриха VIII, и полная его переоценка Честертоном, перевоплощение в синоним патриотизма выглядит как действие по принципу «лучшее средство защиты — нападение». На самом деле идея Уинтера заключается в том, что умеренность и нонконформизм — это исконные английские качества, представленные Честертоном как «исламские», и в действительности они могут рассматриваться как изначальная расстановка сил!

Таким образом, Уинтер утверждает, что урегулирование может быть расширено за счет высвобождения пространства для английского «нонконформистского» ислама, точно так же, как и для английских католиков, фактически более многочисленных сегодня по сравнению с англиканцами. Можно задаться целым рядом вопросов относительно такой позиции, но я в данный момент хочу более подробно рассмотреть один ее аспект, который непосредственно сводит умозаключения Уинтера с нашим русским дискурсом. Суть его аргумента заключается в том, что естественная английская, или даже европейская, конвергенция происходит между исламом и реформированным протестантизмом, а, скажем, не католицизмом. Он углубляется в дискуссию, приводя ряд интересных ссылок на примеры магометанства в расширенной протестантской истории, включая отношение к исламу Лютера. Но затем он задается вопросом, который уже начинает возникать в уме «русского наблюдателя». Разве ислам не лучше сочетаем с католицизмом, учитывая, что обе эти религии — «традиционные»? Здесь Уинтер цитирует сторонников традиционалистской школы, возникшей благодаря Рене Генону.

Традиционализм ценит исторические религии и рассматривает протестантизм как упадочный фундаментализм. Такой подход к исламу особенно хорошо просматривался в работах Луи Массиньона, для которого символами ислама выступали святые, молитвы по четкам, мистицизм, чудеса, реликвии и градация совершенства (список Уинтера). Этот шорт-лист прекрасно подчеркивает «католическую» природу ислама, и некоторые из учеников Массиньона продолжили развивать это видение изнутри, приняв ислам (что является еще одним случаем переключения с позиции чужака на позицию инсайдера). Первый поразительный факт здесь — это громкое эхо, прокатывающееся между традиционализмом и русским евразийством. Насколько я знаю, эти два

движения не связаны напрямую[28], но очевидно, что схожие тенденции европейской мысли вскормили восприимчивость в обоих случаях, потому их сходство заслуживает серьезного исследования.

Вместо такого серьезного анализа мы повторим сделанное ранее наблюдение: русский философ Семен Франк, серьезно изучавший Массиньона, развил в себе восхищение ал-Халладжем. Однако, как было отмечено, он игнорировал мусульманство ал-Халладжа. Франковское понятие «русского мировоззрения» (термин, который он использовал, чтобы отделить себя от Бердяева и других с их русской идеей) в высокой степени основывался на немецком романтизме, и потому, очевидно, идеализированный обращенный в католичество ислам казался ему близким по духу и неопасным. Одно объяснение этому факту может быть найдено в рассуждении Уинтера: это происходит потому, что такое католицизирование упускает по-настоящему исламское в исламе. «Традиционалист» Франк впитал эрзац-версию ислама, лишенную подлинной его сути.

Это — один из возможных ответов. Но, похоже, в подходе Уинтера присутствует некоторая неоднозначность. С одной стороны, он утверждает, что в нашем мире больше нет «сущностей»: у британскости нет сущности, и также ее нет у мусульманства в нашем постмодернистском мире. Он цитирует антрополога Клиффорда Гирца, для которого ислам — это «исторически обусловленный калейдоскоп практик и перцепций, объединенных в суннитском доктринальном литургическом ядре, по-разному интерпретируемый через консенсус — в отсутствие официальных правовых структур, — в частности меньшинством или в маргинальных условиях». Мусульманство, таким образом, неустойчиво, нестабильно и исторически обусловлено — как и британскость. Но тогда, похоже, не существует никаких особых причин на то, чтобы предпочесть видение религиозности урегулирования Уинтера в качестве руководящего принципа как британскости, так и британского мусульманства. Хотя сам Уинтер, по-видимому, уверен в том, что выдвигаемый им аргумент *будет* убедительным или решающим: мусульманство — суннитское, а не шиитское; мусульманство более конвергентно с основанным на Писании протестантизмом. Предпочтение, которое Массиньон отдавал шиизму, привело его к его списку праведников, чудес, реликвий и т. п., и это — искажение *реального* ислама, *сущностного* ислама. Так рассуждает Уинтер.

Я не намерен углубляться здесь в эту эпистемологическую и онтологическую неоднозначность. Некоторые мусульманские мыслители видят

---

[28] Была предпринята попытка провести параллель между Геноном и Дугиным, но я не могу судить о ее успешности.

освобождение в феномене постмодернизма и даже называют новую мусульманскую мысль постпостмодерном. Модернизм и проект Просвещения, несомненно, спровоцировали проблемы для нехристианской Европы: в первую очередь, я имею в виду, конечно, евреев, чья общинная идентичность была подорвана наполеоновским урегулированием (а результате — «евреям как отдельным личностям — все, как народу — ничего»). Схожим образом, проект Просвещения оказался на редкость слеп к вопросу колонизации. Поэтому постмодернизм, несмотря на все его изъяны, подготовил пространство для развития неевропейского и нехристианского дискурса. Уинтер, похоже, тоже использует это пространство, чтобы взглянуть на ислам по-новому. И вместо того чтобы сосредоточиваться на больших методологических вопросах о том, как усилить доказательную базу, я лишь хочу сильнее раздвинуть это пространство.

Здесь в голову сразу приходит старая шутка, с которой, возможно, знакомы многие британцы: ополченец ирландской республиканской армии останавливает автобус и приказывает сойти всем протестантам. Один пассажир говорит, что он еврей. «Ах, — говорит террорист. — А ты протестантский еврей или католический?» Опять же, говорят, что есть атеисты-протестанты и атеисты-католики: пустота, оставленная Богом, принимает различные «формы» в зависимости от того, вместо какой веры она образовалась. Другими словами, Уинтер показывает, что когда мусульмане в Западной Европе ищут пути конвергенции с местной (религиозной) культурой, они автоматически ступают на территорию западного христианства с ее протестантско-католическими диспутами. Но у России, конечно, другой христианский ландшафт: реформация и контрреформация не были местными феноменами. В этом смысле аргументы Уинтера о «протестантском» исламе, противостоящем «католическому» исламу, еще нуждаются в оценке, даже если окажется, что они убедительны.

Здесь я не буду пытаться разрешить этот спор. Я просто еще раз отмечу, что русским мусульманам необходимо найти конвергенцию, лежащую между исламом и иным христианским ландшафтом. Уинтер сам признает это, конечно, только он утверждает, что протестантизм — *лучший* вариант конвергенции для ислама, нежели католицизм, но не настаивает на том, что такая конвергенция будет полной. Некоторые черты, присущие протестантизму, на первый взгляд, могут показаться довольно католическими, или даже православными. Например, как полагает Уинтер, реформированное христианство известно своими раскольническими тенденциями, созданием множества сект, тогда как суннитский ислам обычно функционирует через согласие *(иджмā')*. Реформированное христианство подчеркивает превосходство индивидуальности над общностью. Реформированное

христианство уделяет большое значение индивидуальной интерпретации Писания, тогда как ислам обычно рассматривает Коран через *тафсир*. Умма остро ощущает свое народное единство, что отражено в повиновении старшим. Более того, «экуменический мир измаильтян» определяется законами чистоты, что делает членство в умме строго зависимым от состояния тела верующего: умма более «плотская» (мой термин), чем реформированное общество.

Некоторые из этих черт можно интерпретировать «по-православному». Мы можем начать с цитаты Клиффорда Гирца об историческом суннитском исламе, использованной Уинтером: идея о «доктринальном литургическом ядре, по-разному интерпретируемом через консенсус в отсутствие официальных правовых структур» звучит вполне «по-православному». В православии также нет ни судейских органов, ни Папы. В идеале, доктрина и практика воплощаются в жизнь через соборы. Идея соборности, по сути, была возрождена (с гегелевским уклоном) Хомяковым, который утверждал, что православие избежало раскольнического «микропапизма» протестантства и «макропапизма» католичества. С того времени это самопонимание оказывает влияние на русскую религиозную мысль. У православия также есть литургическое ядро, неизменное в любой стране и придающее прочность международному православному сообществу. Заимствуя следующую мысль у Уинтера, мы также можем добавить, что в русском православии есть традиция старцев, на глубоком уровне встроенная в церковный консенсус, но скорее напоминающая традицию суфийских шейхов, при которой сохраняется свобода применения индивидуального подхода к духовности. Что касается телесной воплощенности православного сообщества, указание делается на церковь как на воплощенную (от слова «плоть») реальность (с некоторой помощью иудаизма в интерпретации Розанова, как было показано выше).

Это лишь схематичное изображение, конечно, и мы уже рассмотрели большую его часть. Я только еще раз попытаюсь сформулировать исламско-русский православный консенсус в свете британской исламско-протестантской альтернативы. Однако мой интерес к исканиям Уинтера может вызвать у русского читателя вопрос: почему русское, или российское — неважно, мусульманство нуждается в конвергенции, которую Уинтер осуществляет от лица британских мусульман? Британские мусульмане — это недавние неевропейские иммигранты в европейскую Британию. Отсюда у Уинтера необходимость найти место для их мусульманства. Татары и чеченцы — исконные жители своих земель на территории России.

Я не хочу минимизировать это важное ощущение собственной исконной принадлежности к России у русских мусульман. Однако, хотя русские

мусульмане и не должны совершать географических передвижений, чтобы найти место в России, т. е. иммигрировать в Россию, вся наша предыдущая дискуссия была направлена на то, чтобы показать, что еврейские и мусульманские «басурмане» в некоторой степени вовлечены в иммиграцию в европейско-русскую культуру. Само представление о Татарстане или Башкортостане с их собственным национальным языком возникает гармонично с возникающей русской самоидентичностью. Мы увидели, что татарская национальная идентичность и язык наполнены идеей русскости, а впоследствии — советскости. Мы увидели, что идея русского мусульманства, противопоставляемая более узкому татарскому или чеченскому мусульманству, все еще довольно спорна и проходит стадию становления. Мы видели, хочется верить, что Мухетдинов (и Гаспринский) также ощущают необходимость построения конвергенции.

Другими словами, прежде чем отвергать англійско-мусульманскую попытку определить местонахождение мусульманства на местной религиозной карте как что-то, что русские мусульмане делать не обязаны, стоит сказать, что русские мусульмане делают нечто подобное, но они заняты этим гораздо дольше. Конечно, надо признать, что русские христиане заняты тем же самым: действительно, формирование и сохранение идентичности — универсальная человеческая необходимость.

На данном этапе я хотел бы выделить еще один пункт, отсутствующий в нарративе как британо-исламской так и русско-исламской конвергенции. Это рассуждение об иудаизме и его месте в самоопределении европейских христиан. Правда, как говорит Уинтер, что реформаторское христианство ссылалось на ислам в своем самоопределении (хотя лично я был бы осторожнее, чем Уинтер, видящий здесь «внутренний ислам»; я бы увидел здесь скорее «солипсический ислам», по меньшей мере, до того, как он достигнет Куиллиама и Уинтера!) Но реформаторское христианство ссылалось и на иудаизм: феномен реформаторского гебраизма широко известен.

Как было показано выше, русское христианство в XIX — начале XX в. также прошло через отчетливый период «гебраизма», призванный заполнить ощущаемый в себе пробел. Ссылка Уинтера на телесную воплощенность верующего сообщества, реализующуюся в ритуальной чистоте, воспринимается аналогом того, что Розанов так жадно искал в иудаизме. Потому, я полагаю, европейские мусульмане — русские, британские и другие — в поисках конвергенции также должны рассматривать европейский иудаизм, а не только христианский нарратив. В частности, еврейский опыт — опыт народа, долгое время являвшегося участником христианской и затем постхристианской культуры, мог бы предложить много наводящих на мысль параллелей для ислама в условиях нового для него

европейского контекста. И конечно, этот диалог христианства и иудаизма закодирован в Коране, священной книге, которая содержит обращение не только к арабам-язычникам, но и пытается найти контакт с евреями и христианами. Но поскольку ислам рассматривает Коран как нерукотворное Слово Бога, его взаимодействия с «людьми Писания» инструктивны и требуют усилий; мусульмане существуют на том же имманентном уровне, что и христиане и евреи: потому они определенно могут «искать знания» (как рекомендовал Пророк) для того, чтобы «познавать самих себя» (как призывает Коран), при этом сегодня их понимание «самих себя» твердо укоренено в европейском контексте.

Уинтер хочет расширить английское Урегулирование, чтобы включить в него мусульман: он отказывается верить в то, что он сам, будучи бывшим низкоцерковным унитарием, принявшим исламский монотеизм, оказался за бортом английскости. Возможно, в некотором смысле он ищет *каноническое* место для ислама в английском религиозном ландшафте или даже требует его. Он называет блефом рассуждения Честертона. Честертон возлагает надежды на период до Генриха VIII как на эру, когда настоящая английскость существовала в форме католической английскости, до «разрушения алтарей», выражаясь фразой Имона Даффи. Но в таком случае, возражает Уинтер, можно было бы вернуться и в дохристианскую Британию; так может бесконечно продолжаться движение вспять. Потому Уинтер, в отличие от Честертона, по-прежнему рассматривает урегулирование как объединяющую силу британской идентичности. Он настаивает на том, что его выбор — ислам — является истинно британским, что для мусульманского сообщества «интеграция уже присутствует».

Тем не менее в идеях Уинтера все еще остается неоднозначность. Интеграция есть: ислам — подлинно английский выбор. То, что делает его подлинным, — это «аутентичность», а то, что делает что-либо аутентичным — это связь со все еще живой традицией. Я исхожу их того, что ислам, бесспорно, — это живая традиция. Но неужели это подлинно *английская* живая традиция? Мне кажется, такое может быть лишь в том случае, если существует связь между исламом и, скажем, нонконформизмом, англиканской низкой церковью, а также то, что позволяет выразить эту связь, — английское урегулирование, которого по-прежнему придерживается Уинтер. В целом это похоже на отклонение в сторону традиционалистского курса. Предлагается довольно английская форма протестантизма (в применении к исламу): т. е. важен не каждый отдельный человек с его Священным Писанием, находящийся в блистательной, индивидуальной изоляции, а важна история Священного Писания, прочтенная в конкретном сообществе с конкретными институтами, связанными с Короной, судами и т. п. Возможно

«протестантский» ислам Уинтера является более общинным, более национальным, чем кажется на первый взгляд; возможно, он ближе к российскому «соборному исламу». А ведь в таком случае, возможно, допустимо представить и российско-английскую исламскую конвергенцию!

Остается последний вопрос: может ли современная Британия понять, а тем более принять «ислам урегулирования» Уинтера? Он сам признает, что религия сжалась до размеров небольшого пятна на горизонте общебританского самосознания. Тонкости религиозной истории, по большому счету, потеряны. Недавнее исследование показало, что сейчас в Британии меньше дискриминации по отношению к индуистам и африканским христианам, чем по отношению к мусульманам. Другими словами, мусульманство больше сталкивается с предрассудками на рынке занятости по сравнению с предубеждениями из-за цвета кожи. Интересный контраст этому представляет недавнее исследование Венди Дониган, посвященное индуизму, в котором говориться, что англичане в Индии с бóльшим сочувствием относились к исламу, нежели к индуизму[29]. В их понимании ислам — еще одна монотеистическая религия, религия Писания — был ближе к христианству (более конвергентен с христианством, я бы сказал). В современной Британии это отношение к исламу было полностью пересмотрено. Теперь мусульмане для британцев далекие, чуждые, а хинду с их не иудейско-христианским политеизмом — более «родные» и надежные. Сам Уинтер сдвигает свою дискуссию к защите натурализации ислама в период до 1960-х гг. — эру, когда христианство все еще являлось внутренней частью материи британской жизни.

Похоже, здесь скрывается проблема. Как может христианская конвергенция для британского ислама сработать в постхристианской Британии? В некотором смысле Мухетдинов в России сталкивается с ней же: как может предложенная Гаспринским православно-мусульманская конвергенция сработать, когда государство стало светским, а религия еще более маргинальна, чем была сто лет назад, несмотря на часто преувеличенную риторику о российском религиозном возрождении?

Здесь нет возможности углубляться в этот вопрос. Как отмечает Уинтер, идентичность так быстро меняется на постмодернистском пространстве, что трудно ее сохранить. Несмотря на это, похоже, российские и британские мусульманские мыслители нуждаются в поиске конвергенции не только с каноническими культурами и различными вариантами христианства, но также и с постхристианскими и даже атеистическими реалиями. Эта тема, однако, необъятна, отложим ее до другого раза.

---

[29] *Doniger W.* The Hindus: an alternative history. Oxford: Oxford University Press, 2009.

ЧАСТЬ 5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, мы завершаем наше исследование о попытках мусульман России в XIX–XXI вв. и мусульман Британии в XXI в. найти для себя место в европейском христианском *имаджинариуме*[30].

На протяжении всей работы я использую термин «конвергенция», и, пожалуй, становится очевидным, что это не чисто академическая концепция. Т.е. хотя изучение взаимного влияния христианской и мусульманской мысли и культуры в конкретной среде возможно, мне кажется, что здесь на поверхность всплывает расхождение между фактами и оценками: вполне может существовать *моральная* обязанность мусульман искать конвергенцию в культурах, где они не являются большинством (ведь в поиске адекватной интерпретации культуры большинства заключен моральный аспект). Альтернативой является неприятие, изоляция и экстремизм. По-видимому, как Гаспринский в царской России и Мухетдинов в России постсоветской, так и Абдул Хаким Мурад в Англии ведомы этой моральной мотивацией поиска мусульманской интеграции. Возможно, подтверждением этому является кораническое предписание говорить доброжелательно с людьми Писания, а также кораническая идея о том, что Бог создал народы, чтобы они познавали друг друга (ср. с Кузанским и его невольными последователями — Карсавиным и Франком). Или можно посмотреть на поведение первых *мухаджиров* в Абиссинии, которые стремились продемонстрировать свою религиозную конвергенцию с религией Негуса.

Определенно, эти поиски конвергенции и интеграции происходят по всему миру: американские мусульмане стремятся к конвергенции с принципами американской конституции, во Франции французские мусульмане ищут мусульманское выражение французскости. Я утверждаю здесь, что литература, история и даже христианская теология могут представлять собой поле для успешных поисков конвергентности. Наступит момент, когда конструктивно будет исследовать различные подходы мусульман к данной проблеме. Даже краткое и поверхностное сравнение «протестантского» мусульманства Уинтера и евразийского соборного мусульманства Мухетдинова вызывает мысли о том, куда могут привести такие сравнения, и о средствах связи между различными мусульманскими сообществами, которые могут быть открыты на этом пути.

---

[30] Под этим термином подразумевается европейское христианское интеллектуальное пространство, хранящее и культивирующее мысленные образы, проекции; в данной случае относящиеся к исламу и мусульманам.

Ярлыки «протестантский» и «соборный», конечно, должны пониматься условно — как метки, предназначенные для определенной аудитории, главным образом — для наведения мостов с немусульманами в Британии и России, — но также и для внутреннего потребления — для формирования самосознания и осознания своей идентичности в новых условиях. Но, естественно, они не очень подходят для коммуникации между различными мусульманскими группами, например, между британским и российским мусульманскими сообществами, в которых само собой наиболее естественной связью является общее для них обоих каноническое содержание ислама: арабский язык, Коран, Сунна, мазхабы и т. д. Предназначенные для внешнего использования ярлыки, пожалуй, только запутают и вызовут подозрение.

Тем не менее встает также вопрос о конвергенции внутри мусульманского сообщества. Я утверждаю, что если два человека, например, британский и русский мусульманин встретятся и начнут общаться, они не смогут достичь полной коммуникативной конвергенции, за исключением, разве что, области канонического исламского содержания. Должны быть учтены разные личностные пласты каждого из них, по-разному формирующие их британское или русское, «протестантское» или «соборное» мусульманство, при условии, если между ними будет истинное и глубокое взаимопонимание.

Проблема асинхронности возникает и здесь: обращение Мухетдинова к Гаспринскому, евразийству и русской идее с их сильным подтекстом дореволюционной «традиционной религии» в действительности гармонирует с основными настроениями в российском государстве сегодня; христианские интеллектуалы занимаются теми же проектами. То, как Уинтер определил местоположение мусульманства в спектре «английского религиозного урегулирования», в действительности, как мне кажется, близко к подходу, примененному Мухетдиновым. Несмотря на различный акцент на «протестантской» или «православной» конвергенции мусульманства (а в протестантизме также есть собственная мистическая традиция, способствующая конвергенции собственной суфийской ориентации Уинтера), оба стараются подчеркнуть совместимость мусульманства и местной «традиционной» религии. Однако, по собственному признанию Уинтера, его конвергенция — это маргинальный выбор в постмодернистском культурном ландшафте Британии. Другими словами, то, что является мейнстримом в России, можно сопоставить с тем, что является периферийной зоной в Британии. Я не хочу слишком заострять внимание на этом замечании Уинтера (оно не отражает полный диапазон его мышления), а только указываю на потенциальные трудности, которые могут возникнуть среди мусульманских мыслителей при поиске единомышленников за пределами национальных границ.

Заканчивая на оптимистической ноте, хотелось бы предложить еще одну метафору выдвигаемому мной в настоящей статье проекту религиозно-культурной конвергенции. Ибн Араби говорит о *барзах* как о «высочайшем присутствии и Месте Слияния Двух Морей (Коран 18:60). Присутствие Воображения — которое мы назвали Местом Слияния Двух Морей — воплощает значения и возвышает сенсорные предметы. Оно трансформирует сущность любого объекта знания в глазах наблюдателя…»[31]. В данном случае мы наблюдаем Два Моря — мусульманской (тюркско-исламской) и немусульманской (русско-православной, британско-протестантской) культур: Место Слияния — это конвергенция, где в религиозном воображении создаются новые смыслы, реализуя, таким образом, рост, творчество и успех.

Рассуждения, представленные в данной статье, находятся в стадии разработки и, определенно, не лишены противоречий и несоответствий. Возможно, они могут быть упорядочены в будущем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Алексеев П. В. Стихотворение А. С. Пушкина «Пророк» в кораническом контексте // http://ec-dejavu.ru/p-2/Pushkin_Prophet.html.

Гаспринский И. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения. Симферополь, 1881.

Гаспринский И. Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания. Бахчисарай, 1896.

Журавский А. В. Мусульманский Восток в русской религиозно-философской мысли // Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема / Отв. ред. выпуска А. В. Смирнов. М., 2010. С. 161–196.

Иванов Вяч. Лев Толстой и культура // Логос. М., 1911. Кн. 1. С. 167–178.

Ланда Р. Г. Россия и мир российского ислама. Москва–Нижний Новгород: Медина, 2011.

Маркус С. Д. Лев Толстой и ислам // www.*Islam-Info.ru*

Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. М., 2015.

Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 27: Юдаизм. Статьи и очерки 1898–1901 гг. М, 2009.

Свенцицкий В. Монастырь в миру. М.: Артос-Медия, 2008.

[31] См.: *Chittick W.* The Sufi Path of Knowledge. Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 123.

Свенцицкий В. Собранные сочинения. М.: Дар, 2008.

Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика // *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. С 3-мя портретами и автографом / Под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. В 12-и т. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966.

Соловьев В. С. Еврейство и христианский вопрос // Там же.

Соловьев В. С. Чтение о богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989.

Соловьев В. С. Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии // Талмуд с приложением Ф. Геца «Об отношении Вл. Соловьева к еврейскому вопросу». Берлин: Заря, 1925.

Штейнберг А. Достоевский как философ // Вольфила [Петроградская Вольная философская ассоциация] 1919–1924. Кн. 1 / Ред. В. Белоусов. М., Модест Колеров и «Три квадрата», 2005.

Юзеев А. Н. Просветительская мысль татарского народа. Казань, 2014.

Berger P. Secularization falsified. Retrievable at: http://www.firstthings.com/article/2008/02/002-secularization-falsified 2008.

Chittick W. The Sufi Path of Knowledge. Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination. N.Y.: State University of New York Press, 1989.

Doniger W. The Hindus: an Alternative History. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Horowitz B. Russian Idea, Jewish Presence. Essays on Russian-Jewish Intellectual life. Boston: Academic Studies Press, 2015.

Rubin D. Holy Russia, Sacred Israel: Jewish-Christian Encounters in Russian Religious Thought (Reference Library of Jewish Intellectual History). Boston: Academic Studies Press, 2010.

Valkenburg W. Una religio in rituum varietate: Religious Pluralism, the Qur'an, and Nicolas of Cusa // Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages / Ed. by I. Ch. Levy, R. George-Tvrtković, D. F. Duclow. Brill, 2008.

Winter T. J. British Muslim Identity. Past, Problems, Prospects. London, 2003.

VI

ФИЛОСОФСКИЕ ИНТЕРВЬЮ

Д. Рубин

(Высшая школа экономики, г. Москва)

Российское мусульманство в условиях идеологических трансформаций*

С.Б.: *Уважаемый доктор Рубин! Вы сейчас готовите книгу о российском мусульманстве. Не могли бы Вы рассказать, почему заинтересовались этой темой и о чем будет книга?*

Д.Р.: По научной специальности я филолог. Я защитил докторскую диссертацию по теоретической лингвистике. Россией я стал заниматься случайно. Это произошло из-за моей любви к русской литературе. Мне всегда были интересны Достоевский, Толстой и другие русские писатели. В какой-то момент я стал размышлять над тем, как в русской литературе отражен еврейский вопрос. В процессе этих размышлений я открыл для себя русскую религиозную

---

* Доминик Рубин — британско-российский филолог, религиовед; специалист в области иудейско-христианских отношений, русской религиозной философии, ислама в России. Родился в Великобритании. Получил степень бакалавра в Оксфордском университете по специальности «древнееврейский язык и история». Защитил диссертацию на ученую степень PhD по теоретической лингвистике в Лондонском университете. Преподавал религиоведение, философию, лингвистику в высших учебных заведениях Великобритании (Лондонский университет, Кембриджский университет), США (Дикинсон Колледж), России (Высшая школа экономики, Свято-Филаретовский институт). В данный момент пишет книгу о российских мусульманах.

Публикуемое интервью было подготовлено в декабре 2015 года. Интервьюером выступил С.Ю. Бородай. Во время разговора обсуждались следующие темы: ислам в России, коранический гуманизм, межрелигиозный диалог, евразийство и его мусульманская интерпретация, точки пересечения между русской религиозной философией и исламской философией, перспективы исламской философии и др. Центральная тема интервью — место российских мусульман в условиях идеологических трансформаций, происходящих в современной России и за ее пределами.

философию. Первая моя книга была посвящена еврейской теме в русской философии[1]. Потом я написал книгу, посвященную одному из крупнейших представителей русской религиозной мысли — Л. П. Карсавину[2].

К исламской проблематике я обратился в силу ряда обстоятельств. Дело в том, что в 2012 году меня пригласили преподавать в США. Я преподавал там два года. И однажды меня попросили провести курс, связанный с Россией. Руководство хотело, чтобы я подготовил что-нибудь про геноцид или сталинизм — эти темы очень популярны в США. Но я отказался, и они предложили мне рассмотреть тему ислама в России. Курс про ислам в России я прочитал два раза, однако меня не оставляло ощущение, что эту тему я знаю не очень хорошо. Поэтому когда я приехал в Россию, то решил более глубоко и более личностно заняться этой темой. И еще я решил отойти от философии, так как это слишком возвышенная проблематика. Я хотел что-нибудь более популярное, журналистское или может быть даже художественное.

Книга, над которой я сейчас работаю, состоит из серии интервью с российскими и постсоветскими мусульманами. Меня интересуют жизненные пути людей: как человек заново открывает свои исламские корни, что его притягивает, а также — почему некоторые люди удаляются от ислама в результате секуляризации. Под влиянием Карсавина у меня родилось представление о «мистическом теле». Я толковал в то время умму как религиозное и социальное тело. При подготовке интервью я видел свою задачу в том, чтобы раскрыть умму именно с этой точки зрения. Я решил, что это можно сделать только через личную призму, акцентируя внимание на индивидуальности человека. Поэтому меня интересовали конкретные личности, а не общие лозунги и официоз. Эта тема близка мне и с теологической точки зрения, поскольку корни ислама, на мой взгляд, связаны также и с культурой христиан-евреев, которые жили в Аравии. Читая Коран, я ощущаю переплетение разных культур, даже какие-то элементы иудейского христианства. Поэтому с религиозной и лингвистической точек зрения исламская культура меня тоже притягивает.

В качестве образца в структурном плане я взял книгу Мэрилин Хиндман[3], которая была составлена из интервью с 30 представителями

---

[1] *Rubin D.* Holy Russia, Sacred Israel: Jewish-Christian Encounters in Russian Religious Thought. Academic Studies Press, 2010.

[2] *Rubin D.* The Life and Thought of Lev Karsavin: “Strength made perfect in weakness…”. Rodopi, 2013.

[3] *Hyndman M.* Further Afield: Journeys from a Protestant Past. Beyond the Pale Publications, 1996.

северно-ирландской культуры. Автору удалось охватить множество интересных жизненных историй. Я хотел создать нечто подобное, но на примере российских и постсоветских мусульман. Поскольку мусульман в России очень много, то составить цельную картину было трудно. Обычно в результате исследования достигается ощущение насыщения. Это значит, что самое существенное вы схватили и нарративы начинают повторяться. Сейчас у меня уже повторяются нарративы.

С. Б.: *Какие типичные черты мировоззрения уммы Вам удалось выделить в процессе работы над книгой?*

Д. Р.: Я немного анархист. Изначально я не хотел делать глобальных выводов касательно российского мусульманства. Однако в процессе исследования мне все-таки удалось выделить некоторые важные моменты. Думаю, следует начать с очень грубой классификации, которая используется во всем мире: *рационалисты*, *суфии* и *салафиты*. Каждая из этих групп обладает особыми чертами.

На российской почве рационализм обычно имеет форму того, что можно было бы назвать *неоджадидизмом*. В случае неоджадидов наиболее ярко проявляет себя такая особенность, как наличие личных теологий. Человек может читать книги об исламе, изучать исламское богословие, шариат, но в действительности он живет по-своему. Например, ученый мусульманского происхождения, башкир или татарин,— это человек, который вырос в советский период. Система образования говорила ему, что сверхъестественной реальности не существует, что все обряды бессмысленны и глупы. Но у человека однажды просто возникает желание совершить намаз. Он читает намаз пять раз в день, постится в месяц Рамадан, но все-таки его разум не догнал его поведения, и он должен научиться это как-то совмещать. Этот человек даже не знает, как объяснить себе, почему он выбирает исламский образ жизни. Будучи рационалистом, он отказывается от того, что считает «средневековым мракобесием», и идентифицирует себя как мутазилит или джадид XXI века. Но при этом — ни слова на публике о такой самоидентификации. Иначе говоря, в России имеется тенденция скрывать свои рационалистические взгляды, тогда как на Западе человек, придерживающийся рационалистической позиции, сразу будет читать доклад на публике и пытаться разобраться в любой проблеме. В России люди боятся открыто заявлять о своих взглядах, они не хотят казаться маргиналами. Здесь очень конформистское общество. Зачастую нужно несколько часов поговорить с человеком, и лишь тогда он начнет делиться своими оригинальными богословскими мнениями. Рационалист на самом деле создает

интересные теологии, но на поверхности, в публичном пространстве он хочет выглядеть как конформист.

В целом я бы сказал, что уровень образованности постсоветской уммы, к сожалению, невысок, и люди довольно политизированы. На этой почве получает широкое распространение *салафизм*. Я недавно разговаривал с одним таджикским журналистом. Он уверен, что большинство его соотечественников придерживаются салафитских взглядов, притом в основном экстремистских.

С. Б.: *Под «салафизмом» Вы подразумеваете разнообразные способы обращения к жизненным идеалам первых мусульман, способы «очищения ислама» в широком смысле слова, или конкретный политизированный проект, а именно ваххабизм?*

Д. Р.: С научной точки зрения имеются разные виды салафизма, в том числе хороший, интеллектуальный салафизм. Однако в российском (или даже в мировом) контексте слово «салафизм» в последнее время стало обрастать явно негативными оттенками, превратившись практически в синоним ваххабизма. То есть речь идет о непродуманном, нерациональном и достаточно грубом способе «очищения ислама». Это толкование ислама, которое основывается на собственных мнениях, на мнениях некомпетентных шейхов, это эксклюзивизм, радикализм, агрессивность и пр.,— короче говоря, все то, что бросает тень на постсоветскую умму.

Приведу такой пример. Когда я был в Узбекистане, то был удивлен тем, что люди боятся говорить об исламе и стремятся поскорее завершить разговор. Но когда человек открывается, то с чего он начинает свою речь? Он начинает говорить о наказании *ḥадд*, в частности об отрубании руки. Он утверждает примерно следующее: «Люди склонны демонизировать ислам, говоря, что *ḥадд* — это жестокое наказание. Но на самом деле, оно не такое уж жестокое, поскольку по правилам сначала принято отрубать палец руки, потом ладонь и т. д.». Это и есть нынешний горизонт понимания ислама!

Или приведу другой пример. Один муфтий в Киргизии сказал мне: «Мы отличаемся от „Хизб ут-тахрир“, потому что мы не хотим революции; у нас будет наказание *ḥадд*, но оно будет введено мирным путем, когда все население добровольно примет для себя исламскую практику. Мы никого не хотим заставлять или принуждать». Вот с таким грубым представлением об исламе приходится сталкиваться. Речь не идет о богословии или метафизике, речь идет об упрощенном, политизированном видении. Отрубание головы и руки — это, к сожалению, универсальный символ современного политического ислама. Популяризируя его, Саудовская Аравия и Иран

хотят подчеркнуть свое отличие от Запада, наличие «собственного пути». Они политизировали это наказание, хотя известно, что в той же Османской империи оно применялось крайне редко. Сейчас оно стало частью риторики — риторики протеста, риторики открытия себя в контрасте с Западом. Все это глубоко укоренилось в массовом сознании.

С *суфизмом* тоже странная ситуация. Многие люди говорят о суфизме и пишут о нем научные работы. Этим часто занимаются интеллектуалы, которые не хотят идти по пути упрощенного салафизма. Но как это связано с реальной религиозной практикой? Во многих случаях никак. К сожалению, суфизм постепенно становится чисто интеллектуальным феноменом.

С. Б.: *Замечали ли Вы, что суфизм сейчас находится под ударом салафитской критики? Похоже, суфиям не просто обосновывать свое внутриисламское происхождение. Как Вы знаете, в западной науке XIX — начала XX веков — то есть до появления работ Луи Массиньона — доминировало мнение о заимствовании мусульманского мистицизма извне (из христианства, индуизма, буддизма и пр.). Хотя это мнение сейчас пересмотрено, все же рядовые мусульмане часто отрицают суфизм, опираясь на вторичные материалы или на устаревшие построения западных ученых…*

Д. Р.: Да, такая тенденция имеется. Тут я хотел бы вспомнить один пример. Я брал интервью у молодого дагестанца, который уехал в Тунис в 1990-е гг., проучился там шесть лет, но в итоге вернулся. Он рассказал мне следующую историю. Однажды он был на собрании, и какой-то местный милиционер поведал ему о черкесском эфенди. В этом рассказе упоминалось о ритуале целования руки, и молодой человек был в шоке от таких подробностей. Он сделал примерно следующий вывод: «После того как я пожил в Тунисе, я понял, что такое настоящий ислам, а вот нашу дагестанскую дикость я не понимаю, это не настоящий ислам». Когда я услышал такое заявление, то меня это рассмешило. Ведь в Тунисе широко распространен суфизм, и этот человек с ним просто не столкнулся! Он не понял, что суфизм — это очень уважаемое направление в Тунисе, поскольку скорее всего учился в университете, где были популярны салафитские взгляды. Это пример того, как люди не очень хорошо понимают даже то, что находится рядом с ними.

С. Б.: *Не кажется ли Вам, что распространенность упрощенных салафитских взглядов связана с недостатком качественных работ, которые объясняли бы возможность альтернативного подхода к исламскому наследию? Если взять пример с тем же суфизмом: ведь проще использовать*

чисто формальную критику в его адрес, не вдаваясь в тонкости самих суфийских учений и нетривиальную проблему их соотнесения с Кораном и Сунной, что требует глубокого знания существа дела…

Д. Р.: Думаю, распространенность салафитских взглядов не является результатом пропаганды, но, напротив, пропаганда — это ответ на запрос, исходящий от самих мусульман. Нужно помнить, кто сейчас обращается к религии. В основном это молодые и не очень хорошо образованные люди. Они хотят, чтобы все было четко и ясно. У них нет возможности вдаваться в богословские тонкости. Кроме того, для них существенна ритуальная составляющая. Уметь читать намаз — это по-настоящему важно. И не нужно забывать, что это рабочие люди. Они не очень хорошо обеспечены, у них нет времени изучать литературу. Приведу такой пример. Както раз я разговаривал с рабочим узбеком в Московской Соборной мечети и наивно спросил его: «А Вы посещаете собрания? Участвуете ли в образовательных кружках?». Он удивленно посмотрел на меня и ответил: «Конечно, нет. У меня нет времени. Я по 14 часов работаю». И его положение можно понять.

Лично я очень сочувственно отношусь к ритуалу. Ритуал — это лестница между человеком и Богом. Осуществлять намаз очень точно — по примеру Пророка — это уже много, и такая практика в целом удовлетворяет нужду в ритуальном общении. Дальше этого мало кто хочет пойти. Людям нужны четкие и ясные ответы. Привлекательность салафизма состоит в том, что он, как правило, дает такие ответы. Однако простые верующие не знают, что эти ответы часто построены на шаткой основе.

В связи с этим нельзя не коснуться другого важного вопроса — я имею в виду *джихад*. Конечно, принято подчеркивать, что есть «большой джихад» и есть «малый джихад». Но реально малый джихад более привлекателен для многих. Почему? Потому что это простой путь. Он особенно актуален для молодых людей, которые в 18–20 лет стремятся присоединиться к армии. Это тоже запрос, на который способен дать ответ салафизм. В конце концов, у Бухари и Муслима есть целая глава, посвященная джихаду, так что данная идея укоренена в самой традиции.

Однако я бы здесь обратил внимание на небольшой нюанс, который заметен в последнее время. Дело в том, что сейчас джихад не всегда понимается примитивно. Так, недавно я слышал выступление американского салафита, который заставил меня уважать некоторых представителей этого течения. Выступая перед норвежскими мусульманами, он сказал: «Вам не следует ехать в Сирию. Да, Асад является плохим правителем, но все же ехать туда не стоит, потому что там воюют разные группы, и ваши

намерения могут быть искажены ими». То есть это не отказ от борьбы в принципе, а просто понимание того, что политическая реальность сложна и всегда имеется опасность стать объектом чьей-то манипуляции. Мне понравилась эта идея. Ответ в духе того, что нужно заниматься улучшением души по суфийскому пути, все-таки не совсем годится, если встает вопрос о физической защите мусульманских братьев и сестер. Так что этот салафит демонстрирует довольно взвешенный подход. Ведь глупо отрицать, что есть моменты, когда физический джихад получает в исламе оправдание. Банальные лозунги вроде «ислам — это религия мира» неуместны. Нет, ислам — это религия и мира, и войны. Иначе, как только человек столкнется с военными моментами в исламе, он превратит этот лозунг в противоположный: «ислам — это религия лишь джихада, жестокости». Вопросом о джихаде нужно заниматься честно, необходимо понимать его внутреннюю логику.

С. Б.: *Как обстоят дела во взаимоотношениях российских мусульман с представителями других религий? В своих публикациях Вы отмечаете, что между представителями разных религий возможен плодотворный диалог, в основе которого должна лежать попытка проникнуть в чужое мировоззрение и понять позицию другого человека. Происходит ли, на Ваш взгляд, такой диалог в современной России?*

Д. Р.: Думаю, нет. Интеллектуальный диалог — это вопрос многих лет. Человек пишет книгу, другой человек готовит отзыв, потом собирается конференция и т. д. Серьезный диалог возможен только при наличии бурной интеллектуальной жизни. В качестве примера могу привести книгу Мирослава Вольфа «Аллах: христианский ответ»[4]. Эта работа появилась как реакция на выступление Папы Бенедикта XVI в Университете Регенсбурга. Мусульмане написали ответ на выступление, йельские богословы написали комментарий — и так завязалась полемика. В результате Вольф подготовил большую книгу, посвященную сравнению христианской и исламской теологий. Вот это плод настоящего диалога!

В России такого диалога не происходит по целому ряду причин. Прежде всего, с мусульманской интеллигенцией пока все не так хорошо, как хотелось бы. Впрочем, и со стороны православных стремление к диалогу, похоже, отсутствует. Что касается основного населения, то тут перспектив для диалога я пока не вижу. Проблема в том, что в России все идет через вертикаль власти. А глубокий диалог, на мой взгляд, должен вестись вне официоза, вне конференц-залов.

---

[4] *Volf M.* Allah: A Christian Response. Harper One, 2011.

С. Б.: *Для определения стратегии развития России, в частности для обоснования необходимости межрелигиозного диалога, правящая элита в последние годы все чаще апеллирует к евразийству. Между тем, евразийцы, как и большинство русских философов, в своих работах игнорируют исламскую традицию. Почему так происходит? И не нуждается ли само евразийство, если оно хочет отвечать чаяниям современного российского общества, в реформе?*

Д. Р.: Евразийство способно принимать самые разные формы: квазиправославную, культурную, квазиязыческую, политическую, советскую, эмигрантскую. Ранних евразийцев я знаю лучше. Позвольте, я резюмирую свою позицию по поводу религиозного евразийства, то есть евразийства Трубецкого, Флоровского и Карсавина.

Прежде всего, это была попытка осмыслить культурное и этническое многообразие, характерное для Российской империи. Православный компонент такого евразийства не позволял христианским мыслителям приписать самостоятельную религиозную значимость иудаизму, буддизму, исламу и протестантизму. В первой половине XX века православное богословие было догматичным и эксклюзивистским. В результате, чем ближе к православию становились эти мыслители, тем сильнее они отдалялись от евразийской риторики. Конечно, начиная с раннего периода, евразийцы осмысляли «туранское» пространство как потенциально православное и русское пространство. Еще Достоевский подчеркивал «всечеловечность» русского начала, предполагая, что произойдет, выражаясь гегельянски, «снятие» (Aufhebung) иудейских, тюркских и иранских элементов, которое обогатит «русскость» и, возможно, ассимилирует поглощенные элементы или приведет к их уничтожению. В противоположность этому, пантюркизм — в качестве противовеса которому, вероятно, и создано евразийство — видит «туранское» пространство как тюркское и (в некоторых случаях) исламское. Так что имеет место географическая и политическая конкуренция между русским православным евразийством и пантюркизмом (или другими формами идеологического обоснования единства этого пространства).

Может ли существовать мусульманское евразийство? Теоретически может. Тем не менее мусульманам следует учитывать опыт православия. Дело в том, что в наше время евразийство стало чем-то вроде ширмы для Русской православной церкви в ее публичной идеологической деятельности. Я имею в виду вот эту идею: «В России имеется четыре традиционные религии, мы ладим со всеми ними, благодаря общему евразийскому наследию». Но что касается евразийства Флоровского и Трубецкого, которые покинули

движение, то здесь фигурировал другой нарратив для внутреннего потребления: «Православие является главной религией, Россия должна быть православной страной». На самом деле имеет место давний конфликт, восходящий еще к временам Петра Великого, который развернулся вокруг роли православия в становящейся Российской империи. В каком-то смысле евразийство (или его аналоги) насильственно навязывалось Церкви государством, поскольку государство — как царское, так и современное — никогда не могло поддерживать исключительно православие, ведь это было бы политическим самоубийством. Таким образом, православная Церковь, которую принято воспринимать как доминирующую и тесно связанную с властью, сама подавлялась государством и не могла быть такой, какой хотела быть. Судя по всему, евразийство является компромиссной идеологией для православия, хотя оно и чуждо внутренней логике христианства.

Когда мы говорим о мусульманском евразийстве, то имеется опасность, что тот же негативный опыт коснется и ислама. Очевидно, ислам лучше всего объясняется Кораном, хадисами, имамами, улемами и др. Использовать для его объяснения евразийские понятия — значит подвергать его риску стать, подобно православию, частью внешней идеологии. Думаю, в своей глубинной основе ни ислам, ни православие не хотят быть ограниченными евразийством. Евразийство — это пространство, где должна происходить их коммуникация. И в этом, пожалуй, нет ничего плохого. Опасность возникает тогда, когда кто-то начинает идеализировать то общее, что обнаруживается между ними в этом вторичном пространстве, и упускает из виду реальные различия, а также забывает о необходимости развивать стратегию работы с разногласиями в первичных и самостоятельных сферах, из которых две религии черпают свою жизнеспособность. Я имею в виду сферы догматики, священных текстов, ключевых исторических событий и фигур. К тому же, осмысляя это евразийское пространство как укладывающееся в границы Российской империи или Советского Союза, есть риск породить дискурс, который окажется чуждым и даже враждебным тем тенденциям развития, которые имеются в исламском мире и на Западе.

Наконец, хотелось бы добавить, что проблема сочетания нескольких идентичностей не является только российской. В Англии, например, предпринимаются попытки сделать мусульман частью «британства» (Britishness). Но что такое «британство»? Это большой вопрос. Поскольку, с одной стороны, отсутствует консенсус по поводу того, чем является современный ислам, а с другой стороны, нет полного понимания сущности «британства», то можно заключить, что обе переменные в данном случае неизвестны. И все же на примере евразийства и «британства», я думаю, происходит нечто важное: христианство и ислам встречаются

в социально-политическом поле как равноправные (или почти равноправные) игроки, и они вносят свой вклад в построение чего-то большего, чем они сами, а это весьма парадоксально для двух систем с универсалистскими притязаниями.

С. Б.: *В отношении классического евразийства трудно говорить о равноправии христианства и ислама. Русскоцентричная позиция евразийцев удивляет, прежде всего, потому, что уже тогда имелась тенденция к преодолению культурного шовинизма и однобокого европоцентризма (вспомним Шпенглера с его «Закатом Европы»). Сами евразийцы активно ссылаются на Шпенглера, Тойнби и на социальных антропологов. В принципе идея о равноценности и замкнутости культурных миров, их автореферентности в смысловом плане, была им близка. Например, в программной статье «Евразийство» Савицкий писал: «Евразийская концепция знаменует собой решительный отказ от культурно-исторического „европоцентризма“; отказ, проистекающий не из каких-либо эмоциональных переживаний, но из определенных научных и философских предпосылок… Одна из последних есть отрицание универсалистского восприятия культуры, которое господствует в новейших „европейских“ понятиях»*[5]. *В свете всего этого очень странно то, что евразийцы не считают нужным осуществить адекватный анализ самобытной мусульманской культуры, принадлежащей евразийскому пространству…*

Д. Р.: Кто-то из русских мыслителей справедливо назвал евразийство «славянофильским футуризмом». Важно помнить о связи между славянофильством и евразийством. Что такое славянофильство? Это обработка гегельянства и вообще немецкой мысли, переложение ее на русскую почву. То же самое встречается, например, у Карсавина. Когда я изучал его взгляды 1920-х гг., то заметил, что они, в сущности, не отличаются от взглядов европейских политических консерваторов. Это консервативное гегельянство. Ничего неевропейского там нет. Давайте не будем забывать, что Карсавин был медиевистом, специалистом по западноевропейской мысли. Мог ли он в течение нескольких лет создать себе новую идентичность, став экспертом по восточным религиям? Конечно, нет. Карсавин черпал информацию из привычных для него источников. Поэтому евразийская риторика в духе «Да, скифы — мы! Да, азиаты — мы!» — это чистый романтизм.

Компонент «Азия» в слове «Евразия», на самом деле, не имеет никакого самостоятельного существования. Он нужен для того, чтобы была основа

---

[5] *Савицкий П. Н.* Евразийство // Основы евразийства. М., 2002. С. 270.

для противопоставления себя Европе. Интересно, что в ранний период Карсавин критиковал евразийцев за то, что они радуются деградации Европы. По мысли Карсавина, этого не следует делать, ведь Россия — часть Европы, а Европа — в нас. Если евразийцы радуются, что Европа деградирует, значит, они радуются собственному уничтожению. Потом, правда, он сам принял активное участие в движении и отчасти повторил ту же ошибку.

Проблема в том, что большинство евразийцев были русскими аристократами из благополучных семей. С кем из татар или кавказцев дружили евразийцы? Они общались между собой, ходили в один храм. Где здесь «азиатчина»? Очевидно, все это не более чем игра. Я бы рассматривал классическое евразийство как часть истории «ориентализма». Это любовь к аборигену до того, как абориген войдет в ваш салон. Здесь также есть что-то от руссоизма, экзотики Востока. Вспомним у Блока: «Нас — тьмы, и тьмы, и тьмы. / Попробуйте, сразитесь с нами! / Да, скифы — мы! Да, азиаты — мы, / С раскосыми и жадными очами!».

С. Б.: *Как Вы объясните то, что в современном контексте, несмотря на широкие возможности для формирования более плюралистичных взглядов, евразийские идеи возродились в классической форме, без добавления мусульманской составляющей? Хотя, казалось бы, и источников новых много, и исламоведение во второй половине XX века шагнуло вперед…*

Д. Р.: Это наследие советской эпохи. Людям, прошедшим этот опыт, очень трудно признать, что Советский Союз был классической империей. В Центральной Азии руководителями до 1980-х гг. являлись славяне. Именно они следили за тем, как работают «аборигены». Туда намеренно переселяли славян — русских, украинцев, белорусов. Аналогичная ситуация была в Сибири. Я согласен, что здесь имелись позитивные моменты. Вероятно, отношения между крестьянами-казаками и крестьянами-русскими были лучше, чем между англичанами и индусами. В евразийской риторике, безусловно, есть элемент правды. Но все-таки баланс сил всегда был в пользу славян. Поэтому Дугин, Жириновский и другие неоевразийцы до сих пор не находят места для «не-белого» дискурса.

В то же время у самого ислама очень много проблем, и поэтому он, как правило, не вызывает особого интереса у интеллигенции. Все знают, что со времен Наполеона исламский мир мучает следующий вопрос: «Почему у европейцев все получается, а у нас — крах?» Это свидетельство кризиса исламского мира. Пути выхода из кризиса до сих пор не найдены. Если Россия — периферия Европы, то мусульмане — периферия России. Значит, мусульмане, с этой точки зрения, являются двойной периферией.

Важно отметить, что кризисное состояние осознают многие из тех, кого в своем исследовании я условно назвал «неоджадидами». По моим наблюдениям, некоторые мусульмане-интеллигенты весьма разочарованы наблюдающейся в последние годы тенденцией «исхода к Востоку». Им обидно за те модернистские достижения, которые имели место в советский и постсоветский период. Они желали бы «исхода на Запад», то есть углубления модернизации и европеизации. Более того, я думаю, что даже самые ярые евразийцы вряд ли считают иначе. Ведь как объяснить то, что российская «патриотическая» интеллигенция посылает своих детей учиться в США, Англию и Германию, а не в Китай, Сирию и Египет? Реальность нашего мира в том, что лучшее образование сейчас на Западе. Почему так сложилось? Это непростой вопрос…

С. Б.: *Не сталкиваемся ли мы сейчас, в сущности, со следствием того, что в России всегда существовало как минимум два интеллектуальных мира: европейско-христианский и исламский, которые мало взаимодействовали друг с другом? Я имею в виду, например, традиции русской философии и мусульманского джадидизма. Ведь фактически представители этих направлений почти ничего не знали друг о друге, подобно тому, как европейско-христианский мир в целом был мало знаком с арабо-мусульманской мыслью.*

Д. Р.: Я бы сказал, что татарские и русские мыслители не знали друг о друге по причине дисбаланса сил, а также из-за универсалистских притязаний их философских систем. Сравните положение татар в России и евреев в Германии. В Германии было много евреев, пытавшихся передать свои закрытые системы на более универсальном немецком языке и в терминах немецкой культуры. Эта культура охватывала протестантские и католические группы, следовательно — она была христианской и европейской. Так, Герман Коген пытался объяснить иудаизм, используя аппарат кантианской критики разума.

В аналогичной ситуации оказались татары. Русское христианство было связано с политическим универсализмом российского государства. Русский язык был общим для всех народов, входивших в состав империи; фактически, он являлся языком универсальной культуры. Татарская культура пыталась приобщиться к русскому универсализму и европейскому универсализму[6]. Но давайте обратим внимание вот на что: немцы (как христиане,

[6] Ср.: *Гаспринский И. Б.* Русское мусульманство (суть джадидизма) // Русское мусульманство. Мысли, заметки, наблюдения. Симферополь, 1881.

так и светские люди) никогда не стремились осмыслить еврейское приобщение к универсализму; к тому же, имела место явная асимметрия: более сильный vs. менее сильный, более опытный vs. менее опытный. Так почему русские должны были интересоваться тем, как одна из культур проходит тот путь, который они уже некогда проделали сами? Конечно, можно возразить, что, раз они были подлинными универсалистами, то они должны были обратить внимание на присутствие татар в универсальном пространстве. Однако я думаю, что пространство универсализации по факту являлось пространством ассимиляции, то есть русификации. Добавьте теперь к этой аналогии то, что русские были периферией для более крупного европейского проекта универсализации, и вы легко увидите, что татары являлись двойной периферией. Поэтому нет ничего удивительного в том, что русские не интересовались их мыслью.

Я также хотел бы отметить, что, говоря о секуляризации, нельзя упускать из виду культурную окрашенность атеизма. Иначе говоря, христианский атеизм, исламский атеизм и иудейский атеизм отличаются друг от друга, поскольку они построены на отрицании разных «богов». Точно так же модернизм всегда имеет культурную окраску. Наиболее распространенным является пост-христианский или даже пост-иудео-христианский модернизм. Еще много работы предстоит сделать для того, чтобы создать исламский секуляризм или исламский атеизм. Честно говоря, это всегда кажется «местническим» тем, кто считает, что они уже достигли прогресса…

С. Б.: *Есть ли интеллектуальные основания для преодоления разрыва? Иначе говоря, имеются ли точки соприкосновения между этими мирами, которые могли бы обеспечить их взаимодействие? Этот вопрос, на самом деле, актуален не только для России, но и для Европы, столкнувшейся в последнее время с высоким уровнем иммиграции мусульманского населения…*

Д. Р.: Для ответа на этот вопрос я бы хотел провести одну аналогию. В нашем разговоре православие занимает первенство в сравнении с исламом. Но в начале XX века оно страдало комплексом неполноценности. Европейская цивилизация обвиняла православие именно в том, в чем сейчас принято обвинять мусульман — в стагнации, отсутствии свежих идей, обрядоверии и пр. Православие было для западных людей мертвым телом. Например, в греческом православии лишь в недавнее время появились такие оригинальные богословы, как И. Зизиулас и Х. Яннарас, которым удалось обнаружить интересные параллели между византийскими мыслителями и немецкими философами. Так, Яннарас, опираясь на методологию Хайдеггера, утверждает, что восточно-христианская мысль не является

«онтотеологичной» и она гораздо меньше, чем католичество или протестантизм, подпадает под экзистенциальную критику, осуществленную Хайдеггером в отношении западно-философской традиции[7]. Это форма апологетики: «Вы думали, что мы позади вас, а на самом деле, мы ушли вперед, хотя и не осознавали этого».

На мой взгляд, сходный тип апологии восточного богословия был проделан русскими мыслителями. Такие евразийцы, как Карсавин и Флоровский, развивали единую модель философской критики Запада, утверждая, что православная теология обладает средствами для того, чтобы быть современной, но при этом избежать ловушек модерна. Нечто подобное могло бы быть сделано и исламскими философами. Для этого им требуется войти в соприкосновение с модернистской или постмодернистской философией и синтезировать ее с собственным интеллектуальным багажом, пусть и отличным от нее. Кто знает, может быть, в результате массовых миграций что-нибудь подобное возникнет в Европе? Сейчас, например, в Англии мусульманами второго и третьего поколения пишутся книги, в которых отражен опыт сочетания исламской и европейской идентичности. Это нормально в контексте исламского мировоззрения. Ислам претендует на универсализм. В идеале он должен объяснять все мировые процессы и новые явления. Мусульмане по определению не должны стремиться оградить себя от внешнего мира.

С. Б.: *Насколько, на Ваш взгляд, реалистичны попытки сочетания разных идентичностей? Дело в том, что в наше время принято подчеркивать своеобразие цивилизационных миров. Существует ряд научно обоснованных концепций, сосредоточенных на специфике арабо-мусульманского мировоззрения: я имею в виду, например, работы ал-Джабири по «критике арабского разума»*[8] *или работы А. В. Смирнова по процессуально-действенной эпистеме*[9]. *В публицистике часто говорится о своеобразии цивилизаций, столкновении цивилизаций и пр. Может быть, здесь действительно имеются непроходимые ментальные барьеры, которые мы сами не всегда осознаем? И если это так, то как в этом контексте налаживать взаимодействие?*

Д. Р.: Хотя я и не специалист в арабо-мусульманской философии, для меня все-таки очевидно, что эта философия не является чем-то

---

[7] *Яннарас Х.* Избранное. Личность и эрос. М., 2005.

[8] *Al-Jabri M. A.* The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. I. B. Tauris Publishers, 2011.

[9] *Смирнов А. В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015.

принципиально отличным от христианской мысли. Обе эти традиции опирались на перипатетизм, неоплатонизм и другие античные школы. Они различны, но в то же время сходны друг с другом. И, вероятно, именно здесь можно обнаружить общее пространство для диалога и взаимодействия. Таким образом, я считаю, что в области философии различия в мыслительных процессах не являются непримиримыми.

Тут я хотел бы отметить еще одну важную вещь. Когда я писал монографию, в которой сравниваются русские мыслители, связанные с иудаизмом и христианством, то меня постоянно занимала следующая проблема: оказывается, по философии довольно трудно определить конфессиональную принадлежность ее автора. Только когда мы знаем, что человек является иудеем или христианином, мы способны ретроспективно идентифицировать его как иудейского или христианского мыслителя. Интересно, что в дореволюционный период в России была распространена точка зрения, что евреи более склонны к агностической философии Канта, поскольку иудаизм сильно ориентирован на эсхатологию и не признает телесного воплощения, в то время как христиане тяготеют к неоплатоническому интуитивизму или монизму, поскольку воплощение Христа сделало мир познаваемым. Конечно, можно легко найти исключения из этого правила. Но если пофантазировать, то куда бы мы отнесли исламских философов? Я склонен считать, что, например, Сухраварди с его идеей тождества познающего и познаваемого, его иерархией бытия, его пантеистическими мотивами очень близок к Соловьеву, Карсавину и другим представителям философии «всеединства». Однако следует, все-таки, иметь в виду, что в классификации такого типа многое упускается из виду, и сама эта классификация способна ввести в заблуждение.

Итак, между философскими системами можно найти много общего, и различия здесь не абсолютны. В то же время имеется область *существенных* цивилизационных различий, которая напрямую не относится к философии. Я имею в виду сферу религиозного закона. Здесь у иудеев и мусульман имеется нечто похожее — галаха и шариат. Это проблемное место отсутствовало у христиан, когда они вступали в эпоху модерна. И очень часто внутри традиции закон ценится больше, чем интеллектуальные спекуляции. Проиллюстрирую этот тезис несколькими примерами.

Был такой замечательный еврейский мыслитель — Йосеф Соловейчик (1903–1993). Он придерживался кантианства, его перу принадлежит прекрасная книга «Одинокий верующий человек»[10]. Но в еврейском мире никто не знает, что он философ. Он известен, прежде всего, как крупный

[10] *Соловейчик Й.* Одинокий верующий человек. Иерусалим, 2005.

галахист, и в этой области у него действительно большие заслуги. Или возьмем другой, более известный, пример — Маймонид (ок. 1135–1204). В еврейском мире все старались забыть, что он философ. С точки зрения иудеев-ортодоксов, в «Путеводителе растерянных» он написал полную ерунду. В то же время Маймонид известен как автор компендиума галахи. Евреи сохранили память о нем, потому что он был галахистом. Для меня загадка, как человек может днем писать философские трактаты, а ночью разбирать ритуальные вопросы, касающиеся половой жизни. Или вспомним пример из исламского мира — ал-Газали (1058–1111). Он фактически попытался доказать, что суфизм — это лишь более глубокое толкование закона, а не какое-то эзотерическое знание для избранных.

Именно наличие религиозно обоснованного права препятствовало ассимиляции мусульман и иудеев. Даже когда евреи научились говорить на философском языке, некоторые из них продолжали заниматься истолкованием религиозного закона, где имеются иррациональные установления. Между философией и религиозным законом есть принципиальное различие. Философия возвышается над частностями и претендует на универсализм, в то время как религиозный закон — это вызов универсализму. Я думаю, что проекты вроде «критики арабского разума» ал-Джабири или Аркуна необходимы. Это часть развития модернизма. Однако требуется развивать и «нефилософские» дисциплины, прежде всего антропологию и социологию. Только они способны по-настоящему осмыслить религию, в том числе ее правовую и ритуальную сферы. Полагаю, сама по себе философия не в состоянии обеспечить межцивилизационное взаимодействие, как и породить среди мусульман модернистский дискурс.

С. Б.: *В качестве примера российской рефлексии над сочетанием нескольких идентичностей можно привести концепцию «российского мусульманства», восходящую к И. Гаспринскому. Как Вам известно, в наше время эту тему развивает Д. В. Мухетдинов. Так, в своей работе «Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации»*[11] *он отмечает, что российское мусульманство имеет ряд характеристик, отличающих его от других мусульманских культур. Это демократизм, рациональность, тяготение к умеренности, высокий социальный статус женщины, ключевая роль сердца как органа богопознания и др. Кроме того, он полагает, что в результате взаимодействия с другими евразийскими традициями удалось выработать совместный стиль религиозности, который*

[11] *Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. М., 2015.

сочетает следующие черты: напряженное и искреннее Богоискательство; углубление в Истину и выстраивание всех сфер жизни на основе сердечной созерцательности и любви; духовную трезвость и неприятие сентиментальности; внимательность к посюстороннему, особое чаяние пансакральности; гибкость, миролюбие и отзывчивость. В итоге Мухетдинов высказывает довольно провокационный тезис о том, что некоторые евразийские традиции могут быть в духовном плане ближе друг к другу, чем к другим — не-евразийским — конфессиям. Что Вы думаете об этом? Не это ли хотели сказать, пусть и несколько иначе, евразийцы?

Д. Р.: Насколько мне известно, Мухетдинов еще развивает свою теорию, уточняя ее от одной публикации к другой, так что я не стал бы говорить о ней как о чем-то законченном. В целом я поддерживаю это начинание. Но следует иметь в виду, что это скорее задание, чем данность, — стратегия для будущего развития, а не описание нынешней реальности. Кроме того, у меня имеется несколько критических соображений.

Во-первых, как я уже указывал выше, меня смущает сам термин «Евразия». Фактически, «евразийская цивилизация» определяется в соответствии с границами бывшей Российской империи и Советского Союза, а это значит, что за прилагательным «евразийский» кроется значение «связанный с русской властью». Были ли узбеки и таджики «евразийцами», когда они находились под влиянием Китая и Турции? Является ли Монголия частью Евразии? А как быть с влиянием турецкой, персидской и других цивилизаций? На мой взгляд, евразийство создано в качестве противовеса пантюркизму. Это просто другое обоснование необходимости русификации и христианизации. Тем не менее можно попытаться сделать евразийство более «азиатским», и это именно то, чем занимается Мухетдинов. Но и здесь встает уже упоминавшийся вопрос о том, что такое «Азия». Так что, я думаю, в географическом и культурном плане концепт «Евразии» как минимум проблематичен.

Во-вторых, евразийцы не всегда отдают себе отчет в происхождении развиваемых ими идей. Например, Мухетдинов говорит, что признание прав женщин является одной из характеристик «российского мусульманства». Однако хорошо известно, что признание прав женщин — завоевание европейской цивилизации. Назвать этот признак «евразийским» никак нельзя. Можно ли сказать, что права женщин в их современном виде изобрели казахи, китайцы или монголы? Конечно, нет. Эта идея проникла к татарам через посредство русских, а к русским она пришла из Западной Европы. Если неправильно определять генеалогию своих идей или не быть здесь честным, то можно оказаться на ложном пути.

Однако имеется и более глубокая проблема. Дело в том, что российские мусульмане впервые стали рассматриваться в качестве граждан, имеющих права и способных участвовать в имперском проекте, а не в качестве «инородцев», лишь благодаря Екатерине Великой — я имею в виду основание ею Оренбургского магометанского духовного собрания. Но Екатерина в своей деятельности явно вдохновлялась идеями эпохи Просвещения (Вольтер, Руссо, Дидро и пр.). Тот многонациональный имперский проект, который развивала Екатерина Великая, в большей степени опирался на просветительские концепты, чем на византийскую теократическую модель. Так что евразийцы неверно определяют источник своих идей: наиболее «евразийские» черты России оказываются в основном европейскими и протолиберальными! (Разумеется, я отдаю себе отчет в существовании элементов допетровской «степной» дипломатии, влиявшей на взаимоотношения христиан и мусульман, но я думаю, что христианская Русь всегда рассматривала своих мусульманских «партнеров» как подчиненных, а не как равноправных.)

Кроме того, апелляция к концепту «Евразии», на мой взгляд, не позволяет ответить на фундаментальный для мусульман вопрос о причинах регресса исламской цивилизации. Хотя, возможно, здесь была бы уместна более мягкая формулировка: евразийство просто не ставит перед собой такие вопросы, служа объяснительным нарративом для современных российских мусульман. Но тут я бы напомнил замечание Карсавина о том, что Евангелие предназначено не только для евразийцев. И это же справедливо в отношении Корана — он тоже предназначен не только для евразийцев! На самом деле, Коран является хорошим ответом на интересующий нас вопрос: в нем синтезированы, раскритикованы и оценены две азиатские религии — иудаизм и христианство (а может быть и три, если брать в расчет зороастризм). Я знаю, что Мухетдинов совместно с другими мыслителями развивает идею «коранического гуманизма», и эта идея, на мой взгляд, более интересна и плодотворна. Но является ли коранический гуманизм чем-то исключительно евразийским?

С. Б.: *Вы написали монографию, посвященную Льву Карсавину — одному из крупнейших русских философов и деятелей евразийского движения. Чем, на Ваш взгляд, могло бы быть интересно мусульманам его наследие? И способно ли оно как-то обогатить межрелигиозный диалог в современной России?*

Д. Р.: Карсавин — сложный мыслитель. Пожалуй, он слишком сложен для того, чтобы быть понятным людям, не занимающимся философией. В нескольких местах я анализирую его отношение к иудаизму. Если

вкратце, то оно сводится к идее о необходимости предоставления евреям культурной и политической автономии, чтобы они могли продемонстрировать свои таланты. Карсавин почти не упоминает ислам, и здесь он подобен большинству русских мыслителей. Однако можно предположить, что решение, предложенное им в отношении евреев, должно было распространяться на татар, чеченцев и другие мусульманские народы. При этом Карсавин прямо говорит о том, что автономия нужна для того, чтобы евреи, в конечном счете, пришли к свободному принятию Христа. Думаю, это честный подход с его стороны, хотя в контексте современных принципов межрелигиозного диалога, развитых после II Ватиканского Собора, он выглядит устаревшим и даже ошибочным. Впрочем, II Ватиканский Собор тоже довольно двусмысленно высказался о статусе иудаизма в сравнении с христианством. Это отозвалось не так давно, когда папа Бенедикт XVI вернулся к более консервативному взгляду на иудаизм.

Безусловно, Карсавин может заставить задуматься о многом, но я бы обратил внимание на следующее: в период до II Мировой войны Карсавин оставался «фундаменталистом», как мы бы сейчас сказали. После Холокоста многие христианские деноминации стремились отказаться от тех ключевых доктрин, которые, как они считали, формировали агрессивное отношение к евреям и косвенно способствовали росту антисемитских настроений. В целом это был правильный шаг. Но Карсавин жил еще до того, как феномен Холокоста подвергся полноценному осмыслению. И тем не менее он нашел другой способ быть веротерпимым. На самом деле такие русские мыслители, как Карсавин и Булгаков, демонстрируют, что можно придерживаться старых доктрин, отрицающих истинность других религий, но при этом проявлять политическую и практическую терпимость к иноверцам. Они исповедовали что-то вроде *лā икрāха фи ад-дīн* «Нет принуждения в религии» (Коран 2:256)!

Как это может быть применено к реалиям российского мусульманства? Я бы предложил следующий тезис. Часто люди думают, что для пресечения роста джихадистских настроений необходимо обратить всех салафитов в суфиев. Однако возможен и другой подход: можно просто позволить мусульманам верить, что *ал-Ислам* является единственным путем к спасению. Пусть мусульмане отрицают идею Бигиева о конечном спасении всех людей, пусть они будут «фундаменталистами». Но при этом им все же можно объяснить принцип *лā икрāха фи ад-дīн*, поскольку этому напрямую учит Коран. Не изменяя своим догматическим воззрениям, салафит, я думаю, все же способен проявлять веротерпимость.

Карсавин также может быть интересен мусульманам в связи с тем, что он, подобно другим русским религиозным мыслителям, в какой-то период

был близок к нигилизму, атеизму, радикальному сомнению. Его метафизика является результатом попытки преодоления ницшеанского тезиса о «смерти Бога». Но возможно ли перенести на исламскую почву идею смерти Бога и его возрождения в сердце человека? Трудно сказать. Возьмем, например, первую часть шахады *лā илāха* «Нет бога…». Не является ли это моментом атеизма, преодолеваемым второй частью шахады *иллā-Ллāх* «кроме Бога»? На эту тему следовало бы поразмышлять…

Наконец, я бы обратил внимание на проблему взаимоотношения религии и государства в творчестве Карсавина. Думаю, можно провести грубую аналогию между Россией и Ближним Востоком: после 1452 года православная власть перешла из Константинополя в Москву, в «Третий Рим», в то время как исламский мир получил политическую субъектность в лице Халифата. Святая Русь и Халифат по сей день воплощают собой образцовые модели взаимоотношения религии и государства. И первое, и второе — это розовая мечта для православных и мусульман, даже для западных людей, принявших одну из этих религий. Но Карсавину и прочим русским иммигрантам пришлось столкнуться с рассеянием этой иллюзии. Конечно, некоторые иммигранты (включая Булгакова и отчасти Бердяева) остались ностальгирующими монархистами. Однако Карсавин отверг такой подход, хотя его евразийские построения (как правило, они не выходили за рамки салонных обсуждений) содержали абсолютистские элементы. Кроме того, Карсавин и другие иммигранты столкнулись с необходимостью осмыслить православие вне контекста «священной земли», но, напротив, как меньшинство, не обладающее полными правами. Мусульманским диаспорам на Западе (как и мусульманских меньшинствам в России после присоединения тюркских ханств) пришлось пройти по схожему пути. Но способны ли мусульмане сказать «прощай» власти, священной земле, священной крови, мечтам о халифате с шариатскими нормами? Тот же Карсавин отметил, что, к сожалению, русские не пошли по пути полноценной секуляризации — большевики были носителями религиозного и фанатичного сознания. Так что, пожалуй, они не являются хорошим примером для исламского модернизма и секуляризма. Наоборот, они указывают опасный путь!

С. Б.: *Все-таки имеется несколько фрагментов, где Карсавин упоминает ислам. В «Философии истории» он пишет, что человечество определяется как личность, через его отношение к Абсолютной Личности, то есть к Богу. В этом смысле человечество есть Церковь и Второй Адам, но Церковь потенциальная, не вполне себя явившая. Более полно церковность человечества явлена в авраамических традициях — иудаизме и исламе. Однако в них, по мнению Карсавина, «рост церковности есть и умаление ее,*

сказывающееся, например, в ограниченности иудейства или ислама, признающих лишь свое понимание Абсолютного, нацело отрицающих иные культуры и иные народы». Карсавин пишет, что в этих религиях «всеединство религиозного идеала умаляется в уравнительный универсализм данного его выражения, всеединство человечества — в обезличивающее растворение всех культур и народов»[12]*. Насколько, на Ваш взгляд, справедлива такая оценка ислама?*

Д. Р.: Во-первых, Карсавин мало знал о живом иудаизме и даже об иудейской мысли. Во-вторых, я уверен, что об исламе он знал еще меньше и воспринимал эту религию как эдакий «иудаизм», но с бóльшим числом предписаний. В-третьих, следует учитывать, что процитированные отрывки написаны в 1923 году. Впоследствии, находясь в ссылке, Карсавин подружился с Аароном Штейнбергом и, благодаря ему, лучше узнал иудаизм. Важным следствием этой дружбы стал случай, который, как я считаю, является одним из ключевых моментов в жизни Карсавина. Он врезался мне в память, и я осмыслил его значение для иудаизма; вероятно, для ислама он тоже важен.

Дело в том, что, согласно философскому учению Карсавина, личность лишь тогда переходит из состояния потенциальной человечности в полноценную человечность, когда она признает триединство Бога. Затем она умирает вместе с Логосом и возвращается к Отцу через Дух. Это метафизический способ обосновать православную доктрину, касающуюся смерти и возрождения личности во Христе. Тем не менее однажды в Берлине и в другой раз в Каунасе Карсавин столкнулся с глубоким человеколюбием еврейских лавочников. Он был поражен тем, что иудеи, чей ум и дух не были восстановлены через созерцание смерти Логоса и участия в ней, могут обладать столь высокими человеческими качествами. В работе «Поэма о смерти»[13], которой так гордился Карсавин, неоднократно встречается образ еврейки, сожженной на костре и отправленной на небо впереди инквизитора, осудившего ее. Одним из первых людей, кому Карсавин дал почитать рукопись работы, был Аарон Штейнберг. Хотя Карсавин никогда не добавлял в свою философию тезис о возможности не-тринитарного достижения подлинного бытия личности, все же меня всегда преследовала мысль о том, что его жизненный опыт и его метафизика, которые он был склонен глубоко связывать между собой, в данном случае расходятся.

---

[12] *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб., 1993. С. 173–174.

[13] *Карсавин Л. П.* Поэма о смерти // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992.

Должен сказать, что после написания большого числа работ о Карсавине, я пресытился метафизикой, и та книга о российских мусульманах, которую я пишу сейчас, не содержит метафизической проблематики. Таким образом, дилемма, стоявшая перед Карсавиным, осталась неразрешенной и для меня. Я могу лишь указать дополнительные точки пересечения его мысли с исламской проблематикой, что должно быть полезно для последующих размышлений на эту тему.

Общие мотивы таковы:

1) Безусловно, «философия всеединства» близка по духу к суфизму. Помню, как я был поражен тем фактом, что другой великий представитель «философии всеединства» — С. Л. Франк — избрал эпиграфом к своему главному труду «Непостижимое»[14] высказывание ал-Халладжа «Познавать — значит видеть вещи, а также видеть, как они все погружены в абсолютное». Более того, Франк считал, что Халладж был величайшей религиозной личностью со времен Христа. Только представьте себе: Франк предпочел Халладжа христианским святым! Конечно, он черпал свои знания о Халладже из работ Массиньона, а некоторые исламоведы обвиняли последнего в том, что он христианизирует ислам. И все же это важный факт. Другими словами, мы имеем здесь указание на следующее: «философия всеединства» Карсавина и Франка обнаруживает духовное единство с суфийской теософией. Русские религиозные мыслители, начиная с Соловьева, обращались к Каббале, но фактически суфизм (например, Сухраварди или Ибн Араби) является для них более естественным союзником.

2) Пожалуй, центральной темой размышлений Карсавина является невозможность существования чего-либо вне Абсолюта: Абсолют должен умереть и стать относительным, и лишь затем относительное может стать Абсолютом. Средневековый исламский мыслитель Ибн Араби высказывает сходную идею о том, что человеческое «я» является всего лишь знанием Божественного «Я» о себе самом. Здесь имеются явные параллели. Хотя, конечно, нельзя забывать и о существенных различиях.

3) Наконец, важно проанализировать тезис Карсавина о том, что ислам и иудаизм не признают другие культуры. Я не буду останавливаться на иудаизме, так как это сложная тема. Но что касается ислама, то утверждение Карсавина свидетельствует об упрощенном понимании проблемы. Имеются средневековые исламские мыслители, притом не только в Иране, но и в Китае, которые переложили ислам на местную почву. Китайский пример в этом плане особенно примечателен: в Китае были настоящие китайские мусульмане (чего не скажешь об иезуитах китайского происхождения),

[14] *Франк С. Л.* Непостижимое. М., 2007.

которые писали книги об исламе на китайском языке, где они реинтерпретировали ислам в конфуцианских понятиях. Христианство, в отличие от ислама, долгое время оставалось в строгих границах Римской империи (особенно это актуально для восточного христианства). Более того, именно мусульмане ознакомились с ведантой в Индии, изучили конфуцианство в Китае, интегрировали в свою традицию иранскую мистику света.

Хотелось бы напомнить, что «евразийство» Карсавина, ввиду своей ограниченности, в ближайшее время может сойти на нет. Думаю, лишь в советском Вильнюсе в 1940-е гг. Карсавин стал уделять Востоку больше внимания. Это связано с тем, что читать лекции о Западе или христианстве стало небезопасно. Но в итоге, как Карсавин замечает в письмах из Абези, больше всего его привлек буддизм. И в целом увлечение Востоком не отразилось на принципах его философской системы.

С. Б.: *Ради справедливости стоит сказать, что Карсавин находил болезнь эксклюзивизма не только в исламе и иудаизме, но и в христианстве. В «Философии истории» он обращает внимание на раздробленность христианской Церкви, на отрицание ею абсолютно ценного в других культурах и низведение их к простым потенциям эмпирической христианской культуры. Карсавин пишет: «Вместо того чтобы, раскрывая свое личное, сознавать в себе лишь одну из индивидуализаций Церкви, в других культурах-потенциях — иные ее индивидуализации, историческое христианство останавливается на себе как на единственном воплощении Церкви, исключая всякую возможность иных воплощений»*[15]*. Но не является ли эта тенденция естественной для христианства? Возможен ли какой-то иной универсализм в христианстве, кроме как видение других традиций в качестве «потенциального христианства»?*

Д. Р.: Действительно, Карсавин не скрывал того, что, по его мнению, другие религиозные традиции являются «потенциальным христианством». Более инклюзивную модель разрабатывал Карл Ясперс, который примерно в то же время говорил об «осевой эпохе», когда Будда, Конфуций и Иеремия «делают одно дело» — замечу, что данная идея сейчас пользуется гораздо большей популярностью, чем то, о чем писал Карсавин.

Карсавин являлся традиционалистом. Он верил в божественность Христа; более того, он отрицал основные достижения библейской критики, в частности убежденность специалистов в том, что «Евангелие от Иоанна» написано позднее синоптических евангелий. На самом деле Карсавин

---

[15] *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб., 1993. С. 174.

и подобные ему мыслители кажутся довольно радикальными лишь в контексте современности, и потому возможно недоумение по поводу ограниченности их взгляда на нехристианские культуры и религии, по поводу неспособности посмотреть на нехристианские культуры и религии изнутри, используя их собственные понятия. Однако если отложить в сторону благожелательную риторику, то можно легко увидеть, что русские мыслители были не в состоянии сделать это. В контексте развития мирового христианства — я имею в виду католическое и протестантское богословие — Карсавин во многом остается мыслителем XIX века (подобно, например, джадидам). Возьмите его веру в божественность Иисуса Христа: конечно, это обычная ортодоксальная вера, но нужно учитывать, что она дает христианству исторический фундамент. Христиане всегда должны обращаться к опыту Христа. Именно здесь коренится идея Карсавина о степенях коллективной личности: Христос является и индивидуумом, и целым человечеством. В сущности, Карсавин был не способен пойти по инклюзивному пути Ясперса, которого, что показательно, отвергал и Франк.

С. Б.: *Есть точка зрения, что, в отличие от христианства, ислам эксплицитно ориентирован на универсализм и плюрализм. Эта ориентация подчеркивается многими реформаторами, а у нас в России она получила обоснование в концепции «коранического гуманизма»*[16]*…*

Д. Р.: Я все-таки думаю, что ислам в этом плане похож на христианство. Он является исторически укорененной, предельно конкретной и тесно связанной с личностью Мухаммада религией. «Коранический гуманизм» и другие модернистские подходы пытаются доказать, что Коран инклюзивен. Когда Аллах говорит: «Сегодня Я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией» (5:3), то *ал-Ислā́м* интерпретируется модернистами как «религия смирения перед Всевышним», подобно тому смирению, которое демонстрируют христиане, иудеи и, возможно, даже индусы. Однако в такой трактовке есть элемент ревизионизма, ведь, насколько я могу судить, хадисы, классические комментаторы и шариатские нормы в один голос утверждают, что в данном случае имеется в виду Ислам с большой буквы, то есть вера в конечность пророчества Мухаммада и необходимость соблюдения религиозного закона. И такой Ислам является последней религией, ниспосланной человечеству. За пределами шариата человечество не может быть спасено. Это полный аналог христианской идеи *nulla salus extra ecclesiam* («Вне Церкви нет спасения»).

---

[16] *Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М., 2015.

Тут важно иметь в виду следующее. «Коранический гуманизм» опирается на идеи джадидизма и пытается закрыть глаза на то, что модерн оказался переломным этапом в истории человечества. В этой концепции фактически говорится: «Если читать Коран внимательно, то можно увидеть, что изначально он учил веротерпимости». Подобный подход игнорирует болезненную дилемму историзма, а именно тот факт, что Коран укоренен в специфической исторической действительности и мы тоже укоренены в специфической исторической действительности. Поэтому апелляция к «аутентичному прочтению» является методологически неверной, и, конечно, она не будет убедительной для тех, кто знает о 1300-летней традиции комментариев, говорящих иное. Данный подход довольно наивен, что отражает его связь с исламским реформаторством XIX века.

Нечто подобное пытался делать и Карсавин. В его работах можно обнаружить влияние Гегеля, Бергсона, Уильяма Джеймса, Шеллинга и др. Удивительно, но эти авторы стоят у него рядом с Максимом Исповедником и Плотином! Карсавин хотел соединить их в одно целое, игнорируя тот разрыв, который был привнесен модерном. Я полагаю, что в некоторых отношениях Карсавина ограничивает приверженность православию с его консерватизмом и идеей непрерывной традиции; также его сдерживает страх перед Западом, страх перед разрушением традиции. Сегодня православные мыслители Запада преодолевают наследие Флоровского и Карсавина, раскрывая недостатки их подходов, но в то же время продолжают опираться на это наследие.

Я полагаю, что с учетом современного состояния уммы «коранический гуманизм» является хорошей идеей, но если он претендует на то, чтобы в перспективе стать чем-то большим, чем локально успешной, но все же квазиполитической идеологией со слабыми основаниями, то ему необходимо установить связь с серьезной исследовательской традицией и поставить болезненные вопросы о степени собственной доказательности, об отношении к тафсирам, о сущности ислама как религии! Пока же идея о том, что «коранический гуманизм» является естественным способом прочтения Корана, представляется мне пропагандистской. Она находится на грани между проповедью и философией.

С. Б.: *В заключение хотелось бы задать такой вопрос: с чем Вы связываете возможный прогресс в исламской философии?*

Д. Р.: Думаю, прогресс в исламской философии возможен только в том случае, если исламские мыслители будут стремиться достигнуть высших ступеней рефлексии, не боясь того, что это может быть неверно

интерпретировано фундаменталистами. Такая рефлексия должна включать текстологическое измерение, исторический критицизм, сравнительное религиоведение, антропологию и пр. Имеется неплохой пример в лице французского мыслителя Мухаммада Аркуна. Однако он скорее ставит вопросы, чем дает на них ответы. Нечто подобное происходило и в иудаизме, в результате чего иудаизм разделился на реформаторское крыло, традиционалистское крыло и пр. Сейчас в иудейской мысли часто встает вопрос об интерпретации откровения: давалась ли Тора сразу в полном виде или она творчески развивалась совместными усилиями в течение длительного периода. Сходные вопросы могут быть поставлены в отношении исторического контекста коранического откровения. Однако основные дебаты в современном мусульманском дискурсе (как в России, так и за рубежом) по-прежнему отличаются крайне низким уровнем: лишь в редких случаях фантазии хватает на что-то большее, чем на обсуждение «научных чудес» Корана. Такая узость взглядов разочаровывает. В США можно часто наблюдать дебаты между мусульманами и христианами, свидетельствующие об ограниченности представлений адептов обеих религий о природе откровения, науке и других важных вопросах. Всякому, кому небезразлична судьба религии, грустно встречать подобное по всему миру…

А. Корбен

От Хайдеггера к Сухраварди*

Ф. Н.: *Анри Корбен, Вы были первым, кто перевел Хайдеггера на французский язык, и первым, кто ввел в научный оборот иранскую исламскую философию. Как эти два факта можно примирить, если оба они совершены одним и тем же человеком, тем более что Мартин Хайдеггер объявляет Запад своей родиной? Его философия типично немецкая, и можно представить себе определенное несоответствие между переводом Хайдеггера и переводом Сухраварди.*

А. К.: Мне часто задавали этот вопрос, и мне иногда было забавно отмечать некоторое изумление, овладевавшее моими собеседниками, когда они узнавали, что один и тот же человек перевел Хайдеггера и ввел в западную науку иранскую исламскую философию. И тогда они спрашивали

---

* Анри Корбен (1903–1978) — французский философ и исламовед, специалист по шиизму, исмаилизму и суфизму; один из крупнейших исламоведов XX века, основатель целого направления исследований, посвященных исламу в Иране и арабо-мусульманской мысли в целом (более подробно о нем см. статью Г. В. Валиева в этом сборнике). Предлагаемое вашему вниманию интервью было записано для радио «Франция — Культура» в июне 1976 г. Интервьюером выступил Филипп Немо. Текст был пересмотрен и дополнен с использованием записей по теме, сделанных как до, так и после интервью. Позднее к интервью был добавлен «Биографический посткриптум», подготовленный Корбеном в 1978 году.

Публикуемая работа Корбена представляет интерес, прежде всего, как попытка откровенного ретроспективного взгляда на свой творческий путь. Французский философ рассказывает о первых этапах своего пути, о вдохновлявших его мыслителях, об обращении к исламоведческой проблематике и о многолетних исследованиях в области арабо-мусульманской мысли. Отдельное внимание уделено тем духовным импульсам, которые побуждали его к поиску единого «эзотерического» ядра авраамических традиций. Работа является прекрасным образцом философской саморефлексии и, благодаря этому, мы узнаем не только об исламоведческой стороне деятельности Корбена, но и о его особом мистическом мировидении.

Впервые русскоязычный перевод был издан в шестом выпуске сборника «Традиция» (М., 2014). Публикуемая здесь версия является вторым изданием (исправленным и дополненным). *Перевод с английского и примечания М. В. Медоварова*.

сами себя, как я перешел от одного к другому? Я постарался ответить чуть раньше, в интервью, которое я дал Вам вскоре после смерти Хайдеггера: это изумление — симптом дробления наших дисциплин, симптом априорного наклеивания ярлыков. Мы говорим себе: вот германисты, а вот востоковеды. Среди востоковедов есть исламоведы, а есть иранисты и т. д. Но как можно из германиста стать иранистом? Если у задающих такой вопрос есть хотя бы малейшее понятие о том, кто такой философ, и о философской Миссии; если они представят на мгновение, что лингвистические случайности значат для философа не больше, чем дорожные знаки на дороге, и что они обозначают ненамного больше, чем второстепенные топографические детали, то, может быть, эти люди будут не столь удивлены.

Я пользуюсь возможностью сказать это, потому что раньше я углублялся в совершенно фантастические рассказы о моей духовной биографии. Я имел привилегию и удовольствие пережить несколько незабываемых моментов с Хайдеггером во Фрайбурге в апреле 1934 г. и в июле 1936 г., то есть в период, когда я работал над переводом собрания текстов, изданного под заголовком «Что такое метафизика?». Впоследствии я должен был узнать, к своему немалому удивлению, что если я обратился к суфизму, то это якобы из-за того, что я разочаровался в философии Хайдеггера. Данная версия совершенно неверна. Мои первые публикации о Сухраварди восходят к 1933 и 1935 гг. (диплом Школы восточных языков я получил в 1929 г.); мой перевод Хайдеггера появился в 1938 г. Полагаю, что философскую кампанию можно вести одновременно на многих фронтах, особенно если философию не ограничивать узким рационалистическим определением, которое некоторые мыслители наших дней унаследовали от философов «Просвещения». Мы далеки от этого! Философские исследования должны включать достаточно широкое поле, в которое вместе можно поместить визионерскую философию Якова Беме, Ибн Араби, Сведенборга и т. д., коротко говоря — письменные и визионерские (воображаемые) труды можно представить как множество источников, предоставленных философскому созерцанию. В противном случае философия не будет иметь ничего общего с Софией. Мое образование было изначально философским, поэтому фактически я не германист и не востоковед, а философ, исполняющий свою Миссию повсюду, куда Дух поведет меня. Если он указал мне на Фрайбург, на Тегеран, на Исфахан, то для меня они остаются сущностно «символическими городами», символами постоянного путешествия.

Я хотел бы донести до понимания людей — хотя это столь же безнадежно, как представить это происходящим в разговоре через минуту, ибо я должен был бы написать целую книгу об этом — следующее. То, что я искал в Хайдеггере и что я понял благодаря Хайдеггеру, есть в точности то же

самое, что я искал и нашел в метафизике исламского Ирана. Я назову имена некоторых из великих личностей в этой области чуть позже. С этими фигурами, однако, все сдвинулось на иной уровень, переместилось в разряд, тайна которого объясняет, почему, в конечном счете, не по чистой случайности мое призвание привело меня в сумерках Второй мировой войны в Иран, где уже более тридцати лет я не прекращаю устанавливать и углублять контакты с духовной культурой и духовной миссией этой страны.

Но я нахожу уместным и, более того, необходимым добавить несколько уточнений — дабы облегчить понимание того, что стало моей работой и моим заданием — по поводу того, чем я обязан Хайдеггеру и что я пронес с собой в течение всех исследований в моей жизни.

1. Прежде всего, я бы сказал, что это идея *герменевтики*, которая появляется на первых же страницах «Бытия и времени». Великой заслугой Хайдеггера останется то, что он сосредоточил акт философствования в самой герменевтике. Сорок лет назад, когда кто-либо применял слово «герменевтика» среди философов, оно звучало странно, почти по-варварски. И еще, ведь этот термин взят напрямую из греческого, а также широко употребляется библеистами. Его специальным определением мы обязаны Аристотелю: название его трактата «Περὶ Ἑρμηνείας» было переведено на латынь как «De interpretatione», «Об истолковании». Мы можем пойти дальше, потому что в современном философском разговоре это то, что по-немецки называется «das Verstehen», понимание. Это искусство или техника «понимания», как его мыслил Дильтей. Один мой старый друг, Бернард Гретхойзен, который когда-то был студентом у Дильтея, всегда возвращался к этому в ходе наших дискуссий. На самом деле, есть прямая связь между *Verstehen* как герменевтикой во «Всесторонней философии» Дильтея и «аналитикой», идеей герменевтики у Хайдеггера.

Говорят, что концепт Дильтея заимствован у Шлейермахера, великого теолога эпохи немецкого романтизма, которому Дильтей посвятил огромную неоконченную работу. Именно здесь мы замещаем богословское, а именно протестантское, происхождение концепта герменевтики тем, как мы употребляем его в философских кругах сегодня. К сожалению, у меня складывается впечатление, что наши молодые хайдеггерианцы до некоторой степени утратили видение этого промежуточного звена между герменевтикой и теологией. Чтобы снова найти его, очевидно, нужно восстановить понятие теологии, принципиально отличное от того, которое имеет сейчас влияние во Франции и повсюду — я имею в виду ее определение как прислужницы социологии, если вообще не служанки «социологическо-политического». Это восстановление может быть достигнуто только путем конкуренции герменевтик, практикуемых в Религиях Книги: иудаизме, христианстве,

исламе, ибо именно в них герменевтика развилась как спонтанное толкование и в них заложена возможность для ее будущего возрождения.

Почему? Потому что в этих религиях от владения Книгой зависит все. На самом деле, это вопрос не столько *понимания* смысла, сколько понимания *истинного смысла*. Три вещи нужно принимать в расчет: акт *понимания*, феномен *смысла* и открытие или откровение *истины* этого смысла. Итак, должны ли мы понимать под этим «истинным» смыслом то, что обычно мы называем историческим смыслом, или же скорее то значение, которое отсылает нас к совершенно иному уровню, нежели история, как обыкновенно понимают это слово. С самого начала практикуемая в религиях Книги герменевтика вводила в игру те же самые темы и термины, что употребляются в феноменологии. Вновь открывая Хайдеггера, я был очарован именно тем ответвлением герменевтики, которое прошло через теолога Шлейермахера, и если я требую феноменологии, то потому, что философская герменевтика, в сущности, есть ключ, открывающий скрытые смыслы (*эзотерические*, согласно этимологии), лежащие под экзотерическим высказыванием. Я предпринял всего лишь попытку углубить это понимание, сначала в широкой и неизведанной области шиитского исламского гнозиса, а затем в соседних областях христианского и иудейского гнозиса. Неизбежно, поскольку с одной стороны концепт герменевтики имел хайдеггерианский привкус, а с другой стороны мои первые статьи были посвящены великому иранскому философу Сухраварди, некоторые историки упорно продолжали свои «целомудренные намеки» на то, что я «смешал» (sic!) Хайдеггера с Сухраварди. Но использовать ключ, чтобы открыть замок — не то же самое, что спутать ключ с замком. Речь шла не об использовании Хайдеггера в качестве ключа, а скорее об использовании того же самого ключа, которым пользовался он и который был в распоряжении любого из нас. Слава богу, явная неуместность некоторых намеков сводит их значение к нулю… полагаю, феноменолог мог бы очень многое сказать о «ложных ключах» историцизма.

В особенности в связи с последним обстоятельством, напомню, что среди трудов Хайдеггера есть одна книжка, о которой мы, возможно, уже не говорим в достаточной мере… Правда, это старая книга… это одна из первых книг, написанных Хайдеггером, ибо это была его диссертация. Я имею в виду его книгу о Дунсе Скоте. Она содержит страницы, которые особенно светоносны для меня, ибо они делают то, что наши средневековые философы называли *grammatica speculativa*. Я должен был немедленно использовать эту книжицу, когда был призван остаться у моего дорогого изгнанного друга Александра Койре в секции религиозных наук Школы высших исследований [*Ecole des Hautes Etudes*, французский университет] с 1937 по 1939 гг. Когда я должен был прочитать лекцию о лютеровской герменевтике,

я смог применить на практике то, что узнал [из вышеупомянутой книги] о *grammatica speculativa*.

На самом деле, имеется одна особенность, доминирующая в герменевтике молодого Лютера — *significatio passiva*, то есть тип вопроса, с которым связана спекулятивная грамматика. Столкнувшись со стихом псалма «*In justitia tua libera me»* [справедливостью Твоею освободи меня (лат.)], молодой Лютер спрашивает: как может божественная справедливость, противопоставленная милости, быть средством освобождения? Из этого затруднения нет выхода до тех пор, пока мы полагаем эту справедливость атрибутом, который мы приписываем самому Богу. Однако все меняется, как только мы начинаем рассматривать ее в *significatio passiva*. Таким способом мы будем иметь в виду справедливость, посредством которой мы делаемся справедливыми. То же самое относится и к другим божественным атрибутам, которые нельзя понять *(modus intelligendi)* иначе, как через их отношение к нам *(наш modus essendi)*, и в качестве таковых они всегда должны выражаться прибавлением суффикса "*-ficent*" (benef*icent* — благодетельный)[1]. Это открытие сделало из молодого Лютера великого толкователя св. Павла, и он навсегда стал его жертвой. Я случайно встретил ту же самую герменевтическую ситуацию во многих великих трактатах мистической философии в исламе. Ее особенность могла долго оставаться темной для меня, если бы я не владел уже ключом *significatio passiva*. Простой пример: пришествие Бытия в этой теософии выражается в полагании Бытия в императиве: *esto, «да будет!»*. Вначале было не Бытие, *ens*, и не «быть», *esse*, а «будь», *esto*. Этот императив вводит «Бытие», это божественный императив в своем активном аспекте *(амр фи'лийй)*, но если рассматривать «бытие» как то, что заставляет нас «быть», то это тот же самый императив, но в своей *significatio passiva (амр маф'улийй)*.

Я уверен, что тем самым мы можем провозгласить триумф герменевтики как *Verstehen*, смысла, который мы истинно понимаем, того самого смысла, который мы испытывали, которому мы подвергались, который с трудом выносило наше существование. Герменевтика не настаивает на освобождении от концептов, по существу, она является открытием или откровением того, что происходит с нами, открытием того, что заставляет нас выделять тот или иной концепт, видение, проекцию, когда наша страсть становится действием, то это активное претерпевание, пророческо-*поэтическое* предприятие.

[1] Корбен здесь имеет в виду английский суффикс "-ficent", французский "-fique", соответствующие русскому «-детельный», «делающий таким-то»: "l'uni*fique*, le bénéfique, le véri*fique*, le sancti*fique"* (объединяющий, благодетельный, подтверждающий, освящающий). На английском языке эти термины не могут передать философскую идею Корбена: божественное качество — только проявление вовне того, что вложено в человека.

Феномен смысла, основополагающий для метафизики «Бытия и времени», является звеном между означающим и означаемым. Но что делает это звено, без которого означающее и означаемое остались бы просто объектами теоретического рассуждения?

Это звено — субъект, и этот субъект — присутствие, присутствие модуса бытия в модусе понимания. При-сутствие, здесь-бытие, *Da-sein*. Я не хочу здесь возвращаться к дискуссии о причинах, которые ранее заставили нас, в согласии с нашими друзьями, перевести *Dasein* на французский как *réalité-humaine* [человеческая реальность]. Я обеспокоен отдельными слабостями этого перевода, особенно когда мы слишком часто пренебрегаем дефисом, необходимость которого мы объясняли повсюду. *Da-sein*: здесь-бытие, имеется в виду. Но здесь-бытие — это, в сущности, ввод присутствия, *которым* и *для которого* смысл открывается в настоящем. Таким образом, способ этого человеческого присутствия должен быть откровенным, но таким образом, что открывая смысл, он открывает сам себя, и он есть то, что открывается. И здесь мы вновь становимся свидетелями того, как пассивное сопутствует активному.

Короче говоря, звено, к которому феноменология привлекает наше внимание — это нерастворимое звено между *modi intelligendi* и *modi essendi*, модусом понимания и модусом бытия. Модусы понимания, в сущности, находятся в согласии с модусами бытия. Любое изменение в модусах понимания неизбежно сопутствует изменению в модусах бытия. Модусы бытия — это онтологические, экзистенциальные[2] условия акта «понимания», *Verstehen*, который называется герменевтикой. Герменевтика — это определенное задание, поставленное перед феноменологом.

2. Теперь перейдем к странному словарю, данному нам Хайдеггером, и который подвергся грубому испытанию первым французским переводчиком. Я думаю о таких словах, как *Erschliessen, Erschlossenheit*; обо всех таких терминах, означающих действия, посредством которых открываются способы здесь-бытия; о таких терминах, как *Entdecken*, рас-крытие, обнажение потаенного, *Verborgen*. Хорошо, что я достаточно быстро обнаружил, что мы находим эквивалент этим словам в классическом арабском языке великих исламских визионеров-теософов[3].

Нетрудно построить мост [между Хайдеггером и исламской теософией]. Чуть выше я упомянул книгу Хайдеггера о Дунсе Скоте. Благодаря Этьену

---

[2] Здесь Корбен проводит различие между двумя написаниями французского слова: existen*tial* и existen*tiel,* и поясняет использование им слова “existen*tial*” в смысле существования, а не как простого атрибута в числе прочих.

[3] «Теософов» следует отличать от «теософистов», принадлежащих к современному известному европейскому движению.

Жильсону мы знаем, что Авиценна был отправной точкой для мысли Дунса Скота. Далее, благодаря историкам толедской школы XII в. мы имеем общий арабско-латинский философский словарь. Совсем недавно Дени де Ружмон шутливо напомнил мне, что когда мы были однокашниками, он замечал, что мой экземпляр «Бытия и времени» был испещрен многочисленными арабскими глоссами на полях. На самом деле, я уверен, что намного сложнее мне было бы перевести словарь Сухраварди, Ибн Араби, Муллы Садры Ширази и т.д. … если бы я уже не натренировался в акробатическом искусстве, необходимом для перевода сверхъестественного немецкого словаря, с которым мы сталкиваемся, читая Хайдеггера. Я имею в виду такие арабские термины, как *ẓāхир* «внешнее, видимое, экзотерическое» и *бāṭин* «внутреннее, скрытое, эзотерическое». Вокруг этих двух терминов организуется целое гнездо слов.

Это *ẓухӯр,* проявление, акт самооткровения вещи, ее появления; *иẓхар*, акт принуждения чего-либо к появлению, проявлению; *муẓхир* — то, что принуждает вещь проявиться; *маẓхар* — форма проявления, эпифании; *маẓхарийа* — эпифаническая функция *маẓхара*. В персидском языке это такие термины, как *хаст-кардан* «принуждение быть»; *хаст-конандех* «то, что принуждает быть»; *хаст-кардех, хаст-гардӣдех* «то, что принуждает быть, в самом себе». Конечно, здесь нет необходимости делать набросок предварительного словаря… Достаточно отметить, что уже в этих немногих терминах мы можем почувствовать, как вступает в игру феноменологический словарь. Раз дело обстоит так, должен ли я настаивать на взаимной выгоде для этих двух областей, которая заключается в знании словаря как исламской теософии, так и феноменологии? И это несмотря на вышеупомянутое несоответствие между намеченным уровнем или горизонтом, к которому относятся эти исследования.

На самом деле, существуют «герменевтические уровни». Этот термин сегодня уже получил распространение; еще вчера было не так. Конечно, в любом случае остается под вопросом рассмотрение герменевтических уровней *(modi intelligendi)* в связи с различными модусами бытия *(modi essendi)*, которые являются их соотвествующими опорами или посредниками. Это именно те модусы бытия, которые для нас важно различать, чтобы избегать чрезмерно ревностного смешения между различными модусами понимания — непонимания, от которого я никогда не прекращал предостерегать своих студентов, как в Париже, так и в Тегеране.

Наконец, необходимо иметь в своем распоряжении тщательно определенные концепты феноменологии и герменевтики. Совершенно естественно снова и снова задавать себе вопрос: как мы можем точно перевести идею феноменологии на арабский и персидский. Одно решение, которое

на самом деле вовсе не является решением, заключается просто в написании слов арабскими буквами. Ничем не лучше, как я часто наблюдал у студентов и авторов обзоров, было бы вооружиться словарями и упрямо искать в них соответствия. Наилучший способ — вначале спросить себя, не предлагает ли уже арабско-персидский словарь мистической теософии термин для соответствующего процесса. В самом деле, существует термин, употребляющийся в сфере мистической теософии (араб. *ʻирфāн,* перс. *ʻэрфāн*), термин настолько распространенный, что он является заголовком не одной книги. Я имею в виду термин *кашф ал-маḥджӯб*, в точности означающий «открытие сокрытого». Не то ли это самое, что и деятельность феноменолога, которая — через открытие и принесение потаенного смысла, скрытого за внешним проявлением, за феноменальным — выполняет своим собственным способом программу греческой науки: *sōzein ta phainomena* (сохранять феномены)? *Кашф* — это открытие *(Enthüllung, Entdecken)*, которое заставляет сам истинный смысл, изначально сокрытый очевидным, возникнуть в проявлении, *феномене* (здесь мы поступим правильно, если вспомним, что Хайдеггер говорил о концепте *алетейи*, или истины). Мы сами — столь длинная завеса, что если мы воздержимся от «акта присутствия», то мы будем здесь-бытием *(da-sein)* на герменевтическом уровне вопроса. Итак, не ясно ли, что мы идем тем же самым маршрутом, если держим в уме существенную разницу между уровнями предназначения, которые ищут искатели, разницу, ознаменованную тем фактом, что наши «теософы» понимают это открытие как эзотерически спрятанное за экзотерической видимостью. С этой точки зрения, их герменевтика остается верной тому, что одновременно является ее источником и трамплином — «феномену откровения Священной Книги», к которому я привлекал внимание в начале нашего разговора.

И это в точности тот самый смысл, который заключается в арабском термине, наиболее полно соответствующем термину «герменевтика»: я имею в виду слово *таʼвīл*. Этимологически *таʼвīл* означает «возведение чего-либо к своему источнику, архетипу». Это техника понимания, в которой шиитские «теософы», как двунадесятники, так и исмаилиты, преуспели, когда давали эзотерическое толкование Корана. Она заключается в «сокрытии видимого и проявлении сокрытого»; именно это подразумевали алхимики под своим Великим Деланием. На этом пути много герменевтических уровней, каждый из которых соответствует какому-либо уровню Бытия. Вот почему настоящий *таʼвīл* не имеет ничего общего с безобидной «аллегорией». Восхождение по этим герменевтическим уровням может запросто создать впечатление, что мы оставляем позади нашу западную феноменологическую компанию. Но если мы заняты одним и тем же

герменевтическим путем, то почему он не может прийти и объединить нас? Поистине, это вопрос нашего отношения к приходу, тот самый вопрос, с которым мы встречались раньше в связи с *significatio passiva*. Ибо совершенно необходимо и достаточно продлить то, что мы узнали, в терминах *grammatica speculativa*, чтобы последовать за восхитительными разработками великого философа Ибн Араби, относящимися к *смыслу* божественных Имен. Это простое упражнение, позволяющее мне, тем не менее, утверждать, что человек, недостаточно знакомый с тайной *significatio passiva*, рискует перепутать вопрос и проглядеть существенное. Конечно, я надеюсь, что не нарушу этикет, если сошлюсь на свою работу об Ибн Араби. Она в виде наиболее краткого по возможности обзора утверждает главную идею моих книг и труда всей моей жизни как исследователя философских и религиозных наук.

3. Итак, вам легко понять, дорогой Филипп Немо, почему я не могу и не желаю быть историком в обычном смысле слова, интеллектуальным авторитетом, который устанавливает последовательность событий прошлого, не чувствуя своей ответственности за них, даже не будучи ответственным за тот смысл, который он приписывает им. На самом деле, тот, кто приписывает прошлому определенный смысл, приводит в движение шестеренки «исторической причинности» в соответствии со смыслом, который он уже предрешил. Для историка события произошли и ушли, прошли без участия историка. Принято считать, что историк и не должен быть там, где и когда происходят события. Поистине, необходимо, чтобы он там не присутствовал и даже не был вовлечен в «акт присутствия», относящийся к прошлому, потому что это скомпрометирует возможность историка говорить о своей «исторической объективности». И даже если историки явно используют такие слова, как «живое прошлое» или «присутствие прошлого», это не более чем безобидная метафора для их личного алиби. По поразительному контрасту, герменевтические феноменологи всегда должны быть в здесь-бытии *(da-sein)*, ибо для них нет ничего безвозвратно ушедшего. Именно своим «актом присутствия» они заставляют сокрытое феноменологической видимостью проявиться. Этот «акт присутствия» состоит в открытии или возвещении в будущем, что все так называемые минувшие события прошлого скрыты в них самих. Посмотрите на прошлое позади себя: оно совершенно отлично от безобидного и метафоричного литературного «присутствия» «живого прошлого». Потому что в одно и то же время чувствовать себя «ответственным за прошлое» значит быть ответственным за будущее. Конечно, это подразумевает определенный модус Бытия — именно тот модус Бытия, который обусловлен данным герменевтическим уровнем. (Разумеется, невозможно диалектически опровергнуть модусы Бытия. Их можно понять

или отвергнуть, но их нельзя опровергнуть.) Вот почему я всегда оставался таким же феноменологом, каким я был в молодости. Я хорошо осознаю, что это может сбить с толку некоторых моих коллег-востоковедов, более или менее информированных о том, что крайне необходимо философу. Тем не менее, поскольку состояние исследований в этой области потребовало подготовки мною критического издания многотомных арабских и персидских текстов, я смог доказать тем самым, что обязанности, присущие филологической эрудиции и то, что крайне необходимо для философского понимания, на самом деле могли быть соединены философом. В то же время меня гораздо лучше понимали в философских кругах, где природа затронутых вопросов была немедленно распознана. Но именно здесь чувствуется нищета наших официальных [академических] программ. Можно начать с популяризации имен далеких философов, разрыва между возможными хронологиями, каталога специальных терминов и т. д., все это должно быть общераспространенным, и возможно, однажды станет таковым, когда западные и восточные философы еще раз сойдутся вместе, чтобы взять на себя ответственность за традицию, которой они владеют сообща.

Мне даже необходимо сказать, что направление, которое приняли мои исследования, в самом начале исходило из несравненного анализа, которым мы обязаны Хайдеггеру, показавшему онтологические корни исторических наук, успешно продемонстрировавшему, что это самый изначальный, первобытный историзм по сравнению с тем, который мы зовем «всеобщей историей», историей внешних событий, *Weltgeschichte*, или просто Историей в обычном повседневном смысле слова. Чтобы обозначить эту мысль, я изобрел термин «историчность» *(historiality)*, и я уверен, что за этот термин стоит держаться. Между терминами «историчность» и «историзм» существует точно такое же отношение, как между экзистенциальным как существованием, экзистированием, и экзистенциальным, понимаемым просто как атрибут [*existential* и *existentiel* по-французски]. Это был решающий момент. Эта самая историчность представлялась мне мотивацией и оправданием отказа позволять себе быть помещенным в историзм Истории, в цепь исторической причинности, успешным призывом вырваться из историзма Истории. Ибо если есть «смысл Истории», он в любом случае лежит не в историзме исторических событий; он заключен в этой «историчности», в этих тайных, эзотерических, экзистенциальных корнях Истории и исторического.

Этот момент был решающим потому, что он, несомненно, являлся тем моментом, когда, следуя примеру хайдеггерианской Аналитики, я был увлечен изучением герменевтических уровней, которые программа Хайдеггера еще не предвидела. Я говорю о том, что обозначил термином «история

иерофаний», о священной истории, которая ничуть не связана с наружными фактами «истории святых» или «истории спасения», но скорее с чем-то более оригинальным: с эзотерикой, скрытой за феноменом буквального явления [духовных] притч и рассказов в священных книгах. Я уже обозначил противоположность между историчностью и историзмом. Эта противоположность была хорошо известна (хотя и выражалась разными терминами) гностикам и каббалистам религий Книги. Наши друзья еврейские каббалисты, например, говорят о мистериях изначальной Торы, Торы-Софии, содержащей архетипы Творения, которое Святый-и-Благословенный замышлял прежде течения тысячелетий, прежде создания миров. Но Его внимание занимала не история первого человека, не история Кора, не история Валламовой ослицы в их буквальном прочтении; не для этого Он творил миры. Он созерцал *нешаму*, самый интимный духовный центр Торы и Человека — Торы, существующей на уровне высшего мира, мира *Ацилут*. Вот что духовная герменевтика учит нас вычитывать в Библии. Подобно этому, для шиитских гностиков, будь то двунадесятники или исмаилиты, то, что мы обычно называем историзмом и историческим смыслом, является лишь внешней фигурой и метафорой *(маджāз)* истинной Реальности *(ḥақīқа)* событий и метафизических личностей, предшествовавших сотворению мира. Вот что духовная герменевтика, *та'вīл*, учит нас вычитывать в Коране. На самом деле, мы сталкиваемся с тем, что наиболее последовательно сформулировал пятый шиитский имам Мухаммад аль-Бакир (VIII в.): если здесь нет ничего, кроме буквального смысла, относящегося к обстоятельствам, окружавшим появление коранических стихов, то есть если здесь нет ничего, кроме чисто исторического, то Коран станет мертвой книгой. Если же, напротив, эта книга будет жить вплоть до дня Воскрешения и если она живет, то только благодаря духовной герменевтике, которая всегда открывает скрытые смыслы. И здесь мы имеем совершенный пример того, как наша феноменологическая герменевтика призывается обратно к своим богословским корням.

Но какая потрясающая ирония! То, что профаны, экзотерики считают метафорическим смыслом, есть именно то, что гностики считают настоящим, подлинным смыслом (и поэтому они никогда не понизят духовный смысл до уровня метафоры или аллегории). А то, что профаны принимают за истинный смысл, то есть видимый исторический смысл, — для гностиков не более чем метафорический смысл, метафора Истинной Реальности. В этой перспективе наша историческая наука и наши историки сами сводятся к метафорам и к метафорическому состоянию Бытия. Что в таком случае мы должны сказать о тех современных богословах-экзегетах, которые намеренно игнорируют любой смысл, кроме так называемого

«исторического», и которые разрушают историю иерофаний, помещая ее любой ценой в историзм Истории, потому что для них не существует никакой другой «реальности». В конце концов, они могут допустить [духовную] типологию, столь же безобидную, сколь неубедительную. Возможно, у меня было немного предшественников, проследивших эти связи, но они представляются мне незаменимыми, поскольку они позволяют все более точно судить, не пришла ли хайдеггерианская Аналитика к преждевременной остановке, обездвижив себя в ложном тупике.

Поскольку историчность истории иерофаний вырывает нас из историзма Истории, она позволяет нам видеть, и с изрядной долей иронии, преобладающий сегодня ужас перед историческим и историчностью. Сейчас повсеместны «исторические ключи» и «исторические конференции», предположения об исторических законах, тенденциях и т.п. История иерофаний учит нас, что родственные связи более существенны и более истинны, чем историческое усыновление. Эти связи в действительности столь существенны, что приоритет, который те, кто «слеп к невидимому», придают историческому, кажется смехотворным. Вовсе не «историческими» узами связаны мы с другими мирами, дающими нашему миру «смысл». Хайдеггерианская Аналитика имеет, среди прочих, и то интересное достоинство, что она приводит нас к пониманию скрытых мотивов, побуждающих сегодняшнее человечество безумно льнуть к историческому, как если бы оно было единственной «реальностью». Все это производит впечатление обмирщения идеи Воплощения, по пятам которой даже теологи тащатся в обобщенную и повсеместную социологию. Напротив, Аналитика «акта присутствия», *da-sein* — внутри которого возникает будущее прошлого, ибо он «актуализирует» то, что в прошлом только еще ожидалось — должна иметь достоинство нашего освобождения от миража этой страсти к историзму, страсти к строительству ушедшей истории, к которой мы имеем честь принадлежать, и это происходит именно потому, что рассеивает мираж самой идеи прошлого путем ее преобразования.

Обратимся вновь к необычному словарю, перед которым Хайдеггер заставляет нас задать вопрос: происходят ли акты здесь-бытия чисто и просто в прошлом? И не остаются ли они в настоящем в том смысле, что они «были и продолжают быть»? Но если так, то это присутствие, которое вводит акт присутствия, всегда все еще не пришло, это будущее, которое даже не пытается утвердить себя в настоящем *(Gegenwärtigendes-Zukünftiges, «настоящее-будущее»)*. «Становление» не может сейчас быть *Gewesenheit* (ставшим), если оно не рождается бесконечно из будущего. Не было бы настоящего, если бы «еще-не-пришедшее-будущее» не становилось бесконечно «становящимся» *(gewesend)*. Настоящее — это еще-не-пришедшее

становящееся-еще-не-пришедшим, но поскольку будущее *становится*, оно удерживает все свои возможности и вероятности в настоящем. Все зависит от акта здесь-бытия *(da-sein)*, посредством которого становление *есть* здесь *(da-gewesen)*. И этот процесс есть само «овременивание» времени. Но, конечно, было бы хорошо сравнить это с глубокими интуициями иранских философов относительно данного процесса. Они начинаются с доисламского Ирана и всего, что связано с зерванизмом. В исламском Иране Симнани (XIV в.) проводил различие между *замāн афāḳī*, темпоральностью «горизонтов», то есть временем макрокосма, физической Вселенной, и *замāн анфосī*, темпоральностью душ, то есть душево-духовным временем. Кази Саид Кимми (XVII в.) позже различал неясную и густую темпоральность *(замāн каṣīф)*, тонкую темпоральность *(лаṭīф)* и абсолютно тонкую темпоральность *(алṭаф)*. Я рассматриваю этот предмет в своих книгах.

То, что я старался пробудить, позволяет мне объяснить, почему великий проект, предпринятый молодым философом Сухраварди в XII в.— предельно сознательное предложение прямо посреди исламизированного Ирана «воскресить свет древних персидских сказаний» — не мог представиться мне таким, каким он в действительности был (то есть наполненным сверкающим сиянием), если бы я не был испытан и наставлен в этой феноменологии. С точки зрения историка как такового, проект Сухраварди может показаться, употребляя расхожее выражение, «пустой фантазией», произвольным проектом без всякой исторической основы. Но сам Сухраварди никогда не думал и не действовал на манер «историка». Он не размышляет о концепциях, влияниях, видимых или спорных исторических остатках и следах прошлого. Он просто здесь: он вовлекает себя в «акт присутствия», здесь-бытия. Он берет для себя прошлое старого зороастрийского Ирана, тем самым перенося его в настоящее. Больше нет ушедшего прошлого, цепь материального происхождения прервана. Для этого прошлого он восстанавливает еще-не-пришедшее-будущее, будущее, которое начинается с ним самим, ибо он чувствует себя ответственным за это прошлое. Духовная связь идет наперекор всем историческим узам, ибо она достаточно сильна в самой себе, чтобы утвердить законную дочернюю связь. С этих пор древние персидские мудрецы, *хосровāнийūн*, *на самом деле становятся* предшественниками *ишрāḳийūн* (платоников) исламского Ирана. «В этом у меня не было предшественников», — написал наш шейх-*ишрāḳī*. Несомненна неустрашимость молодого, 35-летнего мыслителя, чей «акт присутствия» *(da-sein)* вызвал и узаконил обращение прошлого в будущее, ибо все еще-не-пришедшее-будущее этого прошлого, самоутверждающегося заново в настоящем, лежит в настоящем его акта здесь-бытия. Вот что *исторически истинно*.

Молодой шейх-*ишрāқī* Сухраварди давно является в моих глазах образцовым героем философии. Следуя его примеру, я пытался понять целую духовную культуру Ирана таким образом, чтобы придать ей полноту того измерения, которое все-еще-не-пришло. Возможно, я помог не одному своему иранскому другу, знакомому или незнакомому, «найти себя». Во всяком случае, я слышал свидетельства такого эффекта больше чем в одном случае и всегда находил это потрясающим. Но я убежден, что такой «акт присутствия» должен быть выполнен всяким желающим передать сообщение, например, иранских духовидцев Западу. Я не думаю, что какое-либо более непосредственное [чем этот акт передачи] свидетельство может быть выдвинуто в поддержку того, что я говорил раньше о том, чем я обязан Хайдеггеру и что я неуклонно сохранял в течение всей своей карьеры философа-исследователя. Этого должно быть достаточно, чтобы рассеять серьезное заблуждение[4], с которым мы уже имели здесь дело — по меньшей мере, настолько, насколько это заблуждение было искренним.

Давно было замечено, что Аналитика, являющаяся приложением хайдеггеровской Герменевтики, уже по умолчанию определяет фундаментальный философский выбор, мировоззрение, *Weltanschauung*. Этот выбор объявляет себя на горизонте, внутри которого разворачивается «Аналитика» *Da* в слове *Dasein*. Но вовсе не нужно придерживаться этого молчаливого *Weltanschauung,* чтобы употребить все ресурсы «Аналитики» этого *Dasein,* который я перевел как «вступление в акт присутствия». Если чье-либо мировоззрение не совпадает с хайдеггеровским, это означает, что вы даете частице *Da* в *Dasein* другое место, *situs*, другое измерение, чем то, которое дано ей в книге «Бытие и время». Недавно я продемонстрировал сравнение [герменевтики] с ключом, который вы держите, чтобы отпереть замок. Этот ключ — действительно герменевтика, и от вас зависит придание ключу формы, приспособленной к замку, который нужно открыть. Примеры, которые я приводил только что, показывают, каким образом, если ее приспособить, *clavis hermeneutica* [герменевтика ключа (лат.)] открывает доступ к сокрытому, тайному, эзотерическому. Именно с помощью *clavis hermeneutica* Сведенборг открыл ключи библейской *Arcana caelestia* [небесной тайны (лат.)].

Этот ключ, если можно так выразиться, является первичным орудием, которым оборудована мысленная лаборатория феноменолога. Но использование этой *clavis hermeneutica* — а Хайдеггер показал, как ее можно использовать и приспособить — ни в коем случае не требует и не подразумевает, что мы должны по этой причине разделять то же самое мировоззрение,

[4] Имеется в виду заблуждение о том, что Корбен отрекся от философии Хайдеггера.

Weltanschauung, что и Хайдеггер. В действительности, когда намекали на то, что я якобы «смешал» Хайдеггера с Сухраварди, не ссылаясь на *clavis hermeneutica* — о самом существовании которой эти клеветники не подозревают — их намерением было намекнуть на то, что я использовал некое синкретическое сочетание мировоззрения Хайдеггера и исламских философов. Намек столь неуместный, что я сомневаюсь, искренне ли они его делали. В особенности я применял *clavis hermeneutica* и исписал стопы бумаги, чтобы показать разницу между «дверями», которые она может открыть. И что же в конце? Слабоумные критики не читают их и упорствуют в своей бездарности.

В качестве примера моих усилий проиллюстрировать это различие и предотвратить смешение, сошлюсь на работу великого иранского философа Муллы Садры Ширази (XVII в.) — одного из крупнейших герменевтических толкователей «Ишрака» Сухраварди. Я касался Муллы Садры во многих своих книгах, полностью перевел и опубликовал один из его трактатов и читал несколько курсов о его трудах, как в Париже, так и в Тегеране. Мулла Садра — автор настоящей метафизической революции в традиционной исламской философии. Он был первым, кто сотряс почтенную метафизику Сущности у самого ее основания, заменив ее метафизикой, отдающей первенство акту Бытия, приоритету Существования перед Сущностью. Мне было больше ничего не нужно, когда я услышал, как студенты и исследователи в Тегеране убежденно объявили Муллу Садру подлинным основателем экзистенциализма! Другие же, вдохновленные космогонией Муллы Садры и его грандиозной психологией, с гордостью нашли в его сочинениях более или менее адаптированную теорию эволюции. Разумеется, иоанновский элемент, который можно найти в работах Муллы Садры и многих других иранских философов — «никто не восходил на Небо, кроме как сшедший с Небес» (Ин. 3:13) — абсолютно чужд эволюционизму. Философия активного воображения Муллы Садры в качестве чисто духовной силы может натолкнуть на мысль о сравнении с развитием в «Материи, памяти и духовной энергии» Бергсона. Но эсхатологический горизонт иранских философов — отнюдь не бергсоновский.

Итак, в каждом случае я должен был идти очень далеко, возвращаться и снова заботиться о том, чтобы избегать путаницы, которая может разрушить любые серьезные попытки сравнительной философии. Я поступал так, используя *clavis hermeneutica*, то есть показывая, несмотря на определенные созвучия, что существует фундаментальное различие в том, что имеем мы дело с модусами понимания *(modi intelligendi)*, происходящими от совершенно отличных модусов бытия *(modi essendi)*. Нужно было показать, что соответствующее стремление каждый раз отвечало

герменевтическим уровням различных степеней. Более того, переводя и публикуя «Книгу метафизических проникновений» Муллы Садры, я имел возможность подробно разъяснить особенности словаря Бытия в греческом и латинском, арабском и персидском, французском и немецком. Несомненно, переводчики из Толедо в XII в., на которых я ссылался чуть выше, дали нам элементы арабско-латинского философского словаря, в котором можно найти такие слова, как *махиййа (quidditas — чтойность, essentia — сущность)*, *вуджӯд (esse — быть, existere — существовать)*, *мавджӯд (ens — бытие)* и т. д. Едва ли нужно как-то специально ссылаться на такую согласованность, чтобы, опираясь на Муллу Садру, понять, что во Франции нет и следа того, что называет себя «экзистенциализмом». Я хочу сказать, что у нас нет той особенной философии существования, которая по праву владела бы этим именем. Налицо факт, что модусы бытия, которые, как считается, имеют первенство перед «существованием», в обоих случаях радикально различаются. И они таковы даже без привнесения дополнительного предубеждения, высказанного самим Хайдеггером, против «экзистенциализма» — против термина, который ранние хайдеггерианцы никогда не употребляли.

Теперь мы затронем фундаментальное различие, лежащее между двумя точками пути — «моего пути» — от Хайдеггера к Сухраварди; и обсуждением этого различия я хотел бы завершить наш разговор. Я только что отметил, как использование *clavis hermeneutica,* которую Хайдеггер вручил нам, никоим образом не означает приверженности к его мировоззрению, *Weltanschauung*. Герменевтика происходит от «акта присутствия», обозначенного частицей *Da* в *Dasein*; поэтому ее задача — осветить, каким образом, понимая само себя, человеческое здесь-бытие размещается, описывает *Da*, место *(situs)* своего присутствия, и открывает горизонт, который до этого оставался скрытым. Метафизика *ишрāқиййӯн*, и Муллы Садры по преимуществу, достигает своей вершины в метафизике присутствия *(ḥуḍӯр)*. Около этого места *(situs)* Хайдеггер приводит в порядок неопределенность человеческой ограниченности, определяемой как бытие-к-смерти *(Sein zum Tode)*. Согласно Мулле Садре или Ибн Араби, Присутствие, как они ощущают его в мире — поскольку оно открыто «феноменом мира», пережитым ими — это не то Присутствие, которое завершается смертью, бытие-к-смерти, но бытие-к-тому-что-по-ту-сторону-смерти, можно сказать: *Sein zum Jenseits des Todes*. Достаточно очевидно, что концепция мира, доэкзистенциальный философский выбор, будь то Хайдеггера или наших иранских «теософов», сам по себе конституирует *Da* в *Dasein*, в акте здесь-бытия, присутствующем в мире, и его вариантах. Отсюда следует, что все остальное, что нужно сделать — это удерживать и сохранять понятие Присутствия настолько

крепко и внимательно, насколько это возможно. У чего же здесь-бытие, человеческое присутствие, присутствует?

Наше исследование должно начаться, разумеется, с гносеологии *ишрāḳиййӯн*. Они различали следующее: существует формальное знание *(ʻилм сӯрӣ)*, являющееся обыденной формой знания; оно возникает посредством представления, *ре-презентации, видов*, актуализируемых в душе. Но существует и иное знание, которое они обозначают как *присутствующее* знание *(ʻилм ḥудӯрӣ)*, которое не проходит через посредство *представления, видов*, а является непосредственным присутствием, с помощью которого сам «акт присутствия» души дает начало присутствию вещей и переводит настоящее в себя — уже не объекты, а чистое присутствие. Это то самое знание, которое они называют «восточным» знанием *(ʻилм ишрāḳӣ)*, которое в одно и то же время является и зарей Восхода Бытия над душой, и зарей утреннего освещения душою вещей, которые она открывает и которые она открывает для самой себя как соприсутствующие. Важно, что мы всегда сохраняем изначальное значение слова *ишрāḳ*, то есть зари и Востока небосвода, восходящего солнца. Но сейчас мы говорим о Востоке, который не следует пытаться локализовать на наших географических картах — о восходящем Свете, Свете, предшествующем всем открытым вещам, всему присутствующему, ибо он есть то, что открывает их, то, благодаря чему и чем Присутствие *есть*.

Итак, различие образуется, если мы ставим вопрос следующим образом: какие присутствия производит здесь-бытие *(«человеческое присутствие»)*, возвращая настоящее к самому себе, вводя его собственное присутствие? Другими словами, какими созвездиями присутствий окружает себя *Da* в *Dasein*, когда оно открывается самому себе? В каких мирах здесь-бытие присутствует, находясь *здесь*? Должен ли я ограничиться феноменом мира, рассмотренного в «Бытии и времени»? Или же я должен интуитивно найти, принять и усилить свое присутствие во всех мирах и «междумирьях», как это открыто и откровенно явлено мне «восточным» Присутствием исламских иранских «теософов»? Ставя этот вопрос, я всего лишь иллюстрирую разницу, обозначенную мною выше. Если Хайдеггер учит нас анализировать *Da* в *Dasein*, в «акте присутствия», то можно видеть, что это никоим образом не означает ни того, что пределы хайдеггеровского горизонта навязывают себя этому «акту присутствия», ни того, что он должен обездвижить себя в преждевременной форме. Вот почему чуть выше я называл решающий момент, когда меня повлекло к герменевтическим уровням, которые даже не были предусмотрены хайдеггеровской Аналитикой, которую я имел в своем распоряжении. Я говорю об измерении «акта присутствия», в котором мы чувствуем себя в компании божественных иерархий великого

неоплатоника Прокла, а равно еврейского, валентинианского и исламского гнозиса. С этого момента есть еще-не-пришедшее-будущее и измерение будущего, которое решается. Если «акт присутствия» в действительности есть не что иное, как будущее, непрерывно утверждающееся в настоящем, если процесс самоутверждения еще-не-пришедшего в качество моего здесь-бытия зависит от моего акта присутствия, то что же такое это еще-не-пришедшее-будущее? Нельзя избегнуть выбора — философский выбор здесь даже предшествует герменевтическому процессу — ибо этот выбор решающий: герменевтика только разоблачает его.

С одной стороны, нас заставляли слушать перегруженную пафосом пословицу из хайдеггеровской Аналитики: быть *свободным для смерти*. С другой стороны, мы получили настойчивое приглашение к *свободе для того, что по ту сторону смерти*. Рассмотрим слово *Entschlossenheit,* «решимость». Сейчас этот термин переводят как «решение без возврата». Так даже лучше. Ибо это большой вопрос — знать, не является ли и в какой мере является данное решение движением вспять, отступлением перед смертью, бессилием быть свободным для того, что находится по ту сторону смерти, бессилием перевести свое присутствие к тому и для того, что по ту сторону смерти. Боюсь, что сегодняшнее человечество, став жертвой широко распространенного агностицизма, колеблется перед *свободой для того, что по ту сторону смерти*. Мы вложили силы стольких гениев в строительство всевозможных защит: психоанализа, социологии и диалектического материализма, лингвистики, историцизма и т.д., все было поставлено на свое место, чтобы закрыть все перспективы, беспокойства и знаки *потустороннего*. Даже бесконечно развитое человечество, спустя сотни тысяч лет, которое вообразил Франц Верцель в своем необъятном и трогательном романе «Звезда нерожденных» *(«Stern der Ungeborenen»)*,— за исключением немногих людей всех эпох, «хронософов» — в своей чрезмерной хрупкости и старости так и не научилось полагать центр тяжести своего будущего в *потустороннем*. Это и есть, в конечном счете, метафизический смысл слова «Запад»: упадок, закат — смысл, который Сухраварди раскрыл в своей «Истории западного изгнания». Может быть, однажды я расскажу, как эта «История западного изгнания» представилась мне в решающий момент, когда я отбросил бремя ограниченности, тянувшее вниз мрачное небо хайдеггерианской свободы. Я не мог не ощутить, что под этим мрачным небом *Da* в слове *Dasein* было островом гибели, было тем самым островом «*западного изгнания*».

Люди ободряют себя, повторяя: «Смерть — часть жизни». Это неправда, если только не ограничивать жизнь ее биологическим выражением. Но биологическая жизнь сама происходит из независимого источника, который по своей сущности есть Жизнь. Пока «необратимое решение» остается всего

лишь «свободой для смерти», смерть предстает как закрытие, а не как *исход*. И таким путем мы никогда не покинем этот мир. Быть свободным *для того, что по ту сторону смерти,* значит предвидеть и осуществить свою смерть как *исход*, как оставление этого мира ради других миров. Но покидает мир живой, а не мертвый.

Я надеюсь, что сумел в этих кратких комментариях сообщить, каким образом один и тот же философ может являться первым французским переводчиком Хайдеггера и толкователем иранских *res religiosa*. Я хочу этим дать понять все то, чем я обязан вооружению, которым хайдеггеровская герменевтика оснастила меня, и как и почему я использовал ее, чтобы достигнуть иных высот. Я верю, что это был эксперимент другого порядка, а не просто более-менее успешные попытки связать философию Хайдеггера с богословием. Видите ли, нужно понять, как сложно было мне после долгих лет восточного паломничества, вдали от Европы обновить мои связи с самим Хайдеггером и его философией.

Ф. Н.: *Что ж, Анри Корбен, Вы говорили о Хайдеггере, которого Вы перевели в 1938 г. Вы подчеркнули контраст между хайдеггеровской герменевтикой и тем, что побудило Вас открыть мистиков и философов Ирана. Вы проиллюстрировали степень этого контраста, сославшись на значения слов «Запад» и «Восток», как их употребляли эти самые философы. Но следует ли понимать это так, что сочинения Хайдеггера после 1938 г. свидетельствуют об остановке и застывании на уже достигнутых позициях? Следует ли понимать это так, что вторая половина трудов Хайдеггера, после периода книг «Бытие и время» и «Что такое метафизика?», ничего не изменила в смысле закрытия того, что Вы испытали в первой части его работ?*

А. К.: А теперь внимание! Я однозначно не хочу использовать слово «закрытие» применительно к философу, который в своем вопрошании Бытия, напротив, научил нас открыть столь многое, что было до сих пор крепко заперто. Но Ваш вопрос относится к моему личному опыту: что работы и мысли Хайдеггера значили для того, кто в то время был известен, или вскоре стал известен, своими исследованиями и толкованиями иранской исламской философии, ранее остававшейся на Западе *Terra incognita*. Я сделал все, что мог, чтобы ответить на Ваш вопрос, и нужно понять, что я ссылался на те работы Хайдеггера, которые находились в моем распоряжении в 1938 г. и уже имели значительный вес. Вопрос, который Вы теперь мне задаете, связан со всей совокупностью работ Хайдеггера. Чтобы ответить на него, нужно было бы предпринять сравнительное изучение

всех трудов Хайдеггера и всех трудов иранских исламских философов. Может быть, подобное занятие когда-нибудь и станет мыслимым, но я должен признать, что на данный момент оно превосходит мои амбиции. Мне осталось сделать еще так много ради наших иранских философов — как раз для того, чтобы подобный проект сравнительной философии когда-либо стал возможным. Это задание для наших молодых коллег-философов — с одной стороны, тех, кто будет продолжать изучать поздние работы Хайдеггера, контакт с которыми я неизбежно потерял за многие годы, проведенные мною на Востоке, а с другой стороны, молодых философов, моих учеников и не только, которых со своей стороны я вдохновил на изучение арабского и персидского, с тем, чтобы они могли работать в качестве философов и вырвать исламскую философию и теософию из гетто, которое называется «ориентализмом».

Как Вы хорошо знаете, работы Хайдеггера достигли значительной соразмерности. Разве не говорят о полном собрании сочинений, которое, включая стенограммы семинаров, будет насчитывать около 70 томов?[5] В сущности, это предприятие того же масштаба, что и многотомные сочинения наших восточных философов. Поэтому здесь открываются большие возможности, безбрежное поле для рассмотрения, неисчерпаемый потенциал для понимания. Уместно вновь напомнить призыв: философы, к станку! В любом случае, я верю, что здесь целесообразно предложить некий личный отчет о видении конечного ответа на часто задаваемый вопрос, который может навсегда остаться загадкой. Этот вопрос касается судьбы того, что должно было стать второй частью «Бытия и времени», без которой первая часть — всего лишь арка, лишенная своего основания, и которая, несомненно, должна была завершить онтологическое здание, которое мы назвали «историчностью». На самом деле, я видел рукопись этой второй части своими собственными глазами на рабочем столе Хайдеггера во Фрайбурге в июле 1936 г. Она была вложена в огромный футляр. Хайдеггер даже забавлялся тем, что дал мне ее в руки, чтобы я мог взвесить ее, и она была тяжелой. Что с тех пор случилось с рукописью? Было несколько противоречивых ответов на этот вопрос; что до меня, то у меня нет ответа[6].

[5] На момент подготовки интервью (1976 г.) еще не было полного представления о широте письменного наследия Хайдеггера. Сейчас уже издано около 90 томов, при этом ожидается, что полное собрание сочинений составит более 100 томов.

[6] Вероятно, речь идет о работе «Вклады в философию. От события» (Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 1936–1938). Она писалась Хайдеггером в стол, а опубликована была лишь в 1989 году, произведя настоящий переворот в хайдеггероведении. См.: *Бибихин В.* Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // Герменея. Журнал философских переводов. № 1(1), 2009.

Возвращаюсь к Вашему вопросу. Так как я не могу говорить об однозначном «закрытии» хайдеггеровского философского поступка, абсолютная мера его труда не позволяет нам говорить об остановке или застывании. В сущности, вопрос заключается не в этом. Настоящий вопрос иной: содержит или нет хайдеггеровская Аналитика, в многообразных аспектах своих отчетливых применений и во всех отношениях своих далеко идущих последствий, по умолчанию предпосылки, скрывающие четкое мировоззрение, *Weltanschauung,* как улику с самого начала. Анализировать бытие-к-смерти как предвкушение самой возможности превращения здесь-бытия в завершенное целое — разве это не философия жизни и смерти? Я уверен, что для «восточных» философов, на которых я ссылался, идея такого *завершения*, напротив, провозглашает принятие *незавершенности* бытия, приговоренного к *падению вспять*, к недостатку самого себя. Поэтому я предпочел говорить о герменевтике человеческого существования, преждевременно парализующей себя на достижении, которое в действительности всегда недостижимо без прыжка вперед *(Vorlaufen)*, прыжка *по ту сторону*.

Ф. Н.: *Анри Корбен, я хотел бы задать Вам последний вопрос. Вы провели четкое различие между горизонтом хайдеггеровской Аналитики и «восточным» горизонтом. Тем не менее, если верно, что в работах Хайдеггера нет места для понятия Бога, поскольку для него Бога можно уподобить метафизическому концепту высшего существующего Бытия*[7]*, то все же Хайдеггер оставляет место в своей мысли для измерения «сакрального», для различия, которое он называет онтологическим различием между Существованием и существующим, другими словами, для различия между двумя мирами, вечным миром наверху и временным миром внизу. Разве не в этом заключается смысл сближения между религиозной мыслью и собственными размышлениями Хайдеггера?*

А. К.: У меня складывается впечатление, дорогой Филипп Немо, что этим вопросом, как Вы его ставите, Вы пытаетесь сделать из Хайдеггера великого платоника. Поэтому он направляет Вас на скользкий путь, где Вы должны следить за каждым своим шагом. Я не уверен, что смогу последовать за Вами в этом направлении. Давайте сначала вспомним, что

[7] Утверждение о том, что в работах Хайдеггера нет места для понятия Бога, является ошибочным. В действительности, Хайдеггер развивал своеобразную форму «теологии», которая отлична от классической метафизической теологии. См.: *Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М., 2014.

Хайдеггер на самом деле имел предчувствие «восточного» измерения, если не всецело «Востока», как его понимают *ишрāқийӯн*, «персидские платоники»[8]. Вы сами наверняка слышали эхо поразительных заявлений Хайдеггера об Упанишадах, заявлений, которые оставляют чувство, что, в конечном счете, было что-то в этом направлении, что он искал. Другими словами, мы должны признать, что отношение между Сущим и существующим вовсе не тождественно отношению между миром вверху и миром внизу. Недостаточно утвердить противоположность между миром Сущего и миром существующего, получить доступ к сакральному. Мир существующего не означает ео *ipso* временный мир разрушения, ибо каждая вселенная богов и ангелов есть вечная вселенная существующего. В то же время, Вы указали на важное место, напомнив, что для Хайдеггера понятие Бога — это метафизический концепт высшего существующего Бытия *(Ens Supremum, Summum Ens)*, и он осознавал сложность, среди прочего, возникающую при вопросе об отношении между *Summun Ens* и не-сущим, *non-ens*, *nihil*, Ничто, когда мы говорим, что сотворенное бытие, *ens creatum,* создано *ex nihilo*, из ничего, Несотворенным Бытием, *Ens increatum*. Здесь мы затрагиваем фундаментальную трудность, в действительности настолько радикальную, что она ставит под вопрос сам смысл монотеизма. Я уверен, что эту трудность лучше и всесторонне обследовали исламские «теософы», несравненная бдительность которых, я убежден, проистекает из того факта, что в горизонте исламской мысли и духовности господствует *тавхīд,* утверждение Единственного. А в чем природа этого «Единственного»?

Имеется опасность одного катастрофического смешения — того самого, которое ясно разоблачали наши иранские мистические «теософы». В нем повинны многие суфии и вслед за ними многие востоковеды. Это смешение *Esse,* или Существования/Бытия (*вуджӯд* по-арабски), и *ens,* или существующего (*мавджӯд* по-арабски). Здесь, несомненно, мы остались в компании Хайдеггера. В исламской теософии Ибн Араби (XIII в.) установил четко различие между богословским *тавхīдом (илāхийй)* и онтологическим *тавхīдом (вуджӯдийй)*. Экзотерический богословский таухид успешно утверждает «уникальность» или единственность Бога как Высшего Блага, Ens *Supremum*, как Сущего, которое господствует над всем прочим существующим. Эзотерический онтологический таухид утверждает трансцендентную «уникальность» или

[8] В работах Хайдеггера действительно встречаются отсылки к Востоку как к иному, не-западному Началу. Интересная попытка развить эту проблематику представлена в монографии: *Торчинов Е. А., Корнеев М. Я.* (ред.). Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. СПб., 2001.

единственность Существования/Бытия. Существование/Бытие, или *esse*, в сущности одно-единственное. Существа, которые Существование актуализирует в самом акте бытия, в сущности множественны. Единственное и уникальное Существование и единственное и уникальное Божественное Существо, невыразимое в глубинах своей тайны, есть *Absconditum* (Сокрытое) и к нему можно обратиться только издали с помощью апофатического, или негативного, богословия. Его нельзя положительно узнать, кроме как в его теофаниях: Теофания (Богоявление) сама по себе поэтому существенна, чтобы сделать возможным положительное богословие. Именно поэтому, если Божество одно и единственное, то боги — то есть божественные Имена, божественные Фигуры, Фигуры теофании — множественны. Ни одно из них не выполняет роли высшей Причины. Смешивать эти необходимые Фигуры с одним и единственным Божеством значит помещать единственного идола на место остальных, и тогда монотеизм исчезнет с его победой. Утвердить единство Бытия, *Esse*, единственного *Esse*, которое есть сама божественность, значит утвердить саму сущность, но это никоим образом не тождественно утверждению единства всего, что существует[9]. Было бы чудовищно сказать, что есть только одно существующее существо. Это был бы пример метафизического нигилизма, который действительность могла бы опровергнуть сама собой. Если мы делаем Бога Суммой Бытия, *Summum Ens*, единственным существующим существом, Ens *unicum*, то все другие существующие существа проваливаются в бездну безразличия и ничтожности, и исчезает весь порядок Существования, проявленный в иерархии существ. Может быть, именно эта иллюзия отравила многих лжемистиков, и ее некоторые западные толкователи обозначили как «экзистенциальный монизм», не понимая, что сам этот термин содержит *contradictio in adjecto*, ибо существующее бытие, в сущности, множественно. Что касается отношения между *Esse unicum* и *entia* (это *Unicum* в действительности превосходит *Esse,* которое оно делает проявленным в самих существующих вещах), то это лучше всех сформулировал наш великий философ Прокл: это отношение между Единицей Единиц и иерархией существ, которые она делает монадами, вызывая их к жизни. В действительности любая существующая вещь существует только в форме *одного* существа (будь то *один* Бог, *один* ангел, *один* человек, *один* вид, *одно* созвездие и т. п.). *Ens et unum convertuntur* [Бытие и Единое обратимы (лат.)]. Вот причина, по которой

[9] Таким образом, Корбен, как и большинство ведущих специалистов по философии Ибн Араби (У. Читтик, С. — Х. Наср, А. Д. Кныш, А. В. Смирнов, И. Р. Насыров и др.), выступает против истолкования системы Ибн Араби как «пантеизма».

наши великие спекулятивные теософы («спекулятивные» в смысле слова *speculum*, зеркало) всегда утверждали, что активный Субъект *тавхӣда* есть сам Единый, Объединитель. Это Тот, кто делает каждое существо, каждого из нас, *одним* существом, уникальным *одним*, для которого Единый является Источником его единственности. Именно это мистик Халладж сформулировал так: «Простая бережливость Уникального заключается в том, что его делает уникальным Уникальный».

Возможно, мы ушли относительно далеко от сферы Существования и существующего, как их понимал Хайдеггер. Но это всего лишь видимость, ведь именно Ваш вопрос вынудил нас поднять этот теософский аспект метафизики Бытия, в которой Ибн Араби остается нашим величайшим учителем. Смотрите, я только что сказал, что Теофания *(таджаллин илāхийй)* существенна, и что она такова в многообразных Фигурах, соответствующих каждому, кому и для кого они являют Бога. Но личный, проявляющийся в теофаниях Бог не должен брать на себя функции высшей Причины, или *Absconditum*. Монотеизм может спастись от этого смешения, с его скрытым политическим измерением, только через эзотерический парадокс «многого-Единого». В сущности, можно сказать, что именно человек открывает для себя нечто вроде Бога. С богословской точки зрения, это Бог открывает Себя человеку. Мистическая спекулятивная философия стоит выше этой дилеммы, делая эти две одновременные истины неразделимыми. Открывая Себя человеку, личный Бог личной теофании открывает человека самому человеку, открывает человека Себе и Себя Себе Самому. На каждом уровне тот, кто видит, одновременно является тем, кого видят. Каждая теофания (от низших инициатических степеней мысленного видения и далее) одновременно осуществляется в данных двух аспектах. Мы можем обнаружить здесь что-то вроде смещенного неоплатонизма, но это скорее труды Ибн Араби, нежели Хайдеггера. Конечно, в дальнейшем можно провести еще более важные исследования на этом пути. Между тем, у меня осталось — как сформулировал кто-то из моих коллег, кажется, Пьер Тротиньон — следующее впечатление: хайдеггеровская герменевтика представляется теологией без теофании.

Ф. Н.: *Действительно, необходимо развивать подобные исследования, потому что здесь также возникает тема Слова, которую в новейшее время в конечном счете ввел Хайдеггер и которая, тем не менее, столь тесно связана с Традицией, особенно с библейской Традицией Слова Божьего, и здесь, конечно, мы находимся в традиции сакрального. Называется ли это сакральное Богом или просто Существованием, наиболее фундаментально онтологическое различие, содержащееся в нем самом, различие*

между Существованием и существующим, точно так же как в религиях проводится различие между миром наверху и миром внизу. Если принять это различие в самом себе, разве не обнаружим мы духовного единства между Хайдеггером и тем, что ушло из религиозного мира?

А. К.: Я полностью разделяю Вашу обеспокоенность. Ваш вопрос подводит нас к отношению между Логосом онтологии Хайдеггера и Логосом теологии, а лучше — Логосом всех теологий Книги. Во-первых, недавно я вспомнил пословицу, повсеместно распространенную среди наших мистических «теософов», которая представляет собой не что иное, как реминисценцию на Евангелие от Иоанна 3:13: «Никто не восходил на Небо, кроме как сошедший с Небес». Снизошел ли с Небес Логос хайдеггеровской Аналитики, чтобы иметь возможность вновь вознестись? Ибо я думаю, что Ваш поиск общего вдохновения между Хайдеггером и религиозным миром может символизироваться таким образом. Если было показано, что мы без особых затруднений находим процессы обмирщения, профанации сакрального, то у нас нет никаких свидетельств обратной сакрализации мирского. Мы однозначно являемся свидетелями частого продвижения мирского туда, где привилегии и прерогативы когда-то принадлежали сакральному. Однако это не более чем демоническая карикатура. Метафизическое обмирщение озабочено только смертью богов, а не их воскресением. Раз так, нам нужно сосредоточить все усилия на слове «воскресение». Во всех смыслах оно означает разрыв упорядоченной системы вещей: вырваться из гробницы, покинуть ее. О воскресении нам объявили после свершившегося факта: мистерии пустой гробницы. Напротив, нынешнее обмирщение, будучи карикатурой сакрального, довольствуется лже-культом заполненной гробницы. И я уверен, что предвестник любого воскресения есть по преимуществу Слово — Слово, которое звучит с божественной властью.

Ваш вопрос также возвращает нас, и это более уместно, к теме Слова, к библейской Традиции божественного Слова. Очевидно, что мы встречаем тему Слова и в работах Хайдеггера. Но не будем забывать, что в этой области наши друзья еврейские каббалисты, равно как и каббалисты — христиане и мусульмане, в течение многих веков были нашими лучшими учителями и проводниками и остаются таковыми сегодня. Они восхитительно проанализировали феномен Слова: как Слово стало Книгой и как написанное Слово воскрешается в виде живого Слова. Для сравнения, тематика Слова, с которой имел дело Хайдеггер, кажется нагруженной неопределенностью: не сумерки ли это — сумерки, заключающиеся в обмирщении Слова? Или это заря, возвещающая возрождение, воскресение Слова библейской Традиции? Ответ зависит от того, кто задает себе этот вопрос, а выбор,

скрывающий эти ответы, заставляет меня думать, что если философия Гегеля породила правое и левое гегельянство, то заданный Вами вопрос принадлежит к числу тех, которые приведут к тому, что философия Хайдеггера, *volens nolens*, породит правое и левое хайдеггерианство.

Но существенно, как мне представляется в данный момент, и придает связность нашему интервью то, что Ваш вопрос возвращает нас к тому, с чего мы начали. Я начал, вспомнив богословские истоки идеи герменевтики, с которой мы встречаемся в трудах Хайдеггера. А теперь Ваш вопрос о Слове, центральный для герменевтики, возвращает нас к тем же самым истокам. Итак, мы совершили полный круг внутри герменевтического цикла, и это хороший знак.

Я верю, что мой опыт, который я постарался проследить, находится в соответствии с той обеспокоенностью, которая выразилась в Вашем вопросе, в такой же мере, в какой хайдеггеровская герменевтика, далекий потомок Шлейермахера, была для меня преддверием интегральной герменевтики. Вспомним ее черты. Я не верю, что безобидный «четверной смысл», к которому была привязана обычная средневековая экзегетика, имел то достоинство, что поднимал нас на непредвиденный уровень бытия, в герменевтическое приключение, не допускающее никакого «возврата» или возвращения. Практически наоборот, именно сама сущность герменевтики Слова, сообщенной Религиям Книги, всегда имела то преимущество, что она производила возвышение, выход, ἔκστασις в те иные невидимые миры, которые придают «реальный смысл» нашему «феномену мира». Я имею в виду христианство, великого гностика Валентина, Иоахима Флорского, Себастьяна Франка, Якова Беме, Сведенборга, Ф. К. Ойтингера и многих и многих других. Столь многие свидетели, вместе со своими эзотерическими еврейскими и мусульманскими братьями, засвидетельствовали, что феномен Священной Книги далек от того, чтобы парализовать инициативу и развитие мысли, а в действительности является их самым живым стимулом. Только если некоторые говорят о необходимости «перманентной революции», то я предлагаю говорить о необходимости «перманентной герменевтики». Но под этим я подразумеваю не приспособление исторических и археологических открытий — последние чаще приводят к сведению «исторического прочтения» Священного Писания к банальному уровню пересечения разрозненных фактов, для которых у нас уже наготове имеется социологическое объяснение, в то же время устраняя случайные излишние слова, слегка смущающие «священную» природу текста, — нет, наоборот, «перманентная герменевтика» не изменит ни единого слова в Традиции, каждое слово будет сохранено, ибо каждое слово участвует в новой блистательной встрече Образа и Идеи.

Но последовал ли Хайдеггер за нами в этой операции по превращению Логоса его онтологии в богословский Логос? Если бы ему представилась возможность столкнуть философию с теологией (одна из его статей так и называется), то в каком направлении он предпринял бы это превращение? А главное, кто будет Богом? Я постарался объяснить это. Но наша неуверенность насчет его возможного ответа имеет лишь второстепенное значение. Хайдеггеровская «ортодоксия» находится за пределами нашего рассмотрения, мы лишь выполняем свое задание так, как мы его понимаем. Может быть, однажды мы найдем — среди массы его неопубликованных работ или в каком-то из его интервью — указание на ответ. Но возможно и то, что он унес эту тайну с собой навеки.

Вот почему сегодня я предпочитаю просто сказать по-арабски: *раḥмат Аллāх ʻалайхи* — «да пребудет с ним Божья милость».

А. Корбен

Биографический постскриптум к философскому интервью

Перечитывая текст моего интервью с Филиппом Немо, я испытал впечатление, что оно обращается или, по крайней мере, ссылается на большинство существенных вопросов, занимавших меня в течение всей моей исследовательской жизни. Но на самом деле, в нем много пробелов, которые можно заполнить сто́ящими объяснениями. Может быть, по этой причине интервью следует расширить…

Среди этих пробелов — некоторые более-менее существенные уточнения того, что могло бы или должно бы быть добавлено к представлению этапов моего духовного пути, фазы которого прошли через «арку жизни». Эти пробелы требуют более-менее существенных уточнений. Я упоминал о своем первоначальном философском образовании. Нет ничего необычного в том, что молодой студент-философ столкнулся с немецкой философией. С другой стороны, гораздо меньше можно было ожидать, что он начнет путь в исламскую философию на арабском и персидском языках. И уж действительно редкий случай, что он смог совместить эти два пути. Но как случились эти сближения и встречи?

Ни для кого не должно быть неожиданным, что студент-философ, сознательно включивший определенный круг авторов в свой учебный план, мог гореть желанием открыть новые континенты, не появлявшиеся на картах университетской философской программы. Среди них был и малознакомый материк средневековой философии, изучение которой было полностью обновлено исследованиями и публикациями Этьена Жильсона. Над этим забытым континентом вставала новая яркая заря, чистого сияния которой хватило, чтобы привлечь внимание студента, жаждавшего продолжить свои философские приключения. В 1923–1924 гг., если мне не изменяет память, Этьен Жильсон начал свою несравненную преподавательскую деятельность в рамках секции религиозной науки Практической школы высших исследований *(Ecole Practique des Hautes Etudes)*. Именно в это время я начал посещать его занятия.

Я хотел бы раз и навсегда удержать при себе поразительное впечатление, произведенное на меня занятиями у Этьена Жильсона, которые я посещал

несколько лет. Взять несколько строчек текста, переведенного студентом, затем спросить мнение остальных, прежде чем дать то или иное направление перемолотому комментарию — это был не его метод! О нет! Это был период, когда студенты приходили слушать профессора, а не своих однокурсников. В самом деле, они не ставили под вопрос вероятность того, что профессор знал чуть больше о предмете, чем они сами. Жильсон читал латинские тексты, сам их переводил и затем выявлял их содержание, как скрытое, так и явное, в мастерском комментарии, проникавшем в самую суть вещей. Я настолько восхищался им, что решил взять его за образец, и много позже я старался вести занятия по исламской философии и теологии, о которых я бы желал услышать в то время, но которые тогда никто не преподавал. Среди текстов, за которые Этьен Жильсон брался в те самые плодотворные годы, были переводы с арабского на латинский, выполненные толедской школой в XII в. Первым из этих текстов, возможно, была знаменитая книга Авиценны *Liber sextus Naturalium* («Шестая книга о природе»), замечательная глубина которой была выявлена комментариями Жильсона. Это была моя первая встреча с исламской философией. В ней я обнаружил некоторое сближение между космологией и ангелологией (я уверен, что этот интерес и рассмотрение ангелологии остались со мной навсегда), которое заставило меня полюбопытствовать, нельзя ли исследовать эту связь более широко и с других точек зрения.

Однако если я хотел продолжать в этом направлении, то было одно особенное задание, которого не следовало избегать. Идти дальше означало рыться в самих текстах и изучать их в оригинале. Таким образом, я должен был учить арабский. Сам Жильсон вдохновил меня на это. Поэтому с осеннего семестра 1926–1927 гг., отказавшись от «агрегации»[1], я решил поступить в Национальную школу восточных языков. Тогда она еще не была такой громадной «машиной», как сейчас. Множество маленьких зданий на Рю де Лилль являлись превосходной иллюстрацией уютной обстановки Школы. В действительности все было так, как еще до ухода Сильвестра де Саси. Каждый язык изучала лишь горстка студентов, и мы с моим коллегой и другом Жоржем Вайдой были единственными заблудившимися философами в этом почтенном заведении. Именно поступление в Школу восточных языков подготовило меня к последующему поступлению в Национальную библиотеку, куда я был прикреплен для работы с восточными коллекциями начиная с ноября 1928 г. Парадоксально, но именно путь через французскую Национальную библиотеку привел к моему решительному бегству на Восток.

[1] Агрегация — год общего обучения в своей области, после которого сдаются экзамены по конкурсу на право преподавать в средних школах и университетах Франции.

В этот самый период уже появился другой курс, способный отвлечь молодого и пылкого философа от обычного хода учебных программ, которые тот уже хорошо знал. Это был курс Эмиля Брейе. Даже сейчас, пятьдесят лет спустя, у меня складывается впечатление, что уже просто сблизить имена этих двух мастеров достаточно, чтобы произвести вспышку. Эмиль Брейе полагал, что христианской философии не существует. С этой точки зрения он являлся наследником философских концепций Просвещения. Весь труд Этьена Жильсона был направлен категорически против этой позиции. В самом деле, было трудно, выйдя с занятия, на котором изучали Дунса Скота, «Тонкого доктора» (Doctor subtilis), согласиться, что христианской философии не существует. Но как обратить законченного рационалиста к мысли, что содержание Священного Писания может являться основой и средством философского размышления и исследования? Отказаться от этой уступки значит отрицать еврейскую и мусульманскую философию. И нельзя быть уверенным, единожды отринув это, что Майстера Экхарта и Якова Беме можно по-прежнему рассматривать как принадлежащих к немецкой философской традиции. Этот парадокс несколько преувеличен, но он просто переводит один из тех неподатливых «модусов бытия», которые, как мы сказали в предыдущем интервью, никакая человеческая сила не способна изменить.

В любом случае, к этому времени Эмиль Брейе погрузился в перевод и критическое издание «Эннеад» Плотина. В 1922–1923 гг. он прочитал ряд лекций о Плотине и Упанишадах, остатками которых продолжали пользоваться на занятиях и в последующие годы. Повторим вопрос: как мог молодой философ, жаждущий метафизических приключений, сопротивляться призыву исследовать влияние и проследить элементы индийской философии, которые можно найти в трудах основателя неоплатонизма? Правда, чтобы сделать это, я должен был учить санскрит. Но я уже решил учить арабский. Как примирить эти два языка? Надо было выбрать, и выбор был сделан. Непременно надо было выбрать тот или другой, и в конце концов, это мне советовали все филологи и лингвисты, с которыми я консультировался. У философа, однако, есть свой особенный мотив, который филолог не всегда понимает. Философу, каким я был, требовалось сделать выбор, разумеется тайно, в пользу героического решения. Другими словами, я начал изучать сразу и арабский, и санскрит. Уверяю вас, это был великий период умственной аскезы, но этот курс занятий не должен был превышать двух лет. Я до сих пор извлекаю пользу из того периода, когда мне случается читать книгу по индийской или буддийской философии, специальные санскритские термины в тексте мне отнюдь не незнакомы. Однако, в конце концов, к концу второго года изучения восточных языков я должен был

подойти к «знаковому верстовому столбу», обозначившему мне определенное направление, с которого отныне уже не было возврата: с тех пор моим путем стал путь арабских и персидских текстов.

Я должен признаться: являясь философом и студентом арабского языка, заблудившимся среди лингвистов, я думал, что могу погибнуть от нехватки пищи, ведь я не имел ничего, кроме грамматик и словарей, чтобы поддерживать себя. Не раз, думая о значительном пропитании, которое можно получить от философии, я спрашивал себя: что я здесь делаю? Куда я попал? Однако у меня осталось одно конечное и замечательное прибежище. Этим прибежищем был Луи Массиньон, чьи уроки сделали доступной утонченную сущность исламской духовности. Начиная с 1928 г., Массиньон совмещал преподавание в Коллеж де Франс с руководством исламскими исследованиями в секции религиозной науки нашей Практической школы высших исследований. Тогда я вряд ли знал, что однажды мне предложат унаследовать его пост. Но контраст между методическими и строгими занятиями у Этьена Жильсона и у Луи Массиньона был необычайным, если не сказать больше. Конечно, в начале года профессор раздавал программу с обзором общих тем занятий и вопросами, разделенными на определенное количество уроков. Но использовались ли эти программы?! От случая к случаю урок начинался с нескольких блистательных интуиций, которых у Массиньона — великого мистика — было особенно много. Затем раскрывалось вводное слово, потом еще тезис, еще и еще… Наконец, слушатель чувствовал себя истощенным и терял вкус на середине схватки профессора с проблемами британской политики в Палестине…

Но надо признать, чего никто не делал, что это был необходимый аспект страсти, горевшей внутри Массиньона. В конце концов, было невозможно избежать его влияния. Его огненная душа, его неустрашимая проницательность в тайные области мистической жизни в исламе, в неизведанные до него сферы и глубины, благородство его возмущения недостатками нашего мира — все это неизбежно производило впечатление на дух его юных слушателей. Правда, по прошествии многих лет стало невозможно воспринимать некоторые уязвимые стороны его мысли, определенные бреши. В конце концов, он был разочарован тем, что его друзья не могли разделять его политические взгляды. Но это никоим образом не умаляет того благоговения, с которым я обращаюсь к памяти Массиньона. Определенно одно: у него было заготовлено про запас много сюрпризов для философа, потому что его первоначальное образование было совершенно не философским. Отсюда случайные колебания в его лексике, даже по случаю формально занимаемых им позиций. В некоторых ситуациях я знал ультра-шиита Массиньона и нахожусь в неоплатном долгу перед ним за это. Его исследования

Салмана Пака, Мобахалы, Фатимы все еще остаются настоящими кладезями интуиций. Остается изучать, сравнивать и объединять их с результатами, достигнутыми исследователями с той поры. В другие дни, однако, я встречал его, бранившего шиизм и шиитов, великие тексты которых оставались чуждыми ему. Я брал их под свою защиту, доказывая, что их концепция имамата была вовсе не «плотской», а ранние семейные связи между имамами являлись лишь образом их вечной связи в плероме. Тогда уже наступала очередь Массиньона изумляться «моему» ультра-шиизму. Разве я не предпринял обширное исследование текстов исмаилитских гностиков? Тем не менее, к чести Массиньона, он смело утверждал, что иранский ислам совершенно очистил ислам от любых расовых, этнических и национальных привязанностей, даже если, как он признавался мне, он никогда не чувствовал себя в шиизме «как дома». Другая сложность: когда я сделал немного больше, чем рассмотрение сформулированного намерения, возглавив проект и труд всей жизни Сухраварди, «восстановителя светоносной теософии древних персидских сказаний», Массиньон вновь оказался встревожен. Он рекомендовал «не перезороастрить». Что же было делать? Для начала нужно было чувствовать уверенность, что вы выбрали подходящий день для обсуждения предмета. Затем следовало не забывать, зачем вы приходите к нему, а твердо держаться предмета дискуссии. Выполнив однажды эти предварительные условия, вы имели все шансы остаться полностью удовлетворенным.

Поэтому настал день (кажется, это было в 1927–1928 учебном году), когда я поговорил с Массиньоном о причинах, побуждавших меня к изучению арабского, и о вопросах, которые у меня имелись относительно связи между философией и мистикой Сухраварди (по крайней мере, того, что я знал о нем из скудного немецкого резюме)… В тот день Массиньон получил вдохновение с Небес. Он привез с собой из путешествия в Иран литографированное издание главного сочинения Сухраварди, «*Хикмат ал-Ишрāḳ*» («Восточная теософия»). Вместе с комментариями это был толстый том, более пятисот страниц. «Вот, я полагаю, что в этой книге есть кое-что для тебя», — сказал он. Это «кое-что» оказалось присутствием и компанией молодого Шейха Востока, и это «кое-что» не покидало меня в течение всей моей жизни. Я всегда был платоником (разумеется, в широком смысле слова). Я верю, что некоторые люди рождаются платониками, точно также как некоторые рождаются атеистами, материалистами и т. д. Это вопрос непостижимой загадки до-экзистенциального выбора. Так или иначе, молодой платоник, каким я был, не мог не загореться от одного соприкосновения с тем, кто был «имамом персидских платоников». Я так часто говорил о нем в своих книгах или в изданиях и переводах его трудов,

что не буду здесь ничего добавлять, кроме того, что необходимо для выявления существенных черт.

К моменту моей встречи с Сухраварди, духовная судьба моего путешествия через этот мир была запечатана. Его платонизм, выраженный им в терминах зороастрийской ангелологии Древней Персии, осветил путь, который я искал. Сделав это открытие, я уже не мог разрываться между санскритом и арабским. Персия поистине была здесь центром и серединой мира. Ибо Персия, Древний Иран — не просто народ или империя, это целая духовная вселенная, сердце и место встречи в истории религий. Более того, этот мир был готов принять и приветствовать меня. Отныне философ, каким я был, перешел в разряд востоковедов. Позже, после долгого периода поучительного опыта, я был должен объяснять, почему мне казалось, что в будущем только философы, а не востоковеды смогут принять на себя ответственность за «восточную философию».

Начиналось великое приключение. Обычно, после Лицензии [французский аттестат зрелости] и дипломной работы по философии выпускники оставались заниматься, готовясь к агрегации [см. выше]. Это был мудрый путь, протоптанный и без неожиданностей. Этот путь был настолько нормальным и самоочевидным, что почтенный профессор Сорбонны (которого я время от времени встречал на собраниях у друзей), когда я однажды рассказал ему о моем решении, по-отечески спросил меня: «Вы во власти какой-то особенной личной удачи или у Вас просто есть время, чтобы его тратить?» Слава богу, это было ни то, ни другое. Но как можно было вынести занятия и перспективы агрегации с таким великим проектом в голове: сделать для иранской философской традиции (великие имена которой были уже собраны из писаний комментаторов Сухраварди) то, что Этьен Жильсон сделал для «воскрешения» западной средневековой философии? Возможно, это было пари против опасностей Судьбы. Но я верю, что очень долго Небеса дарили мне свою благосклонность и в итоге позволили мне выстоять и выиграть это пари.

Это был краткий обзор «карьеры» философа-востоковеда и его решающей встречи с иранской землей, о которой говорят, что она «цвета неба» и является «родиной философов и поэтов». В интервью с Филиппом Немо речь шла, прежде всего, о совпадении в одном лице ираниста-философа и переводчика Хайдеггера. Цель этого постскриптума — описать другую встречу, на сей раз — со старинной Германией, которая также была некогда «родиной философов и поэтов». Эти две встречи, в сущности, дополняют друг друга. Итак, как же случилась вторая встреча?

Может быть, лишь немногие из нас остались среди друзей изумительных и неподражаемых братьев Барузи. Старший брат Жозеф, автор книг

«La Volonté de metamorphose» [«Воля к метаморфозе»] и «Rêve d'un siècle» [«Мечта века»], был музыковедом, чьи статьи — плоды глубокой музыкальной мысли — регулярно появлялись в журнале «Le Ménestrel» [«Менестрель»]. Младший брат Жан потратил двадцать лет, чтобы написать громадную диссертацию о Святом Иоанне Креста — работу, у которой были и поклонники, и завистники — и помогал Альфреду Луази в Коллеж де Франс, прежде чем занял там кафедру религиозной истории. Имелась целая группа студентов, посещавшая его занятия с преданностью и усердием, и среди них значительная часть была с тогдашнего факультета протестантского богословия. Именно Жан Барузи открыл нам богословие молодого Лютера, его занятия охватывали также великих протестантских духовников: Себастьяна Франка, Каспара Швенкфельда, Валентина Вайгеля, Иоганна Арндта и др. Профессор не скрывал трудностей, с которыми он сталкивался в своих исследованиях, равно как и в представлении своего материала, но через них пробивался настоящий поток духовной жизни. Все это было новым и пленительным. Я начал воспринимать определенное притяжение, подобное раскатистому звону далеких колоколов, которое приглашает меня заняться изучением области, позже названной мною «феноменом Священной Книги». Это был герменевтический путь, разворачивавшийся в утреннем тумане. Если я решил, прослушав истолкование Авиценны, данное Этьеном Жильсоном, обратиться к изучению арабского языка, чтобы я мог перейти к самостоятельному изучению арабских текстов, то ровно в такой же степени было невозможно услышать зов духовников, которых интерпретировал Жан Барузи, и не принять решение войти в их мир. Именно Жан Барузи открыл мне и поставил меня на путь в сторону Германии — родины философов и «великих личностей» мистической духовности. Моим первым шагом стал Марбург.

Поэтому Иран и Германия явились отправными географическими точками той Миссии, которую я исполнял в духовных областях, прежде не появлявшихся на наших картах. Я вспоминаю это здесь, чтобы подчеркнуть то, что я сказал в начале своего интервью с Филиппом Немо. Философ выполняет свою Миссию — совершенно свободно — в качестве ответа и следования за призывом Духа. Мои иранские друзья хорошо осознают, что я неспособен отделить свою дружбу с Сухраварди и его последователями от дружбы с Яковом Беме и его школой. Я уверен, что именно это сближение, сам союз между тем, что они символизируют, сделал меня таким, какой я есть сегодня.

Круг друзей, сформировавшийся вокруг неразлучных братьев Барузи, сам по себе уже являлся приглашением дерзнуть на приключения Духа. Необъятно развитые, с чувством самых деликатных и утонченных ценностей

искусства и жизни, два брата были похожи на завещания другого столетия, являясь замечательными представителями Европы и европейского общества, исчезнувшего в Первую и Вторую мировые войны. Речь идет о мире, который мы не смогли восстановить и к которому не смогли даже приблизиться,— настолько упряма и глубока власть, которую предсказанные Достоевским бесы и одержимые приобрели в настоящую эпоху. В доме Барузи на площади Виктора Гюго часто проходили встречи и серии «семинаров», которые Жан Барузи вел лично и которые продолжались до позднего вечера. Среди участников можно было встретить каких угодно неожиданных европейских личностей, и всегда среди наших спутников был значительный немецкий контингент. Жан Барузи проводил дискуссии под открытым небом, которые могли бы происходить в Веймаре во времена Гете. Он был одним из тех профессоров, которые упразднили всякую дистанцию между преподавателем и студентом. От первоначальных формальных отношений оставалась только почтительная дружба, и она крепла с каждым годом. Те, кому, как мне, посчастливилось испытать такой род дружбы, позволяющий профессору передавать свои знания бесконечно лучше, чем в любой аудитории, изумлялись, когда они слышали, что студенты жалуются на недоступность своих профессоров. Может быть, это еще один показатель злосчастной перемены времен.

Марбург-на-Лане! Жан Барузи прекрасно понимал, что он творил, посылая меня в это великое место. В самом деле, он сам был моим предшественником здесь, в свое время завязав дружбу с Рудольфом Отто и Фридрихом Гейлером. Как я могу описать ошеломляющее впечатление, произведенное на молодого философа, прибывшего в Марбург в начале июля 1930 г.? Очарование этого места, «вдохновенного холма», живущего университетом и ради университета, волшебных лесов, окружающих его… Я пробыл там больше месяца. Первый визит я нанес Рудольфу Отто, уже в то время заслуженному профессору. Отто тогда являлся столь важной фигурой в либеральной протестантской Германии, что был погружен в постоянный гул активности. Его книги о «Сакральном», о «Восточной и Западной мистике», его глубокие познания в философских и религиозных школах Индии были столь впечатляющими, но еще более впечатляла простота, с которой этот выдающийся варвар изъяснялся на восхитительном классическом французском. Он разговаривал со мной, тогда еще новичком, как с молодым коллегой, и это, наверняка, было из-за того, что я изучал арабский.

Заслуживают упоминания два совпадения. Первое случилось, когда во время моего пребывания в Марбурге туда приехал Рабиндранат Тагор. Я никогда не забуду светящуюся красоту лиц двух старцев, Рабиндраната Тагора и Рудольфа Отто, с которыми я сидел бок о бок в Большом зале

(Aula Magna) Марбургского университета. Второе совпадение произошло, когда в это самое время в Марбург приехала Ольга Фребе-Каптейн. Здесь она вела длительные дискуссии с Рудольфом Отто о проекте, который она предлагала и которому в конце концов Рудольф Отто придал определенную форму и смысл. Когда этот проект принял правильную форму, родился круг «Асконы — Эраноса» (ниже я вернусь к этому кругу и к роли, которую ему предстояло сыграть в моей исследовательской жизни). Не раз мы с Ольгой вспоминали соответствующие чувства, переполнявшие нас при входе в дом Рудольфа Отто.

Студенты, с которыми я познакомился в те дни в Марбурге, вели насыщенную богословскую и философскую жизнь. Имеются некоторые детали, в которые я не хотел бы вдаваться, но следует отметить волнение, которое начинало вызывать богословие Рудольфа Бультмана. Вдобавок к этому, однако, там находился вышеупомянутый Фридрих Гейлер, в то время профессор богословского факультета. Он был болезненной личностью, автором важной книги о молитве, и он стремился к развитию христианства, освобожденного от конфессиональных привязанностей. Также там был мой дорогой усопший друг Альберт-Мария Шмидт, тогда читавший лекции по французскому языку. Довольно странно, что именно он подарил мне мой первый экземпляр одной из работ Сведенборга: это был французский перевод книги «Du Ciel et de l'Enfer» («О Небе и аде»). В конце концов, Сведенборг немного напугал моего благочестивого кальвинистского друга, и он, несомненно, решил, что этой книге лучше быть в моих руках, чем в его собственных. Так или иначе, именно в Марбурге я начал чудесное чтение труда Сведенборга. После первого погружения в него, он сопровождал меня всю мою жизнь. Более того, первая встреча и растущий интерес к Сведенборгу стали отправной точкой и основой для моей последующей дружбы с Эрнстом Бенцем, выдающимся знатоком творчества Сведенборга. Бенц позже стал профессором богословского факультета в Марбурге, но мы познакомились не в Марбурге, а в «Эраносе», 28 лет тому назад. Действительно, как будто существовала постоянная дорога, ведущая из Марбурга в «Эранос»…

Еще один парадокс. От профессора Теодора Зигфрида, защитившего диссертацию у Рудольфа Отто, я впервые услышал о Карле Барте. Профессор Зигфрид даже дал мне экземпляр плотного комментария Барта к Посланию к римлянам. Хотя Зигфрид внушал мне опасения из-за голого формализма, на который обрекла себя диалектическая теология, я все же страстно погрузился в чтение этой книги — книги, которая дала мне первое предчувствие великого множества вещей, которые мне еще предстояло сформулировать самостоятельно. На самом деле, последствия этого продолжали

играть свою роль еще несколько лет. К тому времени Хайдеггер уже переехал из Марбургского университета во Фрайбургский, но на отделении философии там все еще оставались два видных приват-доцента: Карл Левитт, с которым я имел чудесные беседы о Гамане и текущих проблемах, связанных с его трудами, и Герхард Крюгер, опытный феноменолог, на семинарах у которого я почувствовал вкус ко всем проблемам, модным тогда в Германии. Когда я уехал из Марбурга (в паломничество сначала в Веймар, потом в Эйзенах и Вартбург), у меня осталось впечатление, что я должен был начать свое философское образование заново. Это было одновременно воодушевляющее и сокрушающее откровение.

Первое соприкосновение с немецкой философией привело меня к повторным посещениям Германии между 1931 и 1936 гг. Я хотел бы вспомнить мое пребывание в Бонне весной 1932 г.— и я думаю о тех, кого не стало с тех пор (в том числе о Ландсберге и многих других). Конечно, тогда там находился и Карл Барт вместе с могучей когортой своих студентов и приверженцев. Богословские споры продолжались полным ходом, тем более что мы все предчувствовали надвигавшуюся катастрофу. Именно в это время я перевел одно из сочинений Карла Барта, «Die Not der evangelischen Kirche», переданное мною на французском дословно как «La détresse de l'Eglise protestante» [«Немощь протестантской церкви»], хотя, следуя совету Пьера Мори, в итоге мы озаглавили ее «Misère et Grandeur de l'Eglise évangélique» [«Нищета и величие евангелической церкви»]. Среди коллег Карла Барта был Фриц Либ, трогательный своей мистической любовью к православной России, любовью столь безграничной, что, казалось, он никогда не замечал, что Святая Православная Русь к тому времени… уже ушла на Небеса. С ним меня связывала общая дружба с Николаем Бердяевым, и я повсюду говорил о духовном долге, которым я ему обязан. Я помню, как мы собрались все вместе, Фриц Либ, я и Николай Бердяев, в доме последнего, и спорили об эсхатологии в один из драматических вечеров весной 1939 г. Я упоминаю здесь Фрица Либа как показательный пример: он одновременно являлся приверженцем Карла Барта и был влюблен в Вайгеля, в Парацельса и в софиологию отца Сергия Булгакова. Не раз я спрашивал его: «Дорогой Либ, как Вы умудряетесь совмещать одно с другим?»— «О! Это трудно, это трудно»,— отвечал он, и на его глазах наворачивались слезы.

Еще я должен рассказать о двух своих поездках в Гамбург, где преподавал Эрнст Кассирер. Кассирер был философом, специализировавшимся на изучении символических форм. Он основательно знал кембриджских платоников и, следовательно, мог открыть мне еще одну ветвь моей духовной семьи, тем самым расширив как мой путь, так и кругозор, который

я, в конечном счете, искал; ибо я все еще имел лишь смутное предчувствие того, что будет дальше. Я искал именно то, что позже станет всей моей философией *mundus imaginalis* [воображаемого мира (лат.)], чье название, так уж случилось, я заимствовал у персидских платоников. Случилось так, что в Гамбурге находился и Институт Варбурга со своей обширной библиотекой. Весной 1934 г. я первый раз посетил Хайдеггера во Фрайбурге. По этому случаю мы составили план собрания трудов и извлечений, которые я должен был перевести под заголовком «Qu'est ce que la métaphysique?» [«Что такое метафизика?»]. Все-таки надо было начать с ограниченного проекта. Тогда великодушие Жюльена Кэна, директора Национальной библиотеки, дало мне субботний отдых, позволив провести 1935–1936 учебный год в Берлине в нашем Доме французских академиков. Его директором был мой друг Анри Журден, которого я знал как лектора в Боннском университете. В июле 1936 г. мы с женой посетили Фрайбург, где я смог представить на рассмотрение Хайдеггера некоторые трудности, которые я испытывал с его переводом. Однако Хайдеггер полностью мне доверял, утвердил все мои французские неологизмы и, поступив так, возложил на меня еще более тяжелую ответственность (я вспоминал этот визит во Фрайбург в предыдущем интервью).

После своего возвращения я обнаружил, что приобретенный в Германии опыт расширил мой круг друзей в Париже. Я хотел бы рассказать, как много значила для меня дружба с Александром Койре. Это был один из прекраснейших умов, знакомых мне. Первоначально получивший признание благодаря монументальному труду о Якове Бёме, в дальнейшем он стал известен целым рядом выдающихся публикаций по истории наук и астрономической революции. Из-за его работы о Бёме и других статей о тех духовниках, которых, по случаю, также изучал Жан Барузи, многие вообразили, что Александр Койре сам был великим мистическим теософом. Однако он был человеком потрясающей скромности и осторожности в том, что касалось его личных убеждений. Часто его внезапная тирада производила впечатление агностицизма или даже безнадежного нигилизма. В действительности мой друг Койре унес свою тайну с собой. Я говорю не без волнения, что я был последним из его коллег по Практической школе высших исследований, кто держал его за руку в больнице накануне его смерти.

Чтобы почтить его память, я бы хотел сказать следующее… Начну с того, что он был совершенно не похож на Жана Барузи, друга и спутника его студентов и слушателей в Школе высших исследований. Большинство занятий Койре заканчивались в историческом кафе «Harcourt» на углу площади Сорбонны и бульвара Сен-Мишель. Как далеко оно теперь ушло, наше кафе «Harcourt». Вскоре после войны я обнаружил, что его переделали под

издательский книжный магазин, а еще позже я увидел, что теперь там магазин одежды и обуви! Именно в кафе «Harcourt» была выработана существенная часть французской философии того времени. В центре внимания был Гегель и обновление гегельянских исследований. Койре окружали Александр Кожев (Кожевников), Раймон Кено, я сам, философы вроде Фрица Гейнеманна, а также многие из наших еврейских коллег, которые предпочли жить в изгнании и душераздирающие рассказы которых информировали нас о печальной череде событий в Германии. Споры порой были очень жаркими. Кожев и Гейнеманн кардинально расходились по вопросу об интерпретации «Феноменологии духа». Частыми были столкновения при истолковании феноменологических проектов Гуссерля и Хайдеггера. В других случаях мы раздражали Кено вопросами: «Как он взялся за написание романа? Составил ли он сначала план? Или позволил сюжету свободно развиваться?» Хотя я не могу перечислить здесь все имена, сохранившиеся в моей памяти, никак нельзя пропустить моего старого друга Бернарда Гретхойзена, нашего несравненного Сократа, центральную и незабываемую фигуру на вечерах, которые организовывали Александр Койре и его жена в своей маленькой квартире на рю де Наварр. Юмор Гретхойзена, казалось, преодолевал как превратности эпохи, так и наши заботы. Именно он ввел «философскую антропологию» (его великая работа под таким названием осталась неоконченной), и в конечном счете, именно благодаря его упорству мой перевод Хайдеггера появился на книжных полках, потому что в то время этот «неизвестный» философ был мало интересен издателям.

Программа следующего выпуска журнала «Recherches philosophiques» [«Философские исследования»] всегда занимала центральное место на этих вечерах. Сегодня нет ничего подобного. Отважный издатель Буавен взвалил на себя ношу издания шести ежегодных томов, около пятисот страниц каждый. Для большинства из нас эти тома были чем-то вроде изысканной лаборатории. Если сегодня студенту, исследователю или специалисту случится обратиться к ним, он обнаружит, что редко когда собиралась такая плеяда философов, и редко когда обращались к такому количеству разнообразных новых тем. Нужно ли пояснять, что среди этих новых тем самое значительное место принадлежало феноменологии.

Феноменология также чаще всего была в центре споров в течение долгих вечеров у Габриэля Марселя. Среди присутствовавших бывали философы Ле Сенн, Луи Лавель (которого было приятно слушать, но нудно читать), а также, как и в круге Койре, многие еврейские коллеги, бежавшие из Германии. Другим предметом споров была тема «Ясперс и Хайдеггер», которая заставляла нашего дорогого Габриэля Марселя часто и всегда одинаковым высоким голосом восклицать: «По моему мнению, это очень

серьезная проблема… В самом деле, очень серьезная». И скопившиеся мучения давили сильнее и сильнее на наши размышления.

Была и группа новых протестантских богословов, основавших свои штаб-квартиры в столовых издательского дома «Je sers», который в то время размещался на рю дю Фур. Конечно, в стране вроде нашей посещаемость приходилось ограничивать, но, в конце концов, мы отвечали на призыв, продиктованный нашими глубоко личными убеждениями. Тогда мы даже надеялись, что Карл Барт может осуществить обновление протестантского богословия. В 1931–1932 гг. мы (Дени де Ружмон, Ролан де Пюри, Альберт-Мария Шмидт, Рожер Жезекель и я) обнаружили маленький журнал «Hic et Nunc» и продвинулись с такой юношеской ревностью, которая вызвала беспокойство не только у старших, но в итоге и у младших, после того как жизнь их кое-чему научила и они повзрослели. Мы разделяли убеждение Кайзерлинга, что «в руках Карла Барта и его друзей находится будущее протестантизма». Увы! Наши иллюзии должны были пасть под собственной тяжестью, и если бы дорогой Рудольф Отто все еще был с нами, он бы взял меня за руку, отвел назад к Шлейермахеру и сказал бы: «Разве я не говорил тебе, что это произойдет?»

Мне быстро стало неуютно среди «бартизма» и диалектической теологии. Впоследствии мы приняли Кьеркегора и Достоевского как своих духовных предшественников. Это было хорошо, но недостаточно для того, чтобы сотрясти философию на пути, на который намеревались вступить мои друзья. С другой стороны, Сухраварди уже показал мне знак, предупреждая, что если это «сотрясение» будет предпринято за счет философии, то она больше не будет заслуживать своего имени, придется заново открывать Софию иной философии. Очень трудно измерить соотношение человека и его работы с тем трудом, который он затем производит. Но, в конечном счете, нельзя не видеть расстояние, отделяющее комментарий к Посланию к Римлянам с его пророческими искрами от тяжелой, колоссальной «Догматики», составленной Карлом Бартом в последние годы. Новая «догматика»? Нет, поистине, это было совсем не то, чего мы ожидали; и казалось, что мы отстаем от «бартистов» последнего часа. Я послал Карлу Барту свою первую востоковедческую публикацию вместе с прилагавшимся переводом сочинения Сухраварди «Bruissement des ailes de Gabriel» [«Шелест крыльев Гавриила»]. Он прочитал ее и позже поговорил со мной об этом с добродушной улыбкой, произнося словосочетание «естественное богословие». Дальше этого не пошло. Я был достаточно обескуражен и действительно написал ему на эту тему (возможно, мое письмо 1936 г. хранится в Архиве Барта в Базеле). Перед этим произошел его достопамятный визит в Париж в 1934 г. Я имел возможность поговорить

с ним о моем интересе к «спекулятивным богословам» начала XIX в., которых мы называем правыми гегельянцами и которые читали Гегеля таким же образом, каким они читали Майстера Экхарта. В особенности я отметил Филиппа Мархайнеке, которым я особо интересовался. Я все еще вижу перед собой изумительное удивление Барта и слышу его голос, спрашивающий меня: «Вы читали Мархайнеке, господин Корбен?». Я различил в нем сдержанную симпатию к этому «спекулятивному» богослову, которого мне все еще было сложно объяснить. Действительно, Мархайнеке был почти полностью, хотя и несправедливо, забыт, тем не менее можно представить, что однажды пробудится обновленный и актуальный интерес к нему. Однако эта симпатия осталась тайной Карла Барта, в конце концов, вырывшего пропасть между своей «диалектической теологией» и богословием правого гегельянства. Важно помнить, что правое гегельянство энергично сопротивлялось рационализму, что легко забывают, когда подавляющее большинство наших переводчиков передают *Vernunft* словом «разум», несмотря на то что оно соответствует греческому Νοῦς, «Ум». Весь гегельянский и постгегельянский климат мог бы измениться, если бы мы держали в уме эту рекомендацию.

К тому времени я впервые пришел к весьма печальному осознанию. «Религиозная наука» была по преимуществу трудом протестантских богословов. Но уже богословие Карла Барта было преисполнено глубочайшего презрения как к религиозной науке, так и к изучению религиозной истории. Оно наивно противопоставляло другие религии как плод человеческих усилий христианству, которое являлось снисхождением и инициативой Бога по отношению к человечеству, заходя так далеко, что оно утверждало, будто по этой причине христианство вообще нельзя рассматривать как «религию». Конечно, здесь не было ничего особенно оригинального; действительно, что-то в этом роде утверждалось и в исламе задолго до Карла Барта. На это, как и на официальное исламское богословие, у меня был один стандартный ответ, заимствованный у Ибн Араби и его школы. Бартовская диалектическая теология преднамеренно выбрала полное игнорирование *res religiosa*, утверждая свою неспособность выполнить задачи «общего богословия религий», актуальность которого становится все более и более очевидной. Именно такое общее богословие служит фоном для широкого горизонта всего спектра пророческих религий, как они представлены в шиитском гнозисе, ярче всего у Хайдара Амули (XIV в.). Казалось, здесь мы вместе с Кайзерлингом видели обещание нового будущего, не замечая возникновение «теологии смерти Бога», за которой последовала «теология революции», а затем другая «теология смерти Бога», а затем опять «теология революции», а затем «теология классовой борьбы»,

отождествляющая последнюю с евангельским призывом. Даже в самое мрачное время перед Второй мировой войной никто не осмелился бы вообразить такой спектакль.

Я и сам мог быть запросто втянут в это круговращение, если бы тем временем не появилось постановление от Незримого в Незримом; если бы я не был уведен в полное философское и богословское одиночество, которое позволило укорениться во мне абсолютно другой философии и богословию. Это то, что систематически игнорировали в течение веков наших догм и конфессий. Я намекаю на интимную и тайную солидарность между «эзотерическим» ядром всех «Религий Книги». Если опустошенное христианство было побеждено опасностями истории и историцизма, то длительное паломничество по областям других «Религий Книги», а именно по миру шиитского гнозиса в двух его формах (двунадесятническом имамизме и исмаилизме), приведет к переоткрытию христианства. Будет открыто христианство, имеющее свое постоянное место в круге пророческих религий и столь разительно отличающееся от официальных форм исторического христианства, что сложно будет объяснить его непосвященному. Другими словами, я сейчас хочу начать рассказ о многих годах паломничества, которое удержало меня вдали от Европы во время ее исторической трагедии.

Разумеется, здесь я ссылаюсь не на внешний ход истории, выставленной напоказ на сцене, которой был Стамбул в те годы, но на историю *Малакӯта* [то есть ангельского мира]. Весной 1939 г. меня послали с заданием собрать фотокопии всех рукописей Сухраварди, которые можно было отыскать рассеянными по библиотекам Стамбула, чтобы выпустить критическое издание его работ на арабском и персидском. Это задание официально начиналось с 1 сентября 1939 г. Однако в этот день сам проект и его цель казались невероятно хрупкими посреди разнузданных событий, произошедших тогда. Тем не менее, после многих споров, сопровождавшихся отеческим беспокойством Жюльена Кэна, мы с женой уехали в Стамбул 30 октября 1939 г. Задание официально должно было продлиться три месяца. В действительности оно затянулось на шесть лет, вплоть до сентября 1945 г. В течение этих лет (когда я работал сторожем и хранителем в нашем маленьком Французском институте археологии, деятельность которого тогда была более или менее приостановлена) я познал неоценимые достоинства Молчания — того, что прошедшие инициацию называют «дисциплиной тайны» (по-персидски *кетмāн*). Одним из преимуществ этого Молчания было то, что оно поместило меня, один на один, в компанию с моим невидимым шейхом Шихабуддином Яхья Сухраварди, замученным в 1191 г. в возрасте 36 лет — именно столько лет было и мне в тот год. Я переводил его арабские тексты день за днем, руководимый только

комментаторами и последователями Сухраварди, избегая поэтому внешнего влияния богословских и философских школ современности. К концу тех лет я стал *ишрāқӣ*, и первый том сочинений Сухраварди был почти готов к печати. У меня было мало возможностей говорить о таких вопросах с большинством окружавших меня, хотя все же были некоторые люди, такие как мои турецкие друзья из ордена бекташийа, с которыми (к счастью) подобные дискуссии удавались. В самом деле, именно благодаря такому разговору Яхья Кемаль неизгладимо запечатлелся в моей памяти.

Но Стамбул был Византием! Он был Константинополем! Подобно тому как Храм Соломона был центром Иерусалима, храм Святой Софии был центром Второй Римской империи. В течение предшествующих лет американский специалист Уайтмор прилежно посвящал себя реставрации мозаик. Посещение Святой Софии в компании Уайтмора было одновременно привилегией, приключением и паломничеством. Он, страж Храма, был здесь дома и мог провести царскую экскурсию, становясь вместе со мной (во времени он не был ограничен) перед чудесно освобожденным великолепием внутреннего света мозаик. Надо было находиться в его компании, чтобы он привлек ваше внимание к позднему рисунку, высоко на внутренней западной стене, служившему шифром к тайне Храма Софии. Рисунок представлял собой маленький купол, в который можно было вступить через семь ступеней — напоминание о семистолпном Храме Мудрости (Притчи 9:1). «Скажи Мудрости: ты сестра моя, и назови Разум родным твоим» (Притчи 7:4). *Ишрāқӣ* по определению есть стихийный софиолог. Храм Святой Софии сам был для меня Храмом Святого Грааля или, по крайней мере, отражением архетипа того Храма, который интуитивно провидели столь многие на пути гнозиса. В просторной комнате, где некогда была ризница, находилась драгоценная коллекция арабских и персидских рукописей. Я часто ходил туда работать, и каждый раз, проходя через Храм, я осторожно напевал темы Грааля и Последней Вечери из вагнеровского «Парцифаля». Тонкое присутствие этого незримого рыцарства Софии (рыцарства, которое было известно и персидским платоникам) никогда не покидало меня, и действительно, в будущем смогут найти указания на то, что это вдохновляло меня на мои самые недавние проекты и исследования.

Однако я не мог вернуться во Францию, не ступив сначала на землю страны моего выбора, моего сердца, родины моего невидимого шейха Сухраварди. В августе 1944 г. я получил приказ отправиться в Персию от тогдашнего «правительства Алжира». К сожалению, поскольку я должен был оставить кого-то вместо себя в нашем Институте археологии в Стамбуле, пока я выполнял бы задание, мне пришлось ждать до 1945 г., прежде чем я смог уехать. И вновь проект рассчитывался на три месяца, но мы до сих

пор здесь, и он продолжается уже больше тридцати лет. Поездка из Стамбула в Тегеран была настоящим приключением. До Багдада шла «стратегическая» железная дорога: без платформы на вокзале, мы просто запрыгивали в поезд на колее. Затем надо было ехать на автомобиле из Багдада в Тегеран через горную цепь Загроса. Поездка была изматывающей, но превосходной. Тегеран, встретивший нас 14 сентября 1945 г., был мало похож на сегодняшний Тегеран. Размеры города были сопоставимы с размером нашей префектуры с приблизительно 800 тысячами жителей. Сегодня площадь города увеличилась более чем в десять раз. То, что находилось на севере, теперь находится на юге. Там, где была пустыня, теперь необъятный город, разбитый на квадраты великолепных озелененных бульваров, а население перевалило за три миллиона человек. Тогда только маленькие *дорошки* [от русского «дрожки»], экипажи с одной лошадью, могли справляться с оживленным движением. Сейчас же здесь более миллиона автомобилей, транспорт стал адским, опровергнув все хронологические прогнозы. Все это, в сочетании с возникновением и ростом среднего класса, которого тогда не существовало, является симптомом изумительного и громадного изменения, который Иран пережил за жизнь одного поколения. Это удивительно для очевидцев, но, опять же, я перечислил только внешние факты.

Я представил отчет о цели своей иранской миссии и о том, что я подготовил, работая во всех этих длительных проектах и на обширных аренах мысли, в маленькой статье «De la Bibliothèque Nationale à la Bibliothèque Iranienne» [«Из Национальной библиотеки в Иранскую библиотеку»], которая была перепечатана в данном выпуске [журнала «Cahier de l'Herne»]. Поэтому мне нет необходимости повторяться. Однако я еще должен вспомнить свои проекты, возникшие среди моих иранских друзей. Приятно, что они оказали существенное влияние на решение французских властей создать департамент иранистики как приложение к новому Французскому институту, основанному министерством культурных связей Франции в начале осеннего семестра 1947 г.

И момент, наконец, настал: я должен был довести до конца проект, прораставший в моей душе с самого первого посещения, много лет назад, занятий у Этьена Жильсона. Задачи были следующие: собрать материал, создать рабочий офис и приступить к публикациям. Условия работы в Тегеране в то время отличались от нынешних. Тогда нельзя было найти огромные коллекции каталогизированных рукописей. Конечно, были библиотеки, но каталогов почти не существовало. На этом пути меня ожидала редкая удача, хотя, по правде говоря, удача благосклонна к упрямым исследователям. Именно тогда я начал издавать «Bibliothèque Iranienne» [«Иранскую библиотеку»], и с тех пор я смог довести ее (в течение двадцати пяти лет

и с помощью нескольких сотрудников) до двадцать второго тома. Каждый том, готовившийся целиком на месте, требовал некоторого рывка. В сущности, данное собрание состояло из текстов на персидском и арабском языках, которые до этого не публиковались. Каждый том был снабжен или полным переводом, или, по крайней мере, обширным предисловием, позволяющим философу, не являющемуся востоковедом, извлечь максимально возможную пользу из книги. Я уверен, что это собрание, тома которого и сейчас находятся в печати, положило начало целому направлению этого рода. Все это время единственными людьми, с кем я мог спорить о Сухраварди, Мулле Садре и многих-многих других, были досточтимые шейхи. Сейчас образовалась уже целая плеяда молодых исследователей, которые охотно взялись за эту традиционную философию. Я не хочу скрывать трудности, связанные с этим. Создать или воссоздать философскую традицию; оценить в ее расположении все необходимое концептуальное и лексикографическое оснащение… Естественно, для такого проекта требуется много поколений. Стоит упомянуть другой симптом настоящего времени с совершенно другим порядком вещей: крупные, центральные улицы современного Тегерана носят имена наших философов! Один из самых прекрасных — проспект Сухраварди. Об этом нельзя было и мечтать тридцать лет тому назад. В течение этого периода и «западный мир» был вынужден уступить перед ошеломляющим свидетельством: мусульманская философия не остановилась в XII в. на Аверроэсе; напротив, иранская исламская философия создала настоящий континент, исследованием которого совершенно пренебрегали. Сегодня мне известны молодые философы, начавшие осваивать эти новые сферы. Действительно, имена Сухраварди и прочих появляются в их курсовых работах, и это что-то поистине новое!

Весной 1954 г. в Тегеране я получил известие, что секция религиозных наук зовет меня сменить Луи Массиньона на посту главы исламских исследований. Дорогой Массиньон был в курсе этого решения, а я, со своей стороны, осознавал его озабоченность различием наших мнений. Тем не менее, он посчитал, что я являюсь самым близким к нему кандидатом, который продолжит направление его исследований в Школе, если не по буквальному содержанию, то по их смыслу и духу. Между тем (а именно весной 1949 г.) я уже получил другое приглашение, последствия которого чувствуются в ритме и в программе моих исследований вплоть до сего дня.

Я имею в виду приглашение от Ольги Фребе-Каптейн, позвавшей меня участвовать в кружке «Эранос», который она основала в 1932 г. в Асконе (в Тичино на берегу озера Лаго Маджоро). Я уже отмечал вклад Рудольфа Отто в замысел этого проекта. Мое участие заключалось в двух лекциях (по одному часу каждая) в августе 1949 г. В то время я не мог и представить,

что мое участие будет повторяться на постоянной основе более четверти века. Я описал концепцию «Эраноса», которая делает дух и конечную цель этого кружка уникальными, как я ее вижу, в маленькой статье, перепечатанной в данном выпуске «Cahier de L'Herne». Кружок «Эранос» мог дать каждому из примерно ста пятидесяти его участников, чьи лекции следуют одна за другой уже почти полвека, несомненно, очень разное. Были и те, кто просто проходил мимо, в течение одного-двух лет, не больше. В таких случаях некий загадочный неуловимый знак предупреждал, что ни их натура, ни их манера держаться не гармонировали с основной целью кружка «Эранос» — целью, которую саму было сложно определить. С другой стороны, по мере того как шли годы и без всякой преднамеренности, возникла маленькая группа участников, ставших краеугольным камнем и первичной опорой концепции «Эраноса». Что касается решающей роли, которую «Эранос» сыграл в жизни каждого из них, то она заключалась сначала в требовании, что они должны быть мастерами в своей специальности. Таким образом «Эранос» должен был тянуть их к интегральной духовной свободе. Постепенные открытия, которые тем самым делал каждый из нас, в конечном счете, позволили нам говорить из самых глубин себя. Любые церковные и научные авторитеты, к какой бы конфессии или партии они ни относились, были и остались полностью чуждыми кружку «Эранос». «Навыки», которыми человек там овладевал, чтобы откровенно и всецело стать самим собой, вошли в привычку, которую уже нельзя утратить, даже если у вас есть опасная склонность редко практиковать эти навыки. Материалы конференций ежегодно публиковались в компактном томе на трех языках. В 1978 г. собрание дошло до 45-го тома и теперь представляет собой настоящую энциклопедию исследователей «символических наук». Благодаря самим участникам, каждый том представляет собой нечто вроде лаборатории, в которой мы пытаемся испытывать новые направления исследований. Почти у всех из нас эти первоначальные статьи затем превратились в книги.

Скрытый дух «Эраноса» подпитывался и усиливался благодаря постоянному обмену мнениями и точками зрения между его членами. Символом этого кружка был наш Круглый Стол под кедром, где зарождалась дружба. Рудольф Отто, который в самом начале помогал Ольге Фребе-Каптейн определить концепцию «Эраноса», в действительности никогда не участвовал в самих заседаниях. С другой стороны, Карл-Густав Юнг в течение многих лет был кем-то вроде наставника и гения кружка. Многие слушатели приезжали из Цюриха слушать его лекции, которые часто оказывались предварительными набросками и черновиками книг, которые он тогда писал. Мои встречи с К.-Г. Юнгом были незабываемы. Мы подолгу беседовали в Асконе и в Кюснахте, а также в замке-крепости Юнга в Боллингене,

куда меня однажды привел мой друг Карл-Альфред Мейер. Но как я могу должным образом описать эти разговоры, чтобы не оставить никакой двусмысленности? Я был метафизиком, а не психологом. Юнг был психологом, а не метафизиком (хотя можно сказать, что он часто смешивал то и другое). Наше образование и, соответственно, наши цели были абсолютно разными. Тем не менее, мы поняли друг друга и потому получили удовольствие от продолжительных и плодотворных диалогов. Когда появился «Ответ Иову» Юнга, на него свирепо обрушились критики из всех религиозных конфессий. Впоследствии я решил дать, как я полагал, правдоподобное толкование в длинной статье, которая, как оказалось, снискала мне его продолжительную дружбу. В этой статье я делал из него нечто вроде интерпретатора Софии и софиологии. Я абсолютно готов сказать, что учение Юнга и беседы с ним были бы неоценимым даром для любого метафизика или богослова, при условии, что они разделили бы в себе эти две ипостаси в нужный момент. В самом деле, это напоминает мне одно из предписаний Андре Жида: «А теперь, Нафанаил, отбрось свою книгу…» Забавно, что Юнг энергично защищался от попыток сделать его «юнгианцем». Со своей стороны, я был другом Юнга, но никогда не был «юнгианцем». Я поясняю это, потому что многим поверхностным или наивным читателям достаточно сказать, что кто-то несколько раз ссылался на данного автора, чтобы они сочли этого человека приверженцем последнего.

Что сразу поражало в Юнге (я имею в виду Юнга как психолога), так это суровость, с которой он говорил о душе и реальности души; короче говоря, он восставал против растворения души, которое с радостью осуществляли фрейдовский анализ, лаборатории психологии и множество других изобретений, на которые так богат наш агностический век. Разве не характерно для некоего скрытого недуга, что из всех специальных терминов, использовавшихся Юнгом, таких как «коллективное бессознательное» или «процесс индивидуации», во Франции, кажется, оставили только первый, и притом так, что делают акцент на слове «коллективное»? Следует опасаться того, что непонимание (будь то частичная или же практически полная путаница) обречено на то, чтобы продолжаться. С таким заделом, запросто закрепившимся и утвердившимся в умах, мы хотим указать и как следует оценить, что Юнг первым выделил и выразил понятия Анимуса и Анимы (даже если, к сожалению, позднейшее использование этих терминов мало походило на первоначальное, вместо этого из них сделали что-то вроде автоматического устройства, которое кто угодно может применить к чему угодно по любому поводу). На самом деле, с этими понятиями и вообще с его трудами, путь, на который нас поставил Юнг, ведет к открытию внутреннего образа, Имаго. Распознать за внешним фасадом черты и великолепие Имаго не

значит тщетно погрузиться во внешние поиски недостижимого, но значит понять, что Имаго сперва присутствует во мне самом и что его внутреннее присутствие позволяет мне распознать его во внешнем мире. Позже я начал увлекаться метафизикой активного Воображения *(imagination agente)*, которое мои иранские философы позволили мне называть «воображаемым миром», чтобы отличать его от чистого воображения. Факт остается фактом: воображаемый мир (мир воображаемых Форм, или *mundus imaginalis* — дословный латинский эквивалент арабского *ʻālam al-miṯāl*) остается одним из моих главных занятий. Но я вынужден отметить следующее. Все, что психолог говорит об Имаго, получает метафизический смысл для метафизика. Наоборот, все, что говорит метафизик, психолог будет интерпретировать в психологических терминах. Откуда и проистекают возможные недоразумения. Вот почему, как я сказал выше, делясь информацией, находящейся в распоряжении друг друга, следует предпринимать неизбежное разделение, когда приходит время.

Все это остается верным и применительно ко всем восхитительным исследованиям К.-Г. Юнга. Его работы по алхимии основаны на обширной документации, и всякий, кто изучает алхимию, должен прочитать их и увидеть их глубину. В ходе своего исследования Юнг ухватился за идею «мира духовных тел». Его интуиция была глубоко точна. Этот мир духовных тел строго определили и локализовали традиционные исламские теософы: это промежуточный мир, где дух воплощается, а плоть одухотворяется. Точнее, это и есть *mundus imaginalis*, мир Души, *Малакӯт*, первый мир Ангела. К сожалению, независимо от своей заинтересованности в укреплении воли и способностей Души и мира Души, западные психологи все еще испытывают нехватку метафизического обрамления, онтологически обеспечивающего функционирование этого промежуточного мира. Такое обрамление существенно, потому что оно предохраняет воображаемую форму от заблуждений и блужданий воображения, от галлюцинаций и безумия. Именно поэтому я кардинально различал воображаемое и воображение. Но поскольку это радикальное и решительное различие редко признают, я предпочитаю избегать разговора об Ангеле и ангелологии в компании психологов, несмотря на значительное место, которое они занимают в моих исследованиях. Просто сравните толкование пророческих видений, которое дает каббалист или предлагает в *ta'vīle* шиитский гностик, с тем, как их будет анализировать психоаналитик. Между ними огромная пропасть. Утрата воображаемого на Западе характерна для целого течения, происходящего от Декарта и П. Мерсенна в противовес кембриджским платоникам и всему тому, что представляют Яков Беме, Сведенборг и Ойтингер. С другой стороны, мы должны «вести войну за Душу мира». Юнгианская

психология может послужить для приготовления поля битвы, но победный исход зависит от другого, не психологического оружия.

Я так долго рассказывал о примере и значительных трудах К.-Г. Юнга отчасти потому, что ни для кого не являлась тайной наша взаимная симпатия, но также потому, что я считаю необходимым рассеять всякую двусмысленность, которая могла бы сделать из меня психолога, каковым я не являюсь, или навлечь на меня подозрение в «психологизме», чему я всегда активно сопротивлялся. Далее, заседания «Эраноса» представляли случай для многих памятных встреч и завязывания многих уз дружбы. Адольф Портман, специалист в области естественных наук (в духе Гете), Герхард ван дер Леув, великий нидерландский феноменолог в области *res religiosa*; Д. Т. Судзуки, специалист по дзен-буддизму; Виктор Цукеркандль, несравненный феноменолог музыкального дискурса; Эрнст Бенц, которому не было чуждо ни одно из религиозных движений прошлого и настоящего; мои друзья Мирча Элиаде, Жильбер Дюран, Джеймс Хиллмен… как перечислить их всех? Однако я должен оценить самого первого из этих моих друзей Гершома Шолема, которому изучение каббалистики обязано своим полным обновлением. Его фундаментальная работа не только является для нас неисчерпаемым источником, но и несет с собой повелительный призыв, который мы не можем проигнорировать: мы не должны более рассматривать «эзотеризм» трех великих «религий Книги» как изолированные феномены.

Итак, в Тегеране весной 1954 г. я получил известие, что по итогам голосования в секции религиозных наук Практической школы высших исследований [*Ecole Pratique des Hautes Etudes*] меня призывали, чтобы сменить Луи Массиньона. С одной стороны, конечно, я был безмерно рад, но с другой стороны, я испытал тревожное беспокойство. В это время мои исследования и публикации в Тегеране получили признание. Наш маленький департамент иранистики начал обретать жизнеспособность, но все еще не был готов к смене руководства. Что бы стало с ним, если бы мое возвращение в Париж повлекло за собой его заброшенность? Тогда было найдено подходящее административное решение. Соединив каникулы со своим регулярным отпуском, я смог сохранить практически весь осенний семестр, чтобы продолжить работу в Тегеране. Итак, год за годом я прилетал в Тегеран в сентябре и оставался там до декабря. Это увековечивание моей иранской жизни было решающим фактором как для ориентации, так и для содержания моих занятий в Школе высших исследований, которые однозначно были бы иными, если бы я не поддерживал контакты со своими иранскими друзьями и коллегами. Поэтому я должен был идти в ногу с публикациями моих иранских друзей, следить за своими собственными

продолжавшимися публикациями в записках *Bibliothèque Iranienne* [Иранской библиотеке], продолжать пополнять и обогащать свою коллекцию неопубликованных рукописей. Большинство моих занятий в Школе высших исследований было посвящено неопубликованным рукописям. Ежегодно я представлял длинный отчет о работе, проведенной на этих занятиях, в ежегоднике или журнале нашей секции религиозных наук. Поэтому прогресс в моих исследованиях наступил быстро.

Время от времени до меня доходила информация о слухах, будто я превратил нашу секцию в кафедру шиитских исследований. Если эти слухи действительно имели место, то они могли возникнуть только на основе совершенно ложной точки зрения. Наша секция религиозных наук — не богословский факультет с программой, предполагающей изучение догматов. Наоборот, это центр исследований, которые я считаю единственными в мире именно в связи с «религиозными науками». Каждый из нас [сотрудников факультета] свободно выбирает направление, в котором хочет проводить исследования и занятия, которое кажется нам сейчас наиболее актуальным: потому ли, что этим направлением раньше особенно пренебрегали, или потому, что появились новые документы, требующие модификации всех ранее достигнутых позиций. Я уверен, что в то время изучение двунадесятнического шиизма, исмаилизма и суфийской метафизики было действительно неотложной необходимостью с обеих точек зрения.

Я не удивлялся и тому, что мои публикации вызвали в некоторой степени изумление (если это было не прямо скептическое сопротивление). Никто никогда не слышал, что существовала особенная и самобытная шиитская философия. Подобно этому, ничего не знали и просто не слышали о новых исмаилитских трактатах (опубликованных только в это время), не говоря уже о редких древних рукописях, которые провиденциально стали доступны с годами. Игнорируя то, что действительно было поставлено на карту, никто всерьез не занимался этой областью. Западный мир по-прежнему не подозревал о великом проекте Сухраварди «воскресить теософию древних персидских саг». Факт в том, что этот проект имел значительное влияние, оставив свою печать на трудах многих позднейших иранских мыслителей. В то же время все это систематически игнорировали. Мы были хорошо знакомы с благочестивыми аскетами Месопотамии первых веков хиджры, но едва уделяли внимание многообразию того, что можно назвать «метафизикой суфизма», то есть Ибн Араби, Наджмуддину Кубре, Симнани, Хайдару Амули и др. С одной стороны, мы отождествляли исламский мистицизм с суфизмом. С другой стороны, мы превращали шиизм в противника мистицизма из-за того, что он иногда проявлял строгость к некоторым направлениям суфизма. Мы не знали тогда, что исламский мистицизм

и *тасаввуф* совпадают не полностью. Действительно, существует целая шиитская мистика и теософия (перс. *‘эрфāн-е ши‘ī*) за пределами суфизма и даже за пределами чисто шиитских суфийских *тарикатов* (орденов)… и все это потому, что своеобразное положение верующего шиита, в противоположность верующему сунниту, по определению ставит его на мистический путь *(ṭарīқа)*. Конечно, ради справедливости следует вспомнить, что великие шиитские *‘урафā’*, или мистические теософы — такие как Мулла Садра Ширази и многие другие — подвергались всепроникающему вмешательству со стороны их коллег, которых парадоксальным образом можно охарактеризовать как шиитское духовенство. Но это лишь теснее сближает их, благодаря общей судьбе, с их гностическими соратниками всех стран и эпох.

Данные сюжеты вызывают в памяти ряд аспектов необъятного задания, перед которым я стоял, когда должен был выполнить проект, прораставший в моей душе с тех самых дней, когда я был молодым студентом на занятиях у Этьена Жильсона. Я набросал себе план не на пять, а на двадцать лет. Должен сказать, что этот план и эти двадцать лет были насыщены подробным расписанием, и я могу только благодарить Небо за то, что мне все еще позволено осуществлять мои проекты, даже в этот юбилейный год, *emeritis annis*. Я рассказал, как я задумывал свое задание, в коллективной монографии, изданной моими коллегами из секции религиозных наук. Это было, в одно и то же время, «программой и завещанием» (текст воспроизведен под таким названием в данном выпуске «Cahier de L’Herne»). Нет необходимости пытаться еще раз обозреть здесь эту программу, тем более что я не могу в этом постскриптуме развивать центральный из моих тезисов.

Мне все еще нужно сказать следующее: нельзя прожить свыше тридцати лет в соприкосновении с самым лучшим, что произвели философия и духовность культуры, не приобретя при этом их окраску. Конечно, я остаюсь и останусь западным человеком (в земном смысле этого слова), потому что, может быть, именно как западный человек я преуспел в исполнении того, что мне было дано исполнить. С другой стороны, и это хорошо знает каждый философ, никто не сможет написать книгу о Платоне, например, не будучи платоником, по крайней мере, в то время, когда вы ее пишете. Это то, что намного сложнее понять историкам религии. Мне помнится, однажды на международной конференции (около двадцати лет назад) один коллега из далекой страны, услышав, как я выражался о шиизме в терминах, которые я обычно использую, прошептал своему соседу: «Как можно говорить о религии в таких терминах, если ты сам ее не исповедуешь?» Но тогда что именно означает «принятие» некоей религии или философии? К сожалению, некоторые могут думать только в понятиях «обращения», то есть в терминах

процесса, который позволил бы им навесить на вас коллективный ярлык. Нет. Говорить об «обращении» значит ничего не понимать в «эзотеризме». Философ прекрасно знает, что быть платоником не значит записываться в какую-то платоническую церковь, и еще менее значит запрещать кому-то одновременно быть кем-то иным, кроме как платоником. Каждый и всякий из *‘урафā’*, будь то с Востока или с Запада, не может не думать и не взвешивать вещи сообразно их внутренней сущности и интериоризации, что означает устроить в самом себе для них постоянное жилище и местопребывание для философий и религий, к которым вас приводит Миссия. И таким образом нужно сохранять свою тайну: *Secretum meum mihi* [мой секрет мне (лат.)]. Секрет, принадлежащий Замку Души. Вовсе не через какой-то внешний социологический выбор *‘урафā’* проявят вовне глубинную внутреннюю реальность. Экстериоризация производимого ими «личного» делания приводит в согласие его «модусы бытия». «Общину», умму эзотериков можно найти везде и всегда, это «внутренняя Церковь», и для того чтобы стать ее частью, не требуется акта присоединения к конфессии.

Но именно эта внутренняя связь — истинная связь, потому что ее нельзя предписать и, кроме того, она неуязвима, и потому что только в этом единственном случае можно поистине сказать, что «от избытка сердца уста глаголют». И именно это, я думаю, непринужденно расположило моих иранских друзей к нежности в ответ на долгие годы посвященного им труда, к разделенной любви, к дружеской свободе от любых расчетов, к дружбе, которая была и продолжает быть сокровищем долгой жизни, и здесь я вспоминаю всех, кто уже ушел. Эта дружба проявилась наиболее трогательно в 1973 г., когда я достиг так называемого «возрастного предела». В то время казалось, что я действительно попрощаюсь с Ираном. Но нет. Ибо в тот самый момент весьма провиденциально была создана Иранская академия философии, пригласившая меня в свои члены. Это учреждение одновременно предлагало подготовку молодых иранских исследователей философии и позволяло философам из любых других стран проводить исследования в Иране. Это была двойная цель, актуальная и далеко идущая в перспективе. Издаются книги, проводятся занятия и конференции. Поэтому, оставив мой департамент иранистики Французского института на произвол судьбы, я смог продолжать проводить каждый осенний семестр в Тегеране, где я продолжил преподавать в Академии философии. Я уже ссылался на привилегию, которую имел в Школе высших исследований, позволившей мне продолжать читать лекции даже в пенсионном возрасте, в *emeritus annis*, до последнего вздоха, если я пожелаю. Итак, я продолжаю делить свои занятия между Парижем и Тегераном; эти занятия, я надеюсь, позволят мне довести до конца несколько крупных проектов.

Среди крупных неоконченных заданий, приоритет и почетное место нужно отдать проекту, упомянутому в этом выпуске «Cahier de l'Herne» в статье, написанной моим выдающимся коллегой и другом Сайидом Джалаладдином Аштияни, профессором богословского факультета Мешхедского университета. В сегодняшнем Иране профессор Аштияни, несомненно, является наилучшим представителем философской линии Муллы Садры. Обширность и притягательность собранного им материала изумительна. День за днем выполнявший свою задачу, он кажется ожившим Муллой Садрой, будучи также плодовитым философом-*'эрфāнī*. Наш проект был впервые разработан в 1964–1965 гг. В ответ тем, кто со времен Эрнеста Ренана полагал, что судьба исламской философии закончилась в XII в. со смертью Аверроэса, как мы упоминали выше, наш проект заключался в создании обширной антологии иранских философов (с XVII в. по настоящий день). Г-н Аштияни должен был позаботиться о собрании и представлении текстов; я, со своей стороны, должен был написать резюме по-французски так, чтобы западные философы, не являющиеся востоковедами, могли, по крайней мере, получить информацию. Некоторые из этих текстов сначала были опубликованы как литографированные копии, но подавляющее большинство оставались неопубликованными рукописями.

Мы предполагали издать пять толстых томов ин-октаво. Теперь мы думаем, что их будет семь. Первые два тома уже вышли. Печать арабского и персидского раздела третьего тома уже завершена (около 800 страниц), а четвертого тома — находится в работе. Сейчас я нахожусь в процессе объединения французских разделов в отдельные тома, что позволит представить иранскую исламскую философию с точки зрения ее непрерывности. Мы выпускаем в свет и делаем доступными труды около сорока философов. Однако как бы ни были обширны размеры этого издания, собрание еще далеко от завершения. В самом деле, из-за величины этой философской продукции, некоторые независимые школы пришлось не включать в издание. Вот почему мы убедили наших друзей-шейхов создать антологию их великого *машайеха*. Последователи шейха Ахмада Ахсаи (1753–1826), которых можно объединить под названием Керманской школы, были крайне плодовиты и написали свыше тысячи работ. Эти общие усилия должны были дать возможность оценить глубину, оригинальность и разнообразие философии и мистической теософии, расцветшей в шиитском исламе Ирана, или, если угодно, ту особенную форму, в которую Иран облек шиитский ислам.

Что действительно стало для нас поразительным, так это то, что только сейчас на Западе мы начинаем говорить обо всем этом. Конечно, благодаря переводам арабских трактатов в XII в., специалисты по средневековой философии издавна интересовались теми мусульманскими философами,

которых, следуя примеру схоластиков, они настойчиво называли «арабскими философами», тем самым создав опасную путаницу между понятиями «мусульманский» и «арабский». С другого края от иранского мира имел место устойчивый интерес к индийским мистикам и философам, ходатайствующий не только об огромном поле научных исследований, но и о надеждах странствующих душ, блуждающих в поисках «Пути». Но между арабским и индийским миром оставался неизученным Иран. На Западе мы довольствовались (и продолжаем довольствоваться) простым повторением одних и тех же колоссальных нелепостей о шиитском мире. И, в конце концов, отнюдь не случайно, что именно в Иране разнообразные мистические и философские духовники нашли приют и убежище. Наша антология — это введение в лучшие и глубочайшие произведения духовного ислама. Например, есть такой шиитский концепт «первого истекшего бытия», связанный с неоплатонизмом таким образом, что в то же самое время он предполагает и открывает перспективы «пророческой философии», свойственной шиизму. Есть утверждение о среднем и промежуточном мире, *mundus imaginalis (ʿālam al-miṯāl),* на который я ссылался выше и о котором я так часто писал в своих книгах, что мне нет необходимости останавливаться на этом. Без посреднической роли этого мира, утверждающего сочленение между чисто умопостигаемым и чувственным мирами, мы лишимся *clavis hermeneutica* [герменевтического ключа (лат.)], открывающего подлинный смысл — действительный и конкретный — так сказать, реальную «почву» пророческих и мистических видений. Как доказательство: так много западных психологов неспособны рассматривать эти видения иначе как галлюцинации, раздвоение личности и т. д. Этот самый *mundus imaginalis* является «основой» реальных событий, происходящих в *Малакӯте*, мире Ангела, который столь важен как для Сухраварди, так и для меня, его французского переводчика. Без *mundus imaginalis* невозможно как следует отдать себе отчет и воздать справедливость реальности событий, связанных со славным возвращением двенадцатого имама, возвещающего воскресение и возрождение. Самое главное, что эту мистическую фигуру многие шиитские мыслители отождествляли с иоанновским Утешителем, Параклетом, так что «эзотерические рамки» гнозиса религий Книги могут сообщаться друг с другом.

В то же самое время этот момент служит введением в тему, которой я хотел бы завершить этот постскриптум, а именно в возникновение проекта, ставшего для меня духовным расцветом всей моей научной работы, равно как и окончательным исполнением мечты всей моей жизни. Я уже вспоминал мой путь по храму Святой Софии, уподобляя его храму Святого Грааля. Но я еще должен указать на основание (в сотрудничестве

с несколькими друзьями и университетскими коллегами) Центра сравнительных духовных исследований. Поскольку все мы были университетскими академиками, мы назвали его Университетом Святого Иоанна Иерусалимского (УСИИ). Его дух — это рыцарский дух, лучше всего определенный в XIV в. Рулманом Мерсвином, когда он дал Зеленому Острову заставу из рыцарей-иоаннитов (из великого приорства Бранденбург, суверенного ордена Святого Иоанна Иерусалимского). Для Рулмана Мерсвина, как и для «друзей Божиих» той эпохи, духовное рыцарство означало особое духовное состояние, «не клирика и не мирянина». Как и конечное намерение нашего Центра — создать в духовном граде Иерусалиме общее средоточие (ранее никогда не существовавшее) изучения и духовного плодоношения гнозиса, общего для всех трех великих авраамических религий. Короче говоря, это идея авраамического экуменизма, основанная на разделении скрытых сокровищ эзотерических традиций, а вовсе не на дипломатии, имеющей дело с официальными отношениями между внешними орденами.

Чтобы объяснить неопределенность этого предприятия, о котором я сейчас не могу и надеяться сказать все, что нужно, мне надо вспомнить все исследования, все размышления и все традиции, в итоге соединившиеся в нашей концепции Университета Святого Иоанна Иерусалимского (юридически и концептуально независимого от любых орденов с тем же названием). Выше я ссылался на случай с Сухраварди: он не удовольствовался тем, что рассуждал о вероятных остатках зороастрийского прошлого Ирана, но решительно взял на себя бремя этого прошлого и тем же самым жестом открыл перед ним будущее. И эта воля и движение к воскрешению идеально гармонирует с мыслями Сухраварди и его последователей. Философская миссия, не заканчивающаяся на личной духовной реализации, есть пустая трата времени, а изучение мистического опыта без предварительного серьезного и обширного философского образования наверняка закончится тем, что исследователь потеряется в заблуждениях, иллюзиях и ошибках. Это действительно (по крайней мере, для жизни философа) форма, принимаемая идеей, которая по-персидски называется *джавāнмардӣ*, а по-арабски *футувва*, причем оба термина буквально переводятся как «духовное рыцарство» (см. французский раздел «Трактатов о рыцарях-спутниках», «Иранская библиотека», т. 20, 1973 г.). На самом деле, я понимаю термин «духовное рыцарство» (и его производные) как самую основу и исток тех могущественных сближений, что сами навязываются мне [тем самым указывая направление пути, которым я решил следовать в течение всей жизни].

Начертить путь этих сближений значит, в сущности, показать внутри эзотерических горизонтов Религий Книги путь от героического

к мистическому эпосу; путь от воинского рыцарства к мистическому, то есть то, что мусульманская духовность называет путем от малого джихада (вооруженной борьбы во внешнем мире) к великому джихаду (духовной битве, происходящей внутри каждого человека, но также и в сверхъестественной области космических измерений).

Можно видеть, что этот путь был пройден Сухраварди и его последователями, наследниками той зороастрийской этики, о которой Евгений д'Ор справедливо сказал, что она неизбежно должна была увенчаться созданием ордена рыцарей. Этот путь осуществился в шиитском исламе в самом понятии «друзей Божиих» (по-арабски *авлийят Аллāх*, по-персидски *дустāн-е Ходā*). К тому же мы можем провести параллель между идеями спутников зороастрийского Саошьянта и спутников двенадцатого шиитского имама. Короче говоря, мы находим, что в них (в терминах *джавāнмардӣ* и *футувва*) выражен образ жизни, предлагаемый каждому человеку в соответствии с его состоянием, ибо каждое состояние предполагает «рыцарское» поведение, подходящее для этого уровня. Мы видим, что этот путь к мистическому рыцарству на Западе (как я отметил выше) завершился в XIV в., когда Рулман Мерсвин (умер в 1382 г.) отдал свою заставу на Зеленом Острове в руки рыцарей-иоаннитов, тем самым открыв перед ними духовный путь — путь, как оказалось, связанный с мистиком Иоганном Таулером. Мы даже видим, что снова появляется термин «друзья Божии» *(Gottesfreunde)*. Идею духовного рыцарства также пропагандировал и рейнский мистицизм. Тот же самый путь приходит на ум, когда военный орден рыцарей-тамплиеров, участвовавший в крестовых походах, становится мистическим орденом тамплиеров, рыцарей Святого Грааля, в цикле Вольфрама фон Эшенбаха о Парсифале и Новом Титуреле. Наконец, если те, кто собрались вокруг князя Зоровавеля и отвечали за восстановление Храма, действительно были первыми рыцарями Храма, то это заслуга мистического рыцарства, что каббалистическая космогония Исаака Лурии называет Сынами Света, точно так же как они назывались в кумранской общине ессеев в знак духовной битвы, идея которой имеет ясное и очевидное родство с космогонией и этикой зороастризма, и это так даже вне зависимости от любых внешних происхождений и влияний, доказуемо это или нет.

Вот, в общих чертах, итог того, что мы желали обозначить нашей концепцией Университета Святого Иоанна Иерусалимского (я также набросал обзор этого проекта в конце четвертого тома моего труда «En Islam iranien» — «Ислам в Иране»). Конечно, не нужно ожидать, что этот орден «духовного рыцарства» будет признан наряду с орденами, как почетными, так и историческими, которые были созданы в течение веков сильными мира сего. Сама мысль о таком признании была бы смехотворной, ибо состояние духовного

рыцарства предопределено в сферах, находящихся за пределами этого мира, тогда как конец мирским орденам приходит с речами на похоронах. Тамплиеры официально сгинули в зверской трагедии, срежиссированной их врагами. Но осталась идея ордена рыцарей-храмовников как ось эзотерической традиции, предшествовавшей даже историческому ордену тамплиеров и продолжающейся после исчезновения последнего; эта идея никогда не исчезала. Никакая сила на земле не может помешать душе достичь духовного превосходства, которое она выбирает, и узаконить это господство через верность, которую оно порождает. Как писал Унамуно, важно осознать, «что прошлого больше нет и что в действительности нет ничего, кроме того, что действует. Что легенда, как мы ее называем, побуждая людей к истинному действию, воспламеняя их сердца или утешая их в жизни, в тысячу раз более реальна, чем случайный документ, гниющий в архиве»[2].

Вот почему единственная подлинная ориентация — та, которая отождествляет себя с «внутренней Церковью», по примеру таких христианских теософов, как Эккартсгаузен в XVIII в. Сами они использовали этот термин, который я только что произнес, ибо это всего лишь другое название для духовности Храма, общей у мистических теософов всех трех авраамических религий. Только эта «внутренняя Церковь» является истинным местом обитания духовного рыцарства, учрежденного в мистическом Храме. Это единственная «Церковь», которая полностью дает ответы, востребованные в наше время. Это «Церковь», которая защищена эзотерическим кодом *(кетмāн)* от профанических изменений и приспособлений. Только во «внутренней Церкви» мы можем предусмотреть до странности глубокое и невероятное задание, возложенное на нас сегодня: неким образом вновь открыть нашего Бога превыше и против Бога. Но что это означает?

Столетия богословских вердиктов, догматичных и безапелляционных, смешали универсальную Причину (Высший Принцип, неведомый людям в нынешних условиях) с личным и персонализированным Богом. После обмирщения эти концепции превратились в тоталитарные идеологии. Больше, чем когда-либо, царствует Великий Инквизитор. Одной из причин этого стало то, что данные богословские концепции шли рука об руку, действуя заодно с научными концепциями своего времени, как с вердиктами рациональной логики, так и, когда эти вердикты были поколеблены, с тем, что мы нынче называем гуманитарными или общественными науками. Таким образом, экзотерические монотеистические религии подготовили великую Пустоту, в которой ныне слышны крики «Бог умер». Но какой Бог? Гнозис как Валентина, так и Ибн Араби или Исаака Лурии, всегда охранял себя от

[2] Здесь Унамуно практически дословно повторяет Флоренского.

смешения между высшей Причиной и личным Богом, ибо истинный гнозис никогда не преступал повелений апофатической теологии, никогда не терял след смысла теофаний и никогда не забывал их необходимости. Заново открыть нашего Бога против Бога значит вновь открыть, что Бог, которому вы отвечаете, должен освободить нашего Бога от несвойственных Ему функций — функций, которые (будучи однажды ошибочно внедренными в понятие Бога) позволили позитивной науке официально провозгласить смерть последнего. Однако позитивные науки не смогли предложить никакого лекарства. Мы не сможем освободиться, пока сами не освободим Бога — нашего союзника в битве. Вновь открыть нашего Бога превыше и вопреки Богу всех систем, всех догматиков и социологов, означает испытать связь, посредством которой, если наш личный Бог заставляет нас существовать ради Него, Он, со своей стороны, не может существовать без нас. Наша ответственность за нашу жизнь и смерть делает нас в то же время ответственными и за жизнь и смерть нашего Бога. Если Он жив или Он мертв, это предполагает и нашу жизнь либо смерть; жизнь и смерть, которые здесь следует понимать не в биологическом смысле слова, а в гностическом смысле первой Жизни, происходящей в мире Света.

Что может быть лучше, чем предложить невероятно глубокую вовлеченность «духовного рыцаря» в поисках своего Бога, соратника другим соратникам по этой же Миссии? В поисках Бога не Всемогущего и не Конечного Судии, но вечного Возлюбленного, измученного, страдающего и разочарованного, чье интимное присутствие ощущалось еврейскими мистиками в личности Яхве. Личный Бог — не арифметическая «единица», но Единственный из всех единственных (1×1×1…). Он есть Все в каждом. Каждая единственность, из которых Он — Единственный, освобождает Его от одиночества, делая Его «чьим-то» личным Богом. Таков глубинный смысл тайны «Бога богов» *(Илāх ал-āлиха)*, если вы позволите мне повторить это первоначальное герметическое выражение, широко распространенное у теософов вроде Сухраварди. И это тайна, которой достигали все гнозисы, и может быть, лучше всех учение Ибн Араби и исмаилизм.

Это придает особую актуальность задаче, которую до сих пор даже едва ли сформулировали, не говоря уже о том, чтобы ее выполнить, хотя она предполагает существование Центра сравнительных духовных исследований. Оказывается, последнее словосочетание — это та формула, которой мы определяем УСИИ [Университет Святого Иоанна Иерусалимского]. Актуальное задание, о котором я говорю, заключается в сравнительном изучении *та'вила*, то есть эзотерической герменевтики Книги, исповедуемой и практикуемой в Религиях Книги. Тонкое сближение между Образом и внутренней Идеей, засвидетельствованное эзотерическими

толкователями Библии и Корана, часто может привести к поразительным, сногсшибательным параллелям. Признаюсь, я говорю сейчас о необъятной задаче, требующей скопления многообразных способностей, тем паче, что мы ссылаемся на герменевтику не только исповедуемую как один из пунктов вероучения, но и активно применяемую. Речь идет не о простом теоретическом испытании, но о живой последовательности на каждом уровне. Вот почему УСИИ не просто «философское общество», а еще менее богословский факультет, разрабатывающий и внедряющий программу на службе у догматики. Кроме того, чтобы лучше указать на разницу между ними, после каждой конференции звучит музыка, направленная на то, чтобы погрузить слушателя в немедленное углубление внутрь себя, что выглядит гораздо более соответствующим основным намерениям такого центра, чем аплодисменты. Я только что указал на ведущую идею, но каждый член братской группы УСИИ полностью сохраняет свою духовную свободу. Между нами много тонких различий, происходящих оттого, что мы пришли из разных истоков и идем разными путями. Однако нас прочно связывает общая воля и общая ответственность перед тем, что выше я назвал «внутренней Церковью».

К сегодняшнему дню в пяти томах, насчитывающих несколько тысяч страниц, собраны труды наших ежегодных заседаний. Вот их названия: «Науки традиционные и профанические» (1974); «Иерусалим, град духовный» (1975); «Вера пророков и сакральное» (1975); «Восточные паломники и западные бродяги-ваганты» (1977); «Очи плоти и очи огня, или наука и гнозис» (1978).

Это последнее заседание было особенно плодотворным. Оно позволило развеять многие двусмысленности, касающиеся понятия гнозиса, как со стороны философов и историков — которые из-за предубеждений или из-за недостатка информации делали из гнозиса то, чем он не был — так и со стороны самопровозглашенных современных неогностических космогоний. Гнозис — это не идеология и не ветвь теоретического знания, в противоположность вере. Нет, это мудрость и вера в одно и то же время, Пистис София. И он не ограничивается гностицизмом первых веков: есть еврейский гнозис, есть христианский гнозис, который упорно сохранялся веками, есть исламский и буддийский гнозис. Прежде всего, гнозис никоим образом не заслуживает обвинения в «нигилизме». Ведь суть нигилизма — философия, отрицающая и этот мир, и перспективы других миров. Но что общего может иметь гнозис с такой философией?

Я верю: то, что мы довели до конца благодаря преданности нескольких друзей, представляет собой нечто достаточно редкое в нашей стране. Тому, кто был родоначальником этого проекта, остается только поблагодарить

Небеса, столь существенно продлившие его дни, так что эта работа смогла созреть, принести плоды и, наконец, занять свое место, которое я сейчас опишу в самом конце этого постскриптума. Я был издателем и переводчиком несравненного мистического певца высокого пути человеческой любви, Рузбихана Бакли из Шираза. Могу честно сказать, что без присутствия и содействия моего партнера и спутника на этом высоком пути, спутника, спасшего меня от одиночества и отчаяния, ничего из описанных мною трудов не было бы возможным. И поскольку эта работа стала возможной, она в свою очередь сделала возможным — после пересечения пустыни моей молодости — исполнение моих желаний как исследователя и профессора: ибо я нахожусь в окружении молодых людей, молодых философов (многие из которых, особенно мне дорогие, представлены в этом выпуске «Cahier de l'Herne»), и они, я уверен, продолжат по-своему ту работу, которую я волей-неволей оставлю незавершенной. Я знаю, что они продвинутся еще дальше по той дороге, открыть и проторить которую было задачей всей моей жизни. В час вызова тот, кто выполнил это, может сказать вместе с Симеоном: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, с миром» (Лука 2:29). До тех пор, «доколе длится день» (Иоанн 9:4), стой на той стороне в битве, на которую Судьба поставила тебя.

Резюме статей

А. Н. Юзеев

Религиозно-реформаторские взгляды Мусы Биги

В статье представлен краткий анализ религиозно-реформаторских взглядов Мусы Биги (Бигиева). Рассматриваются такие аспекты творчества исламского мыслителя, как проблема всеохватности божественной милости, реформа фикха, взгляды на иджтихад, калам и возможность перевода Корана.

Проблема всеохватности божественной милости освещалась Биги в 1909–1911 годах. Он актуализировал тему, которая уже разрабатывалась такими мыслителями, как Ибн Таймийа, Ибн Кайим ал-Джаузия, Ибн Араби, ал-Афгани, Абдо и др. Говоря о *всеохватности* божественной милости, Биги подразумевал возможность конечного спасения всех людей (апокатастасис) и допустимость разных религиозных путей к Богу. Он выдвинул несколько аргументов в пользу этой точки зрения, которые основаны на Коране, сунне, высказываниях сахабов и общефилософских соображениях. Его интерпретации получили поддержку в среде татарских реформаторов.

Подобно другим реформаторам, Биги считал, что необходимо отбросить все то, что привнесено теологией позднее «золотого века» ислама. Он признавал четыре теоретические основы законодательства «усул ал-фикх» — Коран, сунну, иджму и кияс; при этом Биги не отдавал приоритета ни одной из правоведческих школ (хотя и считал себя ханафитом). По его мнению, каждый мусульманин может выносить иджтихад, высказывать свое суждение по тому или иному общественно-правовому вопросу, но при этом должен знать Коран, сунну и арабский язык. Биги полагал, что в связи с изменившимися условиями жизни необходима всесторонняя реформа фикха.

Важный компонент религиозно-реформаторских взглядов Биги — это перевод Корана. Желая сделать Коран доступным для большей части татар, в 1911 году Бигиев подготовил к изданию его перевод на татарский язык, что вызвало бурную полемику в среде татарской интеллигенции. В результате Биги так и не смог опубликовать свой перевод.

Таким образом, Муса Биги продолжил славные традиции татарского реформаторства XVIII — XIX веков, заложенные А. Курсави, А. Утыз-Имяни

и Ш. Марджани, развил его основные идеи и адаптировал их к российской действительности начала XX века.

Р. И. Гайнутдин, Д. В. Мухетдинов

Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали

Статья посвящена реконструкции воззрений Абу Хамида ал-Газали (1058–1111) на проблему правоверия и спасения. Авторы показывают, что ал-Газали может быть отнесен к сторонникам умеренного и плюралистичного понимания ислама, хотя его взгляды не всегда выражены эксплицитно.

Согласно ал-Газали, каждый человек в глубине души является правоверным, и эта его природа *(фиṭра)* неизменна. Тем не менее в процессе воспитания на правоверную природу могут накладываться слои грязи и пыли, что мешает проникновению Божьего Света в душу человека и ведет к неверию *(куфр)*. Исламский мыслитель проводит важное различие между юридическим и онтологическим пониманием неверия. Юридический (законнический) взгляд предполагает все то, что характеризует ислам как социальную доктрину. Онтологический же взгляд ориентирован на то, каков статус человека *в действительности*, то есть на глубинном уровне. Юридическая принадлежность к умме не выступает гарантией того, что человек является мусульманином *поистине*, то есть смиренным перед Богом. В свою очередь, отсутствие юридической принадлежности к умме не означает, что человек лишен возможности приближения к Богу и спасения.

С юридической точки зрения мусульманином должен считаться каждый, кто признает пророческую миссию Мухаммада и истинность всех переданных им религиозных предписаний, в частности Единобожия и неотвратимости наступления Судного Дня. Когда ал-Газали говорит о вере в «истинность слов» Пророка, то он имеет в виду «истинность» в широком смысле, то есть признание *реальности* того, о чем идет речь, хотя бы на одном из уровней существования: самостном, чувственном, воображаемом, умопостигаемом или сходственном. В этом плане в юридическое поле ислама попадают представители самых разных школ: и антропоморфисты, и ханбалиты, и мутазилиты, и ашариты, и шииты, и др.

Онтологическое понимание правоверия может быть найдено в суфийских трудах ал-Газали. Исламский мыслитель полагает, что в своем существе вера *(имāн)* — это свет, который Бог направляет в сердце человека. Такой сущностной вере ни в коем случае не тождественна формальная вера, сводящаяся к произнесению определенных фраз. Формальная вера не является залогом приобретения сущностной веры. Глубина же сущностной веры измеряется

степенью приближенности к Богу, и здесь люди могут быть разделены на три группы: покрытые чистым мраком; покрытые полумраком-полусветом и покрытые чистым светом. За пределами онтологической иерархии располагаются те, кто достиг полноты веры. Это пророки и суфии, перед которыми были сняты все завесы, отделяющие человека от созерцания Бога.

В ряде работ ал-Газали также касается проблемы спасения, но приводимые им на этот счет соображения противоречивы. Совокупные свидетельства позволяют утверждать, что ал-Газали склонялся к признанию всеобщего спасения (апокатастасиса), хотя и не говорил об этом открыто. В противном случае, не удается объяснить многочисленные намеки и проблемные места в его трудах: во-первых, телеологию, согласно которой все не только благодаря Богу, но и *ради* Бога, для возвращения к Богу; во-вторых, веру в то, что эпитет «Милостивый» заслуживает лишь тот, кто делает зло ради блага, а не зло ради зла; в-третьих, ссылки на тайну, которую запрещает раскрывать закон (тот самый закон, который навязывает само юридическое определение «вечности ада»).

Т. К. Ибрагим
«Воистину Милость моя — Всеохватывающая»

Очерк представляет собой переработанную версию второй главы книги автора «Коранический гуманизм» (Москва, 2015). Отталкиваясь от коранического благовестия о всеохватности Божьей милости (7:156; 40:7), автор обосновывает идею о всеобщности спасения (конечности Ада), которая встречается у ряда сахабитов и которая была развита некоторыми мусульманскими мыслителями, в том числе такими видными представителями российской уммы XIX–XX вв., как Муса Бигиев и Риза Фахретдин.

Разбирая традиционные доводы сторонников концепции о вечности Ада, автор доказывает несостоятельность ссылок на Коран и Сунну, на консенсус, на укорененность зла в душах неверных или на аналогию с Раем.

Аргументы в пользу всеобщности спасения группируются в три разряда:

1) традициональные свидетельства (айаты 6:128, 11:107, 78:21–23 и др.; хадисы; изречения сахабитов и их учеников);

2) доказательства от субстанциальности блага и акцидентальности зла (универсальность Божьей милости и ее примат над Его гневом; сущностная благость/чистота человеческой природы — *фитра*);

3) доказательства от премудрости Бога (бессмысленность вечного наказания) и Его справедливости (несоответствие между бесконечностью/вечностью наказания и конечностью/временностью греха).

Р. К. Адыгамов

Проблема иджтихада в трудах татарских богословов (конец XVIII — начало XX в.)

В статье рассматриваются взгляды татарских богословов на *иджтихад*. Автор понимает под иджтихадом попытку осмыслить истинные принципы священного канонического права путем всесторонней аргументации; иджтихад видится в качестве менее произвольного способа суждения, чем *рай*, поскольку он в значительной степени основывается на Коране и сунне. Автор анализирует взгляды Г. Утыз-Имяни, А. Курсави, Ш. Марджани, Г. Буби и Р. Фахретдина.

Демонстрируется, что Г. Утыз-Имяни придерживался точки зрения о закрытии дверей иджтихада и потому был сторонником следования авторитету *(таḳлӣд)*, прежде всего авторитету Абу Ханифы.

Г. Курсави, в свою очередь, признавал необходимость иджтихада, но лишь для узкого круга ученых и на основе определенной группы текстов; по мнению Курсави, иджтихад должен осуществляться ученым по мере его сил, а если человек не имеет способностей к иджтихаду, то ему следует предпочесть таклид. Автор показывает, что в целом Курсави тяготел к ханафитской школе права.

Ш. Марджани развивал точку зрения Курсави: он считал утверждение о том, что время иджтихада прошло, безосновательным. Кроме того, Марджани видел в иджтихаде обязанность, которая возложена на мусульманского ученого. Татарский богослов допускал таклид, но мыслил его творчески: это должно быть не слепое подражание, а следование на основе аргументов; поэтому приемлем таклид нескольким муджтахидам одновременно. Марджани проповедовал свободу иджтихада и таклида, сам же при этом тяготел к ханафитской школе права.

Г. Буби критиковал представление о закрытии дверей иджтихада. Именно в таклиде и отказе от глубокого изучения и осмысления Корана он видел причину экономической и интеллектуальной отсталости мусульманской уммы. Буби считал ислам завершенной, полной, боговдохновенной религией, а Коран — совершенным божественным писанием, охватившим все необходимые стороны жизни человечества. В связи с этим он не считал обязательным использовать труды какого-либо богослова. По мнению Буби, каждое последующее поколение мусульман должно само для себя выводить законы шариата, наиболее подходящие для их времени и региона, который они населяют.

Р. Фахретдин полагал, что идея о закрытии врат иджтихада и необходимости следования одному из четырех мазхабов является усложнением

религии. Он критиковал точку зрения, согласно которой современные мусульмане не в состоянии непосредственно понимать Коран и сунну и вследствие этого среди них не могут появиться муджтахиды.

В статье также показывается, что идеи татарских богословов оказали значительное влияние на формирование современной общественно-религиозной мысли мусульман России, в которой можно выделить три тенденции: тенденцию к возрождению ханафизма; тенденцию к отказу от мазхабов; тенденцию к отказу от средневекового понимания коранического текста.

М. Бигиев
Доказательства божественного милосердия

Муса Бигиев (1875–1949) — российский богослов, публицист, общественный деятель. Работа «Доказательства божественного милосердия» состоит из цикла лекций, читавшихся Бигиевым в медресе «Хусаиния»; эти лекции публиковались в 1909–1910 гг. в журнале «Шура», а затем вышли отдельной книгой в оренбургском издательстве «Вакыт». Публикация лекций вызвала бурную дискуссию, в которой приняли участие российские, турецкие и египетские богословы.

В центре внимания Бигиева находится проблема божественного милосердия, в частности вопрос о том, действительно ли люди, не являющиеся с правовой точки зрения мусульманами, обречены на вечные мучения в аду или они тоже когда-нибудь будут спасены (апокатастасис). Интерес российского ученого к этой проблеме обусловлен рядом причин. Во-первых, Бигиева не устраивала господствовавшая среди мутакаллимов точка зрения о том, что все немусульмане обречены на вечные муки; по его мнению, это противоречит утверждениям Корана о бесконечности и всеохватности божественной милости. Во-вторых, вера в вечность адских мук обессмысливает человеческую жизнь, которая и без того полна страданий и при этом является лишь кратким мигом в сравнении с вечностью. В-третьих, разбор этой темы, по мнению Бигиева, позволит восстановить истинный плюралистичный облик ислама, погребенный под грудой правоведческих и богословских спекуляций. В-четвертых, обращение к проблеме божественного милосердия способно показать ничтожность схоластического богословия — калама, господство которого является, по мнению российского мыслителя, одной из причин общего кризиса исламского мира. Наконец, в-пятых, эта тема особенно актуальна для российских мусульман, которым нужно выстраивать отношения с иноверцами.

Бигиев выдвигает восемь аргументов в пользу всеохватности божественной милости и конечного спасения всех людей. Он находит эти аргументы в Коране, сунне и высказываниях сахабов, подкрепляя их утверждениями суфиев и общими философскими соображениями. Важной особенностью подхода Бигиева является контекстуализация кораничеcких аятов: он считает, что язык Откровения учитывает все особенности национального быта и нравов арабского общества, поэтому обещания и угрозы, касающиеся адских мук, должны оцениваться лишь в актуальном контексте.

Перевод со старотатарского А. Г. Хайрутдинова.

Р. Фахраддин
Проблема божественной милости

Русский перевод работы Р. Фахраддина «Рэхмэт илаһия месьэлэсе» («Проблема божественного милосердия»), которая вышла в 1911 году в оренбургском издательстве «Вакыт». В своем труде Фахраддин защищает Бигиева от нападок критиков, которые, по его убеждению, плохо знают собственную духовную традицию. Российский мыслитель подчеркивает, что крупными исламскими богословами высказывалось мнение как о вечности ада, так и о конечности ада (апокатастасис), поэтому поднятая Бигиевым тема не является новой; скорее, вносят новшества те, кто считают этот вопрос окончательно решенным в пользу утверждения о вечности ада. Действительный плюрализм мнений Фахраддин иллюстрирует выдержками из книги «Ҳāди ал-арвāҳ илā билāд ал-афрāҳ» («Путь душ в обитель радости»), принадлежащей перу средневекового ханбалитского мыслителя Ибн Каййима ал-Джаузии (1292–1350), которого Фахраддин считает достигшим степени абсолютного муджтахида. В своем труде Ибн Каййим рассматривает разные взгляды на судьбу грешников после смерти, разбирает аргументы сторонников вечности ада и приводит контраргументы, склоняясь, таким образом, к мнению о конечности ада. Фахраддин не оспаривает точку зрения Ибн Каййима и Бигиева, но и не высказывает эксплицитного согласия с ней; он лишь подчеркивает плюралистичность исламской традиции в данном вопросе. Кроме того, Фахраддин акцентирует внимание на важности проблемы всеохватности божественной милости для современности и призывает российских мусульман обратиться к ней более основательно, приготовив тем самым пути для остальной части исламского мира.

Перевод со старотатарского И. Ф. Гимадеева.

Абу Хамид ал-Газали
Критерий различения ислама и ереси

Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) — выдающийся исламский ученый, специалист по фикху, каламу, фальсафе, систематизатор суфийского знания. Работа «Критерий различения ислама и ереси» («Файṣал ат-тафриḳа байна ал-ислāм ва аз-зандаḳа») была написана в 1104 году. Ее подготовка происходила в контексте активных дебатов среди исламских богословов о том, что считать правоверием. Некоторые представители ашаритской школы, в частности Абд ал-Кахир ал-Багдади (ум. 1037), полагали, что подлинная вера предполагает адекватную рационализацию, так что неверным является всякий, кто не принимает детально разработанную теологическую систему ашаризма. Отвечая на этот тезис, ал-Газали подробно разбирает все тонкости, касающиеся определения правоверия *(имāн)*, при этом он уделяет специальное внимание вопросу о том, как распознать неверие *(куфр)*, скрывающееся за внешней приверженностью исламу. Такое «неявное неверие», характерное для *фалāсифа* и некоторых батинитов, он называет словом *зандаḳа*. Нужно учитывать, что работа «Критерий различения ислама и ереси» писалась для широких кругов, так что в ней ал-Газали выступает с позиций факиха и богослова, хотя имеются отдельные пассажи, отсылающие к суфийской проблематике.

Суть предлагаемой ал-Газали альтернативы экслюзивистскому пониманию правоверия заключается в том, чтобы считать мусульманином каждого, кто признает Единобожие, пророческую миссию Мухаммада и Судный день. По этим фундаментальным принципам вероучения *(уṣӯл ал-ʻаḳида)* не может быть разногласий, в то время как споры, ведущиеся по второстепенным *(фурӯʻ)* вопросам, не должны являться основанием для обвинения в неверии. При этом ал-Газали подчеркивает, что признание пророческой миссии Мухаммада предполагает веру в истинность всего сказанного им, а верить в истинность, то есть признавать реальность изложенного, можно в пяти смыслах, соответствующих пяти уровням бытия: самостному *(зāтийй)*; чувственному *(ḥиссийй)*; воображаемому *(ḫайāлийй)*; умопостигаемому *(ʻаḳлийй)*; сходственному *(шабахийй)*. Различия между представителями школ исламской мысли обусловлены тем, что они относят высказывания Пророка к разным уровням бытия: если ханбалиты склонны понимать большинство высказываний буквально, с опорой на самостный смысл, то мутазилиты чаще обращаются к умопостигаемому смыслу. Согласно ал-Газали, различия в истолковании *(таʼвīл)* не являются основанием для обвинения в неверии, если соблюден закон истолкования *(ḳāнӯн ат-таʼвīл)*, который гласит, что переходить от более конкретного уровня

к менее конкретному можно только в том случае, если буквальное понимание на данном уровне невозможно. Настоящим же основанием для обвинения в неверии является утверждение о том, что Пророк лгал по тем или иным вопросам, касающимся религии. Поскольку такое утверждение принадлежит некоторым *фалāсифа* и батинитам, то они автоматически выводятся из поля ислама. Таким образом, применение критериев, предложенных ал-Газали, дает в результате максимально широкую и плюралистичную модель ислама, в которую интегрированы и традиционалисты, и мутакаллимы, и суфии, и шииты — все те группы, которые признают пророческую миссию Мухаммада и истинность его слов, но расходятся по второстепенным вопросам, касающимся интерпретации этих слов.

Перевод с арабского А.В. Кудрявцева, научный комментарий С.Ю. Бородая.

В. И. Вовченко

Ибн Араби и Майстер Экхарт: опыт отрешенности и концептуализация мистического

В статье рассматривается тематизация понятия отрешенности у М. Экхарта и Ибн Араби. Осмысление места этого понятия в концептуальной системе двух великих философов помогает в выявлении принципиального сходства, заданного самим мистическим типом философствования, т. е. в осознании природы «мистического опыта». Данный аспект оказывается неустранимым при рассмотрении *логики* эволюции суфизма от раннего аскетического движения «людей отрешения от мирского» в сторону религиозно-философского мистицизма. Действительно, чтобы проследить данное развитие как смену логически значимых форм (т. е. не сугубо экстерналистским, ничего раскрывающим образом) необходимо разграничить два существенно разных способа отношения к миру: аскетический и мистический. Однако в этом случае мы имеем дело с двумя типами отрешенности, причем мистическая отрешенность полагается как некоторое преодоление или завершение аскетической. М. Экхарт здесь выбран не произвольно: действительно, видится продуктивным рассмотрение Ибн Араби с тем европейским мыслителем, практически его современником, для философии которого категория «отрешенности» составляла один из базовых концептов.

В разделе «Мистицизм как ориентация в мире» делается попытка показать, в каком смысле можно говорить о мистическом как о неэлиминируемом из целокупности нашего опыта. Автор осмысляет саму идею «мистического опыта», его конституирующие черты, среди которых «вертикальная ориентация», совпадение знания и способа бытия и особое отношение к универсальному.

Далее, в разделе «Философский суфизм и неоплатонизм», обосновывается близость *логики типа* того отношения к проблеме взаимосвязи Единого и многого, которая характерна для Плотина и развитого философского суфизма, вершиной которого становится доктрина Ибн Араби. Подвергается критике «эманационная» интерпретация связи Единого и его модальностей (Ум и Мировая Душа), разворачивается идея об открывающемся в мистическом опыте Целом.

В разделе «Аскетизм и мистицизм: логика преемственности» показано, что аскетизм никогда не рассматривался как *самоценная* практика в исламе, однако отчетливое осознание того, что он может вырождаться в «самоспасение» и «духовный эгоцентризм», пришло не сразу. Но уже на раннем этапе перед правоверными вставал вопрос о возможности видеть Бога — в конечном итоге аскетика без живого опыта божественного оказывается сухой моральной системой, но не религией. В свете этого практику людей отрешения от мирского можно рассматривать как связь с миром через отрицание.

В разделе, посвященном представлениям М. Экхарта об отрешенности, доказывается, что немецкий мыслитель избегает ловушки негативной ценностной привязанности к миру. Отрешенность характеризуется Экхартом как ожидание и чистое принятие «страдательным интеллектом» активности самого Творца. Таким образом, отрешенность есть дар Творца по собственной милости — здесь прямая параллель с «отрешенностью от отрешенности» Ибн Араби, которая предполагает остановку всякой «личной» активности опять же по милости Божьей через впускание Его в себя в качестве начала всякой активности.

В разделе «Роль человека в богопознании у Ибн Араби» излагается концепция Совершенного Человека как места совокупного присутствия всех божественных имен, а потому не должного ограничивать себя в своем Совершенстве. Совершенный человек не бежит от вещей в свою воображаемую область, но познает (т. е. бытийно соотносится с ними) вещи как стоящие в божественном свете. Моделью богопознания оказывается *ḥīra* — водоворот или растерянность, куда втянуто сердце мистического скитальца, и в этом водовороте вопрос о свободе человека ставить не имеет смысла. Человек предопределен Богом к свободе и, однако же, он несвободен, ибо предопределен Богом.

В следующем разделе разбираются воззрения Ибн Араби на Иисуса как на реально существовавшего Совершенного *Человека*. Иисус оказывается совершенным рабом Господа, а следовательно, знающим истины. Как совершенный раб, произведенный на свет девственницей, олицетворяющей абсолютную пассивность и восприимчивость, и дыханием Творца, олицетворяющего абсолютную активность, действительность, Иисус становится для величайшего шейха парадигмой, «символом любого творения».

Совершенный Человек есть некоторая всеполнота божественных имен, и его влечение к единению с Богом не может быть продиктовано какой-либо нехваткой, т. е. может быть получено лишь в качестве дара, неизбежно сопутствующего избраннику, существующему по способу бытия Совершенного Человека. Отсюда Ибн Араби заключает о задаче отрешиться от самого желания отрешения. Это сопутствует избавлению человека от бесконечной муки богоискательства, устраняемой (как и всякая иная мука и сама неполнота) в подлинном мистическом опыте, реализованном в своей завершенности.

П. Н. Костылев

Коранические истоки суфийского концепта «сердце» *(ḳалб)*

В представленной статье описаны коранические контексты концепта «сердца» *(ḳалб)*, его место и роль в исламской антропологии, примеры развития контекстов в суфизме. «Сердце» *(ḳалб)* — это наиболее часто встречающийся антропологический термин в Коране, представляющий собой единый орган, как чувствующий, так и мыслящий. В Коране «сердце» появляется во множестве различных контекстов, которые могут быть сгруппированы в шесть тематических блоков:

a) аксиологически негативные описания;
b) аксиологически позитивные описания;
c) страх, трепет и богобоязненность;
d) мягкость и твердость сердца;
e) процессы и трансформации сердца;
f) сердца нескольких людей и сердца сверхъестественных существ.

Аксиологически негативные описания сердца раскрывают один из основных аспектов исламской хамартиологии — учения о грехе. Негативно описывается как само сердце (беспечное, пребывающее во тьме, слепое, расколотое, грешное, «необрезанное», злоумышляющее), так и «то, что в сердце» и «что приобрели сердца» («болезнь», «ржавчина», скверна, гнев, ярость, злоба, огорчение, сомнение, неверие), равно как и его положение по отношению к вере — сердце оказывается запечатанным, на него наброшены покровы и наложены затворы.

Аксиологически позитивные описания описывают беспорочное сердце, которое в той или иной степени может быть очищено от негативных содержаний, и тогда в нем обретает пристанище добро, кротость и милосердие, вера, покой, привнесенный в сердце поминанием Аллаха, *сакину* — особое успокоение, наконец, Коран.

Особый контекст, также подвергаемый в статье анализу, — страх, трепет, ужас, богобоязненность, имеющий множество оттенков (например, идиома «сердца дошли до гортани»), некоторые из которых негативны, тогда как другие, наоборот, связаны с позитивными коннотациями.

Также рассматривается контекст противопоставления твердого, жесткого сердца-камня мягкому сердцу истинно верующего; интересны контексты процессов и трансформация сердца — уклонение от прямого пути, склонение и отвращение сердца, небрежение, отвержение истин веры, «разукрашивание» в сердце человека благих или неблагих интенций и лицемерие, испытание сердец и, наконец, обращение сердца на праведный путь. Сердца нескольких людей, в свою очередь, могут быть похожи, могут сблизиться (быть привлечены), или, наоборот, оказаться разобщенными. Сердцами обладают как люди, так и джинны; возможно, сердце есть и у ангелов.

Суфизм, в развитии своих общеантропологических, психологических и, разумеется, практических аспектов активно использует и развивает кораническую кардиологию — комплекс учений о «сердце» *(ḳалб)*, что определенным образом обуславливает дальнейшее направление исследований. Представляется необходимым создать интегральное описание учений о человеке в исламе, с опорой на Коран и с учетом активного концептуального развития этих учений в суфизме, и потому представленную работу можно воспринимать как один из масштабных элементов будущего «Концептуального словаря коранической антропологии», который мог бы включить в себя анализ основных дескриптивно-антропологических контекстов Корана: человека *(инсāн)* и первочеловека *(āдам)*, [плотской] души *(нафс)*, сердца *(ḳалб)*, груди *(ṣадр)*, предсердия или внутреннего сердца *(фу’āд)*, сердечной тайны *(сирр)*, сердцевины [сердца] *(лубб)* и духа *(рӯх)*.

А. Хабил
Традиционные эзотерические толкования Корана

В статье представлен обзор целого направления толкований Корана, которому обычно уделяют гораздо меньше внимания, чем магистральной линии тафсиров. Речь идет о традиции эзотерических (или тайных) толкований, восходящей к сподвижникам Мухаммада (Ибн Аббас, Ибн Масуд, Али ибн Абу Талиб и др.). Автор выделяет несколько периодов развития этой традиции:

Первый период (VII–IX вв.) относится к истокам традиции. Он характеризуется экспликацией базовых принципов герменевтики. Ключевой фигурой здесь является Джафар ас-Садик, которому принадлежит обширный

комментарий, изданный в IX в. Зун-н-Нуном ал-Мисри. От ас-Садика тянутся две ветви комментаторской традиции — суфийская и шиитская.

Второй период (IX–XIII вв.) — это эпоха написания ранних суфийских комментариев. В эту эпоху создаются монументальные труды Сахла ат-Тустари, Абдуррахмана ас-Сулами, Абу Хамида ал-Газали, Рузбихана Бакли, Мухиддина Ибн Араби и др.

Третий период (XIV–XX вв.) начинается с перемещения центра эзотерической экзегезы в Сирию, и он связан с комментариями шиитов-двунадесятников и исмаилитов. В этот период развиваются принципы шиитской экзегезы. Наиболее крупными представителями являются Хайдар Амули, Мулла Садра, Сайид Мухаммад Хусейн Табатабаи.

Четвертый период (XIII–XVIII вв.) знаменует развитие суфийской традиции. Он представлен именами Абу Хафса Умара Сухраварди, Низама ад-Дина Найсабури, Абда ал-Рахмана Джами и др.

Наконец, пятый период (XIX–XX вв.) связан с современностью, и он свидетельствует о том, что суфийская комментаторская традиция все еще жива. Здесь можно выделить Ахмада ал-Алави и Абу Бакра Сирадж ад-Дина.

В статье также рассматриваются базовые принципы эзотерической герменевтики и ее цели. Автор отмечает, что в герменевтическом процессе нет разделения на знание и бытие, на священное знание и духовное совершенство; знать в конечном итоге означает быть трансформированным самим процессом приобретения знаний. Здесь результат становится причиной, а причина — результатом, так как знание Книги превращается в прямой источник духовного совершенства, а духовное совершенство напрямую ведет к большему знанию. Поскольку толкователи стремятся посвятить плоды своего духовного герменевтического опыта письменному творчеству, то читателям следует пытаться достичь осознания источника их вдохновения и предпринять попытки вновь пережить опыт авторов. Истинное желание комментаторов — направить читателя, а не развлечь его разъяснением тайного значения того или иного отрывка.

Д. В. Мухетдинов, С. Ю. Бородай

Основные принципы суфийской герменевтики

Статья посвящена обзору основных принципов суфийской герменевтики на материале нескольких суфийских тафсиров и работ, близких к тафсирам.

Авторы отмечают, что для суфиев характерен предельный *кораноцентризм*. Суфии концептуализировали свой опыт как выражение глубинной сущности таухида, как ядро ислама. Обращаясь к материалам, мы видим, что именно Коран служит источником вдохновения, при этом весь

мистический опыт осмысляется через призму Корана. Если и имеет место индивидуальная рефлексия, то всегда высказывается претензия на то, что она укоренена в Коране, — это рефлексия именно на *кораническ*ие *мотивы* и фактически этими мотивами, явно или скрыто, пронизаны все тексты. Даже те суфийские труды, которые внешне не оформлены как тафсиры, все же, в сущности, являются толкованиями Корана.

Одной из отличительных черт суфийского подхода к Корану является убежденность в существовании нескольких смысловых измерений в Слове Всевышнего. Несмотря на попытки разработать многоуровневые классификации, наибольшее распространение получила базовая двухчленная классификация, согласно которой Коран имеет внешнее (*ẓāхир*) и внутреннее *(bāṭин)* измерение. За внешнее измерение отвечают люди внешнего знания, то есть основная группа верующих, факихи, мутакаллимы и др., — все те, кто по убеждениям суфиев, не раскрыл свое сердце для божественного знания *(ма'рифа)*. За внутреннее измерение отвечают избранные, чьи сердца были просвещены Светом и кто стал способен понимать тайную Речь Всевышнего.

Анализируя принципы герменевтики Сахла ат-Тустари (818–896), авторы отмечают, что персидский мистик подчеркивает бесконечность и неисчерпаемость смыслов Книги. Ат-Тустари также убежден в существовании внешнего и внутреннего измерения Корана, притом первое предназначено для большинства людей, а второе — для элиты. Разделение на основную массу верующих и на элиту является метафизическим, поскольку оно предопределено Богом еще в момент заключения Завета. Доступ элиты к внутренним смыслам откровения возможен благодаря их причастности к предвечному Свету Мухаммада. Пророк является носителем как внешнего, так и внутреннего измерения Корана. Он воплощает Коран в его тотальности, являясь как бы «живым Кораном». Таким образом, в мистической герменевтике ат-Тустари получает отражение лейтмотив его мысли — тема Света.

Раннюю традицию толкования Корана осмыслил Абу Хамид ал-Газали (1058–1111). Для ал-Газали характерно стремление к преодолению формального и чисто внешнего подхода к Корану. По мнению исламского мыслителя, Коран не является всего лишь сводом выкристаллизованных предписаний и запретов; напротив, он всегда актуализирован в настоящем, обращен непосредственно к верующему и, будучи атрибутом Всевышнего, обладает неизмеримой глубиной. Коран — это бесконечный океан знания, в который способны в полной мере погрузиться лишь те, кто смог открыть свое сердце для Божьего Света. Люди же, не осуществившие этого, обитают где-то на периферии Корана или, если использовать метафору ал-Газали, ходят по берегу моря, не будучи готовы нырнуть в него. В поздний период своего творчества ал-Газали однозначно утверждает возможность эзотерического прочтения

Писания. Однако в своей попытке чисто схоластического обоснования такого прочтения он не всегда демонстрирует последовательность, что не преминули заметить более поздние критики из числа ригористов.

Особая герменевтическая методология была развита крупнейшим представителем философского суфизма Мухиддином ибн Араби (1165–1240). Ибн Араби отмечает, что божественное знание репрезентировано в Коране в синтетической форме, и оно обращено к двум главным видам человеческого познания — «разуму» *(ʻaḳl)* и «воображению» *(ẖайāл)*; при этом образная форма доминирует, что объясняется самой природой откровения, которое по определению предполагает нисхождение смыслов в сферу воображаемого и чувственного. Основной принцип герменевтики Ибн Араби заключается в контекстуализации коранических смыслов в Божественном Знании. Исламский мыслитель признает важность внешнего смысла Корана, соотнесенность этого смысла с конкретными историческими событиями. Однако буквальный смысл служит, по мнению Ибн Араби, всего лишь местом погружения в бездну предвечного Слова. Подлинный коранический контекст — это тотальность Божественного Знания, поэтому все существующее находит в Коране то, что оно желает найти. Важным следствием такого подхода является представление о допустимости любого понимания Корана, если оно учитывает внешний смысл. Это открывается человеку, который обладает гнозисом, видит всеохватность коранического Слова, и потому, с его позиции, каждая интерпретация, учитывающая внешний смысл, является верной. Экспликация прямых и переносных значений, интегрированных в арабский текст, осуществляется Ибн Араби с помощью герменевтических процедур, актуализирующих почти неисчерпаемый грамматический и этимологический потенциал Слова Всевышнего.

Г. В. Валиев

Анри Корбен: герменевтика Слова

Работа посвящена творчеству французского философа и исламоведа Анри Корбена (1903–1978). В статье анализируются основания мысли философа, его взгляды на авраамические религии в целом и на ислам в частности. Также рассматривается влияние герменевтической феноменологии на становление мысли Корбена, особенно немецкого философа Мартина Хайдеггера.

Истинную сущность авраамических религий Корбен видел в герменевтике Писания, которое является Словом Бога. Его герменевтическая концепция базируется на двух ключевых понятиях, подробно разработанных исламской философией в лице Сухраварди, Муллы Садры, Ибн Араби

и других: *ẓāхир* и *бāṭин*, «явное» и «скрытое», «внешнее» и «внутреннее»; эти понятия отражают, согласно Корбену, «исторический» и «сокровенный» смыслы Писания. Задача толкователя состоит в том, чтобы через внешнее, законодательное, историческое увидеть неисчерпаемый Логос, ниспосланный Богом в виде Откровения. Из неисчерпаемости Слова следует выдвинутая Корбеном концепция «перманентной герменевтики».

Основываясь на трудах шиитских и суфийских мыслителей, Корбен заключил, что непреходящая мудрость содержится не только в Коране, но и в других источниках: греческой философии, древнеперсидской традиции, христианстве и иудаизме. Отсюда Корбен делает вывод, что аутентичное понимание авраамических религий должно приводить не к распрям, но, напротив, к интегральному видению. Потому концепцию Корбена можно охарактеризовать как особый вариант «интегрального традиционализма».

Также в статье были подробно рассмотрены взгляды Корбена на историю исламской мысли и различные традиции в ней (исмаилизм, суфизм, ишракизм, калам, фальсафа и др.). Особое внимание уделено Мулле Садре, труды которого Анри Корбен считал вершиной исламской мысли, видя в них воплощение «экзистенциальной герменевтики». Именно философия Муллы Садры, согласно Корбену, является «точкой соприкосновения» западной феноменологической герменевтики и персидского мистицизма.

Отдельный раздел статьи посвящен концепции мира Воображения, Mundus Imaginalis, занимавшей важное место в мысли Корбена. В статье описаны истоки этой концепции в философии Платона с одной стороны, и в философии Мартина Хайдеггера с другой.

В статье дан критический анализ философии Корбена. На протяжении всего повествования проводится разбор положений, заявленных французским философом, которые касаются как его понимания истории исламской мысли, так и философии Хайдеггера. Главный вывод состоит в том, что, несмотря на выдающиеся заслуги Корбена в области исламоведения, его философские притязания на совмещение исламской мистики и немецкой феноменологии проблематичны, поскольку приводят к впадению в эклектизм.

Л. А. Маркова

Наука и ислам: их взаимодействие через сходство или через сцепленность противоположностей

В статье рассматривается современная дискуссия по проблеме соотношения ислама и науки. Представлен анализ ряда недавних работ, появившихся в журнале «Social Epistemology Review and Reply Collective». Автор отмечает, что

главное поле, на котором разворачивается обсуждение, это отношение к определению «нового поколения» в исламе. Имеется в виду, что в исламе формируется сообщество академических ученых и религиозных деятелей, которые изучают сближение ислама и науки, считая этот процесс реально происходящим и требующим своего объяснения. Участниками дискуссии ислам мыслится, во-первых, как фактор, способный формировать основания науки (исламизация науки), а во-вторых, как фактор, определяющий повседневную жизнь людей. Анализируя работы Т. Паррея, И. Азадегана, Д. Ховарда, А. Хамза, Ф. Пирайно и др., автор приходит к выводу о том, что современная дискуссия свидетельствует о весьма существенном смещении интереса представителей ислама в сторону поиска таких характеристик науки и религии, которые позволили бы говорить о возможности их взаимопонимания и диалога.

Для лучшего уяснения контекста, в котором происходит обсуждение проблемы, во второй части статьи автор обращается к теории А. В. Смирнова о наличии особой «процессуальной» доминанты в арабском мышлении. С опорой на эту теорию делается вывод о возможности двух типов отношений классического ислама и науки: во-первых, ислама и классической науки Нового времени, и во-вторых, ислама и неклассической науки конца XX и начала XXI веков. В первом случае отмечается жесткое противостояние этих двух видов мировоззрения (или — или), которое обеспечивается разной базой в понимании отношения материального начала, с одной стороны, и духовного, идеального — с другой. Во втором случае идеальное начало, в лице мыслительной, скрытой от классической логики деятельности ученого, начинает играть первостепенную роль в формировании научного знания. Явными становятся такие свойства науки, которые облегчают ее сцепленность с религией. В обоих случаях, как творческие процессы в голове ученого, так и вера религиозного человека могут быть поняты как выход в сферу духовного, который реализуется процессом, устанавливающим сцепленность духовного (идеального) и материального. Однако эта сцепленность возможна лишь при условии, что стороны отличаются друг от друга: они не могут быть одинаковыми, но в то же время одна не может существовать без другой.

В. В. Золотухин

Между кочевьев и троном: политическая философия Ибн Хальдуна

Статья посвящена рассмотрению и экспликации ключевых идей социально-политической мысли Ибн Хальдуна. Внимание автора сосредоточено на учении о внутриплеменной спаянности — *ʻaṣabiyya*. На материале

оригинального текста *ал-Муқаддимы* показывается, какую роль она играет в жизни внегородских и городских сообществ, и каким образом она обусловливает их системные трансформации. Вне города спаянность выражается во внутренней сплоченности и направленной вовне агрессивности членов племени, благодаря которым оно способно завоевать город и создать свое государство. В городе, под влиянием иного образа жизни и ряда экономических и психологических факторов спаянность начинает постепенно разлагаться. Племенные коллегиальность и эгалитаризм сменяются деспотизмом единоличного правителя, аскетизм и воинственность — склонностью к наслаждениям и развлечениям. Пережив короткий период расцвета, государство деградирует и разлагается, чтобы в конце концов погибнуть под ударами нового пришедшего извне племени. История начинается сначала. Схема, выработанная Ибн Хальдуном, хорошо иллюстрирует средневековые североафриканские политические реалии и является одним из важнейших достижений арабо-мусульманской мысли.

Д. Рубин

Мусульманство в русском и британском философско-религиозном пространстве: от инаковости к конвергенции

В статье исследуется роль, которую играли ислам и иудаизм в русской и английской христианско-философской мысли XIX и XX веков. Христиане, принадлежащие этим культурам, использовали ислам и иудаизм и как Иное, в противовес которому они самоопределялись, но также и как Иное, которое могло обогатить их собственную самоидентификацию и внести вклад в модернистскую критику родной христианской культуры. Также это могло помочь расширить эту культуру и превратить ее в более универсальное мировоззрение. Евреи и мусульмане, в свою очередь, отзывались на анализ их собственных религий, осуществляемый доминирующей культурой. Они использовали христианские исследования ислама и иудаизма в качестве дополнительного инструмента вхождения в доминирующую христианскую культуру, вбирая в свою идентичность положительное восприятие самих себя и подвергая критике другие аспекты. Результатом является конвергенция между аспектами христианских и нехристианских философий, обогащающая обе стороны и создающая широкий пласт общей пограничной культуры.

Автор также рассматривает, почему определенные межрелигиозные аналогии избираются для конвергенции мыслителями разных традиций,

и демонстрирует, что социально-политическое положение разных сообществ оказывало влияние на то, что считалось привлекательным и полезным в *Иной* культуре. Существует синхронная конвергенция, в которой христианские и нехристианские мыслители оказывают прямое, непосредственное воздействие друг на друга, а также асинхронная конвергенция, при которой общие интересы только ретроспективно сходятся в степени, достаточной для того, чтобы осуществился взаимный обмен.

Рассматриваемые в этой статье ученые дореволюционной эпохи, участвовавшие в конвергенции, включают христианских мыслителей, или мыслителей «христианской культуры», — В. С. Соловьева, В. В. Розанова и Л. Н. Толстого; мыслителей мусульман — Х. Фаизханова и И. Гаспринского, а также еврейских мыслителей — А. З. Штейнберга и М. О. Гершензона. Часть статьи посвящена сочинениям Д. В. Мухетдинова, российского мусульманского ученого, который, с точки зрения основного тезиса статьи, вступает в отношения асинхронной конвергенции с его собственным джадидским наследием и философией Серебряного века.

В заключительной части автор исследует конвергенцию в британском контексте. Британско-мусульманский ученый Абдул Хаким Мурад (Тимоти Уинтер) говорит о том, как для британского ислама может быть найдено место в родном спектре британских форм христианства, а именно в аналогии с низкоцерковным англиканством унитаристского толка XVII века. Этот британский случай исламо-христианской конвергенции поднимает вопрос о типологии европейских исламо-христианских конвергенций, которая может быть разработана для других стран и контекстов. Автор предполагает, что поиск путей конвергенции — это одновременно и цель академического процесса, и исторический моральный императив, который может способствовать интеграции мусульманских меньшинств и обогатить их самосознание.

Д. Рубин

Российское мусульманство в условиях идеологических трансформаций

Доминик Рубин — британско-российский филолог, религиовед; специалист в области иудейско-христианских отношений, русской религиозной философии, ислама в России. Публикуемое интервью было подготовлено в декабре 2015 года. Интервьюером выступил С. Ю. Бородай. Во время разговора обсуждались следующие темы: ислам в России, кораничесский гуманизм, межрелигиозный диалог, евразийство и его мусульманская

интерпретация, точки пересечения между русской религиозной философией и исламской философией, перспективы исламской философии и др. Центральная тема интервью — положение российских мусульман в условиях идеологических трансформаций, происходящих в современной России и за ее пределами.

А. Корбен
От Хайдеггера к Сухраварди

Анри Корбен (1903–1978) — французский философ и исламовед, специалист по шиизму, исмаилизму и суфизму; один из крупнейших исламоведов XX века, основатель целого направления исследований, посвященных исламу в Иране и арабо-мусульманской мысли в целом. Публикуемая работа состоит из интервью, которое было записано для радио «Франция — Культура» в июне 1976 года, и «Биографического посткриптума», подготовленного Корбеном в 1978 году.

Работа Корбена представляет интерес, прежде всего, как попытка откровенного ретроспективного взгляда на свой творческий путь. Французский философ рассказывает о первых этапах своего пути, о вдохновлявших его мыслителях, об обращении к исламоведческой проблематике и о многолетних исследованиях в области арабо-мусульманской мысли. Отдельное внимание уделено тем духовным импульсам, которые побуждали его к поиску единого «эзотерического» ядра авраамических традиций. Работа является прекрасным образцом философской саморефлексии и, благодаря этому, мы узнаем не только об исламоведческой стороне деятельности Корбена, но и о его особом мистическом мировидении.

Перевод с английского и примечания М. В. Медоварова.

Abstracts

A. N. Yuzeev

Musa Bigi's religious reformatory views

The article presents an analysis of the religious reformatory views of Musa Bigi (Bigiev). It addresses such aspects of the Islamic thinker's works as the issue of the comprehensiveness of divine mercy, the reformation of Fiqh, the views on Ijtihad, Kalam and the admissibility of translating the Quran.

The issue of the comprehensiveness of divine mercy was addressed by Bigi in 1901–1911. He puts on a modern footing the topic that had been already considered by such thinkers as Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim al-Jawziyya, Ibn Arabi, al-Afghani, etc. Talking about the *comprehensiveness* of divine mercy, Bigi implied the possibility of the final salvation for all people (apocatastasis) and the admissibility of various religious paths to God. He proposed several arguments in favor of this point of view, drawing on the Quran, sunnah, sayings of the sahaba and general philosophic considerations. His interpretations received support among Tatar reformers.

Bigi, among other reformers, believed that it is necessary to get rid of everything that had been introduced by the post-Golden age Islamic theology. He recognized four theoretic lawmaking fundamentals *'Uṣūl al-Fiqh'*: the Quran, sunnah, *ijmā'* and *qiyās*; at the same time, Bigi was not prioritizing any of the legal schools in particular (though considered himself a Hanafi). According to him, every Muslim could perform ijtihad, express his judgment on this or that social and legal matter, but, at the same time, one had to know the Qur'an, sunnah and Arabic. Bigi believed that due to the changes in living conditions, a through reformation of Fiqh was required.

The translation of the Qur'an was an important component of Bigi's religious reformatory views. Wishing to make the Qur'an available for the majority of Tatars, in 1911 Bigiev prepared for publication his translation into Tatar, which caused a heavy controversy among the Tatar intelligentsia. As a result, Bigi was unable to publish it.

Thus, Musa Bigi continued the glorious traditions of the Tatar reformism of 18th–19th century laid by A. Kursawi, A. Utyz-Imani and S. Marjani. He developed the main ideas of that trend and adapted them to the Russian reality of the early 20th century.

R. I. Gaynutdin, D. V. Mukhetdinov

Al-Ghazali's views on the problem of orthodoxy and salvation

The article focuses on the reconstruction of Abu Hamid al-Ghazali's (1058–1111) ideas on the problem of orthodoxy and salvation. The authors show that al-Ghazali can be placed among the proponents of moderate and pluralistic understanding of Islam, although his views are not always expressed explicitly.

According to al-Ghazali, every man deep down his heart is faithful, and this nature *(fiṭrah)* of his is permanent and unchangeable. Nevertheless, layers of dirt and dust can be accumulated on his orthodox nature as the result of education and upbringing. This prevents the Light of God from entering man's soul and entails disbelief *(kufr)*. It is important that the Islamic thinker differentiates between the legal and ontological understanding of disbelief. His legal (legalistic) view includes everything that characterizes Islam as a social doctrine; however, his ontological view focuses on *the true* status of man, i. e. his status at a deep underlying level. Legal membership in the Ummah is not a guarantee that man *is truly* a Muslim and that he is submissive to God. The absence of legal membership in the Ummah, in turn, does not mean that one is deprived of an opportunity of approaching God and salvation.

Al-Ghazali believes that from a legal point, anyone, who recognizes the prophethood of Muhammad and the truthfulness of all religious regulations conveyed through him, including monotheism and the inevitability of Doomsday, should be considered a Muslim. When al-Ghazali talks about faith in 'the truthfulness of the words' of the Prophet, he implies 'truthfulness' as a whole, as the recognition of the reality of the things in question at least at one of the levels of existence: on selfhood level (ontological), sensual, imaginary, intelligible or analogous (analogical) levels. In these terms, representatives of very different schools can be incorporated in the legal field of Islam, including anthropomorphists, Hanbalis, and Mu'tazilites, Ash'arites, Shiites, and others.

The ontological understanding of orthodoxy can be found in al-Ghazali's Sufi writings. The Islamic thinker suggests that faith *(imān)* in its essence is the light that God sends to man's heart. This essential faith has absolutely nothing to do with formal faith, which is no more than repetition of a number of phrases. Formal faith does not guarantee the acquisition of essential faith, while the depth of essential faith is measured by the degree of closeness to God; here people can be divided into three categories: covered in pure darkness; covered half in light and half in darkness and covered in pure light. Beyond the ontological hierarchy, there are those, who have reached the fullness of faith. Those are prophets and Sufis, before whom all the veils that separate man from contemplating God are removed.

In a number of his works, al-Ghazali touches upon the problem of salvation, but his considerations here are rather contradictory. Cumulative evidence suggests that

al-Ghazali leans towards the recognition of the universality of salvation (apocatastasis), although he does not say so openly. Otherwise, one cannot explain numerous hints and problematic points in his works. Among them, in the first place, is a teleological idea according, to which everything is not only due to God, but *for* God, to return to God; secondly, it is his belief that the epithet 'the Merciful' deserves only by the one who does evil for the sake of good, and not evil for the sake of evil; thirdly, these are his references to the mystery, the disclosure of which is prohibited by the law (the same law that itself thrusts the legal definition of 'eternal hell').

T. K. Ibrahim

«My mercy encompasses all things»

This essay is a revised version of the second chapter of the author's book 'Quranic humanism' (Moscow, 2015). Proceeding from the Quranic annunciation of the comprehensiveness of divine mercy (7:156; 40:7), the author substantiates the idea of the universality of salvation (finiteness of hell), which can be met at a number of sahaba and which was developed by a number of Muslim thinkers, including such prominent representatives of the Russian Ummah of 19th–20th centuries as Musa Bigiev and Rida Fakhretdinov.

Analyzing traditional arguments of the proponents of the concept of hell's eternity, the author seeks to prove the inconsistency of the references to the Quran and sunnah, to the consensus, to the embeddedness of evil in the souls of infidels or to the analogy with Paradise.

The arguments in favor of the universality of salvation can be classified in three category:

1. Traditional evidences (ayahs 6:128, 11:107, 78:21–23 and so forth; hadiths; the sayings of sahaba and their apprentices);

2. The proofs of the substantiality of good and the accidentiality of evil (the universality of God's mercy and its primacy over His anger; the essential gentleness/purity of human nature — *fiṭra*);

3. Proofs from God's ultimate wisdom (meaninglessness of eternal punishment) and His fairness (inconsistency of the eternity of the punishment and the finiteness of sin).

R. K. Adygamov

The problem of ijtihad in works of Tatar theologians (late 18th – early 19th centuries)

The article deals with the views of Tatar theologians on *ijtihād*. By ijtihad the author understands an attempt to comprehend the true principles of the sacred

canonical law though argumentation; Ijtihad is seen as a less arbitrary method of judgment, than *paradise*, as it is substantially based on the Qur'an and sunnah. The author analyzes the views of G. Utyz-Imyani, G. Kursawi, S. Marjani, G. Bubi and R. Fakhretdin.

It is demonstrated that G. Utyz-Imyani held the viewpoint that the gate of ijtihad was close, thus, he advocated the patterning of an authority *(taqlīd)*, the authority of Abu Hanifa in the first place.

In his turn, G. Kursawi recognized the necessity of ijtihad, but only for a narrow circle of scholars and on the basis of a specific group of texts; according to Kursawi, ijtihad should be performed by a scholar as far as he could, and if one has no ability in ijtihad, then he should prefer taqlid. The author shows that in general Kursawi had a bent towards the Hanafi legal school.

S. Mardjani expanded the view of Kursawi: he considered that the assertion that the time of ijtihad had passed was groundless. Besides, in ijtihad Marjani saw a duty entrusted to a Muslim scholar. The Tatar theologian allowed of taqlid, but conceived of it creatively: it should not be a blind imitation, but succession based reason; therefore, taqlid is acceptable for several mujtahids simultaneously. Marjani preached freedom of ijtihad and taqlid, whereas he himself had a bent towards the Hanafi legal school.

G. Bubi criticized the idea of the closure of the gate of ijtihad. He saw the reason of economic and intellectual backwardness of the Muslim Ummah precisely in taqlid and the rejection of an in-depth study and understanding of the Qur'an. Bubi saw Islam as complete, full, divinely inspired religion and the Qur'an — as a perfect divine scripture, embracing all the essential aspects of humankind's life. Therefore, he did not think it was obligatory to use any theologian's works. According to Bubi, each succeeding generation of Muslims shall deduce for itself the laws of Sharia, which would suit most their age and the region they inhabit.

R. Fakhretdin believed that the idea of the closure of the gate of ijtihad and the need to follow one of the four madhhabs is a complexification of religion. He criticized the view that modern Muslims were unable to immediately understand the Qur'an and Sunnah and this was the reason why mujtahids cannot emerge among them.

The article also shows that the ideas of the Tatar theologians have had a significant influence on the formation of modern social and religious thinking of Russia's Muslims, in which one can single out three trends: a trend to revive Hanafism; a trend to abandon the madhhabs; the trend to turn away medieval understanding of the Quranic text.

M. Bigiev
Evidence of divine mercy

Musa Bigiev (1875–1949) is a Russian theologian, writer, and public figure. The work 'The evidence of divine mercy' consists of a series of lectures read by Bigiev in the 'Husainiya' madrasah. These lectures were published in the 1909–1910 in the 'Shura' magazine before they were published in book form by the 'Waqyt' publishing house in Orenburg. Their publication stirred up a heated debate, involving Russian, Turkish and Egyptian theologians.

Bigiev focuses on the problem of divine mercy; in particular, he considers the question of whether people, who are not Muslims from a legal point of view, are foredoomed to eternal torments in hell, or they too will someday be saved (apocatastasis). The interest of the Russian scholar to this problem is due to a number of reasons. Firstly, Bigiev was not satisfied with the view prevailed among mutakallims that all non-Muslims are doomed to eternal torment; in his opinion, it contradicts the Quranic assertions of the infinity and comprehensiveness of divine mercy. Secondly, the belief in the eternity of the pains of hell makes human life devoid of sense, the life, which is itself full of suffering, and yet it is only a brief moment as compared to eternity. Thirdly, the deconstruction of the topic, according to Bigiyev, would restore the true pluralistic image of Islam, buried under a pile of jurisprudential and theological speculation. Fourth, consideration of the issue of divine mercy can show the insignificance of scholastic theology, *Kalām*, the prevalence of which, according to the scholar, is one of the reasons behind the crisis of the Islamic world in general. Finally, this issue is particularly relevant for Russian Muslims who need to build relations with other faiths.

Bigiev puts forward eight arguments in favor of the comprehensiveness of divine mercy and the inevitability of the ultimate salvation of all people. He finds his arguments in the Qur'an, Sunnah and sayings of the sahabah and substantiates them with Sufi ideas and general philosophical considerations. An important feature of Bigiev's approach is the contextualization of Quranic verses: he believes that the language of the Revelation allows for all the peculiarities of Arab national life and customs, thus the promises and threats regarding the torments of hell should be assessed only in an actual context.

Translated from Old Tatar by A. G. Khairutdinov.

Riza Fakhraddin
The issue of divine mercy

This is the Russian translation of the work by R. Fakhraddin 'Rahmat ilahiya meselese' *(The issue of divine mercy)*, which was published in 1911 by the

'Waqit' publishing house in Orenburg. In his work, Fakhraddin protects Bigiyev from attacks by critics, who, in his opinion, have little knowledge of their own spiritual tradition. The Russian thinker points out that the opinion on both the eternity and finiteness of hell (apocatastasis) had been expressed by prominent Islamic theologians, thus the issue raised by Bigiev is anything but new; rather, those are introducing innovation who consider this matter resolved for good, claiming the eternity of hell. Fakhraddin shows the true diversity of opinions by citing the excerpts from the book *Ḥādi al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ (Spurring souls on to the realms of joys)* by a medieval Hanbali thinker Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292–1350), whom Fakhraddin considers to be at the stage of absolute mujtahid. In his work, Ibn Qayyim considers different views on the fate of sinners after death, examines the arguments of the adherents of the eternity of hell and suggests his counter-evidence, leaning thus to the opinion of hell's finiteness. Fakhraddin does not dispute the view of Ibn Qayyim and Bigiyev, nor does he explicitly agree with them; he only emphasizes the pluralistic nature of Islamic tradition in this matter. Fakhraddin also focuses on the importance of the problem of the comprehensiveness of divine mercy for modernity and encourages Russian Muslims to consider it more thoroughly, preparing thereby the way for the rest of the Islamic world.

Translated from Old Tatar by I. Gimadeev.

Abu Hamid al-Ghazali
The Decisive Criterion for Distinguishing Islam from Masked Infidelity

Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111) is a prominent Islamic scholar, specialist in Fiqh, Kalam, Falsafe, who is also renowned for the systematization of Sufi knowledge. He wrote his work 'The Decisive Criterion for Distinguishing Islam from Masked Infidelity' *(Fayṣal al-tafriqah bayn al-islām wa al-zandaqah)* in 1104. The preparation of this work was going on against the background of heated debate among Islamic scholars on what constitutes orthodoxy. Some representatives of Ash'arites, as Abd al-Qahir al-Baghdadi (d. 1037), believed that the true faith requires an adequate rationalization; thus, an infidel is anyone who rejects an elaborated theological system of Ash'arism. In answering this statement, al-Ghazali examines in detail all the particularities of the definition of orthodoxy *(imān)* and at the same time pays particular attention to the question of how to recognize clandestine apostasy *(kufr)*, hidden behind external adherence to Islam. He uses the word '*zandaqah*' to denote this 'implicit disbelief' typical for falāsifa and some batiniyyas. One should keep in mind that he wrote his *Fayṣal al-tafriqah* for the general public, thus al-Ghazali speaks from

the position of a faqih and theologian, although there are some passages that refer to the Sufi problematics.

The essence of al-Ghazali's alternative to the exclusivistic understanding of orthodoxy is to consider a Muslim anyone who acknowledges monotheism, the prophethood of Muhammad and the Day of Judgment. These fundamental principles of the doctrine *(uṣūl al-ʿaqīdah)* cause no controversy, whereas the debate about minor issues *(furūʿ)* should not be a cause of charging with unbelief. At the same time, al-Ghazali stresses that the recognition of the prophetic mission of Muhammad implies the belief in the truthfulness of everything that he was saying, whereas there are five ways of believing in the truthfulness (i. e. recognition of the reality of the explained). These five ways correspond to five levels of existence: selfhood level *(dhātī)*; sensory *(ḥissī)*; imaginary *(hayālī)*; intelligible *(ʿaqlī)*; analogous *(shabahī)*. The differences between the representatives of different schools can be explained by the fact that they relate the Prophet's sayings to different levels of existence: if Hanbalis tend to understand most sayings literally relying on selfhood meaning, Mu'tazilites increasingly turn to the intelligible meaning. According to al-Ghazali, the differences of interpretation *(ta'wīl)* are not a sufficient cause to accuse of infidelity, if the rule of interpretation is observed *(qānūn al-ta'wīl)*, which reads that one can move from a more specific to a less specific level only if literal interpretation at this level is impossible. For him, the real reason for the accusations of unbelief is the assertion that the Prophet lied about various matters relating to religion. Since some falāsifa and batiniyya claimed this, they are automatically withdrawn from the abode of Islam. Thus, the application of the criterion proposed by al-Ghazali gives the broadest and the most pluralistic model of Islam, which integrates all, including traditionalists, Mutakallims, Sufis and Shiites, i. e. all the groups that recognize the prophethood of Muhammad and the truth of his words, but differ on minor issues relating to the interpretation of these words.

Translated from Arabic by A. V. Kudryavtsev, scientific commentary by S. Y. Boroday.

V. I. Vovchenko

Ibn Arabi and Meister Eckhart: experience of detachment and conceptualization of mystical experience

The article considers the theming of the concept of detachment according to M. Eckhart and Ibn Arabi. Understanding the place of the concept in the conceptual system of the two great philosophers helps reveal a fundamental similarity set by a mystical type of philosophizing, i. e. in the awareness of the nature of 'mystical experience'. This aspect is unavoidable when considering the logic of the evolution

of Sufism from early ascetic trends of the 'people detached from the worldly' towards religious and philosophical mysticism. Indeed, to trace this development as a change of logically significant forms (i. e. not in entirely externalist way that reveals nothing), one shall distinguish between two essentially different modes of the attitude to the world: ascetic and mystical. However, in this case we are dealing with two types of detachment, where mystical detachment is considered as a somewhat overcoming and completion of ascetic one. Here one does not choose M. Eckhart at random: indeed, the consideration of Ibn Arabi along with the European thinker, who was almost his contemporary and for whom the category of 'detachment' was one of the basic concepts, appears to be productive.

The section 'Mysticism as a guidance in the world' presents an attempt to show in what sense one can talk about the mystical as of an experience non-eliminatory from the totality. The author interprets the idea of 'mystical experience', its constitutive features, including 'vertical orientation', coincidence between knowledge and a way of being and a special attitude to the universal.

Next, in 'Philosophical Sufism and neo-Platonism', the author attempts to substantiate the proximity of the *logic of types* of that perception to the problem of the correlation between the One and many, which is typical for Plato and mature philosophical Sufism, the apex of which is Ibn Arabi's doctrine. The section criticizes the 'emanational' interpretation of the linkage between the One and its modalities *(Nous and Anima Mundi)*, and develops an idea of the One uncovered through mystical experience.

The 'Asceticism and mysticism: continuity logic' section shows that asceticism has never been considered in Islam as a practice *valuable in itself*, however, a distinct awareness that it can degenerate into a 'self-rescuing' and 'spiritual self-centeredness' did not come immediately. Nevertheless, even at an early stage, the question about a possibility of seeing God arose before faithful ones: eventually asceticism without live experience of the divine is a dry moral system, but not religion. In this light, the practice of detachment from worldly can be seen as a linkage to the world through denial.

In the section covering the ideas of M. Eckhart about detachment, the author attempts to prove that the German thinker avoids the trap of negative value attachment to the world. Eckhart characterizes detachment as an expectation and a pure acceptance of the Creator's activity itself by 'passive intelligence'. Thus, detachment is a gift of the Creator in his own grace — here we see a direct parallel with Ibn Arabi's 'detached from detachment', which incurs the cessation of 'personal' activity, again through God's grace and by letting Him inside of self as the beginning of any activity.

The section 'The role of man in the knowledge of God according to Ibn Arabi' presents a concept of the Perfect Man as the place of aggregate presence of

all the divine names, who, thus, should not restrict himself in its perfection. The Perfect man does not run away from things to his imaginary space, rather he learns (i.e. he is correlated with them existentially) those things as if they are found in divine light. *Khīra* turns out to be a model of the knowledge of God — distraction or whirlpool, where the heart of the mystic wanderer is drawn. The question of man's freedom makes no sense in this whirlpool. Man predestined by God for freedom and yet he is not free, for he is predetermined by God.

The next section deals with the views of Ibn Arabi on Jesus as a Perfect *Human* who really existed. Jesus is presented as God's perfect servant, and, therefore, as knowing the truth. As a perfect servant, begot by a virgin and embodying absolute passivity and receptivity, through the breath of the Creator, who represents the absolute activity, the reality, Jesus becomes a paradigm for this great sheikh, 'a symbol of any creation'.

The Perfect Man is a certain fullness of the divine names, and his appetence for unity with God cannot be dictated by some shortage, i.e. it can be obtained only as a gift, inevitably accompanying the chosen one, whose way of being fits into the description of the Perfect Man. Hereof, Ibn Arabi concludes that the task is to renounce the desire of renunciation itself. This comes along with man's relief from the endless torment of God-seeking, which is eliminated (like any other torment and incompleteness itself) in genuine mystical experience, realized in its completeness.

P. N. Kostylev

Quranic origins of the Sufi concept of 'heart' *(qalb)*

This article describes the Quranic contexts of the concept of 'heart' *(qalb)*, its place and role in Islamic anthropology and shows the examples of the development of the contexts in Sufism. The 'heart' *(qalb)* is the most common anthropological term in the Qur'an, which represents a single organ, both feeling and thinking. It appears in the Qur'an in many different contexts, which can be grouped into six thematic blocks:

a) axiologically negative descriptions;
b) axiologically positive descriptions;
c) fear, awe and piety;
d) the softness and hardness of the heart;
e) the processes of the transformation of the heart;
f) hearts of several people and hearts of supernatural beings.

Axiologically negative descriptions of the heart reveal one of the main aspects of Islamic hamartiology, the study of sin. Not only the heart itself is described negatively (as careless, sunken in darkness, blind, broken, sinful, 'uncircumcised', malicious) with what is 'in heart' and what 'hearts have acquired'

('disease', 'rust', filth, anger, wrath, anger, frustration, doubt, unbelief), but also its position with regard to belief: here heart turns out to be sealed, with veils cast upon it and shutters attached to it.

Axiologically positive descriptions show immaculate heart, which, in varying degrees, can be cleared of negative content, and then goodness, meekness, mercy, faith and peace, brought by the remembrance of Allah, *sakina* (a special serenity and tranquility) and, finally, the Qur'an would find their shelter in the heart.

A particular context, also analyzed in the article, is fear, trepidation, terror, fear of God and their numerous shades (for example, the idiom 'heart reached the throat'), some of which are negative, while others, on the contrary, are associated with positive connotations.

The article also considers the context of setting off the solid, hard-rock heart against the soft heart of a true believer. The contexts of processes and the transformation of the heart are also of interest, they include the deviation from the straight path, aversion of the heart, neglect, rejection of the truths of faith, 'embellishment' of good or vicious intentions in man's heart, hypocrisy, the test of hearts, and finally, conversion of heart to the right path. Hearts of several people, in turn, may have similar features; they may grow close, or, on the contrary, be divided. Both humans and jinnees have hearts; it might be that angels have hearts too.

Developing its common anthropological, psychological and, of course, its practical aspects, Sufism actively utilizes and expands a sort of Quranic cardiology: a set of doctrines about the 'heart' *(qalb)* that in a certain way defines the further direction of research. The author believes that it is necessary to create an integral description of teachings about the place of man in Islam, relying on the Qur'an and taking into account active conceptual development of these teachings in Sufism. Therefore, the current article can be perceived as one of the large-scale elements of a future 'Conceptual dictionary of Quranic anthropology', which would include an analysis of the basic descriptive anthropological Quranic contexts: man *(insān)* and the first man *(ādam)*, [carnal] soul *(nafs)*, heart *(qalb)*, breast *(ṣadr)*, auricle or inner heart *(fuād)*, heart secrets *(sirr)*, the core [of heart] *(lubb)* and spirit *(rūḥ)*.

A. Habil

Traditional esoteric commentaries on the Qur'an

The article provides an overview of a whole branch of the Qir'an interpretations, usually overlooked as compared to the main line of tafsirs. It is the tradition of esoteric (or secret) interpretations dating back to the Companions of Muhammad (Ibn Abbas, Ibn Masud, Ali ibn Abi Talib and others). The author distinguishes several periods in the development of this tradition:

The first period (7th–9th centuries) is related to the origins of the tradition. It is characterized by the explication of the basic principles of hermeneutics. The key figure here is Jafar al-Sadiq, to whom belongs an extensive commentary published in 9th century by Dhun-Nun al-Misri. There are two branches of the commentary tradition arising from al-Sadiq: Sufi and Shiite.

The second period (9th–13th centuries) is the era of early Sufi comments. It is when the monumental works of Sahl al-Tustari, Abdul Rahman al-Sulami, Abu Hamid al-Ghazali, Ruzbikhan Bakli, Muhyiddin Ibn Arabi and others emerge.

The third period (14th–20th centuries) begins when the center of esoteric exegesis moves to Syria. The period is associated with the commentary made by Shia Twelvers and Ismailis. Shia principles of exegesis are developed during this period. The largest representatives of this age are Haydar Amuli, Mulla Sadra, Sayyid Muhammad Husayn Tabatabai.

The fourth period (13th–18th centuries) marks the development of the Sufi tradition. It is represented by the names of Abu Hafs Umar Suhrawardi, Nizam al-Din Nasaburi, Abd al-Rahman Jami and others.

Finally, the fifth period (19th–20th) is associated with modernity and it indicates that the commentary Sufi tradition is still alive. Here we can name Ahmad al-Alawi and Abu Bakr Siraj ad-Din.

The article also discusses the basic principles of esoteric hermeneutics and its objectives. The author notes that there is no division into knowledge and being, sacred knowledge and spiritual perfection in hermeneutic process; ultimately, to know means to be transformed by knowledge acquisition process itself. Here the result becomes the cause, and the cause becomes the result, for the knowledge of the Book is turned into a direct source of spiritual perfection and spiritual perfection leads directly to greater knowledge. Since the commentators tend to dedicate the fruits of their spiritual hermeneutic experience to creative writing, the readers should try to achieve the comprehension of the source of their inspiration and attempted to live anew the experience of the authors. The true wish of the commentators is to direct the reader, rather than entertain him with the explanation of the secret meaning of a particular fragment.

D. V. Mukhetdinov, S. Y. Boroday

The basic principles of sufi hermeneutics

The article provides an overview of the basic principles of Sufi hermeneutics. It draws on several Sufi tafsirs and would-be tafsir works.

The authors note that Sufis are distinguished by their ultimate Qur'an-centeredness. Sufis conceptualized their experience as the expression of the profound essence of Tawhid, as the core of Islam. When studying the materials, we

see that the Qur'an is the source of their inspiration, and all the mystical experience is conceptualized through the prism of the Qur'an. If there is any individualistic reflection, it is always claimed that it is rooted in the Qur'an, i. e. it is the reflection exactly on *Quranic motives* and, in fact, all the texts are imbued, overtly or covertly, with these motives. Even those Sufi writings, which do not distinctly take the shape of tafsirs, nevertheless *are* the interpretations of the Qur'an in their essence.

One of the features of the Sufi approach to the Qur'an is the conviction that there are several semantic dimensions in the Word of God. Despite there have been attempts of developing multi-level classifications, the most widely used is the basic dual classification, according to which the Qur'an has an external *(ẓāhir)* and internal *(bāṭin)* dimensions. There are people responsible for the external dimension, they are the core group of believers, faqihs, mutakallims etc., i. e. all those who, according to Sifis, does not open up their heart for divine knowledge *(maʿrifah)*. Chosen ones, whose hearts have been enlightened with the Light and who are able to understand the secret language of the Almighty, are responsible for the internal dimension.

Analyzing the principles of Sahl al-Tustari's (818–896) hermeneutics, the authors point out that the Persian mystic emphasizes the infiniteness and inexhaustibility of the Book's meanings. Tustari too is convinced of the existence of the Qur'an's internal and external dimensions, with the first one intended for most people, and the second one designated for the elite. The distinction between the bulk of the believers and the elite is metaphysical, for it is ordained by God in the time when the Covenant was concluded. The elite's access to the inner meaning of the revelation is possible due to their connection with the eternal Light of Muhammad. The Prophet is the bearer of both external and internal dimensions of the Qur'an. He embodies the Qur'an in its totality, representing the 'living Qur'an'. Thus, the motif in the mystical hermeneutics of Tustari is the question of the Light.

Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111) conceptualized the early tradition of the interpretation of the Qur'an. Al-Ghazali's characteristic feature is an attempt to overcome a formal and purely external approach to the Qur'an. According to him, the Qur'an is not only a set of crystallized orders and prohibitions; rather, it is always actualized in the present, addressed directly to the believer, and, being an attribute of the Almighty, has an immeasurable depth. The Qur'an is the endless ocean of knowledge, only those are able to immerse in it fully, who could open their hearts to God's Light. People, who could not reach it, dwell somewhere on the periphery of the Qur'an or, to use Ghazali's metaphor, walk along the seashore unready to dive into it. At a later period, Ghazali clearly asserts the admissibility of the Scripture's esoteric reading. However, in his attempt

of purely scholastic substantiation of such interpretations, he does not always demonstrate consistency, which is mentioned by his later critics from among rigorists.

One of the most prominent representatives of philosophical Sufism, Muhyiddin Ibn Arabi (1165–1240), developed a special hermeneutic methodology. Ibn Arabi notes that divine knowledge is presented in the Qur'an in a synthetic form, and it is addressed to two main types of human cognition: 'reason' *('aql)* and 'imagination' *(khayāl)*; imaginative form is dominating due to the very nature of the revelation, which by definition involves descending of the meaning to the sphere of the imaginary and sensual. The basic principle of Ibn Arabi's hermeneutics is the contextualization of Quranic meanings in Divine Knowledge. This Islamic thinker recognizes the importance of the external sense of the Qur'an, the correlation between it and particular historical events. However, according to Ibn Arabi, the literal meaning only represents a place to immerse in the abyss of the eternal Word. The genuine Quranic context is the totality of God's knowledge, thus all beings find in the Qur'an what they want. An important consequence of this approach is the idea of the admissibility of any understanding of the Qur'an, if it takes into account the external sense. It is shown to the one, who has gnosis, sees the comprehensiveness of the Quranic Words and thus, according to him, each interpretation that allows for the external sense, is correct. Ibn Arabi explicates direct and figurative meanings, integrated into the Arabic text, through hermeneutic procedures, which actualize almost inexhaustible grammatical and etymological potential of the Almighty's Word.

G. V. Valiev

Henry Corbin: Hermeneutics of Scripture

This article considers the works of the French philosopher and Islamicist Henry Corbin (1903–1978). The article analyzes the foundation of the philosopher's ideas, his views on the Abrahamic religions in general and on Islam in particular. The article also consider the influence of hermeneutic phenomenology on the making of Corbin's thought, especially that of the German philosopher Martin Heidegger.

Corbin saw the true essence of the Abrahamic religions in the hermeneutics of Scripture, which is the Word of God. His hermeneutic concept is based on two key notions, found in elaborately detailed Islamic philosophy, particularly in Suhrawardi, Mulla Sadra, Ibn Arabi and others: *ẓahir* and *bāṭin*, 'manifest' and 'hidden', 'external' and 'internal'; according to Corbin, these concepts reflect 'historical' and 'hidden' meanings of Scripture. The task of an interpreter is to see through the external, lawgiving, historical the inexhaustible Logos,

sent down by God in the form of Revelation. The inexhaustibility of the Word entails the concept of 'permanent hermeneutics' proposed by Corbin.

Drawing on the writings of Shia and Sufi thinkers, Corbin concluded that imperishable wisdom is contained not only in the Qur'an, but also in other sources: Greek philosophy, ancient Persian tradition, Christianity and Judaism. From this, Corbin concludes that an authentic comprehension of the Abrahamic religions should lead to integral vision, rather than discord. Thus, the concept of Corbin can be characterized as a particular version of 'integral traditionalism'.

The article also examines in detail the views of Corbin on the history of Islamic thought and its different traditions (Ismailism, Sufism, Ishraqism, Kalam, Falsafa etc.) Particular attention is given to Mulla Sadra, whose works Cobin considered to be at the top of Islamic thought, seeing them as the incarnation of 'existential hermeneutics'. That is exactly the philosophy of Mulla Sadra, according to Corbin, which is the 'point of contact' between Western phenomenological hermeneutics and Persian mysticism.

One separate section examines the concept of 'the world Imagination', Mundus Imaginalis, which occupied an important place in Corbin's thought. The article describes the origins of this concept in the philosophy of Plato on the one hand, and in the philosophy of Martin Heidegger on the other.

The article provides a critical analysis of the philosophy of Corbin. The analyses of the propositions put forward by the philosopher, related to both his understanding of the history of Islamic thought and the philosophy, is offered throughout the narrative. The key conclusion here is that, despite his outstanding achievements in Islamic studies, Corbin's philosophical pretensions to combine Islamic mysticism and German phenomenology are problematic, for they entail falling into eclecticism.

L. A. Markova

Science and Islam: their interaction through similarity or through cohesion of opposites

The article examines the contemporary debate on the issue of Islam-science correlation. An analysis of a number of recent works published in the *Social Epistemology Review and Reply Collective* is presented. The author notes that the main field, where the discussion unfolds, is the attitude towards the 'new generation' definition in Islam. I.e., there is a community of scholars and religious figures being formed in Islam. They study the convergence between Islam and science, considering this process actually occurring and demanding an explanation. The participants of the discussion firstly understand Islam as a factor capable of forming a basis for science (Islamization of science), and

secondly — as a factor determining people's daily lives. Analyzing the work of T. Parray, E. Azadegan, D. Howard, A. Hamza, F. Piraino etc., the author concludes that the contemporary debate indicates a rather significant shift in the interest of the representatives of Islam towards the search of such characteristics of science and religion that would allow them to talk about a possibility of mutual understanding and dialogue.

For a better interpretation of the context of the discussion, in the second part of the article the author turns to A.V. Smirnov's theory on a special 'procedural' dominant in Arab thinking. Drawing on this theory, the author concludes that two types of relations between classical Islam and science are possible: firstly, Islam and classical science of modern era, and secondly, Islam and non-classical science of the late 20th — early 21st centuries. A tough confrontation between the two types of outlook (either — or) is observed in the first case. This confrontation is maintained through different foundations, which provide understanding of the relationship of material origin on the one hand, and spiritual, ideal — on the other. In the second case, ideal origin in the form of ideational, concealed from classical logic of a scholar's activity, begins to play a pivotal role in the formation of scientific knowledge. Such properties of science become obvious which facilitate its cohesion with religion. In both cases, creative processes in a scholar's head as well as a religious person's faith can be understood as a way out to the sphere of the spiritual, which is implemented through the process of establishing the cohesion of the spiritual (ideal) and material. However, this cohesion is only possible, provided that the parties are different from one another: they cannot be identical, but at the same time, one cannot exist without the other.

V. V. Zolotukhin

Between nomadism and the throne: political philosophy of Ibn Khaldun

The article considers and explicates the key ideas of Ibn Khaldun's social and political thought. The author focuses on the teaching on the cohesion inside tribal communities: *'aṣabiyyah*. Drawing on the original text of al-*Muqaddimah*, the article shows the role *'aṣabiyyah* plays in the lives of urban and non-urban communities, and the way it conditions their system transformation process. Outside the city, cohesion manifests itself as inner unity and outward-directed aggression of a tribe's members, through which it is able to conquer a city and establish its own state. In the city, as a result of a different way of life and a number of economic and psychological factors, cohesion gradually starts to decompose. Tribal collegiality and egalitarianism are replaced by despotism of the sole ruler, asceticism and militancy — a disposition towards pleasure and

entertainment. After a short period of prosperity, the state degrades and decomposes to die eventually under the blows of an incoming tribe. The story starts anew. The scheme worked out by Ibn Khaldun is a good illustration of medieval North African political realities and it is one of the most important achievements of Arab Muslim thought.

D. Rubin

Muslimness in Russian and British religio-philosophical space: from otherness to convergence

This article traces the role played by Islam and Judaism in 19–20th century Russian and English Christian philosophical thought. Christians in these cultures used Islam and Judaism both as an Other against which they defined themselves, but also as an Other which could enrich their own self-identities and contribute to the modernist critique of native Christian culture or its expansion into a more universalist worldview. Jews and Muslims in turn responded to the dominant culture's analysis of their own religions. They used Christian writings on Islam and Judaism as an additional tool to enter into the Christian-dominated majority culture, absorbing the favorable perceptions into their own identities, and critiquing other aspects. The result is a *convergence* between aspects of Christian- and non-Christian philosophies which enriches both sides and creates a broader shared culture. The author also examines why certain interreligious analogies were chosen for convergence by thinkers from different traditions, showing that the different communities' social and political positions influenced what was attractive and useful in the Other's culture. There can be *synchronic* convergence, where a Christian and non-Christian thinker influence each other directly; and there can be *asynchronic* convergence, where it is only retrospectively that interests align sufficiently for borrowing and influence to take place. Pre-revolutionary thinkers examined in the article who engage in synchronic convergence include the Christian or "Christian-culture" Soloviev, Rozanov and Tolstoy; the Muslims, Faizkhanov and Gasprinsky; and the Jewish thinkers, Steinberg, and Gershenzon. A section is then devoted to the writings of D. Muhetdinov, a contemporary Russian Muslim thinker, who from the current perspective engages in asynchronic convergence both with his own jadid heritage and Russian Silver Age philosophy. In the final part of the article, the author examines convergence in the British context: the British Muslim thinker, Abdul Hakim Murad (Timothy Winter), has written and spoken of how British Islam can be seen as fitting onto the spectrum of historical British Christianities, specifically the low-church Reformed Unitarian options explored since the 17th century. This British case of Islamo-Christian convergence raises the question of a typology of European

Islamo-Christian convergence operations that could be explored for other countries and contexts. The author suggests that convergence-seeking is both an objective academic process, but also a historical moral imperative that can contribute to Muslim-minority cultural integration and enriched self-understanding.

D. Rubin
Russian Muslimness undergoing ideological transformation

Dominic Rubin is the British Russian linguist, theologian, a specialist in Jewish-Christian relations, Russian religious philosophy, Islam in Russia. The interview published was obtained in December 2015 by S. Y. Boroday and it concerns the following topics: Islam in Russia, Quranic humanism, inter-religious dialogue, Eurasianism and its Islamic interpretation, the intersection of Russian religious philosophy and Islamic philosophy, the prospects of Islamic philosophy, etc. The key topic of the interview is the condition of Russian Muslim community undergoing ideological transformation, occurring in contemporary Russia and abroad.

Henry Corbin
From Heidegger to Suhrawardi

Henry Corbin (1903–1978) was a French philosopher, Orientalist, specialist in Shiism, Ismailism and Sufism, one of the greatest 20th-century scholars of Islamic Studies, the founder of a whole area of research dealing with Islam in Iran and Arab Muslim thought in general. The work published contains an interview recorded for radio 'France Culture' in June 1976 and the 'Biographical post-scriptum', which Corbin finished in 1978.

Corbin's work is of interest primarily as an attempt of a frank retrospective view on his career. The French philosopher talks about the early stages of his career, about the thinkers who inspired him, about his engagements with Islamic studies and about his long-term studies of Arab Muslim thought. Specifically, the spiritual impulse that encouraged him to look for a single 'esoteric' core of Abrahamic traditions is emphasizes. His work is a fine example of philosophical self-reflection and, on that account, one will see Corbin not only as specialist in Islamic studies, but also discover his special mystical worldview.

Translation from English and remarks by M. Medovarov

ملخص المقالات

أ. ن. يوزييف
آراء موسى بيغي حول الإصلاح الديني

تقدم المقالة تحليلا موجزا لآراء موسى بيغي (بيغييف) حول الإصلاح الديني، وتسلط الضوء على بعض جوانب تراث هذا المفكر الإسلامي، مثل مسألة سعة رحمة الله، وإصلاح الفقه الإسلامي، والاجتهاد، والكلام، وإمكانية ترجمة القرآن.

ومسألة سعة رحمة الله تطرق إليها بيغي في الفترة ما بين 1909–1911. وقام بتحديث الموضوع الذي سبق أن تطرق إليه المفكرون أمثال ابن تيمية، وابن قيم الجوزية، وابن عربي، والأفغاني، ومحمد عبده وغيرهم. وتحدث بيغي عن سعة الرحمة الإلهية قاصدا بها إمكانية خلاص البشر جميعا والتسليم بوجود أكثر من طريق واحد يؤدي إلى الله. وقد طرح عددا من الحجج دعما لرأيه هذا، تستند إلى القرآن والسنة وأقوال الصحابة وبعض الأفكار الفلسفية العامة. وحظت مواقفه بتأييد المجددين الدينيين التتار.

وعلى غرار غيره من دعاة الإصلاح، كان بيغي يعتقد أنه من الضروري ترك كل ما أتت به العلوم الدينية بعد «العصر الذهبي للإسلام «. كان بيغي يعترف بأصول الفقه الأربعة (القرآن والسنة والإجماع والقياس)، وذلك دون أن يعطي أولوية لواحد من المذاهب الفقهية (رغم إعلانه اتباعه المذهب الحنفي). ورأيه أن من حق كل مسلم أن يجتهد ويدلي برأيه حول مسائل اجتماعية وشرعية شتى، بشرط معرفته للقرآن والسنة واللغة العربية. وكان بيغي يعتقد أن تغير ظروف الحياة يستدعي إصلاحا شاملا للفقه الإسلامي.

تعتبر ترجمة القرآن عنصرا هاما من تراث بيغي كمجدد ديني. وفي سعيه إلى جعل نص القرآن مفهوما لدى غالبية التتار، أعد بيغي للنشر في عام 1911 ترجمته للقرآن إلى اللغة التتارية، ولكن ذلك أثار جدلا صاخبا في أوساط المثقفين التتار، الأمر الذي جعل نشر ترجمته غير ممكن.

بالتالي جاء موسى بيغي ليواصل التقاليد المجيدة لحركة الإصلاح الديني التتاري من القرنين التاسع عشر والعشرين، والتي وضع أساسها أبو نصر الكرساوي، وعبد الرحيم أوتيز إيماني، وشهاب الدين المرجاني، وطور بيغي أبرز أفكار هذه الحركة وكيّفها مع الواقع الروسي في أوائل القرن العشرين.

راويل عين الدين ، ضمير محي الدين
وجهة نظر الغزالي حول مشكلة الإيمان الحق والخلاص

تهدف المقالة إعادة تكوين وجهات نظر أبو حامد الغزالي (1058–1111) حول مشكلة العقيدة والخلاص. وقد أظهر مؤلفا هذ العمل أن الغزالي، يمكن يوضع ويعتبر من أنصار الفهم المعتدل والتعددي

للإسلام، على الرغم من أنه لم يعبر وجهات نظره بشكل صريح دائما.

ووفقا للغزالي فان كل إنسان يكون في أعماق نفسه، مؤمنا حقيقيا وطبيعته الفطرية هذه ثابتة لا تتغير. ولكن على الرغم من ذلك قد تؤثر على هذا الإيمان، عمليات التربية وتراكم عليه طبقات من الوسخ والغبار، وهو ما يمنع تغلغل النور الرباني إلى روح هذا الإنسان ويدفع به نحو الكفر.

ويضع هذا المفكر الإسلامي، علامة فارقة هامة جدا بين الفهم القانوني والوجودي لمعنى الكفر. وتتضمن النظرة الحقوقية/ القانونية/ وتفترض كل ما يميز الإسلام كعقيدة اجتماعية.

أما النظرة الوجودية فتركز وتسترشد بصفة الإنسان ووضعه في الواقع الحقيقي،أي على المستوى العميق.

والانتماء الحقوقي القانوني إلى الأمة لا يعتبر بمثابة الضمانة بأن هذا الإنسان يعتبر مسلما حقيقيا يخشع بصدق وإيمان أمام المولى العظيم .

ولكن في الوقت نفسه، لا يعني عدم الانتماء القانوني للأمة أن هذا الإنسان محروم ويفتقد لإمكانية الاقتراب من الله والخلاص.

ويرى الغزالي أنه، من الناحية القانونية، يجب أن يعتبر مسلما كل من يقر بالرسالة النبوية لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ويصدق كل الفروض الدينية التي نقلت إليه وبالذات، التوحيد وحتمية يوم القيامة.

وعندما يتحدث الغزالي عن الإيمان في «صدق كلمات الرسول صلى الله عليه وسلم» فإنه يقصد «الحقيقة» بمعناها الواسع،أي الاعتراف والإقرار بحقيقة ما يجري الحديث عنه، على الأقل في أحد مستويات الوجود: مستوى الذات (otnological) أ ي الإدراك والعواطف والافكار، ومستوى الإحساس ومستوى التخيل والمستوى الواضح الذي يمكن للعقل إدراكه أو التطابق (analogical).

وفي هذا الصدد يشمل الحقل القانوني للإسلام مختلف المدارس والتيارات: التشبيهية / Anhtropomorphism/ والحنابلة، والمعتزلة والأشاعرة والشيعة، وغيرهم.

ويمكن العثور على الفهم الأنطولوجي للعقيدة والإيمان في الأعمال الصوفية للغزالي.

ويعتقد المفكر الإسلامي أن الإيمان، في جوهره – هو النور الذي يرسله الله الى قلب الإنسان. وهذا الجوهر للإيمان لا يتطابق بتاتا مع الإيمان الشكلي الرسمي الذي يتلخص في تكرار بعض العبارات المحددة.

ويشدد الغزالي على أن الإيمان الشكلي لا يضمن وهو ليس مفتاح الحصول على الإيمان الجوهري الحقيقي.

أما عمق الإيمان الأساسي فيقاس بنسبة ومدى الاقتراب من الرب، وهنا يمكن تقسيم البشر إلى « مجموعات: مجموعة المغلفين بالظلام الدامس ومجموعة المغلفين بنصف ظلام ونصف نور ومجموعة المغلفين بالنور الخالص.

وخارج حدود التسلسل الهرمي الجودي يقع، أولئك الذين بلغوا كمال الإيمان. وهذا يشمل الأنبياء والمتصوفين الذين أزيلت أمامهم كل الفواصل والستائر التي تفصل الإنسان وتحجبه عن التفكير في الله.

ويتطرق الغزالي في بعض أعماله إلى مشكلة الخلاص ولكن الأفكار التي طرحها في هذا الصدد تعج بالتناقض.

وتسمح الأدلة المتوفرة بالقول إن الغزالي كان يميل إلى الاعتراف بالخلاص الشامل (**Apocatastasis**)، على الرغم من أنه لم يقل ذلك علنا. وفي حال العكس لا يمكن تفسير العديد من التلميحات ونقاط الضعف في أعماله: أولا،الغائية / Teleology/ التي تقول إن كل شيء ليس فقط بفضل الرب بل ولأجله أيضا وفي سبيل الرجوع والعودة إليه.

ثانيا، الإيمان بأن لقب «الرحمن الرحيم» يستحقه فقط الذي يفعل الشر من أجل الخير وليس الشر من اجل الشر.

ثالثا، في إشارة إلى الغموض والسر الذي يحظر الكشف عن القانون/ نفس القانون الذي يفرض التحديد والتعريف القانوني «لأبدية جنهم»/.

توفيق ابراهيم . «ورحمتي وسعت كلّ شيء»

تمثّل الدراسة نسخة منقحة من الفصل الثاني من كتاب المؤلف «الإنسية القرآنية» ، الذي صدر بالروسية عام 2015 . وهي تنطلق من آيات الكتاب الكريم المبشرة بشمولية الرحمة الإلهية (7:156 ، 40:7) ، لتدعم فكرة عمومية الخلاص (عدم الخلود في النار) ، وهي الفكرة التي قال بها جملة من الصحابة ، ولقيت تطويرها لاحقاً لدى عدد من الفلاسفة وعلماء الدين المسلمين ، بمن فيهم بعض من أبرز أبناء الأمة الاسلامية بروسيا في القرنين التاسع عشر والعشرين ، مثل موسى جارالله بيغييف ورضا فخرالدينوف .

في إطار الرد على القائلين بخلود النار وعذابها يتوقف الباحث عند الحجج المطروحة ، سواء منها المستندة إلى بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، أو إلى ادعاء الإجماع ، أو إلى القول بتأصل الشر في نفوس الكفرة ، أو إلى الظن بخلود العذاب في النار قياساً على خلود النعيم في الجنة .

أمّا الحجج الدالة على فناء النار وانقطاع عذابها فيجمعها المؤلف تحت عناوين رئيسية ثلاثة : 1) الدلائل النقلية (الآيات 6:128 ، 11:107 ، 21:78–23 ، وغيرها ؛ الأحاديث الشريفة ؛ أقوال الصحابة والتابعين) ؛ 2) البراهين القائمة على جوهرية الخير وعرضية الشر (شمولية الرحمة الإلهية ، غلبة رحمة الله على غضبه ؛ حنيفية/ خيرية الطبيعة البشرية – الفطرة) ؛ 3) البراهين المرتكزة إلى حكمة الإله (انعدام الفائدة في العقاب الأبدي اللامتناهي) وعدله (اللاتناسب بين أبدية/لاتناهي العقاب وبين محدودية/تناهي الإثم) .

ر. ك. أديغاموف
مسألة الاجتهاد في أعمال علماء الدين التتار في الفترة ما بين أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن العشرين

تتناول المقالة آراء علماء الدين التتار تجاه مسألة الاجتهاد. وينظر الكاتب إلى الاجتهاد على أنه محاولة للتفكير مليا في المبادئ الصحيحة للفقه الإسلامي استنادا إلى تقديم حجج لكل مسألة، باعتبار الاجتهاد أسلوبا أقل تصرفا من الرأي في استنباط الأحكام الشرعية، لكونه يعتمد إلى حد كبير على القرآن والسنة. ويحلل الكاتب آراء كل من عبد الرحيم أوتيز إيماني، وأبي نصر الكرساوي، وشهاب الدين المرجاني، وعبد الله بوبي، ورضاء الدين فخر الدين.

وتقدم المقالة عبد الرحيم أوتيز إيماني كمتمسك بفكرة غلق باب الاجتهاد، داعيا إلى تقليد الأئمة، وبخاصة أبي حنيفة منهم.

فيما كان الكرساوي يقر بضرورة الاجتهاد، لكنه أجازه لعدد قليل من العلماء، وحصرا في مجموعة بعينها

من النصوص، معتبرا أن العالم يجب عليه أن يجتهد ما يمكنه، أما إذا كان غير مؤهل له فعليه تفضيل التقليد. هذا ويبرز الكاتب ميل الكرساوي نحو المذهب الحنفي عامة.

كان شهاب الدين المرجاني يتبع نهج الكرساوي متفقا معه في أن القول بزوال عصر الاجتهاد لا أساس له، بل ويرى المرجاني في الاجتهاد واجبا على كل عالم إسلامي. كان هذا العالم الديني التتاري يجيز التقليد، لكنه يتعامل مع هذه المسألة إبداعيا قائلا إنه لا ينبغي أن يكون تقليدا أعمى بل على أساس الحجج، ولذا فالتقليد جائز لعدد من المجتهدين في مرحلة زمنية واحدة. ويدعو المرجاني إلى الحرية في الاجتهاد والتقليد، علما بأنهو نفسه يميل إلى المذهب الحنفي.

أما عبد الله بوبي فكان ينتقد القول بغلق باب الاجتهاد، معتبرا أن التقليد وترك التمعن في دراسة القرآن وإدراكه سببان لتخلف الأمة الإسلامية. والإسلام في نظر بوبي دين مكتمل وموحى به من الله، والقرآن وحي إلهي منزل ليشمل جوانب الحياة البشرية كافة. ومن هنا اعتقاده بأن الاعتماد على آراء عالم دين دون آخر ليس ضروريا، وعلى كل جيل جديد من المسلمين استنباط الأحكام الشرعية تبعا لظروف الزمان والمكان.

أما رضاء الدين فخر الدين فكان يعتقد أن الفكرة عن غلق باب الاجتهاد ولزوم اتباع أحد المذاهب الفقهية الأربعة تجعل الدين عسرا، منتقدا الرأي القائل بعجز المسلمين في عصرنا عن فهم القرآن والسنة فهما مباشرا وبالتالي لا يمكن ظهور مجتهدين من بينهم.

كما تبرز المقالة أن أفكار العلماء التتار كان لها تأثير ملحوظ في بلورة الفكر الاجتماعي الديني الحديث لدى المسلمين في روسيا، باتجاهاته الثلاثة وهي الدعوة إلى إحياء المذهب الحنفي، أو رفض المذاهب الفقهية برمتها، أو التخلي عن تفسير النص القرآني وفق العصور الوسطى.

موسى بيغييف
دلائل الرحمة الالهية

موسى بيغييف /1875–1949/ عالم دين، وكاتب وباحث وشخصية اجتماعية روسية معروفة.

وعمله « دلائل الرحمة الالهية» يتكون من سلسلة المحاضرات، التي تلاها بيغييف في مدرسة «الحسينية». ونشرت هذه المحاضرات في 1909–1910 في مجلة «الشورى»، ومن ثم نشرتها دار النشر «وقت» ضمن كتاب مستقل في أورينبورغ .

وأثار نشر هذه المحاضرات جدلا ونقاشا واسعا، شارك فيه علماء دين من روسيا وتركيا ومصر.

وتجدر الإشارة إلى أن بيغييف ركز اهتمامه على مشكلة الرحمة الربانية ، ولا سيما موضوع الناس الذين لا يعتبرون مؤمنين من وجهة نظر المسلمين، هل فعلا سيكون محكوما عليهم العذاب الأبدي في الجحيم، أو سينالون في وقت ما الخلاص (**Apocatastasis**).

ويجب القول أن اهتمام عالم الدين الروسي هذا بالمشكلة المذكورة يعود لعدة أسباب.

اولا– لم يكن بيغييف مقتنعا بوجهة النظر التي كانت سائدة بين « المتكلمين» والقائلة بان غير المسلم محكوم عليه بالعذاب الابدي. ويرى بيغييف أن ذلك يتناقض ويتخالف مع ورد في القران حول شمولية ولا نهائية الرحمة الإلهية.

ثانيا– الاعتقاد بخلود ودوام آلام الجحيم تجعل الحياة البشرية بدون معنى لأنها وبدون ذلك تكتظ بالمعاناة وتعتبر ومضة قصيرة جدا بالمقارنة مع الخلود.

ثالثا– يرى بيغييف أن الغوص في هذا الموضوع وتحليله سيسمح باستعادة الصورة التعددية الحقيقية للإسلام، المدفونة تحت كومة من التكهنات والتخمينات الفقهية واللاهوتية.

رابعا– يرى بيغييف أن التطرق الى موضوع الرحمة الربانية سيسمح بتعرية وتأكيد الجوهر التافه والضئيل للفلسفة المدرسية أو السكولائية، التي يرى العالم الديني الروسي أن انتشارها كان أحد أسباب الأزمة في العالم الأسلامي.

وأخيرا، خامسا– هذا الموضوع يتمتع بأهمية خاصة للمسلمين الروس الذين يجب عليهم بناء العلاقات مع اتباع الأديان الأخرى.

ويطرح بيغييف من جانبه 8 حجج لصالح شمولية الرحمة الإلهية والخلاص النهائي لجميع الناس. ويجد هذه الحجج في القرآن والسنة وأقوال الصحابة، ويقوم بدعمها بالأفكار الفلسفية العامة والصوفية .

ومن السمات الهامة لمسلك بيغييف يمكن ذكر استناده إلى سياق الآيات القرانية وهو يرى أن لغة الوحي تأخذ في الاعتبار كل خصائص حياة وعادات المجتمع العربي ولذلك فان التهديد بالعذاب الأليم في جنهم يجب أن يجري تقييمه فقط في السياق الآني.

الترجمة من اللغة التترية القديمة : أ . غ. خيرتالدينوف.

رضاء الدين فخر الدين
مسألة الرحمة الإلهية

تعتبر المقالة ترجمة روسية لكتاب «مسألة الرحمة الإلهية» من تأليف رضاء الدين فخر الدين، والذي نشرته دار «الوقت» في مدينة أورنبورغ الروسية عام 1911. وفي بحثه يدفع فخر الدين عن موسى بيغييف هجمات نقاده الذين لا يفقهون، بحسب رأيه، تراثهم الروحي. ويذكر هذا المفكر الإسلامي أن من علماء الدين البارزين من قال بخلود النار ومن قال بفنائها، وبالتالي فإن المسألة التي طرحها بيغييف ليست مبتدعة، إنما المبتدعون هم الذين يعتقدون بحسمها عن طريق إثبات خلود النار. ويبرز فخر الدين اختلاف آراء العلماء حول هذا الموضوع استنادا إلى مقتبسات من كتاب «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح» للمفكر الحنبلي ابن قيم الجوزية (1292–1350)، الذي يعتبره فخر الدين عالما بلغ رتبة المجتهد المطلق. وفي كتابه هذا يستعرض ابن قيم مختلف الآراء حول جزاء الخطاة بعد موتهم، وينظر في حجج القائلين بأبدية النار، ويطرح حججا مضادة وهو يميل في ذلك إلى الرأي القائل بفنائها. ولا يجادل فخر الدين ابن قيم وبيغييف في رأيهما هذا، لكنه في الوقت نفسه لا يبدي موافقة ظاهرة عليه، مكتفيا بالإشارة إلى تعدد مواقف علماء الإسلام من هذه المسألة. هذا ويركز فخر الدين على الأهمية في عصرنا لمسألة سعة الرحمة الإلهية ، داعيا المسلمين في روسيا إلى دراسة معمقة لهذا الموضوع تمهيدا للسبيل أمام سائر أجزاء العالم الإسلامي.

ترجمة من اللغة التتارية القديمة: إي. عماديف

أبو حامد الغزالي
فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة

أبو حامد الغزالي (1058–1111) – عالم إسلامي بارز، مختص في الفقه و الكلام والفلسفه، ويعد الشخص الذي قام بتنسيق ومنهجة العلوم الصوفية.

قام بتأليف كتابه «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» في 1104 . وجرى إعداد الكتاب في سياق النقاشات النشيطة بين علماء الدين المسلمين حول ماهية العقيدة.

وكان بعض ممثلي المدرسة الأشعرية ومن بينهم عبد القاهر البغدادي (توفي في 1037)، يعتقدون أن الإيمان الحقيقي يتطلب ترشيد كاف، لذلك يعتبر كافراكل من لا يقر ويقبل بمنظومة الأشعرية المعدة بالتفصيل الدقيق.

من جانبه رد الغزال على هذه المقولة وقام بتحليل ودراسة تفصيلية لكل دقائق تحديد كلمة «إيمان».

وخلال ذلك أولى الغزالي الاهتمام الخاص بموضوع ، كيف يمكن تمييز الكفر المتستر تحت غطاء التمسك الشكلي الخارجي بالإسلام. هذا «الكفر المتستر» يميز عادة الفلاسفة وبعض الباطنيين، ويسميه بكلمة «الزندقة».

ويجب الأخذ بالاعتبار أن كتاب «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» ، تم تأليفه لمجموعة واسعة من القراء ولذلك نرى ان الغزالي يتحدث فيه من موقع الفقه ورجل الدين ولكن توجد فيه بعض الفقرات التي تنتمي الى موضوع الصوفية.

وتجدر الاشارة إلى أن جوهر البديل المقترح من جانب الغزالي للفهم المنفرد للإيمان، يتلخص في أن يعتبر مسلما أي شخص يعترف بالتوحيد، وبالرسالة النبوية لمحمد صلى الله عليه وسلم ويوم القيامة.

هذه المبادئ الأساسية للعقيدة لا يوجد خلاف حوالها بتاتا. والخلاف الجاري على الأمور الفرعية الثانوية لا يجوز أن يكون الاساس لتهمة الكفر.

وخلال ذلك يشدد الغزالي على أن الإقرار بالرسالة النوبية لمحمد صلى الله عليه وسلم يفترض الإقرار بصدق وحقيقة كل ما رواه وقاله النبي صلى الله عليه وسلم. والإيمان بالحق أي الاقرار بحقيقة ما سرد يمكن من خلال 5 أفكار ومعاني تتوافق مع 5 مستويات للوجود: الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي.

ويرجع سبب الاختلافات بين المذاهب الإسلامية ، إلى أنها تربط أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم بمختلف مستويات الوجود:

فالحنابلة يميلون إلى فهم معظم الكلام بشكل حرفي مع التركيز على الفكر الذاتي الوجودي. أما المعتزلة فراتهم غالبا ما يميلون إلى الاعتماد على المستوى العقلي للمعنى. ووفقا للغزالي فإن الاختلاف في التأويل لا يعد سببا للاتهام بالكفر إذا تم الالتزام بقانون التأويل الذي يقول أن الانتقال من مستوى أكثر تحديدا إلى مستوى أقل تحديدا ممكن فقط في حال كان الفهم والتفسير الحرفي غير ممكن في هذا المستوى.

أما السبب الحقيقي للاتهام بالكفر يعتبر التأكيد على أن النبي صلى الله عليه وسلم كذب في بعض الأمور المتعلقة بالدين.

وبما أن هذا التأكيد يصدر عن الفلاسفة والباطنيين فهم يخرجون بشكل آلي من مجال الإسلام.

وبهذا الشكل يمكن القول ان استخدام المعايير التي وضعها الغزالي، يسمح بتقديم أوسع نموذج تعددي للإسلام يجري فيه تكامل أتباع التيار التقليدي والمتكلمين والصوفيين والشيعة – جميع الفئات التي تعترف بنبوة

محمد صلى الله عليه وسلم وحقيقة كلامه، ولكنها تختلف في قضايا بسيطة تتعلق بتفسير هذه الكلمات.
الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة الروسية: أ. ف كودرياتسيف، والتعليقات العلمية ل س. يو. بوروداياً.

ف. إي. فوفتشينكو
ابن عربي وميستر إكهرت.. تجربة التجريد والتنظير في الصوفية

تتناول المقالة مفهوم التجريد في كتابات ميستر إكهرت وابن عربي. ذلك أن إدراك مكانة هذا المفهوم في منظومة المفاهيم الخاصة لهذين الفيلسوفين العظيمين يساعد على كشف التماثل في آرائهما من حيث المبدأ، التماثل الناجم عن انتماء نظرهما الفلسفي إلى نمط صوفي بعينه، وهو يساعد بالتالي على إدراك طبيعة «التجربة الصوفية». إن هذا الجانب لا يمكن تجاهله لدى النظر في منطق تطور التصوف من حركة «أهل الزهد» المبكرة إلى التصوف الديني الفلسفي. والواقع أن متابعة هذا التطور كتداول لأشكال ذات دلالة منطقية (بدلا من التركيز على ظاهر هذه العملية، مما يحول دون الكشف عن جوهرها)، تستدعي التمييز بين نمطين متناقضين جذريا لصلة المرء بالعالم: أولهما زهدي وثانيهما صوفي. لكننا نقف في هذه الحالة أمام نمطين مختلفين من التجريد، حيث يُنظر إلى التجريد الصوفي باعتباره تجاوزا للتجريد الزهدي أو مكملا له. وليس وقوع الاختيار على ميستر إكهرت هنا عرضيا، إذ تبدو مجدية المقارنة بين ابن عربي وهذا المفكر الأوروبي الذي عاش في زمن واحد تقريبا مع ابن عربي والذي يمثل مفهوم «التجريد» أحد مفاهيمه فلسفته الأساسية.

في مبحث «التصوف كتموضع في الكون» يسعى الكاتب إلى بيان معنى العنصر الصوفي كعنصر غير قابل للإغفال في مجمل تجربتنا. ويتمعن الكاتب في فكرة «التجربة الصوفية» ذاتها وسماتها الأساسية، بما في ذلك «التموضع الرأسي» والتطابق بين المعرفة ونمط الوجود، والموقف الخاص إزاء العمومي.

أما مبحث «التصوف الفلسفي والأفلاطونية الحديثة»، فيثبت الكاتب فيه القربى بين منطق أفلوطين في تعامله مع قضية العلاقة بين الوحيد والمتعدد من جهة، والتصوف الفلسفي الناضج الذي بلغ ذروته في عقيدة ابن عربي من جهة أخرى. وينتقد الكاتب التفسير «الفيضي» للعلاقة بين «الواحد» وأقانيمه (العقل، روح العالم)، كما أنه يستعرض فكرة الكل الذي تكشفه التجربة الصوفية.

في مبحث «منطق التواصل بين الزهد والتصوف» يذكر الكاتب أن الإسلام لم ينظر أبدا إلى الزهد باعتباره ممارسة ذاتية القيمة، لكن الوعي التام باحتمال انحطاط الزهد إلى هوة «الخلاص الذاتي» و»الأنانية الروحية» لم يأت بين ليلة وضحاها. غير أن مسألة رؤية الله طرحت مبكرا عند المؤمنين كدليل على أن الزهد المجرد من تجربة قدسية حية يتحول في خاتمة المطاف إلى منظومة أخلاقية جامدة لا إلى الدين. وفي هذا الضوء يمكن اعتبار ممارسات أهل الزهد كعلاقة لهم بالعالم عبر إنكارهم له.

في مبحث مخصص لتصورات إكهرت حول التجريد يثبت الكاتب أن المفكر الألماني يتفادى الوقوع في كمين الارتباط التقييمي السلبي للعالم. ويصف إكهرت التجريد بأنه انتظار «العقل الهيولاني» لنشاط الخالق بعينه وقبوله الصافي لنشاطه هذا. وبالتالي فإن التجريد هو عطاء من الخالق يهبه رحمة منه، ونرى هنا توازيا مباشرا مع «الزهد في الزهد» الذي يتحدث عنه ابن عربي والذي يقتضي توقف كل نشاط «شخصي»، وذلك أيضا برحمة من الله وعبر قبول دخوله إلى الذات الإنسانية كبداية لأي نشاط كان.

أما مبحث «دور الإنسان في معرفة الله لدى ابن عربي»، فيستعرض الكاتب فيه مفهوم الإنسان الكامل الذي يُنظر إليه كمختصر لجميع الأسماء الإلهية، والذي لا يجب عليه بهذا السبب أن يقيد نفسه في كماله. إن الإنسان الكامل لا يهرب من الأشياء إلى عالم خيالي يبتكره لنفسه، إنما هو يدرك الأشياء (أي يتواصل معها تواصلا وجوديا) ظاهرة في النور الإلهي. وتأتي الحيرة التي يقع فيها قلب السالك المتصوف مثالا لمعرفة الله وفي هذه الحيرة تفقد مسألة حرية الإنسان معناها. إن الله قدر للإنسان أن يكون حرا لكنه ليس حرا بسبب خضوعه لقدر الله.

المبحث التالي يتناول رؤية ابن عربي لعيسى (يسوع) كإنسان كامل عاش حقا. وهو ينظر إلى عيسى على أنه عبد كامل لله يعرف الحقائق. وفي نظر الشيخ الأكبر يمثل عيسى بصفته عبدا كاملا ولد من أم عذراء تجسد السلبية والقابلية التامتين، نموذجا و»رمزا لكل خليقة».

وبما أن الإنسان الكامل يتمثل كجامع للأسماء الإلهية، فلا يمكن أن يكون توقه إلى اتحاد مع الله نابعا عن نقصان ما ولا يكتسب إلا كهبة توهب لا محالة لمختار موجود وفق نمط وجود الإنسان الكامل. من هنا استنتاج ابن عربي عن ضرورة الزهد في الزهد، بما يخلص الإنسان من دوام عذاب البحث عن الله، والذي تتم إزالته (كإزالة أي عذاب آخر والنقصان بعينه) عبر تجربة صوفية فعلية متحققة في اكتمالها.

ب . ن. كوستيليف

الجذور القرانية للمفهوم الصوفي « القلب»

تسرد المقالة وتوضح السياق القرآني مفهوم «القلب»ومكانته ودوره في الأنثروبولوجيا الإسلامية، وتقدم أمثلة لتطور هذه السياقات في الصوفية.

و» القلب» – هو المصطلح الأنثروبولوجي الأكثر شيوعا في القرآن الكريم، وهو يمثل عضو موحد للإحساس والتفكير. ويظهر «القلب» في القرآن في العديد من السياقات المختلفة، والتي يمكن تصنيفها في ست كتل موضوعية:

أ) وصف سلبي اكسيولوجي

ب) وصف إيجابي اكسيولوجي

ج) الخوف و الرهبة و خشية الله.

د) ليونة وصلابة القلب؛

هـ) عمليات وتحولات القلب؛

و) قلوب العديد من الناس وقلوب الكائنات الخارقة.

وتجدر الإشارة إلى أن الوصف السلبي الاكسيولوجي للقلب يفتح احد الاتجاهات الرئيسية في علم الذوب الخطايا/ هامارتولوغيا/ الإسلامي. الوصف السلبي للقب نفسه/ طائش، وملقى في الظلمات، وأعمى، ومحطم ومذنب و»غير مختون» وضامر للشرور/ وكذلك «ما يتضمن القلب» و»ما اكتسب القلب» («المرض»، و»الصدأ»، والقذارة والغضب، والحقد، والسخط، والإحباط والشك وعدم الإيمان)، وكذلك موقفه وموضعه فيما يتعلق بالإيمان — ويبدو القلب مغلقا ومختوما ومغطى.

الوصف الايجابي الاكسيولوجي للقلب، يوصف القلب بالطاهر الذي يمكن بهذا القدر او ذاك تخليصه وتطهيره من المحتوى السلبي، ليصبح ملاذا للخير والوداعة والرحمة والإيمان والسكينة، الله يجلب السكينة إلى قلب الإنسان وكذلك القرآن.

وتتطرق المقالة كذلك إلى سياق خاص يتعلق بالقلب. الخوف والذعر والهلع وخشية الله التي لها العديد من الاعماق والاطياف/ على سبيل المثال، الكناية – « القلب وصل إلى الحلق» / بعضها يتسم بالسلبية والبعض الاخر يرتبط مع دلالات إيجابية.

وكذلك يجري النظر في مقارنة القلب الصلب والقاسي بالحجر ووضعه مقابل القلب الرقيق للمؤمن الحقيقي.

وتثير الاهتمام سياقات عمليات وتحولات القلب – الانحراف عن الصراط المستقيم، والميلان واشمئزاز القلب وإهمال ورفض الايمان الحقيقي ، وترقيش قلب الانسان بنوايا خيرة وشريرة والنفاق واختبار القلب وتجريبه واخيرا عودة القلب الى الطريق القويم. وفي نفس الوقت يمكن لقلوب مجموعة من الناس ان تكون متشابهة /أن تكون متجمعة/ أو على العكس تكون منقسمة ومتباعدة. وتوجد القلوب لدى البشر ولدى الجن ومن المحتمل حتى لدى الملائكة.

وتستخدم الصوفية في تطوير اتجاهاتها الأنثروبولوجية والبيولوجية، وبطبيعة الحال، العملية ايضا، بشكل فعال وكبير موضوع القلب في القرآن – مجموعة من النظريات حول «القلب» وهو ما يترك بصماته المحددة على الاتجاه اللاحق للدراسة.

من الضروري إنشاء وصف متكامل حول العقيدة المتعلقة بالانسان في الاسلام مع التركيز على القرآن.

ومع الأخذ بالاعتبار تطوير المفاهيم الفعالة لهذه التعاليم في الصوفية، ولذلك يمكن النظر الى العمل المقدم كعنصر ضخم في «المعجم المفهومي الأنثروبولوجي القرآني»، الذي يمكن أن يتضمن في ذاته تحليل السياقات الأنثروبولوجية الوصفية الأساسية للقران :الإنسان وأول إنسان (آدم)، والنفس والقلب والصدر والفؤاد والسر واللب والروح.

أ. هابيل

التفاسير الباطنية التقليدية للقرآن

تقدم المقالة استعراضا لمجموعة خاصة من تفاسير القرآن، غالبا ما لا يحظى بنفس الاهتمام لدى الباحثين الذي يحظى به الاتجاه معظم كتب التفسير، ألا وهي التفاسير الباطنية التي تعود جذورها إلى الصحابة (ابن عباس، ابن مسعود، علي بن أبي طالب). ويقسم الكاتب عملية تطور هذا الاتجاه إلى مراحل كالآتي:

المرحلة الأولى (من القرن السادس إلى القرن التاسع)، وهي مرحلة نشوء التفاسير من هذا النوع، وشرح مبادئ علم التأويل. ويعد جعفر الصادق شخصية محورية في هذه المرحلة كمؤلف لكتاب تفسير ضخم نشره ذو النون المصري في القرن التاسع الميلادي. وكان جعفر الصادق مؤسسا لاتجاهين في التفسير هما الصوفي والشيعي.

المرحلة الثانية (من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر) هي مرحلة تأليف التفاسير الصوفية المبكرة، منها أعمال من تأليف كل من سهل التستري، وأبي عبد الرحمن السلمي، وأبي حامد الغزالي، وروزبهان البقلي، ومحي الدين ابن عربي، وغيرهم.

المرحلة الثالثة (من القرن الرابع عشر إلى القرن العشرين) تبدأ مع انتقال مركز التفسير الباطني إلى بلاد الشام وتتميز بظهور تفاسير شيعية جعفرية وإسماعيلية. وتشهد هذه المرحلة تطور مبادئ التفسير الشيعي، ومن أبرز رموزه حيدر الآملي، والملا صدرا، والسيد محمد حسين الطباطبائي.

أما المرحلة الرابعة (من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر) فهي مرحلة تطور التقاليد الصوفية، ومن رموزها أبو حفص عمر السهروردي، ونظام الدين النيسابوري، وعبد الرحمن الجامي، وغيرهم.

أخيرا، المرحلة الخامسة (القرنان التاسع عشر والعشرون) هي مرحلة المتصلة بالعصر الحديث، الأمر الذي يدل على بقاء التقاليد الصوفية في التفسير، ومن أبرز شخصياتها أحمد العلوي، وأبو بكر سراج الدين.

هذا ويتناول كاتب المقالة مبادئ علم التأويل الباطني وغاياته، مشيرا إلى أن عملية التأويل لا تعرف التمييز بين المعرفة والوجود، أو بين المعرفة المقدسة والارتقاء الروحي، فمعنى المعرفة يكمن في نهاية الأمر في تغيّر صاحبها أثناء عملية اكتسابه لها. وهنا تصبح النتيجة سببا والسبب نتيجة، لأن معرفة القرآن تغدو مصدرا مباشر للارتقاء الروحي، أما هذا الأخير فيقود مباشرة إلى معرفة أكبر. وبما أن المؤولين يحرصون على إعطاء ثمار تجاربهم الروحية شكلا كتابيا، فعلى القراء أن يحاولوا إدراك مصدر إلهامهم ويعيشوا تجاربهم بأنفسهم مرة أخرى، علما أن غاية المؤولين الحقيقية هي توجيه القارئ وليس تسليته بشرح معنى باطني لهذا النص أو ذاك.

د.ف. محي الدين، س.ي.بورورداي
المبادئ الأساسية للتأويل الصوفي

هذه المقالة مخصصة لاستعراض المبادئ الأساسية للتأويل الصوفي بالاعتماد على مواد بعض التفسيرات الصوفية والأعمال القريبة من التفسيرات.

ويشير المؤلفان إلى تميز أعمال الصوفيين بالمركزية القرآنية إلى أقصى حد.

لقد صور الصوفيون تجربتهم كتعبير عن الجوهر العميق للتوحيد وكنواة للإسلام.

وعندما ندرس هذه المواد نرى أن القرآن بالذات يلعب دور مصدر الإلهام و خلال ذلك يجري استيعاب وإدراك كل الغموض الروحي عبر منظور القرآن.

وإذا كان هناك أي إنعكاس فردي، فعلى الدوام تجري الإشارة إلى أن جذوره تعود إلى القرآن– وهذه الانعكاسات ترجع الى الزخارف والاشكال القرآنية وعمليا بهذه الدوافع والاشكال تكون مشربة ومشبعة كل النصوص بشكل خفي أو جهري.

ويجب القول أن الأعمال الصوفية المنفذة بشكلها الخارجي كتفسيرات، تبقى في جوهرها كتأويلات للقرآن.

ومن العلامات المميزة للمسلك الصوفي نحو القرآن، يمكن اعتبار، الاقتناع بوجود عدة أبعاد متعددة للمعاني في كلمات سبحانه وتعالى.

كانت هناك محاولات عديدة لصياغة تصنيفات متعددة المستويات ولكن كان الانتشار الأوسع للتصنيف الأساسي ذي الحدين، ووفقا له يوجد للقرآن بعد «ظاهري» وبعد « باطني».

والبعد الظاهري الخارجي مخصص للناس أصحاب المعارف الخارجية أي المجموعة الأساسية من المؤمنين ، والفقهاء والمتكلمين وغيرهم– كل من، وفقا لقناعة الصوفيين، لم يتمكن من فتح قلبه للمعرفة الربانية.

أما بالنسبة للأبعاد الباطنية فالمسؤولين عنها، هم فئة مختارة قلوبهم منارة بالنور يستطيعون فهم الخطاب السري للمولى العظيم.

وعند تحليل مبادئ التأويل لدى سهل التستري (818–896) / أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستري/ يشير المؤلفان إلى أن هذا الصوفي الفارسي يؤكد على شمولية ولا نهاية وعدم نضوب معاني الكتاب.

ويبدو التستري كذلك على قناعة بوجود الابعاد الظاهرية والباطنية للقرآن وبأن الاولى مخصصة لغالبية الناس والثانية للنخبة المختارة.

ولا شك في أن تقسيم الناس، إلى الكتلة الاساسية من المؤمنين والنخبة، يعتبر أمرا ميتافيزيا، لأنه محدد من قبل الرب العظيم قبل فترة إبرام العهد. وامتلاك النخبة إمكانية تفهم المعنى الباطني يعود في سببه إلى مشاركتهم وضلوعهم في نور محمد الأبدي.

ويعتبر النبي محمد حاملا للأبعاد الظاهرية والخارجية للقرآن الكريم.

وهو يجسد القرآن في شموليته ويعتبر بمثابة « القران الحي» . وبهذا الشكل في تأويلات التستري الصوفية يوجد انعكاس للموضوع المهيمن في أفكاره — موضوع النور.

لقد تفهم أبو حامد الغزالي(1058–1111) التقليد المبكر لتفسير القرآن.

ويتميز الغزالي بالسعي إلى تخطي المسلك الظاهري والشكلي الرسمي للقرآن. ويرى هذا المفكر الإسلامي أن القرآن ليس مجموعة المواعظ والوصفات والمحرمات المتبلورة فقط، بل على العكس هو دائما يعتبر آنيا في الحاضر وموجه مباشرة إلى المؤمن، وباعتباره سمة من الله العلي القدير، له عمق لا يقدر ولا يحصى.

والقرآن هو محيط هائل لا حدود له من المعارف. ويستطيع أن ينغمس بشكل حقيقي اولئك الذين تمكنوا من فتح قلوبهم لنور الله. أما الناس الذين لم يقوموا بذلك فتراهم، يعيشون في مكان ما على هامش القرآن، أو إذا استخدمنا الكلام المجاز للغزالي، الذين يمشون على شاطئ البحر وهم غير مستعدين للغوص فيه.

وفي الفترة المتأخرة من حياته أكد الغزالي بشكل واضح إمكانية القراءة الباطنية للكتاب. ولكنه وخلال محاولته تقديم التفسير المدرسي لهذه القراءة، لا يتحلى دائما بالاستمرارية وهو ما لاحظه لاحقا النقاد من المتشددين في مجال السلوك.

وقام أحد أهم ممثلي الفلسفة الصوفية محي الدين بن عربي(1165–1240) بتطوير التأويل المنهجي. وقال ابن عربي أن المعرفة الإلهية وردت في القرآن على شكل صناعي وهي موجهة إلى اثنين من أهم أنواع المعرفة الإنسانية – «العقل» و «الخيال» . وخلال ذلك يهيمن الشكل التصويري وهو ما يمكن تفسيره بطبيعة الوحي بحد ذاته الذي يفترض بحكم تعريفه سقوط المعنى في المجال الخيالي والحسي.

المبدأ الأساسي في علم التأويل لدى ابن عربي هو تأطير المعاني القرآنية في المعرفة الإلهية. ويعترف هذا المفكر الإسلامي بأهمية المعنى الخارجي للقرآن الكريم، وارتباط هذا المعنى مع أحداث تاريخية معينة. ومع ذلك، فإن المعنى الحرفي هو، في رأي ابن عربي، مجرد مكان للغوص في هاوية الكلمة الأزلي.

والسياق القراني الأصلي — هو شمولية وإجمالية المعرفة الربانية. لذلك فإن جميع الكائنات تجد في القرآن ما ترغب بالعثور عليه فعلا. والنتيجة الهامة لهذا النهج هي التصور حول إمكانية أي تفهم للقران وقبوله، إذا كان يأخذ بالاعتبار المعنى الخارجي.

وهذا ينفتح للإنسان الذي يتمتع بالغنوص ويسمح له برؤية شمولية الكلمات القرآنية، ولذلك ومن موقفه يكون أي تفسير يأخذ بالاعتبار المعنى الخارجي، صحيحا.

ويجب القول أن ابن عربي قام بشرح وتفسير المعاني المباشرة والمجازية المندمجة في النصوص العربية، بمساعدة وباستخدام الإجراءات التفسيرية التي تجسد الإمكانات النحوية والاشتقاقية التي لا تنضب في كلمات سبحانه وتعالى.

غ. ف. فالييف
هنري كوربان وهرمنيوطيقا الكلمة

يتناول البحث إبداع الفيلسوف ودارس الإسلام الفرنسي هنري كوربان (1903–1978). ويحلل الكاتب أفكار هذا الفيلسوف وآراءه حول الأديان الإبراهيمية عامة والإسلام على وجه الخصوص، إلى جانب كشفه لتأثير الممثلين البارزين لعلم الظواهر الهرمنيوطيقي (وفي المقام الأول الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر) في بلورة فكر كوربان.

كان كوربان يرى الدور الحقيقي للأديان الإبراهيمية في هرمنيوطيقا الكتاب باعتباره كلمة الله. وترتكز نظريته الهرمنيوطيقية إلى مفهومي «الظاهر» و»الباطن» الأساسيين، اللذين عملت الفلسفة الإسلامية على بلورتهما بشكل مفصل في مؤلفات السهروردي، والملا صدرا، وابن عربي، وغيرهم. وبحسب كوربان فإن هذين المفهومين يعكسان معنيي الكتاب «التاريخي» و»الباطن». وتتلخص مهمة المؤول في أن يبصر وراء النص الظاهر الشرعي الكلمة الدائمة التي أنزلها الله وحيا. ودوام الكلمة هو التي يستمد كوربان منه ما أطلق عليه «الهرمنيوطيقا المستمرة».

وقد توصل كوربان، استنادا إلى أعمال المفكرين الشيعة والصوفية، إلى القول بأن الحكمة الأزلية لا تكمن في القرآن فحسب، بل وكذلك في مصادر أخرى من الفلسفة اليونانية، والتراث الفارسي القديم، والمسيحية، واليهودية. من هنا استنتاجه أن الفهم الصحيح للأديان الإبراهيمية يجب ألا يقود إلى منازعات بل إلى الرؤية المتكاملة. لذا فيمكننا وصف نظرية كوربان بالنسخة خاصة من نظرية «مدرسة التقليدية المتكاملة».

كما تقدم المقالة استعراضا مفصلا لآراء كوربان حول تاريخ الفكر الإسلامي بمختلف اتجاهاته (الإسماعيلية، التصوف، الإشراقية، الكلام، الفلسفة وغيرها)، مع التركيز على شخصية الملا صدرا الذي اعتبر كوربان كتبه قمة للفكر الإسلامي وتجسيدا لـ»الهرمنيوطيقا الوجودية». وبحسب كوربان فإن فلسفة الملا صدرا تعتبر «نقطة الالتقاء» بين هرمنيوطيقا الظواهر الغربية والتصوف الفارسي.

هذا ومن مباحث المقالة مبحث مخصص لمفهوم العالم الخيالي (Mundus Imaginalis) الذي يحتل في فكر كوربان مكانا هاما. وتروي المقالة عن جذور هذا المفهوم الكامنة في فلسفة أفلاطون من جهة، وآراء مارتن هايدغر الفلسفية من جهة أخرى.

ويحلل الكاتب فلسفة كوربان تحليلا نقديا، وذلك عبر تمعنه في أفكار هذا الفيلسوف الفرنسي الناجمة عن فهمه لعملية تطور الفكر الإسلامي من جهة، وفلسفة هايدغر من جهة أخرى. والاستنتاج الأهم هو أنه على الرغم من إنجازات كوربان البارزة في الدراسات الإسلامية، إلا أن مطمحه كفيلسوف في الجمع بين التصوف الإسلامي وعلم الظواهر الألماني يبعث على الشكوك، لكون ذلك يقود إلى الوقوع في خطأ الانتقائية.

ل. أ. ماركوفا
العلم والإسلام.. التعامل عبر التشابه أم عبر تلاصق المتضادات

تتناول المقالة المناقشة الجارية حاليا حول مسألة العلاقة بين الإسلام والعلم، وتحلل كاتبتها عددا من الدراسات المنشورة مؤخرا في مجلة «**Epistemology Review and Reply Collective Social**». وتشير الكاتبة إلى أن المناقشة تدور أساسا حول تحديد مفهوم «الجيل الجديد» في الإسلام. ويدور الحديث عن بلورة جماعة في العالم الإسلامي متكونة من علماء جامعيين ورجال دين يدرسون إمكانية التقارب بين الإسلام والعلم، معتبرين هذه العملية جارية على أرض الواقع وتحتاج إلى توضيح طبيعتها. ويرى الباحثون المشاركون في المناقشة أن الإسلام أولا: يعتبر عاملا قادرا على بلورة مبادئ العلم (أسلمة العلم) وثانيا: عاملا يحدد حياة الناس اليومية. ومن خلال تحليل أبحاث كل من ت. باراي، وإ.آزادغان، و د. هوفارد، و ع. حمزة، و ف. بيراينو، تتوصل الكاتبة إلى استنتاج أن المناقشة الجارية تدل على تحول جدي لاهتمام المسلمين باتجاه تركيزه على البحث عن صفات لكل من العلم والدين تجعل ممكنا الحديث عن احتمال التفاهم والحوار فيما بينهما.

ومن أجل تحقيق فهم أفضل للسياق الذي تجري فيها المناقشة تتوجه الكاتبة، في الجزء الثاني من مقالتها، إلى نظرية أ.ف. سميرنوف حول هيمنة العنصر «الإجرائي» في العقلية العربية. واستنادا إلى هذه النظرية تتوصل الكاتبة إلى إمكانية وجود نمطين في العلاقات بين الإسلام الكلاسيكي والعلم: أولهما العلاقة بين الإسلام بالعلم الكلاسيكي في العصر الحديث؛ وثانيهما العلاقة بين الإسلام والعلم غير الكلاسيكي في الفترة ما بين أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين الميلاديين. وفي الحالة الأولى نرى مواجهة حادة بين هاتين المنظومتين الفكريتين، يحددها تباين منطلقاتهما في فهم العلاقة بين المادي والروحي (المثالي). أما في الحالة الثانية فيبدأ فيها العنصر المثالي، أي عمل الباحث الذهني المحجوب عن آليات المنطق الكلاسيكي، أن يلعب دورا طليعيا في بلورة المعرفة العلمية. وتتضح بذلك صفات العلم التي تسهل دمجه بالدين. وفي كلتا الحالتين يمكن فهم كل من العمليات الإبداعية المعتملة في ذهن الباحث، وإيمان الإنسان المتدين، كخروج إلى المجال الروحي يتحقق في العملية التي تضمن الدمج بين العنصرين الروحي (المثالي) والمادي. غير أن هذا الدمج لا يتحقق إلا بشرط وجود اختلاف بين الطرفين، فلا يمكن أن يكونا متساويين، لكنه في الوقت نفسه لا وجود لأحدهما في غياب الآخر.

ف. ف. زولوتوخين
بين الرحّل والعرش.. فلسفة ابن خلدون السياسية

يقوم كاتب المقالة بدراسة وشرح مبادئ فكر ابن خلدون الاجتماعي السياسي، مركزا على تعاليمه عن العصبية. ومن خلال تحليله لنص «المقدمة» يبرز الكاتب المكان الذي تحتله العصبية في حياة أهالي الأرياف والمدن، ودورها في التغيرات الجذرية التي يعيشونها. وفي الأرياف تجد العصبية تعبيرا عنها في التماسك بين أعضاء القبيلة وتوجه طاقتهم العدوانية نحو العدو الخارجي، مما يمكّن القبيلة من غزو المدينة وتأسيس دولة خاصة لها. أما في المدينة فتشهد العصبية فيها تراجعا تدريجيا بسبب تغير نمط الحياة وبتأثير من عوامل عدة اقتصادية ونفسية.

وتتراجع روح الجماعة والمساواة القبلية ليحل محلهما تسلط حاكم واحد، فيما يحتل حب المتعة واللهو محل الزهد والنزعة القتالية. وبعد مرور مرحلة ازدهار وجيزة تشهد الدولة حالة من التدهور والانحلال، لتنهار في النهاية تحت ضربات قبيلة جديدة قادمة من الخارج. ويوضح المخطط الذي وضعه ابن خلدون الواقع السياسي لشمال إفريقيا في العصور الوسطى، ويمكن اعتباره من أبرز إنجازات الفكر العربي الإسلامي.

د. روبين

الإسلام في المجال الفلسفي والديني الروسي والبريطاني: من الاختلاف إلى التقارب

تدرس هذه المقالة الدور الذي لعبه الإسلام واليهودية في الفكر الفلسفي المسيحي الروسي والإنجليزي في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وتجدر الإشارة إلى أن المسيحيين المنتمين إلى هاتين الثقافتين، استخدموا الإسلام واليهودية، كالآخر المعاكس والمقابل للهوية التي حددوها لأنفسهم وذلك كالآخر الذي يمكنه أن يثري هويتهم الخاصة ويساهم النقد الحديث لثقافتهم المسيحية.

وفي الوقت ذاته يمكن لذلك أن يساعد في توسيع هذه الثقافات وتحويلها وجعلها عقيدة أكثر عالمية.

من جانبهم رد اليهود والمسلمون على تحليل دياناتهم من جانب الثقافة السائدة المسيطرة. واستخدموا الدراسات المسيحية للإسلام واليهودية كوسيلة إضافية للدخول في الثقافة المسيحية السائدة، وإدخال إلى هويتهم التصورات الإيجابية عن اليهود والمسلمين مع انتقاد النواحي الاخرى.

والنتيجة هي التقارب بين جوانب الفلسفة المسيحية وغير المسيحية ، وإثراء كلا الطرفين وخلق طبقة من ثقافة الحدود المشتركة.

وبنظر المؤلف ويحاول فهم، لماذا بعض التشابه المحدد بين الديانات، ينتقى ويجري اختياره من قبل المفكرين لتقريب العادات والتقاليد. ويوضح أن الوضع الاجتماعي والسياسي للمجتمعات مختلفة أثرت على ما كان يعتبر جذابا ومفيدا في الثقافات الأخرى.

هناك تقارب متزامن يجري في تأثير مباشر متبادل من المفكرين المسيحيين والمفكرين غير المسيحيين وكذلك يجري تقارب غير متزامن، حيث تتلاقى المصالح المشتركة فقط في وقت لاحق وإلى حد كاف لإحداث التبادل.

وفي هذه المقالة جرت دراسة العلماء في فترة ما قبل الثورة الذين شاركوا في التقارب ومن بينهم مفكرين مسيحيين أومفكري»الثقافة المسيحية» — ف. س. سولوفييف، وف. ف. روزانوف، ول.ن. تولستوي، وكذلك مفكرين مسلمين مثل خ. فايزخانوف، وإ. غاسبرينسكي وكذلك يهود مثل أ. ز. شتاينبرغ، و م. أو. غيرشنزون. وخصص قسم من المقالة لمؤلفات وأعمال د. ف. محي الدين، وهو عالم مسلم روسي ينظر، من وجهة نظر الفكرة الرئيسية للمقالة، الى التقارب غير متزامن، انطلاقا من تراثه التنويري الخاص وفلسفة العصر الفضي.

في الجزء الختامي، يدرس المؤلف التقارب في سياق البريطاني.

ويتحدث الباحث البريطاني المسلم، عبد الحكيم مراد (تيموتي وينتر) عن كيفية عثور الإسلام البريطاني على مكانه في الطيف الطبيعي للشكل البريطاني للمسيحية وبالذات بما يشابه الكنيسة الانجليكانية المتدنية نموذج

القرن السابع عشر.

هذه الحالة البريطانية من التقارب الإسلامي- المسيحي يثير مسألة تصنيف التقارب الاسلامي-المسيحي الأوروبي الذي يمكن صياغته للتطبيق في الدول والقارات الاخرى .

ويعتقد المؤلف أن البحث عن طرق التقارب — هو في الوفت ذاته هدف العملية الأكاديمية وواجب اخلاقي تاريخي يمكن أن يسهل اندماج الأقليات المسلمة ويغني شعورها الذاتي

د. روبين
المسلمون في روسيا في ظروف التغيرات الإيديولوجية

دومينيك روبين هو باحث بريطاني وروسي متخصص في فقه اللغة ودراسة الأديان، كما أنه خبير في العلاقات بين اليهود والمسيحيين، إضافة إلى تخصصه في دراسة الفلسفة الدينية الروسية والإسلام في روسيا. لقد تم إعداد الحوار معه للنشر في ديسمبر/كانون الأول الماضي وحاوره س. يو. بورودايي. وتناولت المقابلة عددا من المواضيع ومنها: الإسلام في روسيا؛ الإنسانية القرآنية؛ حوار الأديان؛ الفكر الأوراسي وتفسيره الإسلامي؛ نقاط اللقاء بين الفلسفة الدينية الروسية والفلسفة الإسلامية؛ آفاق الفلسفة الإسلامية. أما الموضوع المركزي للمقابلة فهو وضع المسلمين في روسيا في ظروف التغيرات الإيديولوجية الجارية داخل البلاد وخارجها.

هنري كوربان
من هايدغر إلى السهروردي

هنري كوربان (1903–1978) فيلسوف ومستشرق فرنسي، صب اهتمامه على دراسة الإسلام وكان خبيرا في الشيعية والإسماعيلية والصوفية؛ يعد كوربان من أبرز الباحثين في مجال دراسات الإسلام في القرن العشرين، ومؤسسا لعدد من الاتجاهات في دراسة الإسلام في إيران والفكر العربي الإسلامي عموما. وتحتوي المقالة على نص مقابلة أجراها معه راديو «فرنسا — الثقافة» وتم تسجيلها في يونيو/حزيران عام 1976، إضافة إلى بحث نشره كوربان في عام 1978 تحت عنوان «تذييل للسيرة الذاتية».

والأهم في نص كوربان أنه يحاول أن يتحدث فيه بصراحة عن طريقه في الإبداع العلمي. ويروي الفيلسوف الفرنسي عن بدايات طريقه، وعن المفكرين الذين استوحى لهم، وعن توجهه نحو المواضيع الإسلامية ودراساته المطولة في مجال الفكر العربي الإسلامي. هذا وركز الباحث على الدوافع الروحية التي حفزته للخوض في البحث عن نواة «باطنية» مشتركة بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة. ويمثل بحث كوربان نموذجا رائعا للتأمل الذاتي الفلسفي، مما يجعله يطلعنا على الجانب العلمي من نشاطات كوربان كدارس للإسلام، وكذلك على رؤيته الصوفية الخاصة للكون.

الترجمة من الإنجليزية والملاحظات: م. ميدوفاروف

Научное издание

ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК

№ 1'2016

Редакция журнала: musabigiev@gmail.com
http://www.islamrf.org/

Главный редактор: *Д. З. Хайретдинов*
Ответственный редактор и составитель: *С. Ю. Бородай*
Редколлегия: *Д. В. Мухетдинов (пред.), Д. З. Хайретдинов (гл. ред.), Ш. Р. Кашаф, П. Н. Костылев, Р. М. Мухаметшин, И. А. Нуриманов, С. Ю. Бородай (отв. ред.)*
Дизайн-макет: *А. А. Паньшин*
Технические редакторы: *В. В. Золотухин, Р. Г. Галиев, Т. М. Мастюгина*
Компьютерная верстка: *А. А. Паньшин*

Подписано в печать 20.04.2016 г. Формат 70×100 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Abba. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 56,92. Уч.-изд. л. 40,3.

Тираж 2000 экз.

ООО «Издательский дом „Медина“»
107078, г. Москва, Кировский проезд., 12
www.idmedina.ru

www.dumrf.ru www.muslim.ru www.miu.su www.islamrf.ru
www.islamsng.com www.muslim-forum.info www.islamrf.org



www.idmedina.ru



ISBN 9785975601339

