



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF PHILOSOPHY



ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY



ФОНД ИБН СИНЫ  
IBN SINA FOUNDATION

ISSN 2949-1126

# Ишрак

Журнал  
исламской философии

2023

---

Том I

№ 2



Москва  
2023

## Ишрак. Журнал исламской философии 2023. Т. 1. № 2

---

**Главный редактор:**

акад. А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва)

**Заместители главного редактора:**

А.А. Лукашев, Ф.О. Нофал (Институт философии РАН, Москва)

**Выпускающий редактор:**

Вс.В. Золотухин (НИУ «Высшая школа экономики», Москва)

**Редакционная коллегия:**

А.А. Аликберов (Институт востоковедения РАН, Москва), Х. Ансари (Институт перспективных исследований, Принстон), С. ал-Бусклави (Университет Зайеда, Дубай), А.К. Бустанов (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань), Ф. Дафтари (Институт исмаилитских исследований, Лондон), А. Каеминия (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), Г. Какаи (Ширазский университет, Шираз), Н.С. Кирабаев (Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва), Л.У.К. ван Лит (Утрехтский университет, Утрехт), Д.В. Микульский (Институт востоковедения РАН, Москва), О. Мир-Касимов (Институт исмаилитских исследований, Лондон), И.Р. Насыров (Институт философии РАН, Москва), Р.В. Псху (Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва), А.А. Рашад (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), М.Дж. Рудгар (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), Т.Г. Туманян (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург), Ж. Хатем (Университет Святого Иосифа, Бейрут), М.Я. Яхьяев (Дагестанский государственный университет, Махачкала)

---

**Учредитель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук.

**Издатель:** ООО «Садра».

**Периодичность:** 2 раза в год. Выходит с 2023 г.

**Журнал зарегистрирован** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ФС 77-83320 от 19 мая 2022 г.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на журнал исламской философии «Ишрак» обязательна.

Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей.

**Номер подготовлен** при участии научного отдела Фонда Ибн Сины.

**Адрес редакции:** Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 508.

**Тел.:** +7 (495) 697-66-01

**E-mail:** [ishraq\\_journal@mail.ru](mailto:ishraq_journal@mail.ru)

**Сайт:** <https://ishraq.iphras.ru/>

ISSN 2949-1126

## **Ishraq. Islamic Philosophy Journal** **2023. Volume 1. No. 2**

---

**Editor in Chief:**

Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS)

**Deputy Chief Editors:**

Andrey A. Lukashev, Faris O. Nofal (Institute of Philosophy, RAS)

**Executive Editor:**

Vsevolod V. Zolotukhin (HSE University)

**Editorial Board:**

Alikber K. Alikberov (Institute of Oriental Studies, RAS), Hassan Ansari (Institute for Advanced Study), Said El Bousklaoui (Zayed University), Alfrid K. Bustanov (Institute of History named after Sh. Marjani, Tatarstan Academy of Sciences), Farhad Daftary (Institute of Ismaili Studies), Jad Hatem (Saint-Joseph University), Nur S. Kirbaev (The Peoples' Friendship University named after Patrice Lumumba of Russia), Lambertus Willem Cornelis van Lit (Utrecht University), Dmitriy V. Mikulskiy (Institute of Oriental Studies, RAS), Ghasem Kakaie (Shiraz University), Orkhan Mir-Kasimov (Institute of Ismaili Studies), Ilshat R. Nasyrov (Institute of Philosophy, RAS), Ruzana V. Pskhu (The Peoples' Friendship University named after Patrice Lumumba of Russia), Alireza Qaemini (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Ali Akbar Rashad (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Mohammad Javad Rudgar (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Tigran G. Tumanyan (Saint Petersburg State University), Mukhtar Ya. Yahyayev (Dagestan State University)

---

**Founder:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

**Publisher:** Sadra Publishers.

**Frequency:** 2 times per year. First issue: January 2023.

**The journal is registered** by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-83320 on May 19, 2022.

All materials published in the "Ishraq. Islamic Philosophy Journal" undergo peer review process.

No materials published in "Ishraq. Islamic Philosophy Journal" can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal.

Statements of fact and opinion in the articles in "Ishraq. The Islamic Philosophy Journal" are those of the respective authors and contributors and not of "Ishraq. Islamic Philosophy Journal".

**The issue** was prepared with the participation of the Scientific Department of the **Ibn Sina Foundation**.

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

**Тел.:** +7 (495) 697-66-01

**E-mail:** [ishraq\\_journal@mail.ru](mailto:ishraq_journal@mail.ru)

**Website:** <https://ishraq.iphras.ru/>

## В НОМЕРЕ

### ИССЛЕДОВАНИЯ

- Р.В. Псху.* Перспективы исследования идей ал-Муḥāsibī  
в актуальной историографии раннего суфизма ..... 6
- И.Р. Насыров.* О важности междисциплинарного взаимодействия  
в изучении развития мусульманского Востока ..... 24
- Ж. Хатем.* Теомонизм как доктрина божественности существования.  
Мистицизм Ибн Саб‘йна — предшественник позитивной  
философии Шеллинга?..... 48
- Ш. Асадоллахи, Дж. Джалали-Шейджани.* Религиозно-философское  
наследие ‘Аттāра Нйшāпūrī и его исламский контекст ..... 56

### ПЕРВОИСТОЧНИКИ

- ‘Абū ал-Ḥасан ас-Сūrī.* Книга о Воскресении  
(предисловие и подготовка текста Ф.О. Нофала) ..... 76

### РЕЦЕНЗИИ

- А.В. Парибок, Р.В. Псху.* «Культура неоднозначности». Рецензия на:  
*Бауэр Т.* Культура неоднозначности и плюрализма:  
к другому образу ислама. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2020. 400 с. ... 96
- М.В. Шпаковский.* Неокалам и современная философия науки:  
союз или конфронтация? Рецензия на: *Altaie M.B.* God, Nature  
and Cause: Essays on Islam and Science. Dubai:  
Kalam Research & Media, 2016. 242 p. .... 103

## TABLE OF CONTENTS

### CASE STUDIES

<i>Pskhu R.</i> Prospects for the Study of the Ideas of al-Muḥāsibī in the Current Historiography of Early Sufism. . . . .	6
<i>Nasyrov I.</i> The Importance of Interdisciplinary Collaboration in the Studies of the Islamic East . . . . .	24
<i>Hatem J.</i> Theomonism as a Doctrine of the Divinity of Existence. Is Ibn Sab‘īn’s Mysticism the Forerunner of Schelling’s Positive Philosophy? . . . . .	48
<i>Asadollahi Sh., Jalali-Sheijani J.</i> Religious and Philosophical Legacy of ‘Aṭṭār Nīšāpūrī and its Islamic Context . . . . .	56

### PRIMARY SOURCES

<i>‘Abū al-Ḥasan al-Ṣūrī.</i> The Book on Resurrection (Introduced and published by <i>Faris O. Nofal</i> ) . . . . .	76
--	----

### REVIEWS

<i>Paribok A., Pskhu R.</i> “The Culture of Ambiguity”. A Review of: Bauer, Th. <i>Kultura neodnoznachnosti i pluralizma: k drugomu obrazu islama</i> [A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam]. Moscow, Berlin: Direct Media publ., 2020, 400 pp. (Russian Translation) . . . . .	96
<i>Shpakovskiy M.</i> Neokalam and Modern Philosophy of Science: Alliance or Confrontation? A Review of: Altaie, M.B. God, Nature and Cause: Essays on Islam and Science. Dubai: Kalam Research & Media, 2016, 242 pp. . . . .	103

## ИССЛЕДОВАНИЯ

**Р.В. Псху**

*(доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории философии, главный научный сотрудник центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы; Российская Федерация, 117196, Москва, Миклухо-Маклая ул., д. 6; e-mail: r.pskhu@mail.ru)*

### **ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ИДЕЙ АЛ-МУХА́СИБЬ В АКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ РАННЕГО СУФИЗМА<sup>1</sup>**

**Аннотация.** В статье под ранним суфизмом понимается этап возникновения и становления исламского мистицизма, представленный в афоризмах и доктринальных текстах на арабском языке. Последние памятники создавались в особый период: его начало ознаменовано деятельностью ал-Хасана ал-Басри (ум. 110/728), а завершение — творчеством ан-Ниффарй (ум. 354/965). Ранний суфизм представляет собой предмет отдельной, весьма узкой области суфиеведения, исследовательская литература по которой не столь обширна, как по суфизму в целом или его более поздним периодам. Очевидно также и то, что любая попытка применить к исследованию раннего суфизма те же далекие от понимающей герменевтики аналитические подходы и методы, что и к более поздним периодам развития исламского мистицизма, может привести к ликвидации той чарующей атмосферы благочестия и набожности, которая сопровождала страстные поиски и «домогательства» Бога со стороны ранних мистиков ислама и которой пропитаны их жизнеописания и тексты. В статье основные методы по изучению идей раннего суфизма и его представителей описываются в историографическом ключе (с учетом историографии суфизма, созданной А.Д. Кнышом), а анализ исследовательских методов сопряжен с апробацией метода трансцендентальной герменевтики австрийского востоковеда Г. Оберхаммера (р. 1929) на материале раннесуфийского

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Ее публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

учения ал-Х̄āриса ал-Муḫāsибī (170/781–243/857). Одним из результатов исследования можно считать подведение итогов в исследовании историографии раннего суфизма, а также разработку нового метода по его изучению. В обозначенных перспективах дальнейшего изучения раннего суфизма (углубление и расширение сведений о фактах и реалиях; развитие новой методологии, обеспечивающей как минимум континуальность исследований) обосновывается подчиненность первой перспективы второй, обусловленная, прежде всего, теоретической эффективностью методологической перспективы Оберхаммера. Анализ существующих на данный момент исследовательских жанров снабдил наше исследование дополнительными аргументами в пользу внедрения новой методологии в изучение раннего периода развития исламского мистицизма.

**Ключевые слова:** ранний суфизм, трансцендентальная герменевтика, философия науки, ал-Х̄āрис ал-Муḫāsибī, Оберхаммер, методология, ислам, мистицизм, российское востоковедение, трансценденция.

### Ruzana V. Pskhu

*(DSc in Philosophy, Professor, Department of the History of Philosophy, main research fellow, Center for the Study of Philosophy and Culture of India “Purushottama”, RUDN University; 6, Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: r.pskhu@mail.ru)*

## Prospects for the Study of the Ideas of al-Muḫāsibī in the Current Historiography of Early Sufism<sup>2</sup>

**Abstract.** In this article Early Sufism is understood as the stage of the emergence and formation of Islamic mysticism in general, covering sayings and texts in Arabic, created in the period from al-Ḥasan al-Baḡrī (642–728) and ending with al-Niffarī (d. 965). It is obvious that Early Sufism Studies is an extremely narrow separate area of Sufi Studies in general, the research literature on which is not as extensive as on Sufism as a whole or its individual later periods. It is also obvious that any attempt to apply the same strict analytic approaches and methods to the study of Early Sufism as to the later periods of Islamic mysticism can lead to the elimination of that charming atmosphere of piety that accompanied the passionate striving for God by the early mystics of Islam and which permeates their lives and texts. Not much has been written, but it would be enough to separate these studies from works on other periods of Sufism

---

<sup>2</sup> The article was prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation and the RUDN University No. 075-15-2021-603: “Development of the new methodology and intellectual base for the new-generation research of Indian philosophy in correlation with the main World Philosophical Traditions”. This paper has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program.

development. In the article, the main methods for studying the ideas of the Early Sufism and its representatives are described in a historiographical way, and the analysis of research methods is associated with the application of the method of transcendental hermeneutics of Austrian orientalist G. Oberhammer to the material of the al-Ḥārith al-Muḥāsibī's early Sufi teachings. One of the results of the study can be considered a summing up of the historiography of the Early Sufism, as well as the proposal of a new method for its study. It could be argued, Oberhammer's methodology which provides apt explanations of the Early Sufism gives ground for further deepening and expanding information about facts and realia. The analysis of the currently existing research genres is also arguing in favor of Oberhammer's methodology.

**Keywords:** Early Sufism, Transcendental Hermeneutics, Philosophy of Science, al-Ḥārith al-Muḥāsibī, Oberhammer, Methodology, Islam, Mysticism, Russian Orientalistics, Transcendence.

## Введение

Одним из наиболее интересных явлений в истории арабо-мусульманской философии представляется исламский мистицизм, в истории которого этап возникновения и становления отличается необыкновенным очарованием стремления к чистому духовному совершенству пока еще не нагруженному весомым теоретическим и терминологическим инструментарием. Никому не нужно доказывать тот очевидный факт, что ранний суфизм представляет собой отдельную область — пускай и весьма узкую — общего суфиеведения. И хотя исследовательская литература по нему не столь обширна, как по суфизму в целом или его другим периодам, тем не менее его особая духовная атмосфера, на фоне которой проступают изречения святых и мистиков ислама, говорит сама за себя. Очевидно и то, что любая попытка применить к исследованию этого периода те же строго аналитические подходы и методы, которые активно и эффективно используются при исследовании более поздних периодов развития исламского мистицизма, может привести к игнорированию этой важной в стилистическом и концептуальном отношении, чарующей «благочестивости», сопровождающей страстные поиски и «домогательства» Бога<sup>3</sup> со стороны ранних мистиков ислама и которой исполнены все их жизнеописания и все их тексты. О раннем суфизме написано пусть и немного, но достаточно для того, чтобы эти исследования отделить от суфиеведческих работ по крупным персоналиям или тарикатам. Таким образом, главная цель нашей статьи — подвести итог в исследовании историографии раннего суфизма и предложить к его

---

<sup>3</sup> Намеренно оставляю неопределенным родительный падеж — субъективный или объективный; так я пытаюсь обозначить амбивалентность мистического опыта.

изучению новый метод, предварительно апробировав его на материале учения ал-Х̄ārиса ал-Мух̄āсибй.

В этой статье под ранним суфизмом понимается именно период возникновения и становления исламского мистицизма. Хронологически этот период охватывает внушительный отрезок времени: его начало ознаменовано творчеством ал-Х̄асана ал-Баṣрй (642–728), а завершение — трудами ан-Ниффарй (ум. 965)<sup>4</sup>; памятники этого периода представлены афоризмами и программными текстами, созданными исключительно на арабском языке<sup>5</sup>. Таким образом, под наш «прицел» попали исследования, посвященные либо раннему суфизму в целом, либо отдельным его представителям, произведения которых были написаны/дошли до нас на арабском языке. Уже незначительное знакомство с этими именами показывает, что каждый из них внес в развитие суфизма новые содержательные элементы: творчество каждого раннего суфия — значимая ступень в истории исламского мистицизма.

Однако список ранних мистиков ценен не только содержанием их учений, но и их творческими биографиями. Каждая из них представляет собой неразрывное единство с изречениями и текстами того или иного «гностика»<sup>6</sup>: все они жили в согласии с тем, о чем писали. Более того, уместно заключить, что биография каждого из них должна рассматриваться как своего рода текст, в котором зашифровано проповедуемое его автором учение. Жанры произведений этого периода довольно разнообразны: среди них — изречения, трактаты, наставления, проповеди, письма и многое другое. Исследования этого периода обозримы, а исследовательские жанры в своих главных чертах исчерпываются тремя, что обусловлено поставленными задачами. Если исследователь стремится углубить и расширить наши познания об исторических, культурно-бытовых, лингвистических и прочих реалиях, он создает произведение, в котором доминирует фактологическая часть. Если же исследователь сосредоточен на решении или изучении неких философских или теологических идей, он создает произведение, в котором фактологическая часть носит условный и, я бы сказала, случайный характер<sup>7</sup>. Наконец, если исследователь преследует

---

<sup>4</sup> Окончание периода определено мной весьма условно. В данном случае упоминание творчества ан-Ниффарй — результат собственной интерпретации (и периодизации) истории развития суфизма.

<sup>5</sup> То есть мы намеренно не включали тексты, написанные на фарси. Исключение составляет ал-Бистāmй (ум. 261/874) — однако его изречения дошли до нас в переводе ал-Джунайда (ум. 298/910).

<sup>6</sup> Одно из наименований мистика в арабо-мусульманской традиции — *‘ārif* («знающий», «знаток»), ср. «гностики» от древнегреческого γνῶσις — т.е. соискатель или обладатель высшего, божественного знания. — *Прим. ред.*

<sup>7</sup> То есть без попытки увязать изучаемые идеи с конкретными условиями и обстоятельствами создания исследуемого памятника.

задачи выявления духовно-нравственной компоненты изучаемого материала, им создается произведение, требующее от читателя определенной *эмпатии*, а может быть, даже готовности самостоятельно заняться соответствующими духовными упражнениями. В этом свете перспективы изучения раннего суфизма исчерпываются всего двумя стратегиями: 1) углублением фактов (большей частью касающихся лингвистических и прочих компонентов), которое будет осуществляться очень медленно и в очень малых объемах, коль скоро интерес к раннему суфизму не может быть назван широким, а вероятность появления второго Л. Массиньона довольно-таки мала; 2) и применением новых методов, которые, с одной стороны, поддержат существующий интерес к раннему суфизму в аспекте его актуальности, а с другой — будут обеспечивать надежный философский «тыл» этой области, обеспечивая континуальность будущих исследований. Моя статья — реализация второй стратегии изучения раннего суфизма.

### Историография раннего суфизма

В качестве отправной точки я возьму обширный и подробный историографический очерк, подготовленный А.Д. Кнышом и посвященный суфизму в целом<sup>8</sup>. После небольшого введения, в котором освещаются вопросы методологических подходов к изучению суфизма [Кныш, 1991, 109–112], автор очерка последовательно рассматривает историю изучения суфизма в пяти частях: «Начало изучения суфизма в Европе» [Там же, 112–130], «Классический период в изучении суфизма» [Там же, 130–149], «Изучение суфизма в России» [Там же, 149–154], «Суфийские штудии во второй половине XX в.: подходы и методология» [Там же, 154–165], «Проблематика» [Там же, 165–186]. Заключение очерка носит больше формальный характер [Там же, 186–188], а вот отдельного упоминания заслуживают подробные примечания [Там же, 188–193] и список использованной литературы [Там же, 193–207]. Последний содержит труды, расположенные по алфавиту, которые, увы, не подразделяются на первоисточники и исследовательскую литературу. В эпиграф к очерку автор выносит слова А. Шиммель, основной смысл которых состоит в утверждении невозможности достичь полноты в обозрении литературы по суфизму и определению его основных черт. Что ж, это можно рассматривать как своеобразное предупреждение автора очерка: он не претендует на подобную полноту, однако смело указывает, какие именно черты того или иного периода в истории развития суфизма или какая методология не были учтены в том или ином очерке и почему это принципиально важно. Мы полностью согласны и с Шиммель, и с Кнышом, что изучение такого явления, как суфизм, не может

<sup>8</sup> [Кныш, 1991]. Этот труд поражает тщательностью и размахом.

осуществляться в поле единодушного следования неким исследовательским принципам — со всеми вытекающими отсюда последствиями. Но и «смазывание» ряда существенных черт одного из периодов развития суфизма ради создания общей картины не должно оставаться незамеченным.

О чем же идет речь? Уже во введении к очерку заложены «мины замедленного действия», которые, на мой взгляд, подрывают «репутацию», исследовательскую значимость раннего периода суфизма. Рассуждая о суфиеведении как отдельной отрасли исламоведения, Кныш отмечает как общую для всех исследований суфизма «более или менее единую научную терминологию, понятийный аппарат» [Кныш, 1991, 109]. Упоминание Кнышом ревностного стремления суфиеведов оберегать область суфийских штудий от дилетантов и чужаков представляется мне чрезмерно патетичным: единая научная терминология в суфиеведении не настолько специфична, чтобы мало-мальски образованный человек, а тем более исламовед или специалист в области арабо-мусульманской философии в целом, не понимал, о чем идет речь, или ошибся в употреблении того или иного термина. Не все суфийские авторы «закрыты» и требуют особых ключей для своего понимания. Ранний период суфизма характеризуется также довольно специфической терминологией, требующей глубокого знания источников и арабского языка, но, тем не менее, понятной для любого человека, владеющего арабским языком. Другое ключевое утверждение Кныша, представляющееся мне несколько искусственным, — деление исследователей суфизма на две большие группы: тех, кто утратил «веру в возможность его рационального осмысления и беспристрастной оценки» из-за неуловимости мистического переживания (вследствие чего многие из них становились «ревностными адептами» суфизма) [Там же, 110], и тех, кто отрицал «реальность психических феноменов» в суфийской практике. Это неестественное деление грешит непомерным дисбалансом в количественном отношении, когда мы говорим, по крайней мере, о раннем суфизме: между этими двумя маргинальными крайностями, из которых вторая весьма и весьма малочисленна, а первая не так очевидна, умещается множество исследований, чьи авторы умеют балансировать между ними. И их количество со времени написания очерка Кныша значительно возросло.

И наконец, последнее, что мне кажется спорным, — это перечень подходов к изучению суфизма (исследование различных этапов суфизма; изучение философии и понятийного аппарата суфизма; изучение суфийской практики и психотехнических приемов; изучение суфийских братств) [Там же, 111–112]. Приведенный выше перечень не совсем корректен, если мы рассуждаем о раннем периоде развития суфизма: в нем все упомянутые походы, за исключением изучения братств, в значительной степени встроены друг в друга. Заключение очерка несколько примиряет читателя с указанными спорными местами введения — в частности в отношении истории изучения раннего суфизма. Кныш

справедливо отмечает, что ранний период суфизма мало изучен по причине скудости источников, в то время как поздний его этап — напротив, в силу многочисленности текстов, описан как нельзя хорошо. А увеличение изданий с комментированными переводами суфийских трудов расширит методологические границы суфиеведения. Из перечисленных Кнышом подходов к репрезентации суфизма в научной литературе — обзор со сосредоточением на научных интересах исследователя; анализ суфийских концепций и их эволюции у отдельных авторов; сочетание первых двух подходов; исследование суфизма сквозь призму трудов одного крупного суфийского автора — последний наиболее распространен, несмотря на существенные недостатки, связанные с субъективностью восприятия и абсолютизацией мистического опыта одного автора [Кныш, 1991, 187].

Итак, кратко напомним основные результаты историографического исследования А.Д. Кныша, касающиеся не суфизма в целом (ибо его историографическое введение посвящено сразу всей истории развития суфизма), а именно раннего его периода. Отдельные аспекты рассмотрения я буду опускать как нерелевантные интересующим нас целям и задачам.

История изучения раннего суфизма началась сравнительно поздно, если сравнивать ее с историей изучения суфизма в целом. Последняя начинается с путевых заметок о мистиках-современниках, а позднее переключается на суфийскую поэзию [Там же, 112–116], тогда как первая открывается попытками определить «корни» исламского мистицизма, которые на разных этапах характеризовались как общеиндийские, китайские, аравийские, греческие, неоплатонические, ведантистские, буддийские, зороастрийские, христианские и т.д. Как справедливо отмечает Кныш, «ранний этап сложения суфийских учений был тогда еще совершенно неизвестен ввиду отсутствия источников» [Там же, 117]. Труд немецкого ориенталиста А. фон Кремера «История господствующих идей в исламе» (1868), формулирующий проблему эволюции суфизма в аспекте выделяемых фон Кремером двух элементов («христианско-аскетического» и «буддийско-созерцательного»), был, по сути своей, первым исследованием, в котором ранний суфизм предстал как важнейший период истории исламского мистицизма, определивший его дальнейшее развитие и объясняющий его ключевые идеи [Kremer, 1868].

Подводя итоги начальному периоду изучения суфизма, сосредоточенному, в большей степени, на позднем его периоде, а также истоках его происхождения, Кныш выделяет три подхода в европейском суфиеведении XIX столетия: «филологический», направленный на издание и перевод поздних суфийских текстов; «исламоведческий», сосредоточенный на изучении вероучения ислама и его институтов; практический, связанный с экспансией Запада на Восток, и потому внеакадемический [Кныш, 1991, 128–129]. Тот факт, что изначально о суфизме в целом судили по памятникам его позднего периода, стал причиной того, что, наряду с этими тремя подходами, благополучно перешедшими

в XX в., уцелели и некоторые «недопонимания» особенностей раннего этапа развития исламского мистицизма. Таким образом, в XIX столетии ранний этап развития суфизма не был изучен в мере, достаточной для понимания исламского облика суфизма<sup>9</sup>.

В классический период изучения суфизма основная тематика дискурса XIX столетия сохраняется. Постепенно решение проблемы возникновения суфизма и поиск источников, оказавших на него влияние, приводит к тому, что ранние суфии становятся предметом отдельных исследований. Обзорные труды начала XX столетия, созданные классиками исламоведения — такими как И. Гольдциер (1850–1921), Э. Браун (1862–1926), К. Снук-Хюргронье (1857–1936), Д. Макдональд (1865–1943), Р. Хартман<sup>10</sup> (1881–1965) и др., — носят в большей степени панорамный характер, не затрагивают специфику идей и учений раннего периода, который рассматривается не сам по себе, а скорее функционально — для выстраивания определенной логики развития исламского мистицизма и в ракурсе задач по выявлению его истоков. В то же время появляются и исследования, освещающие влияние коранического текста на становление суфийской лексики [Goldziher, 1872; Goldziher, 1989; Hartmann, 1916; Bövering, 1980; Nwyia, 1970].

Серьезное изучение наследия ранних исламских мистиков начинается, по сути, с трудов Р. Никольсона (1868–1945), ставшего исследовать и издавать их работы, на тот момент бытовавшие в рукописном виде [Nicholson, 1906; Nicholson, 1914; Nicholson, 1921; Nicholson, 1926]. Никольсон продолжает проблемную линию своих предшественников: в частности, он пытается определить влияния и заимствования, задавшие сущность и развитие суфизма. Вместе с тем он инициирует новое направление востоковедных исследований, вплотную занявшись изучением творчества ряда конкретных персоналий суфийской истории и публикацией ряда текстов исламского мистицизма, что в дальнейшем обеспечило возможность осуществления рывка в исследовании суфизма<sup>11</sup>. В этом же конкретно-прикладном ключе, помимо общепроblemного фона суфиеведения того времени, проводились исследования и М. Смит (1884–1970), написавшей ряд монографий о таких ранних суфиях, как Раби‘а ал-‘Адавиййа и ал-Х̣ариса ал-Мух̣асиб̣и (см. Приложение). История изучения

<sup>9</sup> Примечательно, что А. Шпренгер, исследовавший труды ал-Х̣ариса ал-Мух̣асиб̣и и утверждавший, что суфизм — плод ислама, а не по отношению к нему, был подавлен многочисленными трудами исследователей, придерживавшихся иных позиций по данному вопросу [Sprenger, 1856–1857].

<sup>10</sup> Хартман известен первым переводом знаменитого трактата ал-Қушайр̣и «Послание о суфизме».

<sup>11</sup> Труды Никольсона были продолжены Артуром Арберри (1905–1969), который, в частности, впервые издал главные произведения ан-Ниффар̣и [al-Niffarī, 1935].

трудов и идей ал-Муḥāsibī будет более подробно рассмотрена в следующем разделе нашей статьи.

Другим эпохальным исследователем раннего суфизма стал французский востоковед Луи Массиньон (1883–1962), известный, прежде всего, своими трудами об ал-Ḥаллādже. Проблеме заимствований и внешних влияний на суфизм Массиньон дал новое решение, переключив внимание современников с поиска внешних истоков суфизма на внутренние по отношению к исламу его источники — в частности на Коран. Анализ суфийской терминологии позволил ему сделать вывод, что она берет свое начало именно в тексте Откровения. Изучение Массиньоном мистического учения ал-Ḥаллādжа в тесной связи с его биографией дало новые результаты и в части типологизации суфийских учений, и в области методологии изучения суфизма [Massignon, 1954; Massignon, 1922]<sup>12</sup>. Его труды были продолжены П. Нвийа (1925–1985), который, исследовав и издав различные труды ранних суфиев, убедительно показал, что исламский мистический язык формируется в рамках коранического текста [Nwūia, 1970]<sup>13</sup>.

К концу XX в., включает Кныш, окончательно формируется представление о суфизме как исконно исламском явлении, публикуются и переводятся сочинения раннесуфийских авторов. Современными востоковедами изучен ряд учений первых исламских мистиков, а также определены два подхода к рассмотрению суфизма: исторический, согласно которому суфизм исследуется как исторически обусловленное явление, и «внеисторический», в соответствии с которым суфизм анализируется как средоточие духовных «констант», независимых от исторических реалий [Кныш, 1991, 148]<sup>14</sup>. В качестве «неизменных теоретических установок», присущих суфизму, А.Д. Кныш рассматривает концепцию «пути» (*ṭarīq*) очищения и самосовершенствования с целью постижения высшей истины, а также понятие «святости» (*vilāya*), обретаемой по окончании упомянутого пути.

На фоне созданной А.Д. Кнышом картины изучения раннего суфизма (искусственно отделенной мной от изображенной им историографии суфизма в целом) обратимся к исследованиям ал-Муḥāsibī — непосредственно к одной из компонент его учения, позволяющей нам продемонстрировать новый метод изучения его религиозно-философского учения.

<sup>12</sup> Под его влиянием написаны выдающиеся труды Т. Андре [Андре, 2003], Й. Педерсона [al-Sulamī, 1960] и нашего соотечественника Е.Э. Бертельса [Бертельс, 1965].

<sup>13</sup> Эта тема была развита Г. Бёверингом, который указывает, по сути, на наличие герменевтического круга в экзегезе коранического текста [Bövering, 1980].

<sup>14</sup> А.Д. Кныш полагает, что внеисторическая линия, характеризующаяся особым методом сопереживания, позволяет придерживающимся ее людям получить новый духовный опыт. К этому рассуждению мы вернемся в последнем разделе статьи.

## Исследование творчества ал-Х̣āриса ал-Муḥāsиб̣ī

Историографическая литература, посвященная изучению взглядов и текстов ал-Х̣āриса ал-Муḥāsиб̣ī (781–857), не очень многочисленна: она включает в себя публикации и переводы ряда его сочинений, а также статьи, разделы в монографиях и сами монографии<sup>15</sup>. Подробный анализ «историографии» ал-Муḥāsиб̣ī требует отдельного рассмотрения (этому будет посвящена моя следующая публикация). Здесь же я, собрав как можно более полный историографический список трудов ал-Муḥāsиб̣ī, сосредоточусь на *сути* его учения, как она представлена в монографии Н.Г. Пиккена “Spiritual purification in Islam: the life and works of al-Muḥāsibī” [Picken, 2011] — исследовании, включившем в себя основные результаты предыдущих штудий (или, по крайней мере, их учитывавшем).

Содержание монографии составлено классическим для истории философии образом: оно включает, помимо введения, заключения, приложений с картами и библиографии, разделы, посвященные следующим темам: историко-культурные реалии периода жизнедеятельности ал-Муḥāsиб̣ī (“The ‘Abbāsid crucible: the historical background to al-Muḥāsibī’s life”); биография ал-Муḥāsиб̣ī (“Master of the wayfarers: the life of al-Nārith al-Muḥāsibī”); произведения ал-Муḥāsиб̣ī (“The wayfarer’s legacy: the works of al-Nārith al-Muḥāsibī”); очищение души, согласно исламу и ал-Муḥāsиб̣ī (“Purification of the soul: the concept of *tazkiyat al-nafs* in Islam; Purification of the soul in the formative period: al-Muḥāsibī’s methodology of *tazkiyat al-nafs*”).

Биография ал-Х̣āриса ал-Муḥāsиб̣ī довольно интересна, содержит различного рода анекдоты, связанные с предложенным им методом очищения души. Существует две этимологические версии, касающиеся данного ему прозвища — ал-Муḥāsиб̣ī (что можно перевести с арабского как «Перечетник»), одна из которых, что логично, связывает имя непосредственно с самим учением суфия (и, как следствие, с предельным вниманием к любым проявлениям внутренней жизни мистика, самоотчетом); другая же, менее известная, связывает прозвище ал-Муḥāsиб̣ī с тем фактом, что он, якобы, поминая Бога, перебирал камешки (*ḥaṣā*) — видимо, используя их вместо четок [Picken, 2011]. Несколько эпизодов, повествующих о детстве ал-Муḥāsиб̣ī, свидетельствуют о том, что мистик с ранних лет проявлял крайнюю щепетильность и религиозный пыл, однозначно и бескомпромиссно исполнял коранические предписания.

---

<sup>15</sup> Более или менее полный библиографический список изданий, переводов и исследований ал-Муḥāsиб̣ī предложен ниже, в Приложении к статье. Он составлен на основе данных, представленных на сайте [www.openlibrary.org](http://www.openlibrary.org).

Он получил хорошее образование в области фикха<sup>16</sup>, хадисоведения, арабского языка и коранических дисциплин. Перечень имен, на которые в своих работах ссылается ал-Муḥāsibī, свидетельствует о его широкой эрудиции и принадлежности к традиционным кругам хадисоведов и улемов. Среди учеников ал-Муḥāsibī несколько выдающихся суфиев: ал-Джунайд ('Абū ал-Қасим ал-Джунайд б. Муḥаммад (ум. 298/910)), ан-Нūrī ('Абū ал-Ḥусайн Аḥмад б. Муḥаммад ан-Нūrī (ум. 295/907)), ат-Ṭūsī ('Абū ал-'Аббās Аḥмад б. Масрūқ ат-Ṭūsī (ум. 298/910)) и многие другие. Умер он в Багдаде в 243/857 г. — как свидетельствует традиция, с улыбкой на устах.

Полноценное исследование идей ал-Муḥāsibī — дело будущего. Этот мистик всё еще ждет своего исследователя: даже маломальский обзор посвященной ему историографической литературы показывает, сколько интересных и глубоких тем открывается в его произведениях, бóльшая часть из которых всё еще не переведена.

Я кратко освещу учение ал-Муḥāsibī об очищении души (*тазкийат ан-нафс*) и рассмотрю возможные методы его, учения, изучения. Как отмечает Пиккен, учение об очищении души (понимаемое в исламе как рост, приращение, преобразование и очищение человеческой души посредством божественного руководства, примеров из жизни Пророка и личных усилий, направленных на достижение совершенной формы — безмятежной души (*ан-нафс ал-мутма'инна*), и предполагающее определенные техники своей реализации (к примеру, *муджāхада*, *муḥāsaba* и др.)) прошло горнило обоснованной интерпретации и интеллектуального исследования, как и более привычные для ранней уммы проблемы, имеющие отношение к фикху, коранической экзегезе или хадисоведению. Именно ал-Муḥāsibī стал одним из тех, кто осмыслил возможность реализации очищения души в традиционном исламском ключе, создав для этого особую методологию [Picken, 2011, 158–159]. Данная методология подразумевает системное описание души (*нафс*) в аспекте ее качеств, состояний и природы. Процесс очищения души, имеющий в Коране трехуровневую структуру — божественный, пророческий, человеческий, — так или иначе отражен в своей трехсоставности и в произведениях ал-Муḥāsibī: он постулирует необходимость обращаться к Богу за помощью и проявлять к Нему абсолютное доверие; акцентировать роль пророков, посылаемых Богом для направления идущих к Богу, и подражать им; наконец, производить усилия по очищению души — наблюдать и искоренять негативные ее качества (к примеру, *ḥасад* 'зависть', *кибар* 'высокомерие' и др.), воспитывать ее и дисциплинировать. В популярной литературе ал-Муḥāsibī известен именно как адепт негативного метода воспитания души, то есть отслеживания и искоренения

<sup>16</sup> Бытует мнение, что его непосредственным учителем был Муḥаммад б. Идрис аш-Шафи'и (ум. 204/820).

всего того, что встает на пути к Богу. Но он также учит и о воспитании благих качеств души (таких как терпение, искренность, покаяние, скорбь, памятование о загробной жизни и др.), способствующих ее продвижению на упомянутом пути и обретению истинного и сокровенного знания о сущности души (*ма‘рифат ан-нафс*) [Picken, 2011, 186]. Отдельного упоминания заслуживает постоянное памятование, почитание и сохранение в уме божественного присутствия (*ал-мурāқаба*): человек живет, действует и мыслит так, будто за ним непрерывно и постоянно наблюдает Бог<sup>17</sup>.

В целом, представленный выше абрис учения ал-Муḫāsибī дает о себе только самое общее и неполное представление. Но его достаточно, чтобы увидеть возможности и ограниченность используемых методов исследования. Работа Пиккена — безусловно, тщательное и добротное историко-философское исследование, внятно объясняющее и раскрывающее логику, историческую и религиозную подоплеку учения ал-Муḫāsибī. Но, как и любое исследование подобного рода, оно скрывает в своей неоднозначности допущение, без которого его (и, собственно, представленного им учения самого ал-Муḫāsибī) воздействие на читателя представляется мне механистическим, неполным. Это допущение касается признания того, что вещи, о которых говорит ал-Муḫāsибī, (а) истинны, (б) актуальны для любого человека, которому не безразлично состояние собственной души. В классических историко-философских исследованиях, претендующих на академичность и научность, не принято вводить новое «измерение», позволяющее создать не двухмерное представление об изучаемом феномене, а трех- или даже четырехмерное<sup>18</sup>.

Попробуем ввести это исследовательское «измерение», используя трансцендентальную герменевтику Г. Оберхаммера (р. 1929) — австрийского индолога и философа. В упомянутом герменевтическом проекте есть ряд элементов, которые позволяют встроить исследуемое учение во внутренний мир реципиента, а именно: Оберхаммер отмечает, что сама структура человеческой субъективности предполагает открытость субъекта «по-ту-сторону-сущему», а также требование со-настройки с божественным или тем, что выходит и выводит самого человека за пределы сущего<sup>19</sup>. В силу самого устройства человеческой субъективности, признавая ее в себе, исследователь выносит за скобки

<sup>17</sup> Что может рассматриваться как развитие идеи известного хадиса от ‘Умара б. ал-Ḥаттāба (ум. 23/644) о словах Пророка: «Ты должен поклоняться Аллаху так, как будто ты видишь Его. Ведь если ты не видишь Его, Он видит тебя!».

<sup>18</sup> В этой связи нельзя не вспомнить название знаменитого труда А. Шиммель на немецком языке: “*Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*” (1975), удачно переведенное на русский язык как «Мир исламского мистицизма» [Шиммель, 2023]. В обоих случаях сохраняется коннотация открытости и многомерности пространства.

<sup>19</sup> См. более подробно монографии: [Оберхаммер, 2019; Оберхаммер, 2021<sup>а</sup>].

сомнение в существовании трансцендентальной Реальности (он читает текст так, будто эта Реальность, о которой «рассказывает» та или иная религиозно-философская традиция, существует). Вслед за автором исследуемого текста этой традиции он пытается постичь ее и в дальнейшем описать на понятном его современникам языке. Последнее, кстати, не обязательно. Другим ее важным элементом является понятие «вы/с-хватывание» (*aufgreifen*): та Реальность, о которой идет речь в исследуемой религиозно-философской традиции/тексте, постигается методом «прорыва» к ней, как бы единым и одним рывком «схватывается» [Оберхаммер, 2021<sup>6</sup>]. Таким образом, помимо культурно-исторического, философского горизонтов, открывается горизонт трансцендентально-мистического (подлинного) освоения учения/текста/идеи как обращения к невыразимому опыту изучаемого мыслителя и понимания его онтологических (и иных) установок на иррациональном уровне. Тем самым сохраняя изначальный мотив, лежащий в основе любого истинного стремления к познанию (как вкушения/причастия/приобщения), — наслаждение.

Таким образом, учение ал-Мухāsибī об очищении души, исследуемое с учетом предложенных Оберхаммером специфических черт индивидуальной субъективности (ее раскрытости трансцендентной Реальности, а не «захламленности» вещами/идеями/видением, относящимися к мирской плоскости), позволяет установить новый «канал сообщения» с учением ал-Мухāsибī, результатом которого станет не просто более глубокое и адекватное понимание сути его учения, но и практические результаты в виде улучшения душевного благосостояния искушенного исследователя. А это, согласитесь, немало.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Избранная библиография

#### Издания и переводы трудов ал-Мухāsибī

1. *Ал-Ḥāriṣ ибн 'Асад ал-Мухāsибī*. Ар-Ри'āйа ли-хуқуқ Аллāх. London: Luzac & Co., 1940.
2. *Ал-Ḥāriṣ ибн 'Асад ал-Мухāsибī*. Рисāлат ал-мустаршидйн. Алеппо: Мактаб ал-маṭбу'āt, 1964.
3. *Ал-Ḥāriṣ ибн 'Асад ал-Мухāsибī*. Ал-Ваṣāйā. Каир: 'Али Ṣабīх, 1965.
4. *Ал-Ḥāriṣ ибн 'Асад ал-Мухāsибī*. Ал-Масā'ил фй а'мāl ал-қулūб ва ал-джавāрих. Каир: 'Āлам ал-кутуб, 1969.
5. *Ал-Ḥāriṣ ибн 'Асад ал-Мухāsибī*. Ар-Ри'āйа ли-хуқуқ Аллāх. Каир: Дār ал-кутуб ал-ҳадйса, 1970.

6. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Таваххум фй васф ахвāl ал-āхира. Алеппо: б.м., 1970.
7. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Китāб ал-'илм. Тунис: ад-Дār ат-тūнисий-йа ли-н-нашр, 1975.
8. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ат-Тавба. Каир: б.м., 1977.
9. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Салās расā'ил фй 'ақйдат ал-муслим. Каир: Дār ал-Байāн, 1977.
10. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ал-'Ақл ва фахм ал-Қур'āн. Бейрут: Дār ал-Киндй, 1978.
11. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Китāб ат-таваххум. Traduit de l'arabe et annote par A. Roman (Une vision humaine des fins dernières: le Kitāb al-tawahhum d'al Muḥāsibī). Paris: Librairie C. Klincksieck, 1978.
12. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Китāб ат-таваххум. Б.г.: б.м., 1979.
13. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ал-Қасд ва ар-руджў' илā Аллāх. Каир: Дār ат-турās ал-'арабийй, 1980.
14. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Āдāб ан-нуфўс. Бейрут: Дār ал-Джйл, 1984.
15. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ат-Таваххум. Каир: Мактабат ал-Қур'āн, 1984.
16. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Фахм ас-салāх. Каир: б.м., 1984.
17. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ар-Ризқ ал-ҳалāl ва ҳақйқат ат-таваккул 'алā Аллāх. Каир: б.м., 1984.
18. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ал-Васāйā. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1986.
19. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Му'āтабāt ан-нафс. Каир: Дār ал-и'тисām, 1986.
20. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Шараф ал-'ақл ва мāхиййату-ху. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1986.
21. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ал-Макāсиб. Бейрут: б.м., 1987.
22. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Бад' ман анāба 'илā Аллāх ва Āдāб ан-нуфўс. Каир: Дār ас-Салām, 1991.
23. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Шарҳ ал-ма'рифа ва базл ан-насйҳа. Дамаск: Дār ал-Қалам, 1993.
24. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Мавā'из ал-'имām ал-Ҳāрис ал-Муҳāсибī. Бейрут: ал-Мактаб ал-'ислāmийй, 1999.
25. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ал-Масā'ил фй а'мāl ал-қулўб ва ал-джавāриҳ; ма' ал-Масā'ил фй аз-зухд ва Китāб ал-макāсиб ва Китāб ал-'ақл. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 2000.

## Исследования, посвященные творчеству ал-Мухāсибī

1. 'Абд ал-Халīm Махмūd. Устāз ас-сā'ирйн ал-Хāрис ибн 'Асад ал-Мухāсибī. Каир: Дār ал-кутуб, 1973.
2. Хусайн Қуватлī. Ат-Таṣаввуф ал-'ақлийй фī ал-'ислām. Манхадж ал-Мухāсибī. Бейрут: Дār Иқра', 1988.
3. Баракāt Мухаммад Мурād. Хāсā'иṣ аз-зухд ва ат-таṣаввуф 'инд ал-Хāрис ибн 'Асад ал-Мухāсибī. Каир: ас-Ṣадр, 1992.
4. Мухаммад Ризқī. Таṣаввуф ал-Хāрис ал-Мухāсибī. Тунис: Дār ас-Санāбил, 2004.
5. Smith M. An Early Mystic of Baghdad: a Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi, ca. 781–857. London: Sheldon Press, 1935.
6. Ess J., van. Die Gedankenwelt des Hariṭ al-Muhasibi, anhand von Übersetzungen aus seinen Schritten dargestellt und erläutert. Bonn, 1961.
7. Allard M. Comment comprendre le Coran selon al-Muhasibi // Bulletin d'études orientales de l'Institut Français de Damas. 1977. No. 29. P. 7–16.
8. de Crussol Y. Le rôle de la raison dans la réflexion éthique d'Al-Muḥāsibī. Paris: Consep., 2002.
9. Picken N.G. Al-Harith al-Muhasibi and Spiritual Purification between Asceticism and Mysticism // Routledge Handbook on Sufism. London, New York: Routledge, 2020. P. 17–31.
10. Калашников Е.А. Философско-теологическое учение ал-Мухāсибī. Дис. ... к.филос.н. М., 2004.
11. Калашников Е.А. Суфийские основания этической доктрины ал-Мухāсибī // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2006. № 1. С. 190–199.
12. Псху Р.В. Роль рефлексии в «процессуальной» этике ал-Хāриса ал-Мухāсибī // Трансцендентальный журнал. 2023. Т. 4. Вып. 1–2 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680024978-5-1> (дата обращения: 23.07.2023).

**Список использованных источников и литературы**

- Андре, 2003 — *Андре Т.* Исламские мистики. СПб.: Евразия, 2003. 240 с.
- Бертельс, 1965 — *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Т. 3. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965. 524 с.
- Кныш, 1991 — *Кныш А.Д.* Суфизм // Ислам: Историографические очерки / Под общ. ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, 1991. С. 109–209.
- Оберхаммер, 2019 — Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть I. М.: Наука, 2019. 190 с.
- Оберхаммер, 2021<sup>a</sup> — Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть II. М.: ООО «Садра», 2021. 288 с.
- Оберхаммер, 2021<sup>b</sup> — *Оберхаммер Г.* Встреча как категория религиозной герменевтики (часть I, 12–14, часть II, 1–8) / Пер. с нем. Р.В. Псху, А.В. Парибка // Философия религии: аналитические исследования / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2021. Т. 5. № 1. С. 90–91.
- Шиммель, 2023 — *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. М.: ООО «Садра», 2023. 536 с.
- Bövering, 1980 — *Bövering G.* The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari (d. 283/896). Berlin: De Gruyter, 1980. 295 p.
- Goldziher, 1872 — *Goldziher I.* Linguistisches aus der Litteratur der Mystik // *Zetschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1872. No. 36. S. 764–785.
- Goldziher, 1989 — *Goldziher I.* De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam // *Revue del'histoire des religions*. 1989. No. 37. P. 314–324.
- Hartmann, 1916 — *Hartmann R.* Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufismus // *Der Islam*. 1916. No. 6. S. 31–70.
- Kremer, 1868 — *Kremer A., von.* Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig: Brockhaus, 1868. 471 s.
- Massignon, 1922 — *Massignon L.* La passion d'al-Hossayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, execute à Bagdad le 26 mars 922. Paris: Geuthner, 1922. 628 p.
- Massignon, 1954 — *Massignon L.* Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane. Paris: Vrin, 1954. 428 p.
- Nicholson, 1906 — *Nicholson R.* A Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism with a List of Definitions of the Terms “šūfi” and “taṣawwuf” Arranged Chronologically // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1906. P. 303–348.
- Nicholson, 1914 — *Nicholson R.* The Mystics of Islam. London: G. Bell and sons, 1914. 200 p.
- Nicholson, 1921 — *Nicholson R.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge: Cambridge University Press, 1921. 282 p.
- Nicholson, 1926 — *Nicholson R.* An Early Arabic Version of the mi'rāj of Abū Yazid al-Bistami // *Islamica*. 1926. No. 2. P. 402–415.

- Al-Niffarī, 1935 — *Al-Niffarī, Muhammad ibn ‘Abdi ‘l-Jabbār*. The Mawāqif and Muḥāṭabāt with other fragments. London: Luzac, 1935. 500 p.
- Nwyia, 1970 — *Nwyia P.* Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1970. 439 p.
- Picken, 2011 — *Picken N.G.* Spiritual purification in Islam: the life and works of al-Muḥāsibī. London, New York: Routledge, 2011. 252 p.
- Sprenger, 1856–1857 — *Sprenger A.* A Notice on the “Dawa’ da’alqulub” of Moḥasiby Being the Earliest Work on Sufism as Yet Discovered // Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1856–1857. No. 25. P. 133–150.
- Al-Sulami, 1960 — *Al-Sulami, Abu ‘Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain b. Musa.* Kitab Tabaqat al-Sufiyya. Texte arabe avec une introduction et un index pat Johannes Pedersen. Leiden: Brill, 1960. 704 p.

## References

- Andre, T. *Islamskie mistiki* [Islamic Mystics]. Saint Petersburg: Evraziya, 2003, 240 pp. (Russian Translation)
- Bertels, E.E. *Iz bannie trudi. T. 3. Sufizm i sufyskaya literatura* [Selected Works. Vol. 3. Sufism and Sufi Literature]. Moscow: Nauka, 1965, 524 pp. (In Russian)
- Böwering, G. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari (d. 283/896)*. Berlin: De Gruyter, 1980, 295 pp.
- Gerhard Oberhammer. *Indolog i filosof. Chast I* [Gerhard Oberhammer: an Indologist, a Philosopher. Pt. I]. Moscow: Nauka, 2019, 190 pp. (In Russian)
- Gerhard Oberhammer. *Indolog i filosof. Chast II* [Gerhard Oberhammer: an Indologist, a Philosopher. Pt. II]. Moscow: “Sadra” publ., 2021, 288 pp. (In Russian)
- Goldziher, I. “De l’ascétisme aux premiers temps de l’Islam”. In: *Revue del’histoire des religions*, 1989, no. 37, pp. 314–324.
- Goldziher, I. “Linguistisches aus der Litteratur der Mystik”. In: *Zetschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1872, no. 36, ss. 764–785.
- Hartmann, R. “Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufismus”. In: *Der Islam*, 1916, no. 6, ss. 31–70.
- Knysh, A.D. Sufizm [Sufism]. In: *Islam: Istoriograficheskie ocherki*. Moscow: Nauka, 1991, pp. 109–209. (In Russian)
- Kremer A., von. *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*. Leipzig: Brockhaus, 1868, 471 ss.
- Massignon, L. *Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Vrin, 1954, 428 pp.
- Massignon, L. *La passion d’al-Hossayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l’Islam, execute à Bagdad le 26 mars 922*. Paris: Geuthner, 1922, 628 pp.
- Nicholson, R. “An Early Arabic Version of the mi’raj of Abū Yazid al-Bistami”. In: *Islamica*, 1926, no. 2, pp. 402–415.

- Nicholson, R. A. "Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism with a List of Definitions of the Terms "şūfī" and "taṣawwuf" Arranged Chronologically". In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1906, pp. 303–348.
- Nicholson, R. *The Mystics of Islam*. London: G. Bell and sons, 1914, 200 pp.
- Nicholson, R. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921, 282 pp.
- Al-Niffarī, Muhammad ibn 'Abdi 'l-Jabbār. *The Mawāqif and Muḥāṭabāt with other fragments*. London: Luzac, 1935, 500 pp.
- Nwyia, P. *Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1970, 439 pp.
- Oberhammer, G. "Vstrecha kak kategoriya religioznoy germeneytiki" [Encounter as a Category of the Religious Hermeneutics]. In: *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, 5 (1), pp. 84–106. (Russian Translation)
- Picken, N.G. *Spiritual purification in Islam: the life and works of al-Muḥāsibī*. London, New York: Routledge, 2011, 252 pp.
- Schimmel, A. *Mir islamskogo mysticizma* [Mystical Dimensions of Islam]. Moscow: "Sadra" publ., 2023, 536 pp. (Russian Translation)
- Sprenger, A. "A Notice on the 'Dawa' da'alqulub' of Mohasiby Being the Earliest Work on Sufism as Yet Discovered". In: *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1856–1857, no. 25, pp. 133–150.
- Al-Sulami, Abu 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain b. Musa. *Kitab Tabaqat al-Sufiyya*. Texte arabe avec une introduction et un index pat Johannes Pedersen. Leiden: Brill, 1960, 704 pp.

**И.Р. Насыров**

*(доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН;  
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1;  
e-mail: ilshatn60@mail.ru)*

## **О ВАЖНОСТИ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ИЗУЧЕНИИ РАЗВИТИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА**

**Аннотация.** Данная статья посвящена проблемам междисциплинарного взаимодействия в изучении развития мусульманского Востока и его духовного наследия. По мнению автора, исследователи арабо-мусульманской общественной мысли, как и специалисты по другим направлениям историко-философской науки, должны учитывать исторический и культурный контекст изучаемого ими предмета. В свою очередь, рассмотрение этого контекста специалистами в области арабо-мусульманской философии зависит от их представлений о природе общества в целом и факторах его развития, от их подходов к истории как таковой. В прошлые эпохи было выдвинуто большое количество теорий исторического развития человечества в целом и мусульманского Востока в частности. Автор считает, что необходим механизм для защиты от соблазна «умножать сущности» радиотвлеченного умопостроения. Во-первых, этим механизмом является мнение профессионального сообщества историков. Во-вторых, эффективность изучения классической интеллектуальной мысли мусульманского Востока зависит от междисциплинарной кооперации, взаимодействия истории, философии, политологии, социологии, антропологии и других областей знания.

**Ключевые слова:** исламский Восток, философия истории, междисциплинарное взаимодействие, компаративные исследования, методология востоковедческих исследований.

**Ilshat R. Nasyrov**

(DSc. in Philosophy, leading research fellow, Institute of Philosophy, RAS;  
bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;  
e-mail: ilshatn60@mail.ru)

**The Importance of Interdisciplinary Collaboration  
in the Studies of the Islamic East**

**Abstract.** The article is devoted to problems of interdisciplinary collaboration in the studies of the Islamic East. Islamic scholars studying Muslim thought, like specialists in other fields of history of philosophy, should consider cultural and historical context of the research subject. Moreover, consideration of this context depends on scientists' own ideas about the nature of society and factors of its development, as well as their approaches to history. There exist already many different theories of historical development as a whole and of the Islamic East in particular. The author suggests that a mechanism is required in order to protect Islamic Studies from "entity multiplication" performed for a merely speculative result. First, such a mechanism is the opinion of the professional community of historians. Second, the effectiveness of the study of Muslim thought in the classical period depends on the interdisciplinary cooperation and interaction of historians and philosophers as well as political scientists, sociologists, anthropologists, etc.

**Keywords:** Islamic East, Philosophy of History, Interdisciplinary Collaboration, Comparative Studies, Methodology of Oriental Studies.

Исследование арабо-мусульманской философской традиции — одно из важнейших направлений историко-философской науки. Предметом последней и поныне остается общественная мысль различных культур и цивилизаций. В ходе изучения истории формирования и развития интеллектуальной мысли мусульманских народов исследователи философии исламского мира используют традиционные для всех дисциплин историко-философской науки методы: историко-культурный анализ, историко-философская реконструкция, анализ, критическое издание и комментированный научный перевод оригинальных текстов. При исследовании общественной мысли мусульманского Востока необходимо учитывать ее исторический и культурный контекст.

В свою очередь, рассмотрение этого контекста специалистом в области арабо-мусульманской философии зависит от его представлений о природе общества в целом и факторах его развития, от его подхода к истории как таковой. Возникает замкнутый круг: историческая картина формирования общественной мысли мусульманского Востока нуждается в философии истории, ее, эту картину, упорядочивающей и уже содержащей в качестве предпосылки

определенную картину эпохи формирования этой мысли. В этом нет ничего необычного — каждый ученый предпосылает своим исследованиям определенную интерпретацию картины природного или социального мира.

Соответственно, выдвигание новых, смелых подходов к объяснению исторических процессов и культур мусульманских народов служит условием плодотворного развития изучения арабо-мусульманской философии. Исследователи арабо-мусульманской философской традиции, как правило, не являются специалистами по истории. Необходим механизм для защиты от «приумножения сущностей» просто ради приумножения, ради «голового», отвлеченного умопостроения. Этим механизмом должно стать мнение профессионального сообщества историков. Их экспертиза ставит предел теоретизированиям всех специалистов и в области историко-философских исследований.

Последнее критически важно для оценки подходов философов к истории. Ими было выдвинуто большое количество различных вариантов линейно-прогрессивных, циклических и регрессивных моделей исторического развития человечества в целом и мусульманского Востока в частности. Каждый из них фактически конструировал общую картину исторического процесса, опираясь на собственную схематизацию всеобщей истории. Некоторые же из них, сознательно или бессознательно, подводили исторические факты под свои теории. История философии дает немало примеров перекоса в сторону абстрактного метафизического теоретизирования, искажающего представление людей о неевропейских народах, об исламском мире, его истории и культуре.

Известно, что великий немецкий философ Г.В.Ф. Гегель (1770–1831) одухотворял исторический процесс, сводил его к воплощению абсолютной идеи. Согласно Гегелю, абсолютная идея имманентно присуща миру и определяет его развертывание. Всемирная история направляется с Востока на Запад. Гегель учит: исторический процесс прошел четыре периода становления — мира Востока, мира античных греков, мира Древнего Рима и мира германской цивилизации. Сам по себе исторический прогресс состоит в постепенном — и возрастающем — осознании людьми их свободы. Согласно Гегелю, Европа есть конец всемирной истории, так как лишь германский мир знает, что все индивиды подлинно свободны [Гегель, 1993, 147–148]. К такому выводу его привел панлогизм — убеждение, что всё существующее есть воплощение абсолютно-го духа.

Появление научных моделей исторического развития в XIX столетии, веке индустриальной революции и научно-технического прогресса, казалось бы, должно было положить конец скатываниям в абстрактные метафизические теоретизирования. Но не тут-то было. Русский философ и одновременно естествоиспытатель Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) учил, что история состоит из совокупности эволюций отдельных культурно-исторических

типов (египетского, китайского, халдейского или древнесемитского, индийского, греческого, римского, новосемитского или аравийского, германо-романского или европейского, славянского и т.д.) [Данилевский, 1895, 88–118, 513–557]. Каждому из них присущи уникальные начала. В своем главном сочинении «Россия и Европа» он утверждал: русский царь является живым воплощением политического самосознания и воли русского народа. Поэтому философ был убежден, что в России, по всей вероятности, никогда не будет политической революции [Там же, 501–502, 534]. Менее чем через полвека русская Февральская революция 1917 г. отправила русскую монархию в небытие.

В предреволюционный период исторические взгляды русского религиозно-мыслителя Николая Александровича Бердяева (1874–1948) на историю человечества определялись его эсхатологическими ожиданиями, если не сказать откровенным миллениаризмом (верой в приближение конца истории и грядущее наступление тысячелетнего царства божьего на земле). Первую мировую войну (1914–1918) он встретил с воодушевлением, связывая с ней надежду на осуществление русской мессианской идеи. Согласно Бердяеву, России в свершении мировой судьбы свыше отведена ключевая роль. Божественный замысел заключается в реализации исторического предназначения России — «быть “мостом”, который объединит Запад и Восток в культуру высшего типа» [Лихоманов, 2022, 412]. Ее миссия состоит в спасении человечества путем воплощения «русской идеи»; именно России, посредством объединения Запада и Востока, суждено-де привести человечество к искомому единству. К этому располагают богоизбранность и богоносность России и всечеловеческий дух русского народа [Бердяев, 2007, 21, 26].

Н.Я. Данилевский не дожил до русских революций и краха русской монархии; увы, мы никогда уже не узнаем, как бы он отреагировал на эти события, как осмыслил бы их. Однако, на наш взгляд, к Н.А. Бердяеву совершенно точно применим девиз *Credo quia absurdum est* (лат. «верю, потому что это противно разуму»). В 1918 г. он писал: «С горьким чувством перечитывал я страницы сборника статей, написанных за время войны до революции. Великой России уже нет и нет стоявших перед ней мировых задач, которые я старался по-своему осмыслить» [Там же, 17]. Но даже распад Российской империи по итогам Первой мировой войны (1914–1918), русские (Февральская и Октябрьская) революции 1917 г. и последовавшая Гражданская война (1918–1923) в России не заставили Н.А. Бердяева признать ложными лелеемые им в предвоенные годы идеи, а именно — «русскую идею» и веру в миссию России. Это неудивительно, так как он оставался верен религиозному мистицизму (интуитивному признанию того, что окружающий эмпирический мир нереален, — и что, напротив, реален только высший, трансцендентный мир) и своей политической теологии (Россия есть Божья мысль и как таковая остается великой) [Там же, 19]. Вину за провал русской мессианской идеи

Н.А. Бердяев возложил на народ, который, по его мнению, не справился со своей задачей («Русский народ не захотел выполнить своей миссии в мире, не нашел в себе сил для ее исполнения, совершил внутреннее предательство» [Бердяев, 2007, 19]).

В контексте рассматриваемой нами темы представляет интерес отношение Г.В.Ф. Гегеля, Н.Я. Данилевского и Н.А. Бердяева к роли и месту исламского Востока во всемирной истории, оценка, данная ими общественной мысли мусульманских народов. Как было отмечено выше, Гегель предложил свою концепцию истории как идею развития и самораскрытия абсолютного духа. Его философия истории, несущая явный отпечаток средневековой христианской традиции, является попыткой репрезентации не только истории общества, но и мира [Савельева, 1997, 285]. В соответствии с гегелевской стадийной моделью исторического процесса всемирная история состоит из четырех стадий (мир Востока, мир античных греков, мир Древнего Рима и мир германской цивилизации). Согласно Гегелю, мусульманский Восток и Западная Европа отделены друг от друга не только пространственно, но и темпорально: исламский мир олицетворяет прошлое. Великий немецкий философ рассматривал мусульманский Восток как мир, застывший в покое, косный и живущий прошлым. Он пишет:

Оттесненный в настоящее время в Азию и Африку и терпимый лишь в одном уголке Европы вследствие соперничества христианских держав, ислам уже давно сошел со всемирно-исторической арены и вновь возвратился к восточному покою и неподвижности [Гегель, 1993, 377].

Иными словами, в своей «хронологии» Гегель фактически относит мусульманский Восток к прошлому. Невысоко он ценил и исламских философов. Главной заботой мусульманских мыслителей (таких, например, как ал-Киндй, ал-Фārāбй, Ибн Сйнā, Ибн Тұфайл, Ибн Рушд и ал-Ғазālй) было, по его мнению, комментирование трудов Аристотеля и дальнейшее развитие «абстрактно-логического момента» [Гегель, 1935, 106–107]. Он замечал: «Альгазали (ум. в 1111 г. в Багдаде) написал учебник по логике и метафизике. Он был остроумным скептиком, обладал великим восточным умом, считал слова пророка чистой истиной, написал “*Destructio philosophorum*”» [Там же, 106]. Вполне очевидно, что Гегель отрицал оригинальность арабо-мусульманской философской мысли и подчеркивал ученический характер деятельности ее представителей.

Для русских же мыслителей Н.Я. Данилевского и Н.А. Бердяева исламский Восток оставался частью настоящего, а не прошлого. Тем не менее и для них, как и для Гегеля, мусульманский Восток служил воплощением творческой немощи и культурного застоя. Н.Я. Данилевский утверждал, что «оно (“магометанство”, по его выражению. — *И.Н.*) совершило уже теперь весь цикл своего

развития и, без всякого сомнения, находится уже в периоде совершенного изнеможения и разложения» [Данилевский, 1895, 340]. Он полагал, что в истории человечества ислам как религия является регрессивным явлением («с религиозной точки зрения, учение арабского пророка (Мухаммада. — *И.Н.*) есть очевидный шаг назад, — необъяснимая историческая аномалия» [Там же, 341]). Невелик вклад исламского мира, по его мнению, и в развитие человеческой цивилизации. Арабы сохранили

в переводе, большей частью искаженном, некоторые творения греческих философов и ученых; но они лучше и полнее сохранились бы, если бы страны, отвоеванные арабами, продолжали сохранять часть греческой (Византийской. — *И.Н.*) империи. Арабы сообщили также Европе некоторые открытия и изобретения Китая и Индии; но и в этом отношении заслуга их имеет совершенно отрицательный характер. Заняв промежуточные страны, сделав их недоступными европейцам, они составили преграду [Данилевский, 1895, 342].

К искусству, отмечает Н.Я. Данилевский, исламская религия была прямо враждебна [Там же, 342]. Единственная заслуга ислама, по его мнению, состояла в том, что Османская империя оградила православие и славян от «латинства» (Запада. — *И.Н.*), спасла их от поглощения германо-романским миром. С ростом и усилением славянского культурно-исторического типа Османская империя утратила смысл существования, а «магометанство окончило свою историческую роль» [Там же, 342, 348].

В свою очередь Н.А. Бердяев пишет: «В глубине души русского народа живет не только христианский и славянский Восток, но и Восток монгольский, вошедший внутрь России со времен татарского ига» [Бердяев, 2007, 539]. С его точки зрения, этот глубоко проникший в русскую культуру и жизнь «монгольский Восток» есть темная стихия, подлежащая изживанию с последующим просветлением и очеловечиванием.

И она же (Россия. — *И.Н.*) должна победить в себе крайний и исключительный Восток, вечно притягивающий ее вниз, в темную стихию... И есть какой-то исторический смысл в том, что на долю России выпало претворить в себе восточную стихию, просветить и очеловечить ее [Там же, 540].

Какой же вывод можно сделать из приведенных слов Н.А. Бердяева в отношении Востока, в том числе мусульманского Востока? Коль скоро Восток есть темная стихия, существует ли на нем культура или, тем более, философия?

Не только Н.А. Бердяев, но и многие другие русские мыслители XIX–XX вв. потратили свои творческие усилия на обоснование идеи цивилизаторской роли Российской империи на мусульманском Востоке. Часто они демонстрировали

ее посредством притязаний на Константинополь, для обоснования которых использовался нехитрый силлогизм: Россия — восприемница Византии; Константинополь был столицей Византии; следовательно, Константинополь — русский город. Ф.М. Достоевский писал: «Константинополь, рано ли, поздно ли, а должен быть наш... Да, Золотой Рог и Константинополь — всё это будет наше» [Достоевский, 1983, 65]. Ратуя за создание Всеславянского Союза, Н.Я. Данилевский выступал за признание Константинополя его столицей [Данилевский, 1895, 419]. Схожие мысли вынашивал и Н.А. Бердяев. По Бердяеву, Россия «будет призвана для великих откровений духа, когда центр мировой духовной жизни будет в ней» [Бердяев, 2007, 36]. В качестве географического «центра» единого мира, объединенного Востока и Запада, он также рассматривал Константинополь. В июне 1915 г. Н.А. Бердяев писал, что «единственным естественным притязанием России является Константинополь и выход к морям через проливы. Русский Константинополь должен быть одним из центров единения Востока и Запада» [Там же, 118]. С высоты сегодняшнего дня совершенно очевидна фантастичность представлений упомянутых русских мыслителей.

В 30-е гг. XX в. сторонники исторического материализма возвели известную схему пяти общественно-экономических формаций (первобытно-общинная — рабовладельческая — феодальная — капиталистическая — коммунистическая) фактически в ранг религиозной догмы. Декларативно апеллируя к разработанной К. Марксом теории стадий капиталистического развития, они превратили формационный подход к периодизации исторического развития в априорную схему. Как следствие, марксистская концепция применительно к истории восточных, в том числе мусульманских, обществ так и осталась интуитивно-априорной. Последнее явственно следует из умозрительных утверждений историков-марксистов, будто пророк Мухаммад и Чингисхан были представителями «буржуазно-аристократического класса», а их противники, как, например, Мусайлима и другие, принадлежали к бедным слоям общества и т.д. [Togan, 1981, 138]

В условиях господства марксистской идеологии в СССР советские исламоведы изучали философское наследие исламского мира исключительно в свете формирования и развития атеистической и материалистической мысли в интеллектуальных традициях народов, исторически исповедовавших ислам. Марксизм-ленинизм расценивал религиозное мировоззрение как превратную форму отражения действительности. С этой точки зрения религия представляется отживающим пережитком в сознании людей [Кривелев, 1967, 491–492]. Такой подход к духовному наследию ислама вынуждал научных исследователей рассматривать творчество арабо-мусульманских мыслителей фрагментарно.

Таким образом, для представителей гуманитарных наук (философии, социологии, политологии, истории, филологии и т.д.) совершенно очевидно, что разрыв между абстрактным теоретизированием и конкретными исследованиями

культуры и общественной мысли тех или иных народов в различные исторические периоды времени наносит ущерб научному поиску. Остается только поражаться тому, что и в конце XX — начале XXI столетия находятся авторитетные в академическом сообществе ученые, склонные абсолютизировать собственные, достаточно смелые представления о будущем социокультурном устройстве человечества куда больше, чем устанавливать причинно-следственные связи между явлениями в обществе и выявлять вытекающие из причин следствия. Вряд ли американскому философу и политологу Фрэнсису Фукуяме (р. 1952) доставляет удовольствие раз за разом оправдываться в том, что он сделал свой поспешный футурологический прогноз о «конце истории», — а именно, что либеральная демократия представляет «окончательную форму правления в человеческом обществе», и что

победу одержала не столько либеральная практика, сколько либеральная идея... Для очень большей части нашего мира не существует идеологии с претензией на универсальность, которая могла бы бросить вызов либеральной демократии [Фукуяма, 2015, 6, 45].

В связи с этим не лишним будет привести цитату из книги «Идея истории. Автобиография» Р.Дж. Коллингвуда. Критикуя многочисленные теории всеобщей истории, он пишет:

Типичным в тех условиях было стремление некоторых из них представлять свои классификационные попытки как «возвышение истории до ранга науки» <...> Здесь, считали они, им придет на помощь аналогия с естественными науками. Со времен Бэкона стало общим местом, что в любой естественной науке начинают со сбора фактов, а затем переходят к построению теорий, т.е. к экстраполяции закономерностей, выявившихся в уже собранных фактах. Очень хорошо! Давайте соберем вместе все факты, известные историкам, поищем закономерности в них и затем экстраполируем эти закономерности, создав некоторую теорию всеобщей истории. <...> Всё это было самообманом. Ценность каждой из этих классификационных схем, если под ценностью понимать то, что они способны быть средством открытия исторических истин, не устанавливаемых простой интерпретацией свидетельств, была равна нулю. <...> Они были произвольны. Если же какая-нибудь из них когда-либо и была принята сколько-нибудь значительным числом ученых, помимо человека, ее придумавшего, то совсем не потому, что она поразила их своей научной убедительностью, а потому, что она превратилась в вероучение, по сути дела, некоей религиозной общины, хотя последняя могла и не считать себя таковой [Коллингвуд, 1980, 252–253].

Это, однако, вовсе не означает, что мы, приведя выше несколько примеров философских схем исторического развития, считаем несостоятельными *любые*

попытки построения схем объяснения исторических процессов. В противном случае следовало бы рассматривать все модели исторического развития как псевдонаучные гадания и поверья, достойные включения в собрание наподобие энциклопедии заблуждений Р.Д. Кэрролла. Тем более что в истории средневековой исламской мысли имеются положительные примеры осмысления природы социума и причин его эволюции. С именем арабо-мусульманского философа и историка Ибн Халдūна связано создание учения о зарождении, расцвете и неизбежном угасании государств и цивилизаций. Проведем небольшой экскурс в историю этого учения.

Крупнейшие арабо-мусульманские перипатетики, как, например, ал-Фārābī (870–950), Ибн Сйнā (Авиценна) (980–1037), Ибн Рушд (1126–1198) и Ибн Тūфайл (1100–1185), вошли в историю науки не только как философы, но и как ученые-энциклопедисты, проводившие исследования в самых разных научных областях. В логике, физике и метафизике представители арабо-мусульманского перипатетизма оставались верны Аристотелю (IV в. до н.э.), посвятившему свои труды не только философии, физике, но и этике, биологии и психологии. В области политики они испытали сильное влияние утопии о совершенном государстве Платона. Отталкиваясь от его политических и социальных идей, изложенных в сочинении «Государство», арабо-мусульманские перипатетики разрабатывали социально-политические учения об идеальном государстве («Добродетельном городе») и о противоположных ему «порочных государствах» («заблудших городах»). Следуя мысли Платона, они изображали идеальное государство как совершенный общественный строй, во главе которого стоит философ-правитель, совмещающий светские управленческие и религиозные функции: кроме возложенной на него обязанности правителя, он выполнял функцию *имама* — предводителя религиозной общины.

Одной из заслуг средневековых арабо-мусульманских философов, теологов и ученых является обоснование общей для них идеи о причинно-следственном устройстве мира. Это было критически важно для создания условий формирования философии истории арабского мыслителя Ибн Халдūна (1332–1406), с именем которого связывают появление науки о внутренних закономерностях существования и развития человеческого общества [Mahdi, 1957, 136–137]. Также следует отметить, что доминировавшее в средневековой исламской историографии утверждение о предопределенности всех событий в мире волей Бога не сводилось к признанию случайного их характера. Исламские «философствующие» теологи-мутазилиты отстаивали позицию, согласно которой Аллах олицетворяет пронизывающую всё сущее закономерность (ибо божественное знание несовместимо с произволом и случайностью). Представители ашаризма, сменившего в начале XII в. мутазилизм в качестве ведущей школы исламской рациональной теологии, также не отрицали закономерности в мире

и объясняли их «обычаем Бога». Они утверждали, что причинно-следственные связи в природе и мире «предопределены» предвечным божественным знанием.

Выдающийся мусульманский ученый-энциклопедист 'Абū Райхāн ал-Бйрўнй (973 — после 1050) предвосхитил разработанный Ибн Халдўном метод рациональной критики истории. Ал-Бйрўнй не оставил отдельного, обстоятельного изложения своей философии истории. Однако в своих многочисленных научных сочинениях он излагает принципиально новый взгляд на историю мира и, соответственно, человеческого общества. При оценке вклада ал-Бйрўнй в формирование критического подхода к истории следует учитывать, что его открытия и концепции, некоторые философские взгляды и характерный его исследовательскому методу рациональный скептицизм по отношению к псевдонаучным аргументам закладывали путь к объективному пониманию закономерностей развития природы и человеческого общества. Признавая вселенную сотворенной Аллахом, ал-Бйрўнй вместе с тем рассматривал природу в качестве объективной реальности, развивающейся по собственным принципам и законам. Познание природных явлений, считал он, возможно только в соответствии с факторами бытия; концепция, противоречащая объективной реальности, должна быть отвергнута. Настоящая наука, по его мнению, нуждается в практике. Ведь только с помощью последней возможна проверка истинности научных знаний [Булгаков, 1966, 36–37, 43].

В своей «Геодезии» (полное название — «Определение границ мест для уточнения расстояния между населенными пунктами» (*Тахдїд нихāйāt ал-амāкин ли-тасхїх масāфāt ал-масāкин*) ал-Бйрўнй пишет: «Когда человек занят [научной] практикой и внимателен в [исследованиях], то может позволить себе высказываться о какой-нибудь отрасли наук» [ал-Бируни, 267]. Объясняя происхождение наук материальными причинами, он приходит к выводу:

Вот таково положение наук. Они были порождены потребностями человека, необходимыми для его жизни. В соответствии с ними [науки] постепенно разделились. Их [наук] польза заключается в обретении с их помощью необходимых вещей, а не в получении посредством них серебра и червонного золота [ал-Бируни, 10].

Научное исследование законов универсума, продолжает естествоиспытатель, должно основываться на опыте. В противном случае было бы невозможно получить достоверные знания об окружающем мире. Одновременно ал-Бйрўнй подчеркивал роль теории: «Ему [ученому] надлежит быть философом, который познал хотя бы только основы всех наук, — ведь ему не хватит его жизни познать их ветви [частности]» [Там же, 267–268].

Настаивая на взаимосвязи научной теории и эмпирики, ал-Бйрўнй требовал, чтобы ученый руководствовался определенной системой принципов

и использовал достижения естествознания для обеспечения объективного взгляда на события прошлого. В трактате «Индия» (полное название — «Разъяснение принадлежащих индийцам учений, приемлемых разумом или отвергаемых» (*Тахқйқ м̄ ли-л-Хинд мин мақӯла мақбӯла фи-л-‘ақл ’ав марзӯла*)) он демонстрирует пример беспристрастного и объективного описания религий, культуры и науки индийцев [Розен, 1888, 146–147; Khalidi, 1996, 177, 181].

Ал-Бирӯнӣ исследовал культуру и историю, опираясь на естественнонаучные и экономические данные. Он утверждал, что невозможно с помощью лишь религиозных аргументов познавать закономерности универсума — например, узнать о возрасте мира. Данные естественных наук предоставляют возможность понять, что существующие горы возникли в результате геологических процессов, протекавших в прошлом. Так, ученый писал:

Нам [ничего] не ведомо об обстоятельствах [сотворения мира], кроме наблюдаемых древних останков, для возникновения которых потребовались длительные периоды времени, пусть и ограниченные с обоих концов, как высокие горы, сложенные из ровных камней различных цветов и скрепленные между собой застывшими на них глиной и песком [ал-Бируни, 22].

Для научного изучения исторического прошлого требуется привлекать знания, приобретенные в результате проведения исследований развалин древних городов. Ал-Бирӯнӣ отмечал:

Люди возвели и построили по обоим ее берегам (реки Джейхун (Амударья). — *И.Н.*) свыше трехсот городов и поселений, развалины которых сохранились и до сегодняшнего дня. <...> В Сирии и других безводных и пустынных странах, где отсутствуют растительность и животные, есть древние останки, убедительно свидетельствующие о том, что они [некогда] были населены [Там же, 26, 30].

В «Геодезии» ал-Бирӯнӣ излагает свои взгляды на развитие человеческого общества и на процесс складывания отношений между различными социальными группами. Люди объединяются в общество ради совместной защиты от опасностей и ради распределения общественно полезного труда [Булгаков, 1966, 38]. Он разъясняет это следующим образом:

[Человек] из-за большого количества своих потребностей и невоздержанности при отсутствии средств защиты и множества врагов неминуемо был вынужден объединяться с людьми своего рода [в сообщество] ради взаимной поддержки и исполнения каждым из них работ, которые обеспечили бы его и других. Каждый из них стал нуждаться в вещи, которая разделялась бы на части при делении и слагалась при удвоении, дабы она устанавливала пропорциональное соотношение между работами

и предметами необходимости, так как сами по себе они несоизмеримы с ней (вещью. — И.Н.) и времена потребности в них не одинаковы [для людей] [ал-Бируни, 4–5].

В результате перехода от натурального к развитому товарному производству возникает социальная дифференциация общества: складываются богатый высший и бедный низший классы. Формируется государственный аппарат, правители и чиновники обеспечивают баланс между социальными группами и классами [Togan, 1953, 44–46; Togan, 1975, 176–180].

Ал-Бйрўнй можно без всякого преувеличения назвать предтечей арабского историка и философа Ибн Халдўна (1332–1406), в лице которого мусульманский мир еще на рубеже XIV и XV вв. представил пример критической установки на абстрактные метафизические теоретизирования и преодоления зависимости от теологической парадигмы религиозной историософии. Его рассматривают как одного из социальных мыслителей, заложивших основы философии истории. Учение Ибн Халдўна о рождении, расцвете и упадке обществ и государств фундировано признанием ведущей роли социальных, культурных и природных факторов в развитии человеческого общества. Выдвинув идею о трудовой природе стоимости, Ибн Халдўн предвосхитил теорию стоимости шотландского экономиста и философа Адама Смита (1723–1790) и английского экономиста Давида Рикардо (1772–1823). Также он наметил ряд важных идей, в дальнейшем сформулированных и развитых Джоном Мейнардом Кейнсом (1883–1946) — основоположником макроэкономики [Spengler, 1964, 304]. Арабский мыслитель представил свою философию истории во вводной части своего исторического сочинения под названием «Книга назидательных примеров по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть» (*Kitāb al-‘ибар ва дйвāн ал-мубтада’ ва-л-хабар фй аййām ал-‘араб ва-л-‘аджам ва-л-барбар ва ман ‘āçара-хум мин завй ас-султāн ал-акбар*; краткое название — *Kitāb ал-‘ибар*). Его «Введение» (другой перевод — «Пролегомены», арабское название — *ал-Муқаддима*) в дальнейшем стало рассматриваться как отдельное произведение.

В сжатом виде философия истории Ибн Халдўна сводится к следующим положениям. Коллективная жизнедеятельность людей ради обеспечения пропитания и защиты от диких животных является условием их выживания, — а следовательно, человеческое общество необходимо [Ибн Халдун, 1996, 46]. Два вида социумов — внегородской и городской — отличаются друг от друга способами трудовой деятельности и системами межличностных связей. Для первого характерно натуральное хозяйство, позволяющее сельским обывателям добывать жизненные средства, достаточные лишь для поддержки жизни. Внегородское общество отличается бедностью, рудиментарным социальным порядком и простотой нравов. Городское общество отличается развитым

ремесленным производством и торговлей, культурой, социальной иерархией и государственными институтами. Этот вид социума характеризуется роскошью, единовластием правителя, упадком нравов и т.д. Данные два общества представляют низшую и высшую стадии развития человеческой цивилизации [Ибн Халдун, 1996, 116].

Положение Ибн Халдўна о том, что общество и государство развиваются по естественным законам [Там же, 46], — наиболее яркий пример его отхода от теологической парадигмы мусульманского историописания. Согласно арабскому философу истории, движущей силой возникновения государства является дух групповой солидарности (*'аҗабиййа*) небольшого сплоченного воинственного племени, способного с помощью насильственного принуждения подчинить себе другие народы [Там же, 129–130]. Такое племя, захватив города, получает право на владение и власть [Там же, 344]. Выражением последней является государство, опирающееся на насилие [Там же, 120–124]. Власть и государства не существуют без цивилизации — и, соответственно, нет и цивилизации без власти. Власть движет человеческой историей [Там же, 175–176].

По мыслителю, власть религиозно и морально нейтральна [Там же, 120, 178–182]. Сотворив мир, Бог в дальнейшем предоставляет ему развиваться согласно естественным причинно-следственным законам. Зарождение, расцвет и упадок обществ и государств вызываются социальными и природными причинами. Пройдя пять стадий развития (рождение, подъем, процветание, застой и упадок), все государства отмирают по истечении отведенного им срока существования в 120 лет, или в три поколения людей [Там же, 158–165].

Подчеркивая примат экономических и естественных (природных) условий над религиозным фактором в развитии истории и общества, Ибн Халдўн приходит к выводу, что государство не является собственно религиозным образованием [Там же, 47, 183]. Условиями возникновения государства вовсе не служат пророчество или священные книги авраамических религий. Он пишет:

Людей Книги и следующих пророкам мало в сравнении с язычниками, у которых нет [богооткровенной] Книги. Последние составляют большинство населения в мире. Однако, несмотря на это, у них (представителей неавраамических религий. — *И.Н.*) есть государства и материальная культура [Там же, 1996, 47–48].

С целью придания универсального характера основному концепту своего учения — *'аҗабиййа* (чувство солидарности воинственного племени как ведущая сила возникновения государства) — Ибн Халдўн обращается к вопросу о появлении на мировой арене в XIII в. монголов и их завоеваниях, а также к возвышению Тамерлана (Тимура) (1336–1405) — тюрко-монгольского завоевателя и среднеазиатского правителя. Монголы и тюрки, два кочевых народа, совершали завоевательные походы и покоряли оседло-земледельческие

страны, где создавали свои государства и династии. Следовательно, эти народы идеально подходили в качестве обоснования концепта *'асабиййа*. Для Ибн Халдūна появление монголов на исторической арене стало необходимым этапом в истории человечества [Van den Bent, 2016, 171–186]. В указанный период времени Средняя Азия и Ближний Восток, как и Восточная Европа, испытали жесточайшее потрясение от нашествия монголов, творивших насилие и сеявших смерть. Многие мусульманские авторы в своих трудах освещали события, связанные с завоеваниями этого народа, внезапно явившегося из глубин Центральной Азии. Например, Йāқūt ал-Хāмавй (ум. 1229) и Ибн ал-'Асйр (1160–1233) восприняли эти завоевания как величайшую и беспрецедентную катастрофу в человеческой истории [Йāкут ал-Хāмави, 179; Ибн ал-'Асир, 1994, 339]. В их глазах монголы служили образцом неверия. Некоторые из них рассматривали правителя Чингисхана (ок. 1155 или 1162–1227), основоположника Монгольской империи, как «неверного царя, наихудшего из числа многобожников по своим неверию, нечестию и несправедливости» [Ибн Таймиййа, 2004, 521]. Тамерлана, знаменитого полководца, завоевателя и основателя империи Тимуридов, совершавшего военные походы на Ближний Восток на рубеже XIV–XV вв., некоторые мусульманские ученые считали шиитом, лицемерно называвшимся суннитом [Manz, 1989, 17].

Так как монголы и тюрки рассматривались Ибн Халдūном в качестве живого подтверждения его учения, он уделил им значительное место и в своих сочинениях. Монгольский правитель Чингисхан в глазах автора *Кутāб ал-'ибар* предстает как мудрый человек с сильным чувством групповой солидарности (*'асабиййа*) и стратег в военном деле, что и сделало его лидером и объединителем ведущих кочевой образ жизни монгольских племен. Соответственно, согласно ученому, монголы являются народом, способным под руководством вождя к завоеваниям и созданию на территориях покоренных стран собственного государства. Ибн Халдūн пишет, что Чингисхан составил для монголов письменное законоуложение (повелел составить Ясу, «Закон великой власти»), регулирующее политические и экономические отношения, военную организацию и другие наиболее важные сферы общественной жизни. По мнению арабского историка, свод правовых положений Чингисхана схож с шариатом — религиозным законом мусульман. Хотя монгольский правитель и его предки были язычниками, пишет Ибн Халдūн, потомки великого завоевателя, покорившие Ирак и Иран и создавшие там государство (монгольский Ильханат), приняли ислам, стали мусульманскими царями и правили этим государством вплоть до его распада и исчезновения [Ибн Халдун, 2019, 1535].

Что касается среднеазиатского завоевателя Тамерлана, представлявшего тюрко-монгольскую культуру Мавераннахра (с его исламской религией, тюркским языком и монгольской политической идеологией), то, вопреки мнению мусульманских авторов, Ибн Халдūн также необычайно высоко оценивал его в своей

книге «Автобиография Ибн Халдўна и его путешествие на Запад и Восток» (*Ат-Та'риф би-Ибн Халдўн ва рихлату-ху зарбан ва шарқан*). Разумеется, на подобный шаг он пошел ради универсализации центрального понятия своего учения — *'аҗабиййа* (чувство солидарности небольшого воинственного племени). При личной встрече в 1401 г. с Тамерланом Ибн Халдўн изложил содержание этого концепта, обозначавшего в его историко-философской концепции ведущую силу для возникновения государства. Ибн Халдўн пишет:

Я разъясню тебе (правитель Тамерлан. — *И.Н.*) это и скажу так. По истине, власть/властвование осуществляется благодаря *'аҗабиййа*. При его избытке увеличивается сила власти. Ученые и прежде были согласны, и сейчас в том, что двумя самыми большими народами являются арабы и тюрки. Вы знаете, какой была власть арабов, когда они объединились в своей религии вокруг своего Пророка (Мухаммада. — *И.Н.*). Что касается тюрков, то их соперничество с персидскими царями и отнятие у них власти над Афрасиабом<sup>1</sup> Хорасана свидетельствуют о силе их власти. Ни один из земных царей — ни Хосров, ни *қайсар* (Цезарь), ни Искандер [Зў-л-қарнайн]<sup>2</sup>, ни Навуходносор — не мог сравниться с ними (тюрками. — *И.Н.*) в *'аҗабиййа* [Ибн Халдун, 1979, 414].

Более того, Ибн Халдўн пошел еще дальше, признав Тамерлана и его воинов набожными мусульманами [Там же, 406–428]. В его сообщении о первом посещении военного лагеря среднеазиатского завоевателя под Дамаском в 1401 г. и встрече с ним значит, что он приветствовал воинов Тамерлана мусульманским приветствием, а те в ответ также приветствовали его согласно мусульманскому же обычаю. Ибн Халдўн подарил Тамерлану Коран и молитвенный коврик. Тот положил священную книгу себе на голову в знак почтения к ней, а затем взял коврик и поцеловал его [Там же, 409]. В то же время арабский историк не мог не знать, что Ибн Таймиййа (1263–1328), видный мусульманский суннитский (ханбалитский) ученый и правовед-факих, в свое время издал три антимоңгольские фетвы (богословско-правовые заключения) для утверждения законности вооруженной борьбы мусульман против монголов Ильханата, независимо от заверения последних об их приверженности исламу [Ибн Таймиййа, 2004, 501–553]. Более того, Ибн Халдўн стал свидетелем того, что войско Тамерлана после штурма и взятия Дамаска в 1401 г. подвергло этот

<sup>1</sup> Афрасиаб — 1. название первоначального ядра древнего Самарканда; 2. имя мифического царя Турана и одного из героев «Шахнаме» — эпической поэмы выдающегося персидского поэта Фирдоуси.

<sup>2</sup> Зў-л-қарнайн («Двурогий») — прозвище коранического персонажа (Коран, 18:83–102). Одни комментаторы Корана полагают, что Зў-л-қарнайн — это Александр Македонский, другие полагают, что он был одним из правителей Древнего Йемена [Пиотровский, 1991, 78–79].

город разграблению и сожжению [Ибн Халдун, 1979, 417]. Во многих местах исторического труда *Kitāb al-‘ibar* он сообщает о трагических последствиях монгольских нашествий на мусульманский Восток — жестоких разрушениях городов и поселений, массовых убийствах мирных жителей, уничтожении материальных и духовных памятников культуры и т.п.

Как было отмечено выше, причина, по которой монголы и тюрки выглядят в трудах Ибн Халдūна в более благоприятном свете, чем в сочинениях других мусульманских авторов, состоит в его историко-философском учении. Согласно арабскому историку, воинственные монголы и тюрки, подобно арабам-бедуинам (как преисламской Аравии, так и эпохи раннего ислама), обладали сильным чувством коллективной солидарности (*‘aṣabīyya*), что сделало их способными завоевать ослабевшие государства оседло-земледельческих народов и создать на их месте свои империи. С точки зрения Ибн Халдūна, мусульмане во время своих завоеваний в VII–IX вв. вели себя так же, как и монголы во время своих опустошительных завоевательных походов XIII в. Ибн Халдūн дважды описывает в *Kitāb al-‘ibar* взятие монголами Багдада в 1258 г., столицы Аббасидского Халифата. В первом случае он пишет, что погибло 1 600 000 жителей, были разграблены богатства, хранившиеся в халифских казнохранилищах, а количество сброшенных монголами в реку Тигр книг было неизмеримо больше, чем количество книг, уничтоженных арабами в ходе завоевания и разрушения Персидской державы в VII в. [Ибн Халдун, 2019, 901]. Во втором случае он отмечает, что после вторжения монголов в Багдад погибло 1 300 000 жителей города, были разграблены несметные богатства, хранившиеся в халифских казнохранилищах, а книг, сброшенных монголами в реку Тигр, насчитывали примерно столько же, сколько книг уничтожили мусульмане в ходе завоевания Сасанидской Персии в VII столетии [Там же, 1543].

Более того, Ибн Халдūн в *ал-Муқаддима* характеризует арабов-бедуинов как разрушителей оседлых обществ. Он пишет, что арабы остаются дикими и необузданными людьми, что они не признают законы и ради удовлетворения своих примитивных потребностей уничтожают культурные достояния цивилизации. К примеру, если они нуждаются в камнях, чтобы соорудить очаг и поставить на него котел, то берут их из зданий. Если они также нуждаются в дереве, чтобы укрепить свои шатры и взять кольца для своих жилищ, то разбирают крыши зданий [Ибн Халдун, 1996, 139]. Все эти характеристики, по мнению Ибн Халдūна, свойственны схожим с ними примитивным народам, как, например, монголам. Последние явили миру разительный пример совершения набегов, грабежей и истребления цивилизованных народов, принесения им разного рода страданий и мук, налагания огромных налогов; однако всё это вполне соответствовало и обычаям арабов-бедуинов [Ибн Халдун, 1979, 428].

Как видим, Ибн Халдун решительно порвал с религиозным провиденциализмом и мифологией, согласно которой историю человечества следует считать телеологически организованным и направленным процессом, некоторым смысловым единством в виде воплощения замысла Бога; пророка Мухаммада приверженцы провиденциалистской историософии характеризуют в качестве осевой фигуры истории, а его эпоху — как осевое время [Khalidi, 1996, 7]). В традиционном мусульманском историописании и исламской традиции было принято почитать мусульман раннего ислама, в большинстве своем представленных либо арабами-бедуинами, либо арабами, перешедшими к оседлому образу жизни, за осуществление ими огромных завоеваний за короткий срок после возникновения ислама и их хронологическую близость к пророку Мухаммаду [Van den Bent, 2016, 183]. Напротив, Ибн Халдун в строгом соответствии со своим учением поставил вровень с арабами монголов-язычников. При этом надо учесть, что сам он гордился тем, что был чистокровным арабом [Ибн Халдун, 1979, 3–5].

На наш взгляд, арабо-мусульманская мысль классической эпохи внесла важный вклад в обоснование учения о внутренних закономерностях развития человечества. Ал-Бируні фактически отвергал библейский миф о сотворении вселенной в продолжение нескольких дней и стремился обосновать научную позицию по вопросу о возрасте мира. В свою очередь Ибн Халдун своим историко-философским учением подрывал основы теологической парадигмы мусульманского историописания. А вот жившие много веков позже них Г.В.Ф. Гегель, Н.Я. Данилевский и Н.А. Бердяев, больше всего интересовавшиеся национальной идеей, так и не смогли обратиться к рациональной критике истории.

Следует подчеркнуть, что учение Ибн Халдуна также служит интересным примером междисциплинарного взаимодействия. Его учение возникло как итог длительного развития интеллектуальной мысли Средиземноморья и Передней Азии. В качестве трех предпосылок формирования историко-философской концепции Ибн Халдуна можно рассматривать античное научное и философское наследие (Аристотель, Птолемей, Гиппократ и Гален), культурные политические традиции Передней Азии и мусульманскую интеллектуальную мысль. Ибн Халдун развивал положения климатологической этнологии Птолемея [Бациева, 1977, 68–74] и разделял мнение Аристотеля о естественном характере государства [Miller, 1974, 61–62]. Он опирался на гуморальную теорию Гиппократа и Галена и, рассматривая общество по аналогии с человеческим телом, развивал органическое учение о пяти стадиях возникновения, развития и гибели государств и цивилизаций (рождение, подъем, расцвет, застой и упадок) [Sariyannis, 2018, 294–295, 306]. На него оказала определенное влияние теория «окружности справедливости» ближневосточного и древнеиранского происхождения, согласно которой долг правителя заключается в обеспечении

гармоничного сосуществования государства и различных социальных страт и групп общества. Процветание же государства обеспечивается, по Ибн Халдуну, под управлением справедливого правителя [Ибн Халдун, 1996, 43]. При разработке рациональной критики истории ученый отталкивался от разделяемой всеми арабо-мусульманскими философами, исламскими теологами идеи о причинно-следственном устройстве мира. Ведь он, по собственному признанию, создал науку для отличия истины от лжи при описании исторических событий [Там же, 42]. Арабский историк рассматривал последнее как условие постижения объективных закономерностей складывания и развития государств и обществ.

Разумеется, к творческому наследию Ибн Халдұна следует относиться с учетом исторических и культурных реалий указанного периода времени; в его теории дают о себе знать неразвитость современных ему гуманитарных и естественных наук, доминирование религиозной формы общественного сознания в культуре средневекового исламского общества и многое другое. Тем не менее непреходящей заслугой Ибн Халдұна перед мировой наукой следует считать создание философии истории, основанной на подлинно научном подходе, для выявления общих закономерностей развития человеческого общества.

В целом можно отметить, что сегодня большинство представителей социальных наук признают: при структурировании исторического времени, делении его на завершённые этапы исторического развития, невозможно обойтись без концепций (стадиальных или циклических) развития обществ — в том числе обществ, исторически исповедовавших ислам. Разумеется, любая схематизация исторического процесса оборачивается упрощением. Однако исследование исторической динамики невозможно представить без таких упрощений. При этом категорически неверно отождествлять модели исторического развития с объективной действительностью. Необходимо отдавать себе отчет в том, что стадиальные и циклические схемы исторического движения являются всего лишь моделями исторического процесса [Савельева, 1997, 357–358]. «Конструктивность — едва ли не главное отличие человеческого познания. <...> Познание не есть копирование некоторой внешней познаваемой реальности, но внесение смысла в реальность, создание идеальных моделей» [Касавин, 2010, 260].

Одним из вариантов решения данной проблемы могла бы стать попытка четкого отделения философских (а по сути, философско-мифологических) схем исторического развития от научных моделей развития общества. Первые являются схемами, объясняющими настоящее, что предполагает построение исторической картины прошлого и будущего. Выше мы уже приводили примеры, когда подобные построения выливаются в безоглядное стремление конструировать как прошлое, так и будущее. Как следствие, множится и количество экспертов, предлагающих свое понимание «сущности» социального бытия, в том числе общественного бытия неевропейских народов. Научные же

модели исторического развития, напротив, направлены на исследование прошлого [Савельева, 1997, 447]. Они строятся на признании того, что история остается открытым процессом, что будущее не предопределено и «открыто». Такой подход основывается на отказе от мистики исторического финализма как в его религиозных (эсхатологические ожидания), так и светских (прогресс, «конец истории» и т.д.) формах [Панарин, 2010, 250].

Последнее крайне важно, коль скоро многие живучие даже в культурных кругах мифы в отношении исламского мира в целом и интеллектуальной традиции мусульманских народов в частности представляются специалистам результатами ложных обобщений и домысливания. Для получения объективной картины формирования и развития общественной мысли народов мусульманского Востока необходимо избавляться от предрассудков и стереотипных представлений. Для противостояния «неосхоластике» в виде избыточных обобщений представители историко-философской науки должны вступить в союз с историей как научной дисциплиной.

Современное гуманитарное знание, частью которого является историческая наука, представляет собой область междисциплинарных исследований, в ходе которых ученые используют достижения не только общественных, но и естественных и точных наук. Поэтому для представителей историко-философских исследований столь важна междисциплинарная кооперация, а именно взаимодействие истории как самостоятельной научной дисциплины и философии, социологии, антропологии и языкознания. Ведь именно добытое историками объективное знание процесса исторического развития человеческого общества позволяет отделить факты от заблуждений. Сразу надо оговориться: речь идет не об «эмпирических фактах» историков-позитивистов XIX в. Сегодня достаточно общепринято, что исторические факты включают в себя их определенные рассмотрения, или интерпретации. По этому поводу П. Фейерабенд писал следующее: «Наука вообще не знает “голых фактов”, а те “факты”, которые включены в наше познание, уже рассмотрены определенным образом и, следовательно, существенно концептуализированы» [Фейерабенд, 1989, 149].

Поэтому так важна теоретическая составляющая исторической науки. Рациональность и взаимосвязь эмпирики и теории выступают самыми важными условиями научного познания. Таким образом, несомненным достоинством истории как научной дисциплины, способной бороться с заблуждениями и манипуляцией массовым сознанием, является то, что она выступает как эмпирико-теоретическое знание. Если в античную эпоху эмпирическая основа исторического знания сводилась к *лично увиденному* или *свидетельствам других людей*, то эмпирическая база современных исторических исследований включает в себя не только тексты, но и материальные артефакты. Наряду с документами и архивными материалами в качестве источников ученые используют

продукты духовной и интеллектуальной деятельности прошлых поколений людей (древние мифы, религиозные доктрины и представления, сказания, поэтические и философские произведения и т.д.), предметы техники и быта, произведения искусства, археологические находки, древние надписи, гербы, печати и т.п. [Togan, 1981, 19].

Историческая наука сегодня представлена целым комплексом самостоятельных отраслей, как, например, историческая география, хронология, эпиграфика, палеография, нумизматика, дипломатика, геральдика, генеалогия, этнография, археология и т.д. Историки активно используют методы социальных наук (социология, демография, статистика и т.д.). Обычной практикой стало использование в исторических исследованиях статистических методов для изучения количественной стороны массовых социальных явлений и их анализа. То же самое можно сказать и про заимствованные историками из социологии методы, такие как контент-анализ (анализ текстовых массивов) и интервьюирование (метод сбора информации в социологических исследованиях). Вслед за историками исламоведы стали проводить полевые исследования в мусульманских общинах, опираясь на методы интервью и анкетирования. Заслуживает внимания опыт подобных исследований, проведенных среди экономических мигрантов в России, выходцев из Центральной Азии, в основном из Таджикистана [Рош, 2014, 1–8; Roche, 2014, 1–5].

На основании вышесказанного можно сделать следующий вывод: получение объективной картины формирования арабо-мусульманской философской традиции прямо зависит от представлений научного исследователя о природе человеческого общества и факторах его развития. В свою очередь, плодотворность историко-философских исследований общественной мысли исламского мира зависит от междисциплинарной кооперации, взаимодействия истории как научной дисциплины с философией, социологией, антропологией и другими областями знания.

### Список использованных источников и литературы

- Бациева, 1977 — *Бациева С.М.* Географический фактор в историко-социологической концепции Ибн Халдуна // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, XII год. сессия ЛО ИФ АН СССР. М.: ГРВЛ, 1977. С. 68–74.
- Бердяев, 2007 — *Бердяев Н.А.* Падение священного Русского царства: Публицистика 1914–1922. М.: Астрель, 2007. 1179 с.
- Булгаков, 1966 — *Булгаков П.Г.* Бируни и его «Геодезия» // *Бируни, Абу Рейхан.* Определение границ мест для уточнения расстояния между населенными пунктами (Геодезия) / пер. с араб. П.Г. Булгакова / Избранные произведения: В 7 т. Т. 3. Ташкент: Фан, 1966. 361 с.

- Гегель, 1935 — *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии: В 3 т. Кн. III / Пер. с нем. Б. Столпнера. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. 527 с.
- Гегель, 1993 — *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории / Пер. с нем. А.М. Водена. СПб.: Наука, 1993. 480 с.
- Данилевский, 1895 — *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. С.-Петербург: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. 629 с.
- Достоевский, 1983 — *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя (1877 г.) / Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. 470 с.
- Касавин, 2010 — *Касавин И.Т.* Познание // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 259–263.
- Коллингвуд, 1980 — *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография / Пер. с англ. Ю.А. Асеева. М.: Наука, 1980. 485 с.
- Крывелев, 1967 — *Крывелев И., Узринович Д.* Религия // Философская энциклопедия. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1967. С. 489–492.
- Лихоманов, 2022 — *Лихоманов И.В.* Хилиастический мираж Н.А. Бердяева и евразийство // Идеи и идеалы. 2022. Т. 14. № 1. Часть 2. С. 408–427.
- Панарин, 2010 — *Панарин А.С.* Финализм исторический // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. С. 250.
- Пиотровский, 1991 — *Пиотровский М.Б.* Зу-л-карнайн // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 78–79.
- Розен, 1888 — *Розен В.Р.* Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. Т. 3. СПб: Тип. Имп. АН, 1888. 400 с.
- Рош, 2014 — *Рош С.* Роль ислама в жизни центрально-азиатских мигрантов в Москве // CERIA Аналитический обзор. № 2, октябрь 2014. С. 1–8.
- Савельева, 1997 — *Савельева И.М., Полетаев А.В.* История и время. В поисках утраченного. М.: Языки русской культуры, 1997. 800 с.
- Фейерабенд, 1989 — *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. 543 с.
- Фукуяма, 2015 — *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек / Пер. с англ. М.Б. Левина. М.: АСТ, 2015. 259 с.
- Ал-Бирўни — *ал-Бирўни, 'Абу Райҳан.* Таҳдид нихайāt ал-амāкин ли-тасҳиҳ масāфāt ал-масāкин (Определение границ мест для уточнения расстояния между населенными пунктами). № 3386. Стамбул: Коллекция рукописей библиотеки «Султан Фатих». 340 л.
- Ибн ал-'Асир, 1994 — *Ибн ал-'Асир.* Ал-Кāмил фи-т-та'риҳ. Т. 10. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1994. 497 с.
- Ибн Таймиййа, 2004 — *Ибн Таймиййа.* Маджмў' ал-фатāвā. Т. 28. Медина: Маджма' ал-малик Фахд, 2004. 696 с.
- Ибн Халдун, 1979 — *Ибн Халдўн.* Ат-Та'риф би-Ибн Халдўн ва риҳлату-ху ғарбан ва шарқан. Бейрут: Дār ал-китāб ал-лубнāнийй, 1979. 430 с.
- Ибн Халдун, 1996 — *Ибн Халдўн.* Ал-Муқаддима. Сайда-Бейрут: Ал-Мактаба ал-'асриййа, 1996. 630 с.

- Ибн Халдун, 2019 — *Ибн Халдун*. Китāб ал-‘ибар. Эр-Рияд: Байт ал-афкār ад-давлиййа, 2019. 2208 с.
- Йакут ал-Хамави — *Йақūt ал-Хамавī*. Му‘джем ал-булдāн. Т. 1. Бейрут: Дār ал-фикр, б.г. 538 с.
- Van den Bent, 2016 — *Van den Bent J.* None of the Kings on Earth is Their Equal in ‘*aṣabiyya*: The Mongols in Ibn Khaldūn’s Works // *Al-Masāq: Journal of the Medieval Mediterranean*. 2016. Vol. 28:2. P. 171–186.
- Khalidi, 1996 — *Khalidi T.* Arabic historical thought in the classical period. Cambridge. Cambridge University Press, 1996. 250 p.
- Mahdi, 1957 — *Mahdi M.* Ibn Khaldūn’s Philosophy of History. The University of Chicago Press, 1957. 328 p.
- Manz, 1989 — *Manz B.F.* The Rise and Rule of Tamerlane. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 238 p.
- Miller, 1974 — *Miller F.D.* The State and the Community in Aristotle’s Politics, in: *Reason Papers* (USA), No. 1, 1974. pp. 61–69.
- Roche, 2014 — *Roche S.* The role of Islam in the lives of Central Asian migrants in Moscow // *CERIA Brief*. 2014. No. 2. P. 1–5.
- Sariyannis, 2018 — *Sariyannis M.* A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century. Leiden, Boston: Brill, 2018. 596 p.
- Spengler, 1964 — *Spengler J.J.* Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun // *Comparative Studies in Society and History*. 1964. Vol. 6. No. 3. P. 264–306.
- Togan, 1954 — *Togan Z.V.* Ortaçağ İslām Âleminde Tankidi Tarih Telâkkîsi // *İslâm Tehkikleri Enstitüsü Dergisi*. Cild. 1953. Vol. I, Cüz. Part 1–4. (Istanbul: 1954) S. 43–49.
- Togan, 1975 — *Togan Z.V.* The Concept of Critical Historiography in the Islamic world of the Middle Ages // *Islamic Studies* (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad). 1975. Vol. 14. No. 3. P. 175–184.
- Togan, 1981 — *Togan Z.V.* Tarihte Usûl. Istanbul: Enderun kitabevi. 1981. 350 s.

## References

- Batsieva, S.M. “Geograficheskiy faktor v istoriko-sociologicheskoy koncepcii Ibn Khalduna” [Geographical Factors in Ibn Khaldun’s Doctrine]. In: *Pis’mennye pamyatniki i problemy istorii i kul’tury narodov Vostoka* [Written Sources and Problems of History and Culture of Peoples of Orient], XII god. sessiya LO IF AN SSSR. Moscow: “Nauka” publ., 1977, pp. 68–74. (In Russian)
- Van den Bent, J. “None of the Kings on Earth is Their Equal in ‘*Aṣabiyya*: The Mongols in Ibn Khaldūn’s Works”. In: *Al-Masāq: Journal of the Medieval Mediterranean*. 2016, vol. 28:2, pp. 171–186.
- Berdyaev, N.A. *Padenie svyashchennogo Russkogo carstva: Publicistika 1914–1922* [The Downfall of Sacred Russian Realm. Journalism 1914–1922]. Moscow: Astrel’ publ., 2007, 1179 pp. (In Russian)
- Al-Bīrūnī, ‘Abū al-Rayḥān. *Taḥdid nihāyāt al-amākin li-taṣḥīḥ masāfāt al-masākin* [“Determination of the Coordinates of Places for the Correction of Distances

- Between Cities”]. (No. 3386). Istanbul: Manuscripts collection Sultan Fatih, 340 fols. (In Arabic)
- Bulgakov, P.G. “Biruni i ego «Geodeziya»” [Biruni and his “Geodesy”]. In: Al-Bīrūnī, ‘Abū al-Rayḥān. *Opredelenie granic mest dlya utochneniya rasstojaniya mezhdu naselennymi punktami (Geodeziya)* [Determination of the Coordinates of Places for the Correction of Distances Between Cities (Geodesy)]. Tashkent: “Fan” Publ., 1966, 361 pp. (In Russian)
- Collingwood, R.G. *Ideya istorii. Avtobiografiya* [The Idea of History. An Autobiography]. Moscow: “Nauka” Publ., 1980, 485 pp. (Russian Translation)
- Danilevskii, N. *Rossiia i Evropa*. [Russia and Europe]. Saint Petersburg: Panteleevy brothers Publ., 1895, 629 pp. (In Russian)
- Dostoevsky, F.M. “Dnevnik pisatelya (1877 g.)” [A Writer’s Diary (1877)]. In: *Polnoye Sobraniye Sochineniy, 30 tt.* [Complete Collected Works, 30 vols]. Vol. 25. Leningrad: “Nauka” Publ., 1983, 470 pp. (In Russian)
- Feyerabend, P. *Izbrannye trudy po metodologii nauki* [Selected Works on Methodology of Sciences]. Moscow: Progress Publ., 1986, 543 pp. (Russian Translation)
- Fukuyama, F. *Konec istorii i poslednii chelovek* [The End of History and the Last Man]. Moscow: AST Publ., 2015, 259 pp. (Russian Translation)
- Hegel, G.W.F. *Lekcii po istorii filosofii v 3 t. / Kn. III* [Lectures on the History of Philosophy, 3 vols. Book 3]. In: *Sochineniya, 14 tt.* [Collected works, 14 vols]. Moscow-Leningrad: “Sotsekgiz”, 1935, 527 pp. (Russian Translation)
- Hegel, G.W.F. *Lekcii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of History]. Saint Petersburg: “Nauka” Publ., 1993, 480 pp. (Russian Translation)
- Ibn al-Athīr. *Al-Kāmil fī al-ta’rīḥ* [The Complete Book in History]. Vol. 10. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah Publ., 1994, 497 pp. (In Arabic)
- Ibn Ḥaldūn. *Kitāb al-‘ibar* [The Book of Warning]. Riyadh: Bayt al-afkār al-dawliyyah Publ., 2019, 2208 pp. (In Arabic)
- Ibn Ḥaldūn. *Al-Muqaddimah* [An Introduction]. Sidon-Beirut: Al-Maktabah al-‘aṣriyyah, 1996, 630 pp. (In Arabic)
- Ibn Ḥaldūn. *Al-Ta’rīf bi-Ibn Khaldūn wa riḥlatu-hy ġarban wa šarqan* [Presenting Ibn Ḥaldun and His Journeys in the West and the East]. Beirut: Dār al-kitāb al-lubnānī, 1979, 430 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyyah. *Majmū‘ al-fatāwā* [Compilation of Fatawa]. Vol. 28. Medina: “King Fahd” Publ., 2004, 497 pp. (In Arabic)
- Kasavin, I.T. “Poznaniye” [Knowledge]. In: *Novaya filosofskaya enciklopediya, 4 tt.* [New Philosophical Encyclopedia, 4 vols]. Vol. 3. Moscow: “Mysl” Publ., 2010, pp. 259–263. (In Russian)
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge. Cambridge University Press, 1996. 250 pp.
- Kryvelev, I., Ugrinovich, D. “Religiya” [Religion]. In: *Filosofskaya enciklopediya, 4 tt.* [The Philosophical Encyclopedia, 4 vols]. Vol. 4. Moscow: “Sovetskaya entsiklopediya” Publ., 1967, pp. 489–492. (In Russian)

- Lihomanov, I.V. "Hiliasticheskkii mirazh N.A. Berdyaeva i evraziystvo" [The Chiliastic mirage of Berdyaev and eurasianism]. In: *Idei i idealy* [Ideas and Ideals], vol. 14 (No. 1, Part 2), pp. 408–427. (In Russian)
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*. The University of Chicago Press, 1957. 328 pp.
- Manz, Beatrice Forbes. *The Rise and Rule of Tamerlane*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 238 pp.
- Miller, F.D. The State and the Community in Aristotle's Politics. In: *Reason Papers (USA)*, No. 1, 1974. pp. 61–69.
- Panarin, A.S. "Finalizm istoricheskii" [The Historical Finalism]. In: *Novaya filosofskaya enciklopediya, 4 tt.* [New Philosophical Encyclopedia, 4 vols]. Vol. 4. Moscow: "Mysl" Publ., 2010, p. 250. (In Russian)
- Piotrovskii, M.B. "Dhu al-Qarnayn" ["He of the Two Horns"]. In: *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: "Nauka" Publ., 1991, pp. 78–79. (In Russian)
- Roche, S. "Rol' islama v zhizni central'no-aziatskikh migrantov v Moskve" [The role of Islam in the lives of Central Asian migrants in Moscow]. In: *CERIA Analiticheskii obzor* [CERIA Brief]. 2014, No. 2, pp. 1–8. (In Russian)
- Roche, S. "The role of Islam in the lives of Central Asian migrants in Moscow". In: *CERIA Brief*, 2014. No. 2, pp. 1–5.
- Rozen, V.R. *Zapiski Vostochnogo otdelenija Imperatorskogo Russkogo arheologicheskogo obshchestva* [The Journal of the Oriental Section of the Imperial Archeological Society]. Vol. III. Saint Petersburg: Imperial Academy of Sciences Publ., 1888, 400 pp. (In Russian)
- Sariyannis, M. *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*. Leiden/Boston: Brill, 2018, 596 pp.
- Savel'eva, I.M., Poletaev, A.V. *Istoriya i vremya. V poiskah utrachennogo* [History and Time. In Search of Lost]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury, 1997, 800 pp. (In Russian)
- Spengler, J.J. "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun". In: *Comparative Studies in Society and History*, 1964, vol. 6, No. 3, pp. 264–306.
- Togan, Zeki Velidi. Ortaçağ İslâm Âleminde Tankidi Tarih Telâkkîsi. In: *İslâm Tehkikleri Enstitüsü Dergisi*. Cild — Vol. I, Cüz — Part 1–4 (1953). İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1954, pp. 43–49. (In Turkish)
- Togan, Zeki Velidî. *Tarihte Usûl* [Method in History]. İstanbul: Enderun kitabevi, 1981, 350 pp. (In Turkish)
- Togan, Zeki Velidi. "The Concept of Critical Historiography in the Islamic world of the Middle Ages". In: *Islamic Studies (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad)*, 1975, vol. 14, No. 3, pp. 175–184.
- Yaqût al-Hamawî. *Mu'jam al-buldân* [The Dictionary of Countries]. Vol. 1. Beirut: Dâr al-fikr Publ., n.d. 538 pp. (In Arabic)

**Жад Хатем**

*(PhD, руководитель Центра феноменологии им. М. Анри, Университет св. Иосифа;  
Ливан, 175208, Бейрут, Дамасская дорога, 1; e-mail: jad.hatem@usj.edu.lb)*

**ТЕОМОНИЗМ КАК ДОКТРИНА  
БОЖЕСТВЕННОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ.  
МИСТИЦИЗМ ИБН САБ‘ИНА — ПРЕДШЕСТВЕННИК  
ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ ШЕЛЛИНГА?<sup>1</sup>**

**Аннотация.** Статья посвящена компаративному анализу отдельных трактатов суфийского мыслителя Ибн Саб‘ина (1217–1269) и Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга (1775–1854). Автор выделяет у обоих философов два самостоятельных типа «авраамических» теологем — монотеистическую и теомонистическую; в то время как первая объявляется им характерной для примитивных верований и призванной утверждать существование «верховного» божества, вторая соотносится с мистико-философской интуицией всеединства. Как показывает ученый, и Шеллинг, и Ибн Саб‘ин схожим образом отказываются от концептуализации монотеистической парадигматики, утверждая за Абсолютом невыразимую бытийную основу мироздания — подлинную основу единства и единственности последнего, в котором не остается реального онтологического пространства для внеположных ему объектов. Отдельно эксплицируются концепции предшественников Ибн Саб‘ина, касающиеся интерпретации формулы мусульманского единобожия.

**Ключевые слова:** Ибн Саб‘ин, Шеллинг, суфизм, всеединство, философия откровения, религиозный опыт, арабо-мусульманская философия.

---

<sup>1</sup> Пер. с французского и примечания Д.А. Волкова (НИУ ВШЭ, Москва).

**Jad Hatem**

(PhD, Michel Henry Center for Phenomenology, Saint Joseph University of Beirut;  
1, Damascus Road, Beirut 175208, Lebanon; e-mail: jad.hatem@usj.edu.lb)

### **Theomonism as a Doctrine of the Divinity of Existence. Is Ibn Sab‘īn’s Mysticism the Forerunner of Schelling’s Positive Philosophy?**

**Abstract.** The article is devoted to a comparative analysis of individual treatises of the Sufi thinker Ibn Sab‘īn (1217–1269) and Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854). The author discovers two independent types of “Abrahamic” theologemes — monotheistic and theomonistic. The monotheistic theology characterizes primitive beliefs and is constructed to assert the existence of a “supreme” deity. The theomonistic theology in turn, correlates with the mystical-philosophical intuition of being unity. As the scientist shows, both Ibn Sab‘īn and Schelling similarly refuse to conceptualize monotheistic paradigmatics, asserting the inexpressible existential basis of the universe behind the Absolute; the last one is the true basis of the unity and uniqueness, in which there is no real ontological space left for objects outside it. Separately, the concepts of Ibn Sab‘īn’s predecessors concerning the interpretation of the formula of Muslim monotheism are explicated.

**Keywords:** Ibn Sab‘īn, Schelling, Sufism, Unity, Philosophy of Revelation, Religious Experience, Arab and Muslim Thought.

Непрерывная теоретическая эволюция, возводящая теологов от простой веры монотеизма к теомонизму и обнаруживаемая нами у Шеллинга, — вот тот феномен, отыскать который в творчестве уроженца Мурсии ‘Абū Муḥаммада ‘Абд ал-Ḥаққа Ибн Саб‘йна (1217–1269), я решился взяться за эссе о перспективах сопоставления взглядов немецкого философа и мусульманского мистика. Насколько этот замысел мне удался, предстоит судить читателю.

Ставя под вопрос значимость понятия монотеизма, Шеллинг в первую очередь рассматривает известный библейский императив, согласно которому, кроме Бога, не существует иных божеств<sup>2</sup>. Но не этот ли императив универсализирует понятие единственного Бога? Шеллингу он кажется излишним далеко не случайно: ведь, если мы утверждаем существование *Бога* (а не *одного из (un) богов*), нет никакой необходимости включать в рассуждения другие — пускай и фиктивные — «псевдобожественные» объекты. Бог *уже* единствен в силу Своей божественности. В пользу последнего свидетельствует, помимо

<sup>2</sup> Втор. 4:35, 39; Ис. 44:6.

прочих, еще и следующая посылка: до сотворения не *существовало* ничего, кроме Него, — в том числе каких-либо божеств. Иными словами, *кроме Бога*, не было *ничего*: «Бог более не является, таким образом, единственным Богом, но он является чистым и простым Единственным» [Schelling, 12:20]. Понятие монотеизма объявляется Шеллингом деградировавшим, так что, по мысли философа, ему стоит предпочесть теистическую формулу «Бог есть», выдвинутую иудаизмом — историческим предшественником и истоком христианства и ислама [Ibid., 12:23]. Ведь, продолжает мыслитель, если бы существовало что-то, кроме Бога, Он бы делил с этим чем-то существование (и, вследствие этого, Сам был бы лишь частью бытия). Ведь, будучи единственным, Он Сам есть Сущий. Существует только Он [Ibid., 12:20]. *Unus et solus*<sup>3</sup>. Вне Его ничто не имеет потенци<sup>4</sup> к существованию [Ibid., 12:26, 29, 35].

Ибн Саб'ин, в свою очередь, признает, что жизнь мусульманина начинается с исповедания того, что «нет иных богов, кроме Бога»<sup>5</sup>; затем, однако, субъект догадывается, что «нет другого *действителя*, кроме Бога», а после — что «нет чего-либо *живого*, кроме Бога», чтобы прийти к идее о том, что «нет абсолютно (*'алā ал-итлāк*) *ничего существующего* (*мавджūd*) и нет *Единого* (*вāхид*), кроме Бога» [Ибн Саб'ин, 1965, 12]. Последняя идея иллюстрируется суфием выражениями «Бог и ничего с Ним» (*ла шай' ма'-ху*)<sup>6</sup> [Там же, 167–168] и «Бог — Бог» [Там же, 261]<sup>7</sup> — не столько повтором (каковым оно станет в практиках зикра) или тавтологией, сколько сознательно вводимым афоризмом. Стоит также отметить, что формула «нет ничего существующего, кроме Бога» сокращается в «есть только Бог» (*лайса 'иллā Ллāх*). Пространный ее вариант, впрочем, составляет лишь эхо предполагаемого классического свидетельства; на деле мутазилитский экзегет аз-Замахшарй (ум. 1143) усматривал за *лā 'илāха 'иллā Ллāх* дополнение *фī ал-вуджūd* («в бытии») [Ибн Йа'иш, 1882, 107]. Это значит, что одновременное использование двух отрицательных частиц (*лā*, *лайса*) должно быть подчеркнуто, ведь оно позволяет наилучшим образом артикулировать переход от *монотеизма* к *теомонизму*. Ат-Тирмизй (ум. 932) уже рассмотрел этот нюанс, и мне кажется важным вкратце напомнить читателю о его

<sup>3</sup> Один-единственный (лат.).

<sup>4</sup> Фр. *puissance* может быть передано русскоязычными концептами «сила», «мощь» или «способность». Тем не менее, учитывая общий контекст творчества Шеллинга, мы переводим этот французский термин как «потенция». — *Прим. пер.*

<sup>5</sup> Ср.: Коран 21:25.

<sup>6</sup> Ср. со схожим пассажем в [Ибн Саб'ин, 1965, 23]. «Лишь Бог» — основной референ «Послания о нищете» (*ар-Рисāла ал-фақīриййа*) Ибн Саб'ина.

<sup>7</sup> В другом месте: «Он Он Он» (*хувва хувва хувва*) [Ибн Саб'ин, 1965, 328].

анализе: хотя *lā* указывает на трансцендентность, то есть на необходимость отрицания всякого сходства между Богом и другими объектами поклонения, на отвержение всякой ассоциации с Богом, *лайса* в *лайса 'илāх 'иллā Аллāх* подразумевает отрицание самой идеи божественности в той мере, в какой слово *'илāх*, содержащееся в слове *Аллāх*, подходит божеству. Другими словами, *lā*, *относительное* отрицание, оставляет место для дальнейших утверждений о Первоначале, в то время как *лайса*, будучи *абсолютным* отрицанием, запрещает и их (ведь *лайса 'илāх* отрицает существование хотя бы одного из (*in*) множества богов) [ат-Тирмизи, 2002, 91]. Ибн Саб'йн, в свою очередь, отказывается от использования термина *'илāх*, наделяя *лайса* важной семантической опцией — обозначать одного Аллаха; он решается на языковой эксперимент ценой отвержения не только идолов или других «претендентов на божественность», но и всякой объектности как таковой (если это понятие вообще еще может быть удержано в его системе мысли).

Суфийское возвышение до теомонистического свидетельства оправдывается высшим опытом — ощущением, которое делает бесполезным свидетельство монотеистическое. Как отмечал 'Абд ар-Рахмāн б. Ахмād Джāмий (ум. 1492), отчетливо познав, что истинной самостью Необходимого (*вāджиб*) является абсолютное существование, мистик избавляется от обязанности утверждать его «монотеистическую» единственность (*тавхīд*) и отрицать схожесть с ним тех или иных объектов [ас-Са'ди, 2002, 18]. Здесь необходимо отграничить *теофанический монизм*, то есть теомонизм суфиев, состоящий, как замечал ал-Газālī (ум. 1111), в том, чтобы «видеть в существующем только Единое» [ал-Газали, 1933, 4:245], — от *онтологического монизма*, подобного теомонизму Ибн Саб'йна. То, что последний ориентируется на строгий не-дуализм ведантистского типа, доходя до отрицания творения, а не-Бог оказывается иллюзией (*вахм*) [Ибн Саб'ин, 1965, 132–133, 149, 226], в достаточной степени показал его ученик Авхад ад-Дйн Балайāнй (ум. 1288) в известном «Послании [об] абсолютном единстве» (*Рисāлат ал-вахда ал-мутлақа*)<sup>8</sup>. Заявленная в заглавии трактата синтагма считается у Ибн Саб'йна: он пишет о *вахда мутлақа* [Там же, 149] — абсолютном монизме. В конце концов, Бог, согласно Шеллингу, есть бытие всего, что существует, Он является *всеединым*, единством множественности, артикулированной в реальных предметах. Разумеется, теопанистское утверждение также несложно отыскать и в работах

<sup>8</sup> «Нет существующих, кроме Него, и нет существования ни для кого, кроме Него» [Balayani, 1982, 5]. «Ты есть Аллах и ничего, кроме Него» [Ibid., 7]. Схожие пассажи мы находим в брошюре, атрибутированной Ибн 'Арабī и опубликованной в Каире без даты под названием *ар-Рисāла ал-вуджūdиййа*, «Послание [о] бытию» [Ибн Араби].

Андалузца<sup>9</sup>, но оно целиком нивелируется теомонизмом из-за онтологической несостоятельности того, что Богом не является<sup>10</sup>.

Означает ли это, что отправная точка нашего рассуждения, антиполитеистическое свидетельство о нерушимости божественного единства, не приводится в трактатах Ибн Саб'йна? Разумеется, нет. Ибн Саб'йн следует порядку традиции — не только конфессиональному, но и теоретическому (называя его, правда, «единобожием простецов», *тавхїд ал-'амма*), в то время как Шеллинг обходится без апелляции к христианским догматам. Стоит отметить, что арабская терминология оказывает Шеллингу неоценимую услугу в одном отношении: *Аллāх* встречается как эмфатическая форма *El*, общего имени божественного в семитских языках и собственного имени одного из богов. Следуя указанию Шеллинга, тот, кто произносит слово «Аллах», как правило, *a priori* отвергает существование других богов. Немецкий философ продолжает свое рассуждение так: идея верховного Бога не исключает наличия одного или нескольких божественных помощников в качестве вторичных причин [Schelling, 12:16]. Между тем эта догадка, безусловно, отвергаемая исламом, как раз постулировалась предшествующим ему — и современным его формативному периоду — политеизмом, в котором Аллах фигурирует как бог, предположительно бог неба или его создатель<sup>11</sup>, и в силу этого превосходящий остальных членов пантеона. При этом джахилийский Аллах не может «уклониться» от «обязанности» делить с ними различные признаки культа. Именно это положение стремится исправить проповедь монотеизма: у Аллаха нет дочерей, как неустанно подчеркивает Коран (53:21–22; 16:57; 37:153), только Он один является божеством (*'илāх*), только Он один является Богом (*Аллāх*) в собственном смысле слова. Ибн Саб'йн не смог бы отказаться от этого основоположения доктрины, тогда как философия мифологии Шеллинга предусматривает особое место для различных репрезентаций потенций самого Бога, внеположных Ему самому в контексте космогонического замысла.

Несмотря на это расхождение, оба мыслителя усматривают в Боге универсальную сущность и единственную потенцию существования. Справедлив и другой тезис: переход двух философов от монотеизма к теомонизму вскрывает преобладание в их системах онтологии над теологией. Как следствие, чтобы обнаружить это преобладание у Ибн Саб'йна, необходимо иметь представление и о позитивной философии Шеллинга.

<sup>9</sup> То есть Ибн Саб'йна. — *Прим. пер.*

<sup>10</sup> «Нет ничего существующего <...> кроме Бога, Реального [или Истинного], Целого» [Ибн Саб'ин, 1965, 12].

<sup>11</sup> «Если ты спросишь их — кто сотворил небеса и землю, они ответят: Аллах» (Коран 31:25).

Последняя полагает, что *prius*, простое сущее, является Богом в качестве *posterius* [Schelling, 13:128, 157]. Говоря иначе, то, что философия желает здесь доказать, — это, скорее, не существование Бога, но божественность существования [Koktanek, 1962, 89]<sup>12</sup>, которое предшествует всякому мышлению, всякой идее.

Мне необходимо отбросить само это понятие, понятие Бога, чтобы отправиться от чистого и простого сущего, в котором нет ничего иного, кроме единственного существующего, — и увидеть, сможем ли мы, начав с него, возвыситься до божественности [Schelling, 13:158].

Ту же идею можно выразить в терминах теомонизма: о Боге стоит начать мыслить «до Его божественности» и «до всякого понятия» [Ibid., 13:158] — следовательно, до того, как Он мыслим, или даже до того, как Он мыслит Себя [Schelling, 1977, 166], поскольку мышление продолжает себя только в мышлении, никогда не достигая действительной реальности, которая, в свою очередь, не выводится из понятия, но поддается простой констатации. Короче говоря, отправная точка рассуждения обнаруживается нами в существовании, чтобы достичь сущности, но никак не наоборот [Schelling, 13:159]<sup>13</sup>.

Таким образом, Андалузец предусматривает двойственное вхождение в теомонизм — либо через идею божества, либо через категорию существования. В первом случае Бог называется им единственным существующим<sup>14</sup>, во втором же единственным существующим Бог объявляется в строгом соответствии формуле «существует только бытие» (*лайса 'илла ал-'айс фақат*) [Ибн Саб'ин, 1965, 149]<sup>15</sup>, которая эквивалентна фразе «Бог — Он существующий»

<sup>12</sup> В версии *Sämtliche Werke*: «Мне не кажется возможным отправляться от понятия *Бога*, чтобы доказать существование Бога, но я могу отправиться от понятия чистого и простого и несомненного существующего и доказать обратным образом божественность несомненного существующего» [Schelling, 13:159]. Отмечу: философ движется не от сущности к существованию (как в онтологическом аргументе), но от существования к сущности.

<sup>13</sup> Очевидно, автор имеет в виду антигегелевские пассажи Шеллинга. — Прим. пер.

<sup>14</sup> ...или также «единственным в существовании» (*лайса фӣ ал-вуджӯд сивә Алләх*). Согласно Хайдару Амоли [Амоли, 1969, 252], формула, которая определяет «онтологическую» единственность (*тавхӯд вуджӯдийй*), является эзотерической — в противоположность экзотерической единственности, именуемой им «теологической» (*'улӯхийй*).

<sup>15</sup> Так же и в [Ибн Саб'ин, 1965, 11]. *'Айс*, образованный от *лайс* («не существует», понятый как *лә 'айс*), становится у ал-Киндӣ, еще прежде *вуджӯд*, термином, ответственным за указание на существование — в частности на вечное существование Бога. Ал-Киндӣ даже изобретает субстантив *му'аййис* («Осуществитель»), чтобы обозначить творца *ex nihilo* (*'ан лайс*) [ал-Кинди, 1950, 215].

(*Allāx хувва ал-мавджӯд*) [Ибн Саб'ин, 1965, 194] (а не «Бог существует» *Allāx мавджӯд*), а также синонимична пассажу «абсолютное существование есть Бог» (*ал-вуджӯд ал-мутлақ хувва Аллāх*) [Там же, 328]). Эти эквиваленции организованы таким образом, что приоритет отдается утверждению, согласно которому именно существование является божественным, — а не тому, которое постулирует, что Бог существует. «Абсолютное» же есть *несвязуемое*, то, что не определяется и не коррелирует с другими концептуальными единицами даже через посредство понятия. Когда Ибн Саб'ин настаивает на том, что «Я (*аз-зāt*, «Самость») есть Единый», — вместо того, чтобы добавлять, что Я является единственным обладающим существованием (что он, впрочем, утверждает в других местах), — он буквально утверждает: «Нет существования, кроме этого Я».

Таково двойственное вхождение андалузского автора в теомонизм, которое я едва ли обнаружил бы без теоретической помощи Шеллинга и которое сам Ибн Саб'ин, к сожалению, никак не тематизирует.

### Список использованных источников и литературы

- Амоли, 1969 — *Амоли, Ҳайдар*. Джāми' ал-асрār ва манба' ал-анвār. Тегеран: Инстїтӯ Йрāн ва Фрāнсе, 1969. 990 с.
- Ал-Газали, 1933 — *Ал-Ғазālї, 'Абӯ Ҳāмид*. Иҳйā' 'улӯм ад-дїн. В 4 т. Каир: ал-Ма'тба'а ал-'усмāниййа, 1933.
- Ибн 'Араби — *Ибн 'Арабї, Муҳї ад-Дїн*. Ар-Рисāла ал-вуджӯдиййа. Каир: Мактабат ал-Қāхира, б.д. 20 с.
- Ибн Йа'иш, 1882 — *Ибн Йа'иш, 'Абӯ ал-Бақā'*. Шарҳ Муфассал аз-Замаҳшарї. Лейпциг: б.м., 1882. 1536 с.
- Ибн Саб'ин, 1965 — *Ибн Саб'ин, 'Абӯ Муҳаммад 'Абд ал-Ҳаққ*. Расā'ил. Каир: ад-Дār ал-мисриййа ли-т-та'лїф ва ат-тарджама, 1965. 406 с.
- Ал-Кинди, 1950 — *Ал-Киндї, 'Абӯ Йўсуф*. Расā'ил фалсафиййа. Т. 1. Каир: Ма'тба'ат ал-и'тимād, 1950. 420 с.
- Ас-Са'ди, 2002 — *Ас-Са'дї, 'Абд ар-Раҳмāн*. Ад-Дурра ал-фāҳира. Каир: Дār Ибн 'Аффāн, 2002. 37 с.
- Ат-Тирмизи, 2002 — *Ат-Тирмизї, ал-Ҳакїм*. Ғавр ал-'умӯр. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 2002. 125 с.
- Balayani, 1982 — *Balayānї, Awhād al-Dїн*. Epître sur l'unicité absolue. Paris: Deux oceans, 1982. 84 p.
- Koktaneq, 1962 — *Koktaneq, A.M.* Schelling Seinslehre und Kierkegaard. München: R. Oldenbourg, 1962. 179 s.
- Schelling — Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. 15 t. Stuttgart, Augsburg: J.G. Cotta, 1856–1862.
- Schelling, 1977 — *Schelling F.W.J., von*. Philosophie der Offenbarung: 1841/42. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. 585 s.

## References

- Āmōlī, Ḥaydar. *Ġāmi‘ al-asrār wa manba‘ al-anwār* [The Summa of Secrets and the Source of Lights]. Tehran: Instūtū Irān wa Frānse, 1969, 990 pp. (In Arabic)
- Balayānī, Awḥad al-Dīn. *Epître sur l’unicité absolue*. Paris: Deux oceans, 1982, 84 pp. (In Arabic and French)
- Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. 15 t. Stuttgart, Augsburg: J.G. Cotta, 1856–1862, 15 vols.
- Al-Ġazālī, ‘Abū Ḥāmid. *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* [The Resurrection of Religious Disciplines]. Cairo: al-Maṭba‘ah al-‘Uṭmāniyyah, 1933, 4 vols. (In Arabic)
- Ibn ‘Arabī. *Al-Risālah al-wuġūdiyyah* [The Existence Treatise]. Cairo: Maktabat al-Qāhira, 20 pp. (In Arabic)
- Ibn Sab‘īn. *Rasā’il* [The Tratises]. Cairo: al-Dār al-Miṣriyyah li-t-ta’līf wa al-tarġamah, 1965, 406 pp. (In Arabic)
- Al-Kindī. *Rasā’il falsafiyyah* [The Philosophical Treatises]. Vol. 1. Cairo: Maṭba‘at al-I‘timād, 1950, 420 pp. (In Arabic)
- Koktanek, A.M. *Schelling Seinslehre und Kierkegaard*. München: R. Oldenbourg, 1962, 179 ss.
- Al-Sa’dī, ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Durrah al-fāḥirah* [The Precious Pearl]. Cairo: Dār Ibn ‘Affān, 2002, 37 pp. (In Arabic)
- Schelling, F.W.J. von. *Philosophie der Offenbarung: 1841/42*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, 585 ss.
- Al-Tirmiḏī, al-Ḥakīm. *Ġawr al-‘umūr* [Profound Matters]. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2002, 125 pp. (In Arabic)

### Шокух Асадоллахи

(Магистр религиоведения, Исламский университет Азад;  
Иран, 1651153311, Тегеран, Вафадар бул.)

### Джамшид Джалали-Шейджани

(Старший преподаватель, кафедра религиоведения и изучения мистицизма,  
Исламский университет Азад; Иран, 1651153311, Тегеран, Вафадар бул., 1;  
e-mail: jalalishey@gmail.com)

## РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ‘АТṬĀRA NĪSHĀPŪRĪ И ЕГО ИСЛАМСКИЙ КОНТЕКСТ<sup>1</sup>

**Аннотация.** Шейх Фарйд ад-Дйн ‘Атṭār Нйшāпūrй — знаменитый иранский поэт и мистик, живший и творивший во второй половине XII — начале XIII в. Он принадлежит к числу поэтов-мистиков, обладавших поистине энциклопедической эрудицией в богословских дисциплинах: в частности, ‘Атṭār был прекрасно знаком с коранической экзегезой и хадисоведением. В его произведениях читатель встречает множество коранических тем и мотивов, а также отсылок к риваятам — различным версиям преданий о Пророке. Таким образом, его сочинения, насыщенные суфийской терминологией, служат своеобразным комментарием к корпусу Корана и Сунны. Стиль ‘Атṭāра заметно отличается от стиля его предшественников: для него характерны обращение к простому разговорному языку, использование литературных по форме и аллегорических по содержанию рассказов, притч, обращенных прежде всего к простолюдинам. В своей поэзии он цитирует аяты Корана или отрывки из них дословно или с незначительными изменениями, а также обращается к кораническим образам или вводит в текст иные аллюзии на Писание. В настоящей статье авторы продемонстрируют степень влияния концептосферы Корана и хадисов — прямого или опосредованного — на философско-религиозное творчество ‘Атṭāра. Мы обратимся к текстам поэм «Книга тайн» (*Асрār-nāме*), «Беседа птиц» (*Манṭиқ ат-ṭайр*), «Книга бедствий» (*Муṣīбат-nāме*), «Божественная книга» (*Илāхй-nāме*), *Мохṭār-nāме* и, наконец, к дивану касьд и газелей шейха.

---

<sup>1</sup> Пер. с персидского и примечания Е.Л. Никитенко (НИУ ВШЭ, Москва).

**Ключевые слова:** Коран, ривайаты, хадисы, ‘Атт̄ār, суфизм, мистицизм, арабо-мусульманская философия.

### Shokuh Asadollahi

(MA in Religious Studies, Islamic Azad University;  
Vafadar Blvd., Tehran 1651153311, Iran)

### Jamshid Jalali-Sheijani

(Senior Lecturer, the Department of Religious and Irfan Studies, Islamic Azad University;  
Vafadar Blvd., Tehran 1651153311, Iran; e-mail: jalalishey@gmail.com)

## Religious and Philosophical Legacy of ‘Атт̄ār Nīšāpūrī and its Islamic Context

**Abstract.** Sheikh Farīd al-Dīn ‘Атт̄ār Nīšāpūrī is a famous Iranian poet and mystic who lived and worked in the second half of the 12<sup>th</sup> and early 13<sup>th</sup> centuries. He is one of the mystical poets who possessed a truly encyclopedic erudition in theological disciplines: in particular, ‘Атт̄ār was well acquainted with Qur’anic exegesis and hadith. In his works the reader encounters many Qur’anic themes and motifs, as well as references to *riwāyāt* — various versions of the legends about the Prophet. Thus, his writings, saturated with Sufi terminology, serve as a kind of commentary on the corpus of the Qur’an and Sunnah. The style of ‘Атт̄ār noticeably differs from the style of his predecessors: it is characterized by an appeal to a simple colloquial language, the use of literary in form and allegorical in content stories and parables, addressed primarily to common people. In his poetry ‘Атт̄ār quotes verses of the Qur’an or passages from them literally or with minor changes, and also refers to Qur’anic images or introduces other allusions to the Qur’an into the text. In this article the authors will demonstrate the influence of the concept sphere of the Qur’an and hadiths on the philosophical and religious work of ‘Атт̄ār. The texts of poems *Asrār-nāma*, *Elāhi-nāma*, *Manṭeq al-ṭeyr*, *Moṣibat-nāma* and *Moḳtār-nāma* will be considered.

**Keywords:** Qur’an, Riwāyāt, Hadiths, ‘Атт̄ār, Sufism, Mysticism, Arab and Muslim Philosophy.

Фарйд ад-Дйн ‘Атт̄ār Нйшāпӯрӣ — мистик, чей вклад в становление персидского суфизма нельзя переоценить. По справедливому замечанию специалистов, он подчинил исламскую мистическую интуицию современному ему искусству и тем самым в значительной мере способствовал широкой популяризации ‘ирфана. Обращающиеся одновременно и к простолюдинам, и к книжникам, герои его трактатов повествуют о деяниях справедливых государей прошлого, рассуждают, прикрываясь личиной безумия, о социальных

проблемах и, наконец, подобно улемам, ссылаются на авторитетные религиозные тексты. В этой статье мы обратимся к текстам «Книги тайн» (*Асрār-нāме*), «Беседы птиц» (*Манṭиқ ат-ṭайр*), «Книги бедствий» (*Муṣībāt-нāме*), «Божественной книги» (*Илāхй-нāме*) и «Мухтар-наме» (*Моḫṭār-нāме*), чтобы уяснить религиозный контекст философской и мистической прозы ‘Аṭṭāра, степень ее зависимости от традиционной для средневековой исламской общины концептосферы Корана и Сунны.

Священный Коран начиная с эпохи формирования его «канона» оказывал значительное влияние на мусульманскую мысль, на язык и жизнь мусульман. Последние обращались к слову Всевышнего как в повседневной жизни, так и в своих философских работах и литературном творчестве, активно использовали коранические мотивы, притчи и предания. Стоит отметить, что, по мере распространения арабского языка в эпоху Аббасидов, становится всё более заметным влияние Корана и хадисов на персидскую поэзию и прозаические сочинения. С установлением власти тюркских династий (в частности, Газневидов) авторы начинают всё меньше обращаться к исконно иранским эпическим и мифологическим сюжетам. В творчестве таких поэтов, как Санā’й (1080–1140) и ‘Аṭṭār (1145–1221), а также авторов более позднего времени прослеживается сильное влияние легенд и даже фразеологии Корана, преданий и хадисов [Хоррамшахи, 1998, 1718–1719].

‘Аṭṭār, принадлежащий к числу крупных мистиков XII–XIII вв., в своем поэтическом творчестве излагает суфийский, типично мистический гнозис в форме поэтического или прозаического повествования и нередко украшает свои тексты цитатами из Писания, а также аллюзиями на коранические аяты и предания. Стихи ‘Аṭṭāра — преимущественно дидактические. Их узнаваемый стиль характеризуют простота и естественная «плавность» незамысловатого образного языка. Выполняя свою непростую миссию, ‘Аṭṭār прибегал к общепонятной разговорной речи и умело использовал в ней рассказы, изобилующие отсылками к Корану и хадисам.

На XII–XIV вв. пришелся расцвет суфийской дидактической поэзии, которому способствовала беспокойная обстановка в обществе, вызванная правлением династий неиранского происхождения и жестокими набегами на персидские земли чужеземных племен. В эти тяжелые времена спасением и отрадой для людей стали плоды мысли учителей нравственности, философов и суфиев. Облеченные в поэтическую форму и содержащие в себе мудрые советы и наставления, они удерживали иранское общество от распада и отчаяния, служили ему утешением перед лицом тяжких бедствий.

Итак, на протяжении XII–XIII вв. суфии пользовались безусловным уважением и почетом у большей части населения — как у элит, так и среди простых людей. Благоприятные условия для развития суфийской проповеди начали складываться в XI в. Причиной расположения к суфизму большей части общества,

в том числе правителей, стало глубокое социальное разочарование в традиционной иерархии религиозных авторитетов: связав себя официальными должностями, судья, преподаватель медресе, смотритель вакфов, проповедник, мухтасиб или пятничный имам попадали в зависимость от канцелярии правителя и волей-неволей принимали сторону своих покровителей, блюли их интересы [Гани, 2004, 2:428]. Кроме того, для XI в., как и для X в., были характерны религиозная нетерпимость, войны, распри и конфликты между шиитами, суннитами, исмаилитами, ашаритами и мутазилистами. В конце XI в. началась эпоха Крестовых походов, продлившаяся до XIII в. Усталость, накопившаяся из-за этих катаклизмов, естественным образом привела к тому, что в среде интеллектуальной элиты распространились идеи пацифизма и веротерпимости, мысли о необходимости прекращения конфессиональных распрей. Суфийские лидеры, лишённые фанатизма и не столь категоричные в своих суждениях, как приверженцы «внешнего знания», и сам суфизм, задолго до той эпохи трудами некоторых своих последователей превратившийся в «религию любви и милосердия», в путь «мира и чистоты», в основе которого лежала доктрина единства бытия, в наибольшей мере отвечали интеллектуальным и духовным запросам общества [Там же, 2:429].

Словом, несмотря на массовые убийства, грабежи, разруху и общую нестабильность, охватившую Иран в XIII в. в результате набегов тюрков и монгольского завоевания, иранскому суфизму удалось сохраниться в том виде, в каком он существовал на рубеже XII–XIII вв., и не прийти в упадок.

Влияние перечисленных выше социально-политических факторов явственно прослеживается в иранских поэзии и прозе XII в. В произведениях большинства поэтов этой эпохи мы находим резкую критику власти, горькие жалобы на современников и даже поношения в их адрес. Эти жалобы достоверно отражают настроения, распространённые в обществе тех лет. Конфликты между тюркскими и персидскими или тюркскими и арабскими элементами в X в. возникали, в основном, на этнической почве, из желания защитить представителей одной этнополитической группировки от других. В XI в. кристаллизовался, однако, другой конфликт, определивший характер культуры этого столетия, — конфликт тюрков-завоевателей и покорённых персов [Браун, 1975, 2:124].

Значительная часть всей поэзии, создававшейся в XII в., отмечена печатью суфийской образности. В этот период большее распространение получили мистические поэмы, центрированные проблемами воспитания и общественной жизни, — и произведения Санā'й и 'Аттāра стали фундаментом для развития этого жанра в последующие эпохи. Основные причины распространения подобных поэм таковы: во-первых, суфизм достиг вершины своего развития, а суфии, во-вторых, принялись играть важную роль в общественной жизни в качестве моральных авторитетов и обличителей пороков [Сафа, 1990, 330].

\* \* \*

Из всех великих персидских поэтов-мистиков об 'Аттāре нам известно менее всего. Дошедшие до нас сведения о жизни Джалāl ад-Дйна Рӯмӣ (1207–1273) стократно превосходят по объему то, что мы знаем об 'Аттāре [‘Аттар, 2009г, 30].

Если представить историю персидской мистической поэзии в виде треугольника, можно заключить, что одну из его сторон представляет 'Аттāр, а две другие — Санā'й и Рӯмӣ. Суфийский эпос зарождается в творчестве Санā'й, развивается в наследии 'Аттāра и в работах Рӯмӣ достигает своего совершенства. Язык поэм 'Аттāра проще и изящнее, нежели стиль Санā'й, и несколько ближе к разговорному «обиходу» его эпохи. В поэзии 'Аттāра меньше нарочитого интеллектуализма, его примеры можно обнаружить лишь в редких случаях [‘Аттар, 2009в, 17].

Западный востоковед Хельмут Риттер и такие иранские ученые, как Бади' аз-Заман Форузанфар и Шафи'и Кядкани, значительно сузили круг произведений, автором которых мы можем с уверенностью считать 'Аттāра. Насколько нам известно, сейчас авторство 'Аттāра точно установлено в отношении «Беседы птиц», «Божественной книги», «Книги тайн», «Книги бедствий» и «Мухтар-наме».

В беспокойной обстановке, царившей в Иране в XII в., шейх Фарйд ад-Дйн 'Аттāр создал великие произведения персидской культуры, пронизанные религиозно-философскими идеями и содержащие сведения о жизни общества. Одно из них — символическая поэма «Беседа птиц». Сам поэт-мистик замечал, что писал ее одновременно и для «простых людей», и для «избранных»: первые получают удовольствие от ее формы, вторые — от сокрытого в ней смысла [Серватиян, 2005, 37]. Поэма посвящена беседе птиц о легендарном своем правителе — Сймурғе. Птицы символизируют собой путников на пути к Высшей Истине, а Сймурғ — саму Истину. Собрание птиц возглавил удод (старец-наставник), остальные же стали приводить отговорки, чтобы не отправляться в путешествие. Своими рассказами о трудностях пути и примерами из жизнеописания шейха Санā'ана удод побуждал их отправиться в дорогу. Преодолевая многочисленные тяготы, птицы миновали семь долин, символизирующие собой семь стоянок на пути мистика (стремление, любовь, познание, самодостаточность, единобожие, смятение, нищета и затем — уничтожение в Боге). От большой стаи, пустившейся в путь, осталось только тридцать измученных птиц. Им удалось добраться до чертогов Сймурға, где их настигли смятение и сознание собственной ничтожности и бессилия. Они осознали, что растворились, были уничтожены перед лицом Сймурға. Прошло много лет, и вот они, уничтоженные, были увековечены и удостоились чести предстать перед Властителем [Сафа, 1990, 863].

В свою очередь, «Божественная книга» представляет собой поэму, в основе сюжета которой — положения религиозной доктрины, хадисы и околоранические предания, а также (в немногочисленных, впрочем, случаях) отдельные философские идеи. За хвалой Пророку в этой поэме следует подробное описание его вознесения (*ми'рādж*), подобное тем, что имеются в других поэмах 'Атṭāра ['Аттар, 1960, 44; 'Аттар, 2022].

«Книга тайн» — единственная из четырех аутентичных поэм 'Атṭāра, не имеющая сквозного сюжета. Подобно мистико-дидактическим поэмам его предшественников (таких как «Сад истин» Санā'й или «Сокровищница тайн» Низāмй), эта поэма поделена на главы по тематическому принципу, и каждая из этих глав содержит вставные рассказы ['Аттар, 2009а, 62]. Поэма же «Книга бедствий», напротив, по праву считается одним из шедевров поэта и одной из жемчужин персидской литературы. В ней искусно изложена история мытарств путника, который, скитаясь в поисках истины, ищет помощи у всякого человека и всякой вещи. Как и в других своих поэмах, автор ведет его по этому пути этап за этапом ['Аттар, 2007, 43]. Наконец, «Мухтар-наме» — собрание рубаи Фарйд ад-Дйн 'Атṭār Нйшāпурй, составленное и озаглавленное им самим и разделенное на пятьдесят глав ['Аттар, 2003, 11, 12].

\* \* \*

Попробуем теперь, пускай и в самых общих чертах, эксплицировать основные религиозно-философские идеи 'Атṭāра, изложенные им во всех упомянутых выше сочинениях.

Согласно шейху, человек, свободный от своего «я» и от тяги к мирскому, познавший обманчивую сущность материального мира, несомненно, не может ограничиваться такой целью, как написание стихов. Он стремится делиться мудростью, призывать людей к Истине и побуждать их к духовному самосовершенствованию, дабы увековечить свое имя и труды [Хейдархани, 1997].

Единство же бытия (*ваḥдат ал-вуджūd*) можно постичь путем правильного созерцания (*мушāхада*), которому следует обучаться, достигнув определенной ступени мистического, рационально-интуитивного рассуждения. К примеру, уместно рассматривать человека как единое целое, а можно увидеть его как совокупность членов, составляющих тело [Риттер, 1998, 2: 276].

Если упрочится свет в твоём сердце,  
ты перестанешь видеть двери и стены.  
Всё затеряется в твоём сердце, словно пылинка,  
да, ведь в море капля исчезает из глаз.

(«Книга тайн», бейт 1146–1147)

О друг! Следуя по пути, устремляй взгляд на дорогу,  
 всё вокруг считай лишь одеянием Падишаха,  
 дабы, если Падишах скроется под тысячью одежд,  
 тебе не оказаться среди сомневающихся.

(«Божественная книга», бейт 1467–1468)

Господь, продолжает ‘Аттār, был «скрытым сокровищем», и, создав людей, проявив Себя в них, Он «открыл» себя. Человек, предавшийся Богу, также способен обнаружить и явить сокровище внутри него «сокровище» и взглянуть на внешний мир «очами сердца». Единое, уверен мистик, уже существует внутри человеческих индивидов. Потому-то поиски Истинного и стремление к свиданию с ним — не что иное, как поиск себя и встреча с самим собой [Пурнамдариян, 2011].

Когда Сарпатак увидел ее с головы до ног,  
 то увидел он, что она — в его груди.  
 Изумился он этому и спросил:  
 «Как ты очутилась внутри меня?»  
 Ответила ему та луна, озаряющая сердца:  
 «Я была с тобою с первого дня.  
 Я — твоя душа-нафс, ты ищешь себя самого,  
 почему ты не делаешь свой разум зрячим?  
 Вглядись хорошенько: весь мир — это ты,  
 и снаружи, и внутри твой друг — это ты»<sup>2</sup>.

(«Божественная книга», бейты 1322–1327)

Мистики, следующие по пути любви, верят, что Всевышний ниспосылает бедствия и зловключения тем, кого любит, и что беды, происходящие с человечеством, суть знак божественной милости. ‘Аттār поучает своего читателя: если ты видишь, что любишь Господа, и Он ниспосылает тебе беды и испытания — знай, что таким образом Он устанавливает с тобой отношения любви и дружбы. Также существует представление о том, что Господь сопровождает проявления любви бедами и несчастьями, чтобы испытать, насколько искренен Его раб в своей любви [Риттер, 1998, 2:151].

<sup>2</sup> История повествует о смышленном юноше по имени Сарпатак, мечтавшем увидеть дочь царя пери и ради этого многие годы усердно изучавшем астрологию и медицину. Когда юноше, наконец, удалось добиться явления ему прекрасной дочери пери, оказалось, что она была частью его существа. Цитата приведена в переводе Л.Г. Лахути [‘Аттар, 2022, 1:147]. — Прим. пер.

То Он наносит рану своим ударом,  
то дает успокоение, даровав лекарство.  
Если бы ты не был изранен Его ударами,  
то не мог бы надеяться на успокоение до скончания времен.  
(«Книга бедствий», бейты 2354–2355)

Что есть любовь? Это значит выйти за пределы своей самости,  
погрузиться в море, полное крови.  
[‘Аттār, 1345 г.х., 530]

‘Аттār подчеркивает, что мистическую любовь нельзя выразить словами:

Любовь не вместить в словесные обороты —  
любовь не принадлежит к миру слов.  
[Там же, 82]

Но также поэт полагает, что для разговора о любви потребуется «бесконечный день», который никогда «не сменится ночью». Эту мысль он иллюстрирует таким рассказом:

Наконец, когда день стал клониться к вечеру,  
он сказал: «О, как жаль, что эта речь оказалась столь короткой!  
Ведь разве может день, за которым следует ночь,  
быть годным для этих слов?  
Нужно подождать наступления вечного дня,  
который никогда не сменится ночью».  
(«Книга бедствий», бейты 2831–2833)

Говоря о мистической любви, ‘Аттār ограничивается описанием некоторых ее свойств и рассказом о Возлюбленном — Абсолюте. Любовь, о которой пишет ‘Аттār, — необычайная сила, внушающая волнение и страсть, разжигающая огонь в сердце путника, ищущего Истину; пламя этого огня сжигает в его сердце всё, что не является Истинным, оставляя после себя лишь проявления Истинного и любовь к Нему [Талеша, 1996, 205].

‘Аттār полагает, что любовь возникает в сердце из «отсвета пламени», которым сияет лик Возлюбленного, или же из «молнии», низринутой в этот мир светом Непреходящей самости Божества. Однако на пути к искомому совершенству мюрида подстерегают бедствия — тяжкие испытания, которые Бог ниспосылает Своим рабам (прежде всего влюбленным), чтобы отличить истинных влюбленных от «пустословов», претендующих на это именование [Форунфанар, 1995]. Поэт считает, что бедствия служат предупреждением и напоминанием для тех, кто забывает об Истинном. Мучения, которые сносит человек, отучают его полагаться на других и показывают, что он, раб Божий, не должен рассчитывать ни на кого и ни на что, кроме Бога [Каземзаде, 2008, 30].

В заключении поэмы «Беседа птиц» ‘Аттār говорит о своей самодостаточности в таких словах:

Мне довольно такого восхваляемого, как мои высокие устремления.

Мне довольно силы телесной и силы духовной.

Не влечет меня кусок, даруемый султаном,  
не дает мне подзатыльников и пощечин привратник.

(«Беседа птиц», бейты 4627, 4628)

В другом месте он добавляет:

Отринь этот мир, чтобы стать султаном,

а не то, если станешь крутиться, окажешься поверженным.

(«Книга бедствий», бейт 2586)

Будучи убежденным аскетом и проповедником воздержания, поэт называет стремление к мирским благам «цепью», сковывающей ноги «сынов времени», а страсти, внушаемые низшей душой, уподобляет «завесе, закрывающей глаза внутреннего мира», что лишает стремящегося к встрече влюбленного возможности лицезреть красоту Возлюбленного. По той же причине шейх считает, что для приближения к Истинному, то есть ради счастья лицезрения красоты божественной Истины, человек должен очиститься от всего внешнего, от всех «мучительных трудов» [Хейдархани, 1997, 111].

‘Аттār именует этот мир «временным пристанищем», которое лишь безумец может считать надежным и прочным. Время от времени он отмечает, что всё мирское лишено ценности, презренно и бессмысленно, — и тут же указывает на опасности, которые этот мир уготовал праведникам, сторонящимся мирского. Он упоминает о том, что этот мир ничего не стоит, называет его «временным жильем» — «низким» и «презренным».

У этого мира два входа, как на постоялом дворе.

Какова дорога от одной двери до другой?

(«Божественная книга», бейт 2530)

Считай этот мир постоялым двором о двух дверях.

Не успеешь войти в одну дверь, как выйдешь в другую.

(«Божественная книга», бейт 55)

Лирический герой ‘Аттāра привык к боли. Он свыкся с ней и не ищет от нее исцеления [‘Аттар, 2007, 40]. Впрочем, за суфийской метафорой боли скрыто интересное теологическое рассуждение: многие мусульманские мистики считают, что человек принял «залог» божественной любви и согласился хранить его, в то время как ангелам любовь неведома. Наш поэт, однако, идет еще дальше своих предшественников. По его мнению, ангелы тоже, подобно людям,

любят Господа. В противном случае они не толпились бы у божественного престола, творя поклоны, не поминали бы Господа и не возносили бы ему хвалу. И ангелы, и люди любят Господа, хранят «залог» мистического богопознания. Но вместе с тем людей отличает от ангелов именно способность страдать:

О виночерпий! Наполни чашу кровью печени.

Если у тебя нет своей боли, позаимствуй у меня.

Ангелам введома любовь, но неведома боль.

Никто не достоин боли, кроме человека.

(«Беседа птиц», бейты 1179, 1183)

Неверие — неверным, религия — благочестивым,

частичка боли, что вызвана Тобой, — сердцу ‘Атṭāра.

(«Беседа птиц», бейт 185)

Сколько мне повторять, что у каждого мужа, [преданного] вере,

в сердце есть боль за нее.

(«Беседа птиц», бейт 1347)

Если ты не испытываешь боли, то разве получишь лекарство?

Если не станешь рабом, как тебе получить повеление?

(«Книга бедствий», бейт 1039)

Кроме того, нам представляется, что здесь мыслитель отсылает читателя к кораническому тексту, объясняя причину страданий следующим аятом: «Если бы Мы ниспослали Коран на какую-либо гору, то ты увидел бы, что она смиренно разверзлась от страха перед Аллахом. Мы приводим людям эти притчи, дабы [дать им возможность] образумиться»<sup>5</sup>. Иначе говоря, страдание — естественное состояние человеческого естества, потрясенного величием Всевышнего.

Недостаток инструментов для познания Бога, Его не поддающееся описанию величие, неспособность разума постичь Его, склонность возгордившегося разума к неверию, способность разума людей простых и наивных достичь цели... Всё это характеризует процесс постижения вышних истин, согласно ‘Атṭāру и его единомышленникам [Риттер, 1998, 1: 106].

Вышел дурак из дома со свечой в руке

и увидел на небосклоне сияющее солнце.

Так и решил он по своему невежеству,

что без свечи невозможно увидеть солнце.

(«Книга тайн», бейт 1582)

<sup>5</sup> Коран 59:21 (здесь и далее — перевод М.-Н.О. Османова. — *Прим. пер.*).

Ты познаешь Его благодаря Ему, а не себе.  
 Путь к Нему будет проложен Им, а не разумом.  
 Людям от Него достается всего лишь смутный образ,  
 возвестить о Нем — всего лишь фантазия.  
 («Беседа птиц», бейт 106)

В свою очередь, смерть ожидаемо объявляется мистиком дверью, ведущей  
 в иной мир — мир неотвратимого воздаяния.

Ибо я знаю, что в конце концов чистая душа  
 освободится из темницы праха.  
 («Беседа птиц», бейт 1611)

Ты пожнешь то, что посеял здесь,  
 наденешь то, что прятал здесь.  
 («Божественная книга», бейт 2735)

Способность полностью положиться на Бога, по щедрости Своей «подающего пропитание на дне колодца», — залог успеха в деле обретения гнозиса, важнейшее условие достижения состояния мистического уничтожения (*фанā*) в Абсолюте [Риттер, 1998, 1:313]:

Положись, наконец, на Подающего пропитание,  
 будь терпелив и спокоен.  
 («Божественная книга», бейт 150)

Хвала Тебе, о Податель благ, ведь Ты в своей заботе  
 о пропитании [рабов]  
 содержишь и червя среди камней.  
 («Книга тайн», бейт 2825)

Как уже отмечалось выше, конечная цель любого мистического учения — единение с Господом, онтологической основой этого мира. Мусульманский мистицизм предлагает различные формы такого единения — и, разумеется, для каждого мистика они свои. Например, согласно 'Ат-тāру, Пророк Мухаммад достиг единения с Богом во время своего ночного вознесения на небеса (*ми'рāдж*), после того как он, оставленный Джибрā'илом, удостоился чести предстать перед Господом.

Две дуги — два лука — о диво!  
 Воздвигли из искренности и стремления.  
 Когда они взглянули на Сймурга,  
 на том месте оказались сами тридцать птиц.  
 («Беседа птиц», бейт 4266)

Поскольку Друг заключил с ним такой договор,  
все его деяния и слова — слова и деяния Друга.  
(«Книга бедствий», бейт 357)

Если тебе будет ниспослана удача,  
то ты в тени увидишь солнце,  
увидишь, что тень навсегда растворилась в солнце,  
будешь видеть только солнце — и всё.  
(«Беседа птиц», бейт 1140)

\* \* \*

Теперь же, уяснив для себя мистическое мироощущение ‘Атṭāра, перейдем к основной теме нашей статьи и проследим, насколько оно фундировано кораническими аятами и преданиями Сунны.

Коран, Священное Писание мусульманской уммы, применяет особые методы разъяснения, которые с самого зарождения ислама служили образцом для авторов; к ним прибегал в своих проповедях и Пророк [Хоррамшахи, 1998, 1717]. Там, где речь заходит о Боге, загробной участи, Дне восстания из мертвых и в целом о предметах, не относящихся к материальному миру, Коран обращается к иносказанию. Только на языке символов возможен разговор об этих предметах, и только посредством символов и иносказания экзегет способен истолковывать соответствующие аяты Писания. Этот язык, передающий, по мнению мистиков, «скрытый» (*бāтин*), внутренний смысл (в том числе в коранических притчах), становится для суфиев конвенциональным основанием общего для них «духовного» языка [А‘вани, 2008, 4]. Коран содержит множество притч, внутреннее содержание которых имеет богословский смысл, а «внешние» события, в них описываемые, мусульманин может наблюдать и в повседневной жизни. В Коране сказано: «Мы приводим людям эти притчи, дабы [дать им возможность] образумиться»<sup>4</sup>.

Важно также учитывать, что Коран — во многом дидактическая Книга. Чтобы нравоучение было легче усвоить, одна и та же его тема или сюжет неоднократно обсуждается, разбивается на части и вводится в коранический текст поэтапно, последовательно. О том, что различные аспекты одного вопроса могут обсуждаться в различных частях Корана, сказано в следующем аяте: «Коран же Мы разделили [на отдельные части], чтобы ты читал его людям не спеша. И Мы ниспослали его как откровение»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Коран 59:21.

<sup>5</sup> Коран 17:106.

Разумеется, Коран оказал значительное влияние на арабское языкознание и, прежде всего, на риторику (*балāḡa*). Чтение и заучивание текста Корана наизусть входило в число основных обязанностей мусульманина первых веков исламской истории. И ораторы, и литераторы VII–IX вв. во множестве использовали коранические цитаты, приводили их в качестве аргументов при обсуждении самых различных тем — доктринальных, правовых, лексикологических, а также при составлении писем, документов и поучений [Хоррамшахи, 1998, 1716–1717].

Персидские поэты приняли активно использовать в своем творчестве коранические темы, мотивы и цитаты начиная с X в. В эпоху, предшествующую этой, большей популярностью, нежели аллюзии на Коран, пользовались легендарные фигуры иранской истории, такие как Заратуштра, Хосров Ануширван, Бузургмихр (Бузурджмихр), отсылки к Авесте, Зенду и т.п. Такие тюркские династии, как Газневиды и Сельджуки, пришедшие к власти в Иране в X и XI вв., не поощряли распространения иранских мифов и легенд, и в эту эпоху влияние Корана на персидскую поэзию становится всё более заметным, достигая своего апогея в XII в. в творчестве поэтов так называемого иракского стиля. Санā'и, 'Атṭār, Рӯмӣ, Са'дӣ (ум. 1292 или 1295), Ҳафиз (ум. 1389 или 1390), 'Ирақӣ (ум. 1289), Джамӣ (ум. 1492) регулярно включают в свои произведения отсылки к Корану и хадисам. «Поэму о скрытом смысле», шедевр Джалāl ад-Дйна Рӯмӣ, даже называют мистическим толкованием Корана [Там же, 1718–1719]. Влияние священной Книги и Сунны прослеживается и на материале современной персидской поэзии.

В изложении своих идей 'Атṭār учитывает традицию персоязычных мистических сочинений; высказывания суфиев-предшественников оказали сильное влияние на его мировидение, и примеры тому можно найти в «Беседе птиц». Эту поэму отличают две характерные стилистические черты. Во-первых, повествование в ней построено на символах и притчах, излагаемых от лица героев-птиц. Во-вторых, она составлена по «рамочно-ящичному» принципу: основное повествование украшено многочисленными побочными историями и притчами [Рази, Бетлаб-Акбарабади, 2007, 23]. Основным текстом, с которым вступают в метатекстуальный диалог герои мистических сочинений (в том числе «Беседы птиц»), является Коран [Сан'атиния, 1997, 24]. В Коране различные концепты искусно объясняются при помощи притч и аллегорий — и такой подход послужил образцом для литераторов и мистиков. Непосредственное влияние Корана на манеру изложения 'Атṭāра можно считать несомненным; схожим образом строили свои произведения и его учителя, на сочинения которых он также мог ориентироваться.

'Атṭār пишет о силе воздействия поэзии на человека и считает стихи прекрасным инструментом для донесения своих идей до аудитории, намного более действенным, чем обычная речь [Солтание, 2011, 55]. Стихи для него — если не двойник божественного закона, то совечный ему слуга:

Поэзия (*ше‘р*), Престол (*‘арш*) и закон (*шар‘*) возникли друг из друга,

украшив этими тремя буквами мироздание.  
Три эти буквы, единые в своих качествах,  
освещают оба мира, как небо освещает землю.  
(«Книга бедствий», бейты 715–716)

С языков слетают всякие слова,  
с языка поэтов сходит размеренная речь.  
Тот, кто был предводителем пророков,  
сказал: «Под языком у поэтов».  
У Истинного есть несчетные сокровища,  
тайну этого не знает и один из тысячи.  
(«Книга бедствий», бейты 743–745)

Поэт порождает новые смыслы и образы, однако не он является их настоящим творцом. Смыслы и образы творит Бог, поэт же заимствует их у Всевышнего. ‘Атṭār называет свои стихи, наполненные «божественными смыслами» и «девственными образами», «поэзией мудрости», и говорит, что получил их от «Подателя мудрости»:

В мудрости своей я способен описать небесный свод,  
ведь мудрость досталась мне от Подателя мудрости<sup>6</sup>.  
(«Книга тайн», бейт 3155)

‘Атṭār считает созданные им сюжеты плодом глубокой проработки коранических мотивов. Шейх уверен: различие между поэзией и «словами Пророка», то есть откровением или Законом, состоит не в заложенных в них смыслах и не в их источнике, а лишь в форме «схватывания» их словесного выражения. Пророк излагает смыслы, полученные посредством «Святого Духа», то есть ангела Джибра‘йла. Поэт же получает свои слова не через ангела: хотя он и устанавливает связь с «миром души», смыслы «низводятся» в его сердце, и литератор выражает их, используя свой поэтический талант [Пурджавади, 1995, 96–97].

Как бы то ни было, ‘Атṭār принадлежит к числу поэтов, которые «многokrатно поминали Аллаха»<sup>7</sup>: его произведения изобилуют аллюзиями на Коран и хадисы. Один из способов, к которым шейх прибегал для передачи типично коранических смыслов, — прямое упоминание или цитирование аятов. Например, во Вступлении к «Беседе птиц» он приводит отсылки или цитаты

<sup>6</sup> «Аллах дарует мудрость, кому захочет, а тот, кому дана мудрость, награжден великим благом. Но только разумные внимают наставлению» (Коран 2:269).

<sup>7</sup> Коран 26:227.

из 30 различных стихов Корана. Также поэт неоднократно отсылает читателя к приведенным в Коране нормам и поучениям. Например, ‘Атṭār рекомендует путнику, подобно Мӯсе, «оставить детей, супругу и овец», чтобы «вступить в долину познания».

Часто мистик, рассматривая какой-нибудь из постулатов Корана, представляет его в новой формулировке. Так, в «Беседе птиц» ‘Атṭār приводит глубокое толкование единобожия, вдохновленное третьим айатом суры «Железо» (57), который гласит: «Он — и первый, и последний, явный и сокровенный». И нашему автору удается предложить верное, точное и доступное для понимания толкование единобожия. Поэт не просто рассуждает о Боге как о единственном актере мира, но также упоминает и о единстве Его самости и атрибутов, разясняя свои слова в художественной, иносказательной форме. Здесь он следует примеру ас-Сухравардī (1155–1191), прибегая к иносказанию в форме аллегии для изложения философских и мистических идей. К его аллегорическому стилю обращался также и Рӯмī — автор эпохальной «Поэмы о скрытом смысле» [Мехрбан 2010: 14, 15].

Итак, ‘Атṭār не раз цитировал коранические айаты — как в арабском оригинале, так и в буквальном персидском переводе. В частности, он писал:

Почему я должен столько говорить?

потому что знаю: мне предстоит прочесть [свой свиток].

(«Книга тайн, бейт 3197; Коран 17:14)

Коранические сюжеты используются шейхом и во «вставных» рассказах и притчах, составляющих ткань повествования. Среди них, например, история из суры «Муравьи» (27), повествующая о том, как пророк Сулаймāн прибыл в долину муравьев, где предостережение, с которым муравьяха обратилась к своим сородичам, заставило его удивиться и улыбнуться:

«О муравьи! Спрячьтесь в ваших муравейниках, чтобы Сулайман и его воины не растоптали вас ненароком»<sup>8</sup>.

Вдохновившись этим рассказом, ‘Атṭār включил в свою «Божественную книгу» легенду о том, как имам ‘Али проезжал по дороге, через которую пролегла муравьиная тропа. В этой нравоучительной истории поэт сокрушался из-за гнета и притеснений, чинимых не назидаемыми божественным творением правителями.

В другой истории, носящей название «О Ма‘шӯқе Ṭūsī, а также о псе и всаднике», повествуя о том, как герой притчи обидел на дороге собаку, за что его упрекнул проезжавший мимо всадник, ‘Атṭār замечает:

<sup>8</sup> Коран 27:18.

Не из одного ли ты с ним тела?  
Почему же ты смотришь на него свысока?<sup>9</sup>  
(«Божественная книга», бейт 951)

Эту историю можно сопоставить с историей о собаке спящих отроков, упомянутых 22-м аяте 18-й суры Корана.

В рассказе «О юноше в День Сбора», в котором грешника забирают в ад, однако он просит защиты у Господа, и Господь скрывает его от взгляда ангелов под «покровом Своей безгрешности», автор пишет:

Поскольку он обрел у нас покой,  
вам уже нет с ним никакого дела<sup>10</sup>.  
(«Божественная книга», бейт 1202)

Этот рассказ можно считать иллюстрацией к аятам «Бегите [от обещанного наказания] к [вере] в Аллаха»<sup>11</sup> и «За это Аллах заменит их злые деяния добрыми, ибо Аллах — прощающий, милосердный»<sup>12</sup>.

В следующей за этим рассказом истории, носящей название «Другой рассказ о Дне Сбора», юноша выглядывает из многочисленных дверей дворца, и в каждой видит Бога.

В какую дверь этот юноша ни глянет,  
он увидит там своего Господа<sup>13</sup>.  
(«Божественная книга», бейт 1214)

Этот рассказ может служить отсылкой к следующим аятам: «[В тот день праведникам будет сказано]: “О душа, обретшая покой! Вернись к Господу своему снискавшей радость и довольство! Войди в круг Моих рабов! Войди в Мой рай!”»<sup>14</sup>; «И восток, и запад принадлежат Аллаху. И куда бы вы ни повернулись, обратитесь к Аллаху. Воистину, Аллах — всеобъемлющий, знающий [всё]»<sup>15</sup>.

В целом можно заключить: стремясь как можно более доходчиво донести до читателя свою позицию, ‘Аттар напрямую изложил содержание коранических аятов, хорошо известных его слушателям и пользующихся в их среде понятным авторитетом. Поэт стремился привлечь внимание простых людей на проблемы современного им общества, для чего прибегал к повествованию

<sup>9</sup> Цитата в переводе Л.Г. Лахути [‘Аттар, 2022, 1:114]. — *Прим. пер.*

<sup>10</sup> Перевод Л.Г. Лахути [‘Аттар, 2022, 1:136]. — *Прим. пер.*

<sup>11</sup> Коран 51:50.

<sup>12</sup> Коран 25:70.

<sup>13</sup> Перевод Л.Г. Лахути [‘Аттар, 2022, 1:137]. — *Прим. пер.*

<sup>14</sup> Коран 89:27–30.

<sup>15</sup> Коран 2:115.

от лица обыкновенного человека. Этот способ подачи мы также видим в Коране, равно как и в цитируемых ‘Атṭāром стихах Писания<sup>16</sup>.

Истории и притчи, в которых действуют обыкновенные люди — разумный сумасшедший, мухтасиб, торговец и др., — способствовали популяризации сочинений ‘Атṭāра. Подражая кораническим преданиям и пересказывая их, шейх стремился найти решения актуальных проблем современного ему общества. Так, по мнению ряда экзегетов, даже сура «Йṫсуф» (12) приводится в Коране не по причине своей литературно-композиционной сложности, а для того, чтобы поднять социальные и морально-нравственные проблемы, предложить способ их решения. Тот же подход к социальным порокам мы видим в «Рассказе о праведной жене, муж которой отправился в путешествие» («Божественная книга», бейты 484–793). Разумеется, героиня этого рассказа воплощает в себе не все качества Йṫсуфа, однако ‘Атṭār описывает ее стремление сохранить благочестие и иные добродетели, свойственные кораническому пророку, излагает историю ее мытарств и страданий, а в финале приводит ее к торжеству. Подобное мы видим и в истории Йṫсуфа: «[Йṫсуф] сказал: “Теперь я уже не укоряю вас. Да простит вас Аллах, ибо Он — милосерднейший из милосердных”»<sup>17</sup>. Каждому из героев были прощены его грехи, и каждый продолжил вести назидательную достойную жизнь.

### Список использованных источников и литературы

- ‘Аттар 2022 — ‘*Аттар, Фарид ад-Дин*. Божественная книга (Илахи-наме). В 2 т. М.: Ладомир, 2022.
- А‘вани, 2008 — *А‘ванӣ Ғ*. Забāн-е Қорāн, забāн-е тамсӣл āз дйдгāх-е Садрал-Мута‘аллехӣн // *Фалсафа ва калам. Ҷераднāме-е Садрā*. 1387 г.х. № 54. С. 4–17.
- ‘Аттар, 1960 — ‘*Атṭār, Нӣшāнпӯрӣ*. ‘Илāхӣ-нāме. Тегеран: Заввār, 1339 г.х. 377 с.
- ‘Аттар, 2003 — ‘*Атṭār, Нӣшāнпӯрӣ*. Моҳтāр-нāме. Тегеран: Мо‘ассеса-е фарханги-е андише гостар, 1382 г.х. 286 с.
- ‘Аттар, 2007 — ‘*Атṭār, Нӣшāнпӯрӣ*. Мусйбат-нāме. Тегеран: Соҳан, 1386 г.х. 963 с.
- ‘Аттар, 2009а — ‘*Атṭār, Нӣшāнпӯрӣ*. Асрār-нāме. Тегеран: Соҳан, 1388 г.х. 603 с.
- ‘Аттар, 2009б — ‘*Атṭār, Нӣшāнпӯрӣ*. ‘Илāхӣ-нāме. Тегеран: Соҳан, 1388 г.х. 902 с.
- ‘Аттар, 2009в — ‘*Атṭār, Нӣшāнпӯрӣ*. Моҳтāр-нāме. Тегеран: Соҳан, 1388 г.х. 396 с.
- ‘Аттар, 2009г — ‘*Атṭār, Нӣшāнпӯрӣ*. Манṭиқ аṭ-ṭайр. Тегеран: Соҳан, 1388 г.х. 445 с.
- Бартольд, 1973 — *Бартольд В.В.* Торкестāн-нāме: Торкестан дар ‘ахд-е ходжӯм-е моғӯл. В 2 т. Тегеран: Бонйād-е фарханг-е Ирāн, 1352 г.х.

<sup>16</sup> «Когда же им говорят: “Уверуйте, подобно тому, как уверовали [другие] люди”, — они отвечают: “Неужели мы уверуем, как уверовали глупцы?” Да будет тебе известно, что они-то и есть глупцы, но не ведают [об этом]» (Коран 2:13).

<sup>17</sup> Коран 12:92.

- Браун, 1975 — *Браун Э. Тәрйх-е 'адабиййāt-е Ирән аз Фердоуси tā Са'дй.* В 2 т. Тегеран: Мурварид, 1354 г.х.
- Гани, 2004 — *Ғанӣ Қ. Тәрйх-е таҹаввоф дар 'ислām.* Тегеран: Заввār, 1383 г.х. 726 с.
- Джувайни, 1996 — *Джувайни М. Тәрйх-е джахāнгошā.* Тегеран: Дониā-е кетāб, 1375 г.х. 382 с.
- Каземзаде, 2008 — *Кāземзāде П. Балā аз дидгāх-е 'Атṭār-е Нишāпури ва Моулавӣ // Етṭела'āt ҳекмат-о ма'рефат.* 1387 г.х. № 25. С. 8–27.
- Мехрбан, 2010 — *Мехрбāн Қ. Авāз-е пар-е Джебре'йл ва лоғат-е мурāн // Кетāб-е мах-е 'адабиййāt.* 1389 г.х. № 155. С. 12–19.
- Пурджавади, 1995 — *Пурджавādй Н. Ше'р ва Шар'.* Тегеран: Асāтйр, 1374 г.х. 130 с.
- Пурнамдариян, 2011 — *Пурнāмдāриийāн Т. Дйдār бā Сймурғ.* Тегеран: Пажухешгāх-е 'олӯм-е енсāни ва моғале'āt-е фархангй, 1390 г.х. 329 с.
- Рази, Бетлаб-Акбарабади 2007 — *Рази А., Бетлāб-Акбарāбādй М.* Мантиқ ат-ṭайр-е 'Атṭār ва мантеқ-е гофтегу'й // Фаслнāме-е забāн ва 'адаб-е пāрсй. 1386 г.х. № 46. С. 19–46.
- Риттер, 1998 — *Риттер Х.* Дарйā-е джāн. В 2 т. Тегеран: ал-Ходā, 1377 г.х.
- Сафа 1990 — *Сафā З.* Тәрйх-е 'адабиййāt дар Ирән дар қаламров-е забāн-е пāрсй. В 7 т. Тегеран: Фердавс, 1369 г.х.
- Серватиян, 2005 — *Серватиян Б.* Шарҳ-е рāз-е Мантиқ ат-ṭайр-е 'Атṭār. Тегеран: Амйр Кабйр, 1384 г.х. 456 с.
- Солтание, 2011 — *Солтāние Ф.* Забāн аз дйдгāх-е 'Атṭār // Коханнāме-е 'адабиййāt-е пāрсй. 1390 г.х. № 3. С. 47–68.
- Талешӣ, 1996 — *Талешӣ К.* 'Ишқ дар 'ирфāн-е 'ислāmй. Тегеран: Дār ас-сақалайн, 1375 г.х. 478 с.
- Форузанфар, 1972 — *Форузāнфар Б.* Маджмӯ'а-е мақālāt. Тегеран: Деҳҳодā, 1351 г.х. 476 с.
- Форузанфар, 1995 — *Форузāнфар Б.* Шарҳ-е аҳвāl ва нақд-о таҳлил-е āсār-е 'Атṭār. Тегеран: Анджомāн-е āсār мафāҳер-е фархангй, 1374 г.х. 687 с.
- Хал'атбори, Шарафи, 2001 — *Хал'атборй А., Шарафй М.* Тәрйх хвāразмшāхийāн. Тегеран: Самт, 1380 г.х. 136 с.
- Хейдархани, 1997 — *Хейдархāни Х.* Андйшехā-е 'Атṭār дар Лисāн ал-ғайб, Веслатнāме, Мифтāх ал-'ирāда. Тегеран: Санā'й, 1376 г.х.
- Хоррамшахи 1998 — *Хоррамшāхй Б.* Фархангāфарини-е Кор'āн. Тегеран: Тарҳ-е нау, 1377 г.х. 368 с.

## References

- 'Атṭār-е Neyšāburi. *Asrār-nāma* [The Book of Secrets]. Tehran: Soqan, 1388 H., 603 pp. (In Persian)
- 'Атṭār-е Neyšāburi. *Elāhi-nāma* [The Divine Book]. Tehran: Zavvār, 1339 H., 377 pp. (In Persian)
- 'Атṭār-е Neyšāburi. *Elāhi-nāma* [The Divine Book]. 2 vols. Moscow: "Ladimir" publ., 2022. (Russian Translation)

- ‘Aṭṭār-e Neyšāburi. *Elāhi-nama* [The Divine Book]. Tehran: Soḡan, 1388 H., 902 pp. (In Persian)
- ‘Aṭṭār-e Neyšāburi. *Maṇṭeq al-ṭeyr* [The Conversation of Birds]. Tehran: Soḡan, 1388 H., 445 pp. (In Persian)
- ‘Aṭṭār-e Neyšāburi. *Mokṭār-nāma* [The Book of Selected Pieces]. Tehran: Mo’assesa-ye farhangī-ye andiša gostar, 1382 H., 286 pp. (In Persian)
- ‘Aṭṭār-e Neyšāburi. *Mokṭār-nama* [The Book of Selected Pieces]. Tehrān: Soḡan, 1388 H., 396 pp. (In Persian)
- ‘Aṭṭār-e Neyšāburi. *Moṣibat-nāma* [The Book of Disasters]. Tehran: Soḡan, 1386 H., 963 pp. (In Persian)
- A‘vāni, Ğ. “Zabān-e Qurān, zabān-e tamṭil az didgāh-e Ṣadr-al-Mota’allehin” [The Language of the Qur’an, the Language of Parables from the Point of View of Mullā Ṣadrā]. In: *Falsafa va kalām, Keradnāma-ye Ṣadrā*. 1387 H., No. 54, pp. 4–17. (In Persian)
- Bārtold, V. *Torkestān nama: Torkestān dar ‘ahd-e hojum-e moḡul* [Turkestan-name. Turkestan in the Era of the Mongol Invasion]. 2 vols. Tehran: Bonyād-e farhang-e Irān, 1352 H. (Persian Translation)
- Brā’un, E. *Tāriḡ-e adabiyāt-e Irān az Ferdowsi tā Sa’di* [The History of Literature in Iran from Firdawsī to Sa’dī]. 2 vols. Tehran: Murwarid, 1354 H. (Persian Translation)
- Foruzānfar, B. *Majmu’a-ye maqālāt* [The Articles]. Tehran: Dehḡodā, 1351 H., 476 pp. (In Persian)
- Foruzānfar, B. *Šarḡ-e aḡvāl va naqd-o taḡlil-e āṭār-e ‘Attār* [‘Aṭṭār’s Biography and Legacy]. Tehran: Anjom-e āṭār va mafāker-e farhangī, 1374 H., 687 pp. (In Persian)
- Ğani, Q. *Tāriḡ-e taṣavvof dar eslām* [The History of Sufism]. Tehran: Zavvār, 1383 H., 726 pp. (In Persian)
- Ḥeydarkāni, Ḥ. *Andišehā-ye ‘Aṭṭār dar Lesān al-ḡeyb, Veṣlatnāma, Meftāḡ al-erāda* [‘Aṭṭār’s views in “The Language of the Hidden”, “The Book of Rendezvous” and “The Key of Will”]. Tehran: Sanā’i, 1376 H., 692 pp. (In Persian)
- Joveyni, M. *Tāriḡ-e jahāngošā* [The History of the Conqueror]. Tehran: Donyā-ye ketāb, 1375 H., 382 pp. (In Persian)
- Ḳal’atbori, A., Šarafi, M. *Tāriḡ-e k’ārazmšāhiyān* [The History of Khorezmshahs]. Tehran: Samt, 1380 H., 136 pp. (In Persian)
- Kāzēzādā, P. “Balā az didgāh-e ‘Aṭṭār-e Neyšāburi va Mowlavi” [The Disaster in ‘Aṭṭār’s and Rūmī’s Legacy]. In: *Eṭṭelā’āt-e ḡekmat-o ma’refat*, 1387 H., No. 25, pp. 8–27. (In Persian)
- Ḳorramšāhi, B. *Farhangāfarini-ye Qurān* [The Qur’an as a Cultural Text]. Tehran: Ṭarḡ-e now, 1377 H., 368 pp. (In Persian)
- Mehrbān, Š. “Āvāz-e par-e Jibre’il va loḡat-e murān” [The Noise of Jibrail’s Wings and the Language of Ants]. In: *Ketāb-e māh-e adabiyāt*, 1389 H., No. 155, pp. 12–19. (In Persian)
- Purjavādi, N. *Še’r-o ša’r (baḡṭ-i dar bāra-ye falsafa-ye še’r az naḡzar-e ‘Aṭṭār)* [The Poetry and the Law. Study in ‘Aṭṭār’s Poetry and Philosophy]. Tehran: Asāṭir, 1374 H., 130 pp. (In Persian)

- Purnāmdāriyān, T. *Didār bā Simorǧ* [The Meeting with Simorǧ]. Tehran: Paḏuhešgāh-e ‘olum-e ensāni va moḗale‘āt-e farhangi, 1390 H., 329 pp. (In Persian)
- Rāzi, A., Betlāb-Akbarābādi, M. “Manṭeq al-ṭeyr-e ‘Aṭṭār va manṭeq-e goftegu’i” [“The Conversation of Birds” by ‘Aṭṭār and Dialogism Principles]. In: *Faḡlnāma-ye zabān va adab-e pārsi*, 1386 H., No. 46, pp. 19–46. (In Persian)
- Ritter, H. *Daryā-ye jān* [The Sea of the Soul]. 2 vols. Tehran: al-Hodā, 1377 H. (Persian Translation)
- Şafā, D. *Tāriḡ-e adabiyāt dar Irān dar qalamrov-e zabān-e pārsi* [The History of Persian Literature in Iran]. 7 vols. Tehran: Ferdaws, 1369 H. (In Persian)
- Solṭāniye, F. “Zabān az didgāh-e Aṭṭār” [‘Aṭṭār on Language]. In: *Kohannāma-ye adabiyāt-e pārsi*, 1390 H., No. 3, pp. 47–68. (In Persian)
- Tāleši, K. *‘Eşq dar ‘erfān-e eslāmi* [Love in Muslim Mysticism]. Tehran: Dār al-Ṭaqaleyn, 1375 H., 478 pp. (In Persian)
- Ṭervatiyān, B. *Şarḡ-e rāz-e Manṭeq al-ṭeyr-e ‘Aṭṭār* [The Commentary on “The Conversation of Birds”]. Tehran: Amir Kabir, 1384 H., 456 pp. (In Persian)

## ПЕРВОИСТОЧНИКИ

’Абӯ ал-Ҳасан ас-Ҷӯрӣ

### КНИГА О ВОСКРЕСЕНИИ

*Предисловие и подготовка текста Ф.О. Нофала*

*(Магистр философии, научный сотрудник, Институт философии РАН;  
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1;  
e-mail: faresnofal@mail.ru)*

**Аннотация.** Впервые публикуемая «Книга о Воскресении» (*Kitāb al-ma‘ād*) ’Абӯ ал-Ҳасана ас-Ҷӯрӣ — важнейший памятник самаритянской спекулятивной теологии XI в., послуживший окончательному формированию эсхатологии «гримизимцев». Отмеченный влиянием мутазилитского калама, трактат ’Абӯ ал-Ҳасана апеллирует к типичному для мусульманского богословия концепту «правообязывание» (*таклӣф*): по мнению ученого, посмертное существование есть необходимое условие функционирования Закона, предполагающего временной характер тварного деяния и вневременной — божественных награды и наказания. Кроме рационалистической аргументации, ас-Ҷӯрӣ приводит также и аргументацию ревелиативную, основанную на интерпретации ряда стихов Торы (Быт. 9:3–5; Исх. 20:6; Втор. 32). Текст «Книги о воскресении» воспроизводится публикатором по рукописи из собрания Бодлианской библиотеки (MS Huntington 350).

**Ключевые слова:** ’Абӯ ал-Ҳасан ас-Ҷӯрӣ, Пятикнижие, эсхатология, правообязывание, таклӣф, самаритяне, мутазилиты, арабо-мусульманская философия.

’Abū al-Ḥasan al-Ṣūrī

### The Book on Resurrection

*Introduced and published by Faris O. Nofal*

*(MA in Philosophy, Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS; bld. 1, 12,  
Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: faresnofal@mail.ru)*

**Abstract.** The first published “The Book on Resurrection” (*Kitāb al-ma‘ād*) by ’Abū al-Ḥasan al-Ṣūrī is the most important treatise of Samaritan speculative theology of the 11<sup>th</sup> century, which served as the final formation of Samaritan eschatology. Marked by the influence of Mu‘tazili kalam, the treatise appeals to the concept of *Taklīf*,

which is typical for Muslim theology and ethics. According to the author, the eternal existence is a necessary condition for the functioning of the Law, which implies the temporary nature of a created act and the timeless nature of divine rewards and punishments. In addition to rationalistic argumentation, al-Ṣūṛī also gives textual argumentation based on the interpretation of a number of Torah verses (Gen. 9:3–5; Ex. 20:6; Deut. 32). The text of *Kitāb al-ma'ād* is reproduced by the publisher from a manuscript saved in the collection of the Bodleian Library (MS Huntington 350).

**Keywords:** 'Abū al-Ḥasan al-Ṣūṛī, Torah, Eschatology, Taklīf, Samaritans, Mutazilites, Arab and Muslim Philosophy.

История самаритянской эсхатологии — подлинное «белое пятно» религиоведения, к которому до недавнего времени и без того немногочисленные исследователи пробирались сквозь тернии средневековых раввинистических, христианских и мусульманских источников. Не вдаваясь в подробности споров коллег, отметим, что абсолютное большинство авторов (в частности, создатели трактатов *Кутим* и *Санхедрин*, Епифаний Кипрский (ум. 403), аш-Шахрастанӣ (ум. 1153) и др.) уверенно свидетельствуют о по крайней мере настороженном отношении самаритян III–XII вв. к вере в посмертное существование и посмертное же воздаяние [Stenhouse, 2011]. Доксографы соседствовавших с «гризимцами» общин усваивали своеобразный «эсхатологический нигилизм» либо всем самаритянам, либо их «досифейской» секте<sup>1</sup>. Так или иначе, но публикуемый ниже трактат, «Книга о Воскресении» (*Kitāb al-ma'ād*) 'Абӯ ал-Ҳасана ас-Ҷӯрӣ, видного богослова XI в., должен считаться первым из известных нам собственно теологических сочинений самаритян, посвященных идее всеобщего воскресения; в последующем той же темы касались Ибрāхӣм ал-'Айяа (ум. 1788) [Нофал, 2021; ал-'Айяа, 2022] и священник Ицхак б. 'Амрам (ум. после 1898) — разумеется, уже после того, как вера в загробную жизнь вошла в «догматический» и ритуальный обиход самаритян.

Текст «Книги о Воскресении» 'Абӯ ал-Ҳасана был обнаружен нами в сборнике самаритянских трактатов, хранящемся в собрании Хантингтона Бодлианской библиотеки под номером 350. *Kitāb al-ma'ād* занимает двадцать четыре (3–27) листа сборника, выполненного шрифтом *насх* на бумаге размером 211 × 129 мм. Соседствующая с хроникой 'Абӯ ал-Фатҳа (XIV в.), «Книга о Воскресении» была переписана ок. 1631 г. с более раннего протографа

<sup>1</sup> Эволюции самаритянской эсхатологии автор предисловия посвятил отдельную работу, которая в скором времени увидит свет на страницах журнала «Библия и христианская древность».

и содержит, помимо основного арабского текста, лапидарные цитаты из Пятикнижия, приведенные самаритянским письмом.

*Kitāb al-ma'ād* открывается объемным рассуждением о логической «необходимости» (*дарӯра*) веры в посмертное бытие. Ас-Сӯрӣ уверен: эсхатологическое воздаяние — подлинное основание религиозной этики, не убедившись в существовании которого индивид вправе пренебречь какими бы то ни было доктринами и ритуалами. Вслед за мутазилистами 'Абӯ ал-Ҳасан признавал Бога всеблагим; однако как увязать всеблагость Вседержителя с очевидной несправедливостью преходящих явлений?

Вред, сменившийся пользой, именуется не несправедливостью (*зулман*), но мудрым [промышлением] (*хикматан*), — отмечает автор трактата. — <...> Нет пользы, сопоставимой с наградой; награда же бывает только заслуженной. <...> Заслужить что-либо можно только после обязывания (*таклӣф*) [к выполнению] тяжкой [заповеди] — действия или бездействия ('*амал 'ав тарк*). Иначе и быть не может. Эта же обитель конечна [в своем существовании]; обитель действия должна быть конечна — в противном случае, пребудь она вечно, в ней не возникла бы ни одна акциденция ('*арад*), ибо бесконечное не может возникнуть. А значит, другая [обитель, обитель воздаяния], должна существовать бесконечно и не быть похожей на эту, исполненную болей и подобных им [невзгод]. Существование боли и печали уничтожает блаженство, пресекает удовольствия и выгоду; [будь они вечны], они ослабили бы мудрое [смотрение промысла], — а следовательно, необходимо вечное [существование потусторонней обители]. Далее, если временная польза от некоего дела превышает возможный вред, то вечная, заслуженная [польза], очищенная от примесей [временности], тем более достойна [существовать]. А значит, творение Руки [Вседержителя] мудро ведет к обители истины, которая, будучи отринутой, [приведет нас к мысли] о несправедливости и бессмысленности [работы Создателя] [л. 4а–5а].

В приведенном отрывке самаритянский богослов вторит мысли мутазилиста 'Абд ал-Джаббара (ум. 1025), сознательно связывавшего концепцию «правообязывания», устанавливающую сложную систему взаимных обязательств между человеком и Создателем, с идеей воздаяния. «Необходимо упомянуть о том, без чего правообязывание не было бы благом — о награде, наказании и знании о них», — заключал судья ['Абд ал-Джаббар, 1965, 292]. Ас-Сӯрӣ довольствуется этим рассуждением 'Абд ал-Джаббара, и уже на следующей странице своего труда приступает к истолкованию реверсивных аргументов в пользу бессмертия человеческой души.

Первый интересующий теолога отрывок Пятикнижия — Быт. 9:3–5, переведенный ас-Сӯрӣ следующим образом: «Как зелень травную Я всё позволил вам; но кровь вашу я от вас самих взыщу, и от всех животных взыщу ее»

[л. 6б]. 'Абӯ ал-Ҳасан учит: этот стих возвещает твари либо наказание (*'уқӯба*), либо возмещение (*'иваḍ*). Первое — удел дееспособных грешников, второе — достояние «неразумных» существ, вроде животных и детей; об этом теолог заключает вслед за мутазилитскими мыслителями, признававшими право животных на *'иваḍ* взамен насильственной смерти [‘Абд ал-Джаббар, 1996, 502]. Вместе с тем Писание обещает «взыскать» с человека его собственную кровь, — а это возможно только в том случае, если последний совершил акт суицида. «Взыскание крови» было бы неосуществимо, признай мы конечность существования человеческой души, зависимой от телесной жизнедеятельности.

Второй текстуальный аргумент ас-Ҷӯрӣ — Исх. 20:6, отрывок, обещающий праведникам «до тысячи благодеяний». Последнее, рассуждает самаритянский экзегет, не что иное, как адресованное конкретному индивиду воздаяние за обязательное (*фарḍ*) или факультативное (*нāфила*) богопоклонение; однако едва ли «тысячекратная» награда может быть дарована смертному человеку в этой, временной жизни, — а следовательно, она остается уделом жизни по-смертной, бесконечной [л. 8].

Третий же отрывок, привлекаемый 'Абӯ ал-Ҳасаном в качестве эсхатологического пророчества, — знаменитая 32-я глава книги Второзакония, вошедшая в ритуал самаритян и названная ими «Открывающей» (*Фāтиҳа*) или, по первому ее слову, «Слушайте» (אָזְנֵיכֶם):

Наше могущество — не их (то есть идолов) могущество; наши враги — судьи, ибо их корень — от корня Содома, их виноград — от виноградников Гоморры, виноград отравленный и горькие плоды. Их вино — печать мерзких змей. Разве не у Меня оно собрано, не запечатано ли в Моих кладовых до дня отмщения и воздаяния? Тогда нога их соскользнет, близок день их бед; к ним устремится уготовленное для них. Бог будет судить Свой народ, Своих рабов простит, ибо увидит, что рука их исчезает и уходит, что пропали и узник, и свободный. Они скажут: «Где их сильные боги, что были любимы, которые ели жир жертв и пили вино возлияний? Пускай же они восстанут и, утвердившись, помогут вам и будут вам защитой!» Час пришел, ибо Я есмь, и нет вместе со Мною [других] богов. Я умерщвляю и воскрешаю, дарую болезнь и исцеление; никто не избавит от руки Моей. Я клянусь высотой Своей и говорю: Мое бытие вечно, Я заточу Свой блестящий меч, Моя рука объемлет суд. Я отомщу Своим врагам, Своим ненавистникам воздам: Я напою Свои стрелы кровью, а Мой меч уничтожит плоть — из крови убитого и пленного, из начальника поражения врага. Радуйтесь, народы Его общины, ибо кровь Его рабов будет отмщена, отмщением же Он воздаст непокорным и очистит землю Своего народа [Втор. 32:31–43; л. 9б–10а].

Судный день, продолжает теолог, «явит преступнику, что он, по справедливости, обязан понести наказание» [л. 13б]. При этом, как отмечает богослов, этот

день должен стать началом божественного владычества и окончанием истории человеческого выбора: как знания, обретаемые в День воскресения, так и все действия индивидов будут иметь вынужденный, «необходимый» (*дарӯрийй*) характер. На последнее, согласно ас-Сӯрӣ, указывает метафора соскальзывания ноги грешников из приведенного фрагмента 32-й главы Второзакония:

Упомянутый день — день соскальзывания ног, ибо сказано: «Тогда нога их соскользнет». Имеется же в виду, что дееспособный [индивид], пребывая в обители правообязывания, определял свое дело в соответствии со своим выбором. Он не принужден (*мулджа*) к послушанию и не удержан от слушания; его нога «крепка», ибо свободно распоряжается собой по своему же усмотрению. В обители же воздаяния он не сможет сотворить ни вреда, ни пользы; он выпустит из рук свое дело — и окажется в длани Того, Кто принудит к совершению [деяний]. Так и соскользнет его нога, некогда бывшая твердой. <...> Исчезновение же руки означает исчезновение могущества и власти людей, которые станут подобны друг другу в своем бессилии. Это возможно только в случае исчезновения правообязывания как такового [л. 14а, 16а].

Бессилие людей, обретенное ими в Судный день, будет, по богослову, с лихвой компенсировано господними справедливостью и милосердием. Так, в придачу к награде, «ближайшие к Богу рабы» получают прощение своих грехов, — о которых, впрочем, узнают, подобно грешникам и менее удачливым единоверцам [16а].

Текст *Kitāb al-mā'ād* воспроизводится нами с сохранением грамматических и стилистических особенностей оригинала. Цитаты, данные автором самаритянским письмом, по техническим причинам транскрибированы еврейским квадратным шрифтом. Нумерация библейских стихов приведена, как и пагинация рукописи, в квадратных скобках.

## أبو الحسن الصوري كتاب المعاد

[3ب] بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اعلم أن الحكمة في خلق البارئ تعالى لدار الدنيا المشحنة بضروب الآلام لا يخلص معها لذة ولا يوجد منفعة غير منفعته ولا يصح أن تثبت متى لم يثبت دار غيرها مباينة في هذا الحكم لها جعلها الله تعالى كذلك وصلة لتكامل الحكمة والمعرفة بها وإذا كان الأمر كذلك كان من المبين أن الشرائع لا يجوز أن تكون هي طريق معرفتها لأن الشرائع إنما يصح أن يستدل بها متى علمت أنها صادرة من جهة حكيم لا يسفه ولا يظلم إذ متى جوز عليه ذلك جوز كون الشرائع على بشاعتها أخذ ما سفه فيه سبحانه تعالى على ذلك علوا كبيرا ولا يصح معرفة حكيمته متى [14] جوز خلقه لأنواع المضار الآلام وأسبابها على كثرتها لا لعرض ولا لحاجة لأن هذه حقيقة الظلم والعبث الذي قد يفعله كثير من السفهاء فكيف من الحكيم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فمن جوز عليه فعل مثل ذلك يجوز أن يوثق بصدق أخباره في وعد أو وعيد والأخبار الكاذبة من دون مضرة أخفى من الخبر عن فعل الظلم وإن كان صدقا فوجب تقدم المعرفة بدار الجزاء عن الشرائع ومعرفتها حتى يصح العلم بالحكمة التي تبنى صحة الشريعة عندها وهذا بين فإن قيل فكيف تكمل بمعرفة تلك الدار المعرفة بالحكمة ومن دونها لا تكمل فالجواب وباللذات التوفيق لأن المضار [4ب] إن أعقبت نفعا يزيد عليها لم تكن ظلما وكانت حكمة إذا لم يوصل إلى ذلك النفع إلا بها ولا منفعة تقارب الثواب ولا يكن ثوابا إلا مستحقا فكان أحق ما حسن له خلق المضار لعظم المقدار والاستحقاق الذي لا يكون إلا بتكليف شاق عمل أو ترك ولا يمكن لغير ذلك ولهذا أوجب كون هذه الدار منقطعة لأنها إذا كانت دار عمل فلا بد من تتهيأها إذ لو لم تنتهي ودامت استحالة أن يحصل بها عرض لاستحالة حصول ما لا يتناهى فوجب كون تلك غير منقطعة لكيلا تلحق بهذه فيما أحوج إلى إثبات دار سواها من تضمنها الآلام وأشباهاها لأن من أكبر جهات الآلام والغموم زوال النعيم [15] وانقطاع اللذات والمنافع بعد الاتصال فيأول ذلك إلى نقص الحكمة كما تقدم فوجب دوامها وإذا كانت المنافع المنقطعة إذا زادت على المضار الموصلة إليها زيادة ما أحسنتها فالدائمة الخالصة من الشوائب المستحقة بذلك أحق فصار خلق يده على ما هي عليه

إذا كانت واصله إلى دار الصواب حكمة ولا تكون مع نفيها إلا سفها وظلما وكما وجب بهذا إثباتها فلذلك وجب أن لا يكون الشرع هو طريق إثباتها وهذا واضح دليل ومما يدل على حقيقة ما قلنا أن تكليف الشرائع لا يصح إلا بعد تكليف المعرفة بالله تعالى ذكره ومعرفة تصديق رسله الواردين بها عليهم السلام ولا يصح تكليف هذه [5ب] المعارف على عظم مشقتها ومشقة حراستها من شبهات الب[ا]طلين إلا لجزاء ترغيبا وترهيبا وإلا لكان تكليفا لتحمل عظم المشاق المشاغلة عن كثير أغراض العاقل في عاجل أمره لا لحين يرجوه في عاجل أو أجل ولا لخلاص من مضرة ودفعها في عاجل أو أجل ولا يكون ذلك تكليفا لحكيم ولا يتكلف بمثله عاقل رشيد لولا صحة إثبات دار الجزاء عقلا من ثواب وعقاب لاستحال تكليف تلك المعارف التي هي أصول التكليف الشرائع وما أحال الأصل وهو بالأصالة للفرع أولا فبان أن التعويل في إثبات دار المعاد على الشرائع يقتضي إبطال الشرائع فوجب أن لا يصح أن لا يرجع في إثباتها إليها أن تكون الطريق إلى معرفتها هي العقول [6أ] وأدلتها فيما ذكرناه وما لم نذكره هاهنا منها وإن صح ورود كثير من الشرائع خالية منها إذ من حق الشرائع أن لا تأتي إلا بما لا يستفاد من دونها وإلا كانت فضلا أو بمنزلة والقضاء على ما تضمنه من ذلك متى تضمنه مصلحة وتأكيده لا غير وذلك فهو ما قصدنا إلى بيانه في هذه المس[أ]لة وبالله التوفيق

### ذكر فصول من نصوص التوراة المقدسة دالة على المعاد

اعلم أن ما تضمنته من ذلك كثير يطول استحضاره وأنا ذاكر فصول منها يدل على المراد وتنبه على ما سواها دلالة جمالية اعلم مما أتركه ويكون ذلك بمعونة الله تعالى فمن جملة ذلك قوله تعالى في قصة نوح عليه [6ب] السلام لما أباح له ولأولاده أكل الحيوان وعيدا على قتل الظلم كحضير العشب أطلقت لكم الكل فإنما دماكم فمن أنفسكم أطلب ومن قبل جميع الحيوان أطلبه [التكوين 9، 3-5] ومعنى الطلب لها أخذ الظالم بما يستحق عليه بإراقتها والمستحق بها سوى الدم ضربان عقوبة وعوض فإنما العقوبة فتختص بالعقلاء وإنما الأعواض فتستحق على العاقل وغيره فلهذا يستحق في مال الطفل عوض ما أتلفه فأما دلالة هذا النص على المعاد من وجهين أحدهما أن طلبه الله تعالى دم الإنسان من نفسه الدال عليه قوله عن من قاتل دماكم من أنفسكم أطلب لا يصح إلا بأن يكون الإنسان هو القاتل لنفسه أو موددها للتلف ولا يمكن مطالبته [7أ]

بدم نفسه وهو ميت لامتناع ذلك وإنما يطالب به بأن يعاد حيا والوجه الثاني لقوله أنه يطلبه من جميع الحيوان والأكثر من الحيوان فهم غير العقلاء اللذين لا يجوز أن يستحقوا عقوبة ولا ما يجري مجراها لفقدهم التمييز فالطلب من قبل هؤلاء إنما هو أخذ أعضا المقتول الذي يستحقها على قاتله وهذه المطالبة عامة العقلاء وغيرهم والمطالبة بالعقوبة يختص بها العقلاء كما تقدم وإنما يطلب تعالى بما يستحقه المظلوم بقتله انتصافا له من قاتله وإنما يكون ذلك إنصافا له بأن يعاد حيا فيصل إليه ما يستحقه من العوض عن قتله لأنه إن لم يعود حيا لا يمكن أن يصير [7ب] إليه حقه فلا يمكن نكر وجه لطلبه وهذا بين وقد فسر طلب الدم من الحيوان الغير عاقل على أن صرف الطلب إلى جمع جميع أجزاء دمه حتى تجمع بجميعة من بطون الحيوان وذلك فإنما يكون له معنى أيضا لإعادة المقتول الذي افرقت أجزائه في غيره إلى حال الحياة لوفاء واستيفاء فأما على غير هذا الوجه فلا فائدة فيه فاستدل به على المعاد هكذا أيضا لكن الأظهر في المطالبة بالدم الأخذ بالحقوق دون الأجزاء فلهذا كان ما أخبرناهُ أولى

نص ثان قال تعالى في العشر كلمات وعدا لجزيل الثواب وترغيبا في فعل الخير وأصنع إحسانا لألوف [الخروج 20، 6] ووصف تعالى نفسه في المدح بقوله حافظ الإحسان [18أ] إلى ألوف [الخروج 34، 6] فجمع تعالى في هذا المقال فوائد أحدها عظم الترغيب في اصطناع المعروف وإن من ينفق فيه الدرهم مثلا يجد به ألوف بغير نهاية والثانية عظم قدر الثواب وأنه بغير نهاية والثالثة الدلالة بطريقة أخرى على عظم قدر الثواب الواجبات لأن ثواب النافلة إذا كان قد يبلغ هذا المبلغ على احتقارها بالإضافة إلى فروضه تعالى التي لا يجوز تركها فواجب أن يكون ثوابها بالعظم أحق من وهذا الوعد فمن الواضح أنه ليس في الدنيا بل لا يمكن كونه فيها فواجب إثبات سواها وإلا كان باطلا وذلك محال فوجب إثبات دار أخرى وقد فسرنا ما ذكره تعالى في العشر كلمات على أنه تعالى يفعل بمحببيه وحافظي وصاياه [8ب] من أنواع الإحسان وصنوفه ألوف ولا يجوز أن يكون هذا الوعد على هذا الوجه إلا زيادة على ثوابهم لأن الإحسان هو النفع الغير مستحق فلو كان لا جزاء على طاعتهم إلا ما ذكره من الإحسان فهو ليس جزاء إذ لا يجزء المرء إلا ما يستحقه لكانت طاعتهم تذهب باطلا فعاد هذا الترغيب العظيم وصار تهيدا فإذا ينبغي أن يكون زيادة على الثواب وإذا كان هذا قدر الزيادة فالثواب إذ يجب أن يبلغ على الثواب إذا كان يبلغ من القدر الزائد على قدر الإحسان الموعود به زيادته وشدة التفاوت بينه وبين الثواب إلى الحد الذي يحسن

معه بمفرده التكليف مع حذف هذه الزيادة وإلا كان عبثا ومداسا لا يمكن الإشارة فيه إلى مقدار وقد [19] علم أن الإحسان الموعود به لا يوجد مثله في الدنيا فكيف بجملة الثواب فوجب أن لا يكون في هذه الدار يقتضي سواها

دليل ثالث واعلم أن يقتضي ما يدل على ذلك يطول والاقتصار على ما ذكره في الخطبة التي تعرف [الثنية 32] יִצְחָק יְכִיפִי وعيدا لأعداء الدين اللذين استولوا على أهلها واستباحوا دماهم وأموالهم لأنه في هذا الباب ظاهر الدلالة وأنا أورده نصا ثم أعود إلى تفسيره فإنه يتبين منه المراد على أبلغ وجه يكون بمعونة الله تعالى قال الله تعالى بعد ما ذكر من جهل أعداء الدين تناهيا في وصفهم به أنه ليس كقدرتنا ما يقدرنا يعني أصنامهم وأعدائنا حكام لأن من جفن سدم جفنههم ومن دوالي عمرة أعنابهم أعناب سم وقطوف مرارات لها حمية الأفاعي خمرها [9ب] وشم الرقش الحقدة أليس هو مكنوزا عندي مطبوعا في خزائني إلى يوم الانتقام والوفا وقت تنزل أقدامهم فإن قريبا يوم تعسهم فتسرع المعدة إليهم إذ يحكم الله على قومه وعن عبيده يصفح إذ يرى أن اليد زائلة ذهبت وزال المحبوس والمطلق فيقولون أين آلهتهم ذوي القوى اللذين استحبوا الذي شحم ذبائحهم تأكل وتشرب خمر سكبهم يقوموا بثبت فينصروكم فتكون عليكم وقاية انظروا الساعة الآن إنني أنا هو وليس إله معي أنا أميت أحيي أمرضت وأنا أشفي وليس من يدي مخلص إذ أقسم بعلي مكاني فأقول وبقائي الدائم أبدا لأسنن بارق سيفي وتحيط بالحكم يدي فأجزئ بالانتقام أصدادي ولمبغضي كافئ أسكر سهامي من الدم وسيفي يفني اللحم من أجل دم الصريع [10أ] والسبي من بداية انهتك العدو اغبطوا يا شعوب قومه فإن دم عبيده يستوي وبالانتقام يجازئ معانديه ويطهر تربة قومه [الخروج 32، 43-31] هذا نص التوراة المنزلة حرفا بحرف ودلالته على المعاد ظاهرة لمن يسمع ألفاظه من أول حال إسماعه وإن لم ينفصح معانيه ويستوفيهما فإنما عند استيفائها يتحقق أنه لا شيء فيها يصلح إلا لغير هذه الدار على ما يراه من تفسيرنا له مختصرا بمشيئة الله تعالى

**التفسير** اعلم أن قوله تعالى في عباد الأصنام ذما لهم أنه ليس كقدرتنا ما يقدره بغنى أصنامهم الذي يعتقدون ذلك فيها وهم مع ذلك حكام إنما يريد به لا بأنه عظيم جهلهم الذي كان فصح به قبل هذا بقوله لأنهم شعب أضاع الرأي متم وليس فيهم فطنة وما تلا ذلك من ذميم [10ب] وصفهم حتى أوصله وصفهم بقوله أنه ليس ما يعتقدونه وذاك في القدرة بمنزلته سبحانه وتعالى عن أن يكون شبه وهم مع ذلك حكام على أهل

الإيمان به وذلك لأن من حق الحاكم أن يكون على الأمر الأكثر الأشهر أعلم وأبصر وأنظر وأقدر ممن يحكم عليه ومن بلغ به الجهل إلى أن اتخذ الصنم إلهًا من دون الله فقد انتهى به الجهل إلى غايته وكذلك من وكل أموره في صغيره وكبيره إلى من لا يقدر على يسير اليسير ولا يعرفه فقد استند إلى أضعف جانب يكون والجهال ضربان فجاهل يشعر بجهله فلا يشرح في نفسه لما لا يستحقه وجاهل لا يشعر بجهله ويسر نفسه لها ويشرح ليست له بأهل فصفة عباد الأصنام الجاعلين أنفسهم أهلاً [11أ] للحكم على المؤمن [م] -نين بهذه الصفة من الجهالة ولما كانت سائر الأعمال تتبع المذاهب والآراء في الصحة والفساد لم يجز أن يكون ما يتبع الجهل وفقد المعرفة من الأعمال الأفساد غير صحيح وقبيحاً غير حسن فوجب أن تكون جميع أفعال هؤلاء الجهلة التابعة لجهلهم قبيحة مذمومة ولما كانت الأفعال القبيحة والإضاعة للصواب وبالْحِكْمَة نكسب استحقاق العقاب وتمنع من استحقاق الثواب كانت هذه ثمرة الجهل فلماذا ما أخذ تعالى في التنبيه على هذه الجملة من حالتهم بطريقة من التمثيل والتشبيه لهم بمن يحذو مجراهم من أهل سدم وعمرة مأخوذة من الاتخاذ الأشجار وغروسها من أمثالها بقوله من جفن سدم جفنتهم [11ب] ومن دوالي عمرة أعنابهم وإلى آخره كأنهم استحسنا غرس أولئك غرسة وكرمائمهم أول من نصابة فغرسوا مما استحسنا فكان ما أثمره لهم مثل ما لأولئك من الخسف في الدنيا والشقوة بعقاب الآخرة يعني أنهم من أهل سدم اتخذوا سوء الرأي القائل إلى قبيح الأعمال كالشجرة التي هي أصل الثمرة فكان ما أطعمته تلك الغرسة وأثمرته تلك الكرمة من الأعناب أعناباً مسمومة يستحيلها ذائقها وهي مؤديته للتلف وتلك الأعناب هي سوء الأعمال والغرسة الواحدة فليست تتخذ من شجرتين فقوله أن من جفن سدم جفنتهم ومن دوالي عمرة أعنابهم إنما يريد به أنهم جمعوا ذميم ما كان عليه أهل هذه البلدتين من سوء الرأي وذميم المذاهب فشيء [12أ] اتخذوه عن هؤلاء وشيء اتخذوه ويجمع الفساد للكل وثمرته تلك صفتها وأما قوله أن قطفها ذوات مرارات فمعناه أن القطوف كما أنها تضرر عنبا كثيراً فكذلك هذه الأفعال السوء تقتضي استحقاق عدة عقوبات كل منها أمر من العبر والمراد بذلك أنه ذكر الأعناب مفردة والقطوف مجملة التنبيه على أن الاستحقاق للعقاب يكون في الكثرة والقلّة على قدر الاستكثار من تلك الأفعال فليس من أكل عنبه كمن أكل قطفاً فأما جمهورنا خمورها وما وصفها فإنه يريد ما تفرع عن تلك المذاهب والأعمال لأن لكل رأي ومذهب مقدمات يحصل عنها نتائج

ولا يفسد المقدمات فتصح النتائج بل لا بد أن تتبع أصولها في الفساد وكذلك الخمور المستخرجة من تلك الأعناب لا تكون إلا سما [12ب] متلفا كسم الأفاعي والرقش إذا أهيجت وأستثير لهيبتها فإنه عند هذا الحال يكون حريا بالإتلاف لا يطمع منه بيروء والغرض بذلك التنبيه على أن المظل كلما أغرق في الفعل برأيه ازداد بلاء وشقاء إن المقصر فيه أقل بلاء من المغرق إذ لا يكون حصول المقدمات له عذرا موسعا له فعل النتيجة ولما كانت هذه [...] <sup>2</sup> هي مقصده تعالى بهذه الأمثال ولم يمكن أن تكون هذه حال تلك الأعمال الذميمة في عاجل أمرها في الدنيا لاستحالة أن يكون عمل من الأعمال أو رأي من الآراء وهذه ثمرته في عاجل أمره فيقدم عليه متشبهها فيه بغيره ممن هلك باتباعه لأنه يكون كشارب السم على بصيرة ومستعمله على تجرمة ولا يقدم على ذلك من عرفه بين الله تعالى أنه إنما يريد بذلك عقاب الآخرة بقوله [13أ] أليس ذلك مكنوزا عندي إلى آخره فكشف بهذا عن المقصد بهذه الأمثال أنه أراد بها ما يجمع بالكتابة والطبع وإيداع تعالى الخزائن من سوء الآراء وقبيح الأفعال وما يستحق بها من الجزاء توقعا ليوم الدين يوم يستوفى فيه وذلك اليوم فهو ما وسمه بأنه يوم انتقام ووفاء فعند ذلك لا يبقى للخنز والحفظ معنى حسبما تفيده اللام المفيدة في العبراني فائدة في العبرية المفيدة للغاية ولا معنى لهذا لو كان الجزاء معجلا ولا سيما ممن لا يفيد هذه الأمور حفظا بشيء ولا يصنعه عليه فقدها بل لما كان شديد التراخي والبعد صار كذلك للإعلام به لمن يغتر بطول الأمل له معنى لا كسابه إياه خيفة وخشية إذ يصير له سبيل إلى اليقين كأنه إنما فعل ذلك حتى يوافي المستحق بحيث ينضاف إلى توفيقه إياه جز[1]أه [13ب] ممن وكل بجز[1]أه وجعل إليه إثباته وصوته وإنما يكون ذلك اليوم خليقا بما وسمه به من السمة وهو أنه يوم انتقام ووفاء بأن يظهر للظالم أنه فيما يفعل به محمولا على قضية الإنصاف بأنه لهم بأنه يستوفى له بحقه ومعلوم بأن هذا المعنى إنما يتبين له غموضه وخفائه عنهم بجهلهم بقدر ما لهم وعليهم بأن يحملوا فيه على سبيل المكاشفة عن أعمالهم وقدرها وقدر المستحق بها لهم وعليهم وذلك فإن يكون بأن توفيقهم تعالى في موقف من يحاكمه فيبين لهم ما لهم وعليهم بالحجة والحق وهم لا يظلمون حسبما نبه تعالى من بعد كما ستجده من بعد بمعوته جل وعلا ومثل ذلك لا

<sup>2</sup> كلمة غير واضحة.

يكون والدار دار التكليف لأن تحلية المكلف على رأيه ليطيع غير ملجأ فإن عصي فغير مجبور نيا في ذلك ولأجل أن ذلك الأمر لا [14أ] يجوز كونه في دار التكليف كما قلنا ووصف تعالى اليوم المذكور بأنه يوم تزل فيه الأقدام بقوله إلى يوم تزل فيه الأقدام يعني أقدامهم من حيث كان المكلف في دار التكليف أمره موكل إلى اختياره ليس بملجأ إلى طاعته ولا ممنوع عن معصية وهو كذلك ثابت القدم إذ يملك أمر نفسه في تصرحه كيف كان وكيف شاء فإذا صار إلى دار الجزاء صار إلى حيث لا يملك ضرا ولا نفعاً فخرج أمره عن يده وصار في قبضة سواه فيما لا يمكنه معه عن نفسه مدافع فزلت به عند ذلك قدم قد كانت مستقره مع التحلية والتمكين ولهذا ما عقب ما ذكره من ذلك القدم مبينا لوقته بقوله أن قريبا يوم تعسهم لأن زلة الرجل تكون العثر وكما كات التكليف إنما يتم حصوله على الحد الخارج عن طريق [14ب] الإلجاء لأجل عظم الجزاء بأن يكون دار العمل ودار الجزاء مد[ة] أو بعد كما سلف وهذا البعد هو ما لأجله ظن الملحد لا دار سوى مدته وكل بعيد فهو لديه تعالى قريب ووصف تعالى ذلك اليوم بالقرب وإنما يستبعدونه من ذلك الرجل ذلك اليوم قريب غير بعيد ولبيّن أيضا أنه لا يؤخره عن أول الوقت الذي يحسن فعله عنده مما لا يفسده معه ما ينبغي أن يكون بين التكليف والجزاء من المدة لأنه قد يجوز في العقل هذا التأخير على جهة الإحسان فلما كان ذلك اليوم إنما يكون يوم تعس لهم وبترا لأجل ما يحل بهم فيه قال تعالى أنه ليس يقرب الأجل فيؤخر الجزاء استيفاء بل يقع بهم أسرع ما يكون وذلك ما أفاده قوله وتسرع المستعدة لهم وعني بالمستعدات [15أ] ذكر أنه جمعه وأثبتته وأودعه في خزائنه وأسرع ذلك اليوم إليهم لأنه شيء يقتضي بشيء يقتضي اعتناؤه إذ لا عجز عن فعله ولا منه ولا عن إيضاح الحجة به فكان ذلك عليه عز وجل يسرا ولما كانوا إنما يتحققون بأن نزول ذلك بهم عدل لا جور فيه بأن يحجوا على سبيل المحاكمة كما سلف فتكون الحجة عليهم إظهار تلك الأعمال المحفوظة عليهم إذ هم لجميعها ذاكرون ذكرا ضروريا لا يمكنهم دفعها قال تعالى إن ذلك ينزل بهم إذ يحكم الله على قومه فيصفر عن عبيده نبيها على أنهم محمولون على المحاكمة بطريقة الآخرة لإيراده إياه في بيان وقت وصول العقوبة إليهم ولما كان هذا الوعيد يقابل به في الظاهر أعدائه عرف اليوم المذكور بأنه يوم يحكم فيه على قومه وهم أهل الطاعة والإيمان به كيلا يظنون بأن الإيمان يمنع عنهم [15ب] حكمه فدل بهذا على أن لهم ثواب إيمانهم وعليهم عقوبة ما عساهم يقرضون

فيه وإنهم محمولون فيما يكون لهم وعليهم على موجب حكمه جل وعز وهو أعدل الحاكمين بصد ما تقوله المرجئة أن الإيمان بالقول والاعتقاد يكون به الخلود في النعيم من دون عمل ودل به أيضا على أن الكل موعود إلى يوم وعلى أن أهل الإيمان يتقدمون في الحكم على الكفار لكونهم بالتقديم أولى لما لهم من الحق من حيث جعل ما توعد به أعداءه كما سلف مؤقتا بالحكم على قومه على أن الحكم على أعدائه ينبغي أن يكون من طريقة الآخرة لا يراده ذلك بلفظ العلة وهو قوله تعالى إذ بمعنى لأن وما أوجب حكمه فيهم من العلة تؤكد منه حاصل لأعدائه فهذه الوجه ما علق الحكم في الذكر بقومه فأما عبيده الذي ذكر أنه يصفح عنهم فإنما يعني بهم أهل طاعته الأقرين إليه وذلك [16أ] عرف في العبراني مشهور وليس يريد به من هو في ملكته لأن الكل على هذا الوجه عبيده سبحانه وصفحه عنهم قد يكون بتكفير صغائرهم في جنب طاعاتهم وقد يجوز أن الغفر لأجل الإيمان به لأهله ما لا يغفره لسواهم وليس المغفرة من الإثابة في شيء فلا يشكل عليك ما أخبرنا بما عبرناه على المرجئة فأما تعليقه بالحكم سبحانه يومئذ فمن أجل أنه لا حكم في الآخرة إلا له عز وجل وليس كذلك في الدنيا وإنما يبين تعالى أنه المتولي الحكم دون غيره بأن نعلم المحكوم عليهم من عبيده بأنه الحاكم عليهم فيعلمونه تقديس وتعالى كذلك علما ضروريا لأن بتوليته الحكم دون عبيده يزول عن الحكم سبيل الارتباب ولا يزول بتولي العباد ولما كان ليس في كل ما تقدم ما يكون علامة لحضور يوم للعود ولا اقتراب [16ب] الساعة وأراد أن يجعل كذلك علامة قال أنه يكون إذ يرى أن اليد زالت يعني زوال القدرة والسلطان من الناس ومصيرهم إلى حال التساوي في العجز وقصر اليد ويتعذر أن يكون مثل ذلك إلا مع زوال التكليف إذ لا يثبت إلا مع تمكن العباد بعضهم من بعض فأما قوله وذهب حابس وبكل محل فالأقرب أنه يريد به من ينحبس به بزوال البلاء من نبي أو تقي بطريقة السؤال والشفاعة لأنه تعالى قد دل في غير موضع من كتابه على أنه قد يدفع بالصالحين كثيرا من البلاء عن الطالحين فيكون حبسه إذا حبسه بطريقة السؤال وما نحوها وتخليته بالإسك عنها وإنما قلت ذلك لأنه متى لم يقابل به دخل ذاهب الحبس والتخليته تحت قوله أن [17أ] اليد زالت فلا يكون في عطفه هذا المعنى خصوصا على الأول فائدة ومتى زالت اليد عن الخلق فإنما يلتجئون عند نزول الضرر بهم إلى الاستغاثة بمن يعبدونه ويتألهونه وكما يفزع أهل الحق إلى الاستغاثة به سبحانه يفزع المظلون إلى أصنامهم فيتبين لهم أنهم لا يغنون

عنهم يومئذ شيئاً فقال عز من قائل أنهم يقولون بعض لبعض عند ذلك أين آلهتهم ذو القوى اللذين يستظلون بهم إلى آخر ما وصفهم به بلسانهم يعني الإقرار بأنه لا حقيقة لما اعتقدوه من التأله لها ولا صحة لما قدروها به ولا حبه لهم فيها ولا فائدة فيما أشقوا نفوسهم به من عبادتها بالقرايين وغيرها بل كانت هباء منثورا وصورا محضا وذلك كما يقال لمن ظن باطلا من الأمر وفصح اليقين ظنه تقريرا وتوبيخا أين ما [17ب] كنت تظنه أين ما كنت تعلقو عليه أي لا صحة له ولا معول عليه ولما قال أنهم يقولون ذلك يعصوا البعض قرارا لما ذكرناه إنما يجري مجرى الجواب لهم بقوله انظروا الآن الساعة إنني أنا هو كأنه قال يقولون أين آلهتهم فأقول مجيبا أنا أنا هو أي أنا هو إلهكم دون ما عبدتموه واتخذتوه دوني فلم يغنوكم عني ومعنى قوله انظروا الآن أي اعلموا علما ضروريا بمعنى أنكم الآن تفتنوا إني الإله الحق لا إله معي وأنا أميت وأحيي وأمراض وأشفي ولا مخلص من يدي وهذا من قوله تعالى يجزي على سبيل ما يقال لمن يقال لمن حذر ما حذر فوقه فيما يكرهه منه على جهة التوبيخ الساعة علمت هذا الأمر أي ما أعناك إلى الوقوع في المكروه وليس يعني بالنظر تفكرا [18أ] واستدلالات لأن الجمع بين العقاب والاستدلال لا يمكن وهذا الحال حال العقوبة ولا يراد به رؤية العين إذ ليس معرفة الإلهية واستحقاق العبادة برؤية العين ولو كان تعالى مرثا فكيف يجوز عليه الرؤية تعالى عن ذلك ولما كان السبب الذي يتيقنون عنده أنه تقدست أسماؤه وهو الإله الحق دون غيره لا ما اتخذوه ما يحل بهم من البلاء فلا يستدفعون لها قليلا ولا كثيرا قال أنهم كما يعلمون أنه الإله الحق دون غيره فلذلك يعلموا أنه يحيي الموتى لقوله يحيي الموتى [التثنية 32:39] إذ من حق الإله أن يكون على ذلك قادرا لا يمكن إيصال الحق والحقوق إلى أهلها إلا بذلك ولأنه لا يستحق العبادة إلا من خلق الحي حيا لأنه خلقه كذلك هو الأصل لكل نعمة والعبادة [18ب] إنما تستحق بخلق أصول النعم فأما قوله فأما قوله [التثنية 32:39] فقد جاء بحذف حرف الشرط وهو أن وبدل على ذلك أنه ورد اقتدارا والقدرة فليست منصرفة إلى إزالة المتقدم بل إنما تكون بالتمكين من إزالة المكروه كيف وقع متى وقع وهذا المعنى ينبغي لن يحصل الإله تعالى أنه أراد من الوهن وبيان الحق على طريق المحبة ومن الشفاء إزالة أهله من أعدائهم والآخذ بحقوقه منهم والوجه في هذا اتباعه ذلك بقوله ولا منقذ من يدي والمنقذ وإنما ينقذ من ضرر وشدة وليس في منع الشفاء من الوهن والعافية من المرض إنقاذ بل ضد ذلك وإنما يكون منع شفاء الوهن إنقاذ إذ كان الشفاء إزالة مضرة

الغير والأخذ بالحق منه رغما بحيث لا يمكنه انتصار ولا اعتصام بجانب [19أ] عزيز فأما القول في معنى المنقذ فإنه نفي له على كل وجه وزال فكما يدل على أنه تعالى لا ثان له يضاويه ويساويه في القدرة حتى يمكنه الإنقاذ من يده بذلك فلذلك يفيد أنه ليس أنه في كل الوجوه المحيلة بحصول الحكم ما يمنعه سبحانه تعالى نحو موت العاصي المحيل الوصول العقوبة إليه لقدرته عز وجل على إزالتها أجمع وإعادة العاصي حيا فيستوفي الحق منه وكما أفاد ذلك فقد أفاد أنه لا مخلص من يده لهؤلاء المتواعدين بشفاعة شفيع لأجل أنه أقرن بنفي المنقذ والمخلص اليمين عليه بخرق العلة والقدرة وذلك قوله إذ أقسم والقسامة فليست تمنع من ينفي بطريقة القهر والغلبة وإنما يكون كالمانع للخالف نفسه من خلاف ما أقسم عليه والقسامة فهي قوله إذ أقسم تعالى مكاني فأقول وبقائي الدائم أبدا إلى آخر [19ب] القول فجعل القسامة على هذا الوجه علة مانعة من المخلص من يده ولا يكون كذلك ألا يمنع الشفاعة لا غير ويريد بقوله إذ أقسم الخبر عن الحال واعلم أنه جلت أوصافه لا بد أن يكون أخباره كلها صادقة وعدا كانت أو وعيدا أقرن بها قسامة أم لا فلا يجوز أن يفيد القسامة من جهته سبحانه ما يجوز أن يفيد شاهدنا لأن من لا يصدق في الخبر العاري من القسامة قد يصدق مع القسامة بالفائدة من جهته تقديس وتعالى في القسامة ما لها في نفوس العباد من التأثير لما يحصل بها من مزيد اليقين لأن المحلوف عليه لا بد من كونه فيصير مع الحركة كداليتين على مدلول واحد فهذه هي فائدة القسامة فأما المقسوم عليه فهو ما يفيد قوله جل من قائل لأسنن بارق سيفي وتحيط بالحكم يدي إلى قوله اقترضوا يا شعوب [20أ] قومه وقد ورد بالفاظ كثرتها مجاز واستعارة من سن السيف ونحو ذلك لأنه تعالى يتعالى عن الحاجة إلى إله في الأفعال سيف كان أم غيره فوجب تأول ذلك علي أبلغ وجه يمكن فالسيف قد يراد به الحكم لأنه يقطع المنازعة والمشاغبة كما يقطع السيف الجسم المتصل ويفرق أجزاءه وقد يراد به السبب الذي يقع به العقوبة على العاصي كالنار وما نحوها فيكون هذا السبب في معناه كالسيف في كونه إله في القطع فأما الحكم فيشهد به طريقة المجاز كما تقدم ويؤكد ذلك ما أعقبه من قوله فتحيط بالحكم يدي شرحا للسيف وسنه والواو قد تستعمل في العبراني للشرح فيكون التقدير أسل بارق سيفي بأن تحيط بالحكم يدي وذلك لأنه إذا كان تعالى متوليه لم يمكن أن تقاومه يد ولا يمكن أن [20ب] تعترضه في جريانه على مقتضى الحق وموجبه ارتياب على كل وجه وسبب توليته دون غيره تأكيد

اليقين بامتناع الباطل عنه وكان هذا في الإيضاح لصحته أفضل من السن للسيف فأما سبب العقوبة فشاهده ما جاء من بعد ما استعمله فيه بقوله وسيقي يأكل اللحم لأن هذا الأليق بسبب العقوبة دون الحكم فأما السن فتأويله إظهار ذلك وإيضاحه على أبلغ وجه يمكن فيه كسن السيف الذي يراد به صقاله ومضاه ومعنى الوصف له بأنه بارق لامع أن شاهد عدله سبحانه وتعالى ونزاهته عن الجور والحيث في الحكم عن ترك العدل والقسط في دار التكليف من حكمته تقدست أسماؤه وعني به عن كل ذلك على كل وجه ظاهره أدلته واضحة البراهين فزيادته السن على ذلك [21أ] إنما يكون بتقوية ذلك وتأكيده بالعلم الضروري الذي لا يمكن في تقوية العلم ومنع سبيل الشبهات عنه مزيد عليه وهذا التأويل فيه وفي السيف لائق بالحكم حداً فأما سبب العقوبة فتأويل سنه إنما هو التناهي في قوته وتبليغه من العظم إلى حد لم يمكن حصول مثله في دار التكليف لأن المكلف لأن يمكن أن يكون واصفه المختار المتجلي وصفه المعاقب الملجئ فلم يكن بد من تخفيف مضار والإعلام بأن وقوعه بالعاصي على جهة الإسخاف التي بها يكون العقاب عقاباً ومفارقته في هذا الوجه لما يحصل من المضار في دار التكليف على سبيل المحنة والابتلاء فهذا هو تأويل السيف وسنه فأما إحاطة يده سبحانه فمعناه تولية عز وجل إياه بجميع ما يتصل به سواه [21ب] والإظهار لعظم عزه فكأنه قال أن هذا الحكم ينفصل بإشهار سيف وإمضاءه وأعز يد وأقواها ولما كان الحكم كما قد يصل به كل ذي حق إلى حقه وقد ينتزع به الحق ممن هو عليه وكان توفيته الحقوق لأهلها فعدله تعالى أكبر كافياً فيه إذ يتومن الواجبات التي لا يلزم يمين صرف تعالى القسامة إلى الإستيفاء للحق ممن هو عليه بقوله فأجازي بالانتقام أصدادي لأنه قد يجز أن لا يستوفي منه بأن ينفصل عليه ويوفي عنه ويسامح به كان من حقوق العباد أم من حقوقه تعالى حتى تكون القسامة واقعة على الوجه الأليق بالحكمة والانتقام منهم يكون بوجهين أحدهما بأن يستوفي منهم حق من ظلموا وصار رأيهم رأيه من أهل الإيمان في طفى نوره ودرس معالمه والثاني [22أ] بعقوبتهم على ذلك مجار عدلاً ووصف المبطل بأنه ضد له تعالى عن ذلك لأنه لا ضد له تعالى ولا العصاة بالحقيقة أصداد له إذ لو كان له أصداد تقدس عن ذلك والمراد أن ما هم عليه من الباطل يضاد ما ألزمه تبارك وتعالى به من الحق فوسم الحق بإسمه لأن به حق الحق فأما قوله ولمبغضي أكافئ فإنما يعني به من كفر به سبحانه من عباد الأوثان وغيرهم ممن اتخذ الإيمان مقتاً وهؤلاي فقد يجرون في الظلال مجرى

الصف الأول اللذين سماهم أضدادا وقد يختصون عنهم باتخاذهم مقتا فيصير هذا الوجه مما يزيد العصيان قبحا وعظما فيقتضي لذلك مزيدا من استحقاق العقاب وقد بين تعالى في غير هذا الموضع من كتابه أنه يؤخذ هؤلاء عاجلا وأجلا وأنه لا يجد من [22ب] عقوبتهم شيئا إلا قدمه ولم يؤخره وإن كان هذا النص أيضا قد أنبأ عن ذلك كما سلف ذكره فلهذا ما كان بالذكر وأن قد يجمعهم والأولين مضاده الرأي ولما كان قد يجوز أن يقتصر بالمعاقب والمجازئ على بعض ما يستحقه دون بعض إحسانا إليه بين تعالى أنه لا يختصر به في ذلك استيفاء جميع المستحق بقوله متؤخرا أسكر سهامي من الدم ويعني بالسهم أنواع العقاب ويسكر السهم بلوغه إلى الحد الذي لو كان يكمل بالأعمال له يبلغ إلى الخدر والكلل كما يخدر بدن السكران وتسترخي قواه وأعضاؤه عن الأفعال وذلك لا يكون لو اقتصر بالسهم على دون ما يكون فيه وبه لما كانت الآلام قد يكون مبدأها من داخل الجسد وقد تكون في ظاهره جمع تعالى في هذا [23أ] الوعيد الأمرين جميعا فأما ما يكون من داخل فذاك ما عناه بما يفعل فيه السهم من الدم إذ الدم داخل الجسد والوارد إلى ظاهره وخص به السهم من حيث أن السهم يلج ويغلغل في أعماق البدن من غير أن يظهر من الدم طائلا بل ربما لا يظهر دما بته وذلك فهو أقتل السها وأشرها وكان هذا السهم لجج في الجسد حتى استوفى جميع ما كان من الدم فيمل وكان ذلك سبب تلاف من أصابه وقدمه في الذكر عن السيف لأن ما يكون من الأمراض سببه من داخل الجسد أعظم خطرا وأشد ضررا فأما ما يكون من خارج فهو ما عناه وسيفي يغتذي اللحم لأن اللحم بظاهر الجسد ولما كان السيف إنما يقطع ويفرق والمقطوع باق وأراد بما كنا عنه من السبب ما يكون اللحم كالغذاء [23ب] كالنار التي تستمد وتتزيد بما تحرقه وكما أنه يفنى بتزايدها قال أنه يغتذي اللحم ويأكله ولا يقطعه فقط تنبها على دوام العذاب من حيث بقاء الغذاء ودوامه بدوام الغذاء وسيفه تعالى مما لا يزول ولا يكل إذ ينبئ عن سلطانه الدائم فإذا جعل لحم العاصي غذاء وسببا للبقاء فقد أنبئ في المعنى عن أنه لا ينفذ لحمه بل كلما فني من جسم المعاقب ما لا يعيش مع فقده فإنه يبدله من غيره ليستمر هذا المعنى أعني التغذي وذلك على هذا التأويل يؤيس العاصي من إزالة العقاب عنه ولما أراد أن يبين سبحانه أنه اختصاص ما عناه يسكر السهم وغذاء السيف من جملة ما تناولته القسامة من الوعيد بمن يسفك الدماء ولا سيما دماء المؤمنين قال من أجل الذي هو دم القليل والسبي يفنى بذلك [24أ] أنه لأجل ما يستحقه بقتل من

قتل ظلما بأي نوع كان قتله أو سبي وكان سببه سببا لهلاكه وإنما قلت أن المؤمنين يختصوا من ذلك بمزيد لما جاء بعد هذا من إغباطهم من حيث أنه لو اقتصر على هذا جار قصر هذا الوعيد على الأعداء اللذين سلف في أول القصة ذكرهم خصوصا أورد ما لا يمكن مزيدا عليه في إفادة شمول الوعيد لكل الأعداء السافكين الدماء بقوله ابتداء انتهاك العدو وإفادته ذلك أنه لا يختص أحدا دون غيره وذكر مبدأهم ولم يذكر آخرتهم لأن يؤخر موعدهم ينطق به ومعنى انتهاكهم مجاهرتهم بالعداوة واعلم أنه تعالى ليس ممن يتميز في علمه بالأمر جليا عن خفي بل الكل لديه سبحانه سواء وإذا كان في أول الفصل إنما جعل العدو عدوا له تعالى وجب أن لا يتميز في هذا [24ب] الوعيد من يستر العداوة والبغضاء من الخلق ممن لا يسترها ولا يخفيها ويكون الوجه في وصفه بالانتهاك بعظم مصيبة وحيث إذا لا يستره عنه جل وعن ساتر ولو استفرح في اعتماد التستر كل وسع وأما إذ انصرفت العداوة إلى غيره من المؤمنين فكأنه يصح أن تتميز المجاهرة بالعداوة بظاهر القول من الساتر فلأن المجاهر بالعداوة أقل كيدا وأبعد من أن ينال عدوه مضرة لإنذاره إياه فيها بإظهاره العداوة وجب أن يكون الوعيد يتوجه إلى العدو الجحد الساتر بطريقة الأخرى إذ الوعيد إذا توجه إلى دونهما حالا في المضرة زجرا عن ذلك وتحذيرا منه فأعظمها في المضرة حالا أجرا بذلك فحين انتهى عز وجل من وعيد الأعداء الظالمين في الأنفس والأهل عاد [25أ] يغبط أهل الإيمان به الصابرين على ابتلائه حتى هلكوا فقال تعظيما لشأنهم وتفخيما بحالهم نادى بذلك في الأمم والأحزاب وأمر به اقرضوا يا شعوب قومه فإن دم عبيده يستوفي إلى خاتمة الفصل أي ابسطوا الألسن بالقول البليغ في تقريرهم بحسن عقبى الدار والمعنى أن من كان عندكم حقيقا بالرحمة له والترثي أناله من استطامة أعداء الدين حتى هلك ينبغي أن يكون خليقا بأن يغبط بذلك ويقربه غيبا لأنه سبحانه سوف يعيده فينصف له ويستوفي بحقه ويوفره مضافا إلى آخره ويشفي عليله من عدوه الذي ناله ضره بانتقامه منه بحيث له ذلك ويوقفه عليه فيكون العدو الذي الأولى بأن يكون مرحوما ذلك لقوله بالانتقام يجازي أضداده وجعله إياه في جملة ما يغبط به ويقرض لأجله وقد سلف بيان [25ب] كيفية الانتقام واللذين عناهم هاهنا بقومه هم اللذين عناهم بعبده إذ لا يجوز أن يكون التقريض والإغباط لأقوام بما لا يعود عليهم بل على سواهم ولما كان من أعظم ما يغبط به المؤمن الطهارة من الدنس والبراء من الريث والرجس كما ينسبه أعداء الدين عليه ويختلفون به عليه ختم

الإغباط بقوله ويطهر تربة قومه يعني أهل التربة اللذين ذكر أنه يستوفي لهم بحق دمائمهم بعد ما تضمهم القبور ولهذا ما وجب أن يكون مراده  $\mu\mu\mu\mu\mu\mu\mu\mu$  ما فسرناه من التربة التي هي القبور إذ لا يعيدها ولأي الهلكاء ما لا يعود إلا على غيرهم ممن يعنى بالأرض والتربة وتطهيرهم إنما يكون بإظهار برأتهم من ذلك على الحد الذي استحقوا معه أجره مضافا إلى العوض [26أ] بما ظلموا بنسبتهم إليه فيحصل لهم بذلك غاية الفوز ولا يغبطون بذلك وهم في التربة التي تضممتهم لا يحسون ولا يشعرون فوجب أن لا يكون ذلك إغباطا لهم إلا لأنهم سيعادون إلى الحياة الدائمة والسعادة المستمرة اللازمة وقد يصلح أن يعود التطهر إلى التربة نفسها على وجه شرعي وذلك من حيث أنه سبحانه جعل التربة بحكم الشرع منجسة بمن دنا بها وإذا بعث من تضمته من القبور حتى لا يبقى منهم أحدا زالت نجاستها كذلك فطهرت فدل بهذا على بعث كل من تحتوي عليه القبور منها وقد يجوز أن يعود التطهير إلى أهل التربة على وجه آخر وهو مسامحته تعالى لجميع مضاجعي عبيده المذكورين في تربتهم بذنوبهم إكراما لهم إذ لا غرض بالتجوز بالتربة بعض [26ب] أهلها دون بعض وهذا أبلغ ما يكون من التكرمة والإعظام للمؤمنين الصابرين على احتمال الاستظامه في الدين ولا يجوز أن يبلغ من سعادة قوم أعظم من أن يسعد بهم مضاجعهم من مستحقي العقاب حتى يأمنوه فلا يكونون هم حق قوم بسعادة العقباء فلا يمكن أن يعترض على هذا الوجه من التأويل فيقال أنه يؤدي إلى الإغراء بالمعاصي تعويلا من العصاة على أن يغفر لهم بمضاجعة الصالحين لا طريق لهم إلى معرفة الصالحين ولا إلى معرفة مضاجعتهم لهم فنسأل الله توفيقنا للكون ممن سعد بطاعته وفاز بأجره وعصمة من معصيته فأمن عقوبتها

فهذه معاني هذا النص قد ذكرت ما حضرني منها على سبيل الجملة ولا شيئا منها يصلح منها للدنيا كما ترى فلهذا اتخذ [27أ] نداء أصحابنا الفاتحة لأقوالهم في مراتبهم ومواعضهم تخويفا من عقابه تعالى وترغيبا في جزيل ثوابه وبعثا على الصبر على الضرر لما يرجى عنده تقديس وتعالى من الأعراض المؤلمة والانتصاف من المظلمة يعترضون ذلك بصحة اعتقاد وحسن يقين فلو لم يكن في كتابه جل وعلا وعز ما يدل على الدار الأخرى إلا هذا الفصل الكفا وفيما تركته مما الشرح لجميعه يطول ما لا يكاد أن يدرك علمه أكثر من المحصلين والله بكرمه يوفق لاستيفاء ذلك والفوز بكل أمر يكسب ثوابه ومحمي عن عقابه فهو اللطيف الكريم الغفور الرحيم إن شاء الله تعالى

[27ب] تم كتاب المعاد بعون الله تعالى

### Список использованных источников и литературы

- Ал-‘Аййа, 2022 — Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-‘Аййи (по рукописи BL Or 2691) / Предисл. и подгот. текста Ф.О. Нофала // Религия и общество на Востоке. Вып. VI. 2022. С. 180–232.
- Нофал, 2021 — *Нофал Ф.О.* Апологетические трактаты Ибрахима ал-‘Аййи и самаритянское богословие XVIII в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. No. 96. С. 20–37.
- ‘Абд ал-Джаббар, 1965 — *‘Абд ал-Джаббār, ал-қādī.* Ал-Муғнӣ. Ат-Таклиф. Каир: ад-Дār ал-мисриййа ли-т-та’лиф ва ат-тарджама, 1965. 531 с.
- ‘Абд ал-Джаббар, 1996 — *‘Абд ал-Джаббār, ал-қādī.* Шарҳ ал-’ушӯл ал-ҳамса. Каир: Мактабат Ваҳба, 1996. 830 с.
- Stenhouse, 2011 — *Stenhouse P.* Reflections on Samaritan Belief in an After-life. Text-proofs for the “Appointed day” in Sam BL Or 10370 // *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics.* Gottingen: De Gruyter, 2011. P. 245–260.

### References

- ‘Abd al-Ġabbār. *Al-Muġnī. Al-Taklīf* [The Summa. On *al-Taklīf*]. Cairo: al-Dār al-Miṣriyyah li-t-Ta’līf wa al-Tarġamah, 1965, 531 pp. (In Arabic)
- ‘Abd al-Ġabbār. *Šarḥ al-’uṣūl al-ḥamsah* [A Commentary on Five Principles]. Cairo: Maktabat Wahbah, 1996, 830 pp. (In Arabic)
- “Chetyre apologeticheskikh traktata Ibrahima al-‘Ayyi (po rukopisi BL Or 2691)” [Four Apologetic Treatises by Ibrāhīm al-‘Ayyah (BL Or 2691)]. In: *Religiya i obshestvo na Vostoke*, 2022, VI, pp. 180–232. (In Russian and Arabic)
- Nofal, F.O. “Apologeticheskie traktaty Ibrahima al-‘Ayyi i samarityanskoe bogoslovie XVIII v.” [Apologetic Treatises of Ibrāhīm al-‘Ayyah and Samaritan Theology of XVIII ct.]. In: *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya, Religiovedenie*, 2021, No. 96, pp. 20–37. (In Russian)
- Stenhouse, P. “Reflections on Samaritan Belief in an After-life. Text-proofs for the “Appointed day” in Sam BL Or 10370”. In: *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics.* Gottingen: De Gruyter, 2011, pp. 245–260.

## РЕЦЕНЗИИ

### А.В. Парибок

(кандидат филологических наук, старший научный сотрудник центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы; Российская Федерация, 117196, Москва, Миклухо-Маклая ул., д. 6; e-mail: paribok6@gmail.com)

### Р.В. Псху

(доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории философии, главный научный сотрудник центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы; Российская Федерация, 117196, Москва, Миклухо-Маклая ул., д. 6; e-mail: r.pskhu@mail.ru)

### «КУЛЬТУРА НЕОДНОЗНАЧНОСТИ»

Рецензия на: Бауэр Т. Культура неоднозначности и плюрализма: к другому образу ислама. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2020. 400 с.<sup>1</sup>

**Аннотация.** В рецензии обозревается книга немецкого философа, культуролога и исламоведа, профессора Вестфальского университета им. Вильгельма Томаса Бауэра «Культура неоднозначности и плюрализма: к другому образу ислама» (2011; русский перевод — 2020). Как отмечают рецензенты, Бауэру удалось описать культурный ресурс классической арабо-мусульманской цивилизации, фундированной принципом неоднозначности (*Ambiguität*). Неоднозначность, будучи принципом построения арабского дискурса, особым образом организовала структуру исламского права, мусульманской теологии и даже социального тела уммы. В противоположность классической, современная арабская культура, утверждает немецкий ученый, катастрофически зависима от атомистического принципа однозначности, перенятого ею у европейского модерна. Как следствие, Бауэр положительно оценивает запас «толерантности» арабской цивилизации и противопоставляет его современным радикальным течениям, по-своему «реформирующим» исторический этос мусульманского смыслополагания.

**Ключевые слова:** ислам, исламская культура, толерантность, неоднозначность, однозначность, Европа, модерн, Бауэр.

---

<sup>1</sup> Рецензия подготовлена при поддержке РФФ, проект № 23-28-01437 «Типология цивилизационно-специфичных рациональностей Евразии».

**Andrey V. Paribok**

(PhD in Philology, senior research fellow, Purushottama Center for the Study of Philosophy and Culture of India, RUDN University; 6, Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: paribok6@gmail.com)

**Ruzana V. Pskhu**

(DSc in Philosophy, Professor, Department of the History of Philosophy, main research fellow, Purushottama Center for the Study of Philosophy and Culture of India, RUDN University; 6, Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: r.pskhu@mail.ru)

**“The Culture of Ambiguity”**

A Review of: Bauer, Th. *Kultura neodnoznachnosti i pluralizma: k drugomu obrazu islama* [A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam]. Moscow, Berlin: Direct Media publ., 2020, 400 pp. (Russian Translation)<sup>2</sup>

**Abstract.** The review considers the monograph of the German philosopher, culturologist and orientalist, professor at Wilhelm University of Westphalia Thomas Bauer “A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam” (2011; Russian translation — 2020). As the reviewers note, Bauer managed to describe the cultural resource of the classical Arab-Muslim civilization, founded on the principle of ambiguity (*Ambiguität*). Ambiguity, being the principle of constructing Arabic discourse, organized the structure of Islamic law, Muslim theology, and even the social body of the ummah in a special way. In contrast to the classical one, modern Arab culture, the German scientist argues, is catastrophically dependent on the atomistic principle of unambiguity, adopted by it from European modernity era. Finally, Bauer positively assesses the reserve of “tolerance” of the Arab civilization and contrasts it with modern radical currents, in their own way attempting to “reform” the historical ethos of Muslim thought.

**Keywords:** Islam, Islamic Culture, Tolerance, Ambiguity, Unambiguity, Europe, Modern Era, Thomas Bauer.

Если считать, что окончательная задача рецензии на какую-либо книгу — побудить возможного читателя прочесть рецензируемое сочинение или, напротив, предостеречь его от ознакомления с ним и, как следствие, уберечь его от напрасной траты времени и умственных сил, то в нашем случае задача рецензента легко решается в одном предложении. Труд немецкого арабиста, профессора Вестфальского университета им. Вильгельма Томаса Бауэра (оригинал вышел в 2011 г.) следует горячо рекомендовать не только специалистам

---

\* The review is funded by the Russian Science Foundation, project No. 23-28-01437 “Typology of Civilization-Specific Rationalities of Eurasia”.

по истории Ближнего Востока и ценителям культурного богатства стран этого региона, но и религиоведам, литературоведам, культурологам — в особенности интересующимся закономерностями перехода культуры от преמודерна к модерну (не в последнюю очередь, негативными его сторонами), — а также тем, кого успел заинтересовать постколониальный дискурс в сфере востоковедения, хотя бы читателям «Ориентализма» Э. Саида [Саид, 2021]. Теперь же раскроем причины нашего восхищения работой немецкого коллеги несколько обстоятельнее.

Начнем с весьма существенного понятия «неоднозначности» (*Ambiguität*), вынесенного автором в заглавие. Поместим его в объемлющую смысловую рамку (в самой книге введению и разбору его посвящена первая, методологическая глава [Бауэр, 2020, 20–46]). Всякая сколько-нибудь нетривиальная человеческая деятельность, направленная как на вещи, так и на слова, тексты и смыслы (что преимущественно занимает Бауэра), предполагает следование неким *правилам*. К счастью, однако, свести всю полноту антропной деятельности к сложной последовательности механического применения правил, приложимых к соответствующей ситуации, индивид практически никогда не способен. Сборка автомобиля на конвейере или расконсервация орбитальной космической станции — предельные случаи, требующие противоестественной дисциплинированности и временного уподобления человека автомату. Составление и «понимающая», миметическая оценка художественно и идейно значимого сочинения, судебное решение (правоприменение), толкование и исполнение вслух священного текста — таковы типичные и особенно занимающие автора сложные культурные практики. Бауэр стремится выяснить, каким именно образом они воспринимались а) самими арабами в классическую эпоху исламской культуры, т.е. до наступления господства Османов (XVI в.), б) западными ориенталистами XIX–XX вв. и в) арабами этого же времени, причем как обновленцами-модернистами, так и консерваторами-традиционалистами.

Очевидно, что в разных культурах (в частности, в западноевропейском модерне, породившем востоковедение, с одной стороны, и в арабском преמודерне — с другой) мера кодификации и способы нормирования таких практик должны были значительно различаться. Как убедительно демонстрирует автор, ссылаясь на богатый фактами исторический материал в главах II–VIII [Бауэр, 2020, 20–284], бытующий в западной ориенталистике и общеевропейских предрассудках образ исламского общества и культуры как чего-то косного, насквозь религиозного, находящегося в медленном, но неуклонном упадке в постформативный период своего существования (т.е. примерно с X в. и вплоть до конца XIX в.) и нуждающегося в обновляющей «встряске», в том, чтобы непрестанно перенимать западные этические нормы и эстетические ценности, — словом, образ европоцентрический, является результатом межкультурной аберрации дискурса. Объясняется же эта аберрация, по-видимому, чертами

западного модерна, в котором развитие естественных наук и инженерии, по своему устройству заметно тяготеющих к однозначности, захватывало также социальные и гуманитарные области человеческого бытия. А однозначность очень легко вырастает в регламентацию. Квазиматематической доказательности «единственной» истины европеец Нового времени начинает требовать едва ли не от всего подряд. В классической же арабской культуре нет и следа «страсти по однозначности» — напротив, как демонстрирует Бауэр, в ней господствовала «цветущая сложность», оцениваемая исследователями с явственно различимым предубеждением. К примеру, увлеченное применение многозначных и трудно понимаемых с ходу выражений в классическом арабском литературном стиле, изысканное «плетение словес» (т.е. искусство риторики) и уважение к авторской изощренности кажутся западным арабистам-литературоведам симптомом упадка вкуса и пренебрежения содержанием. (Хотя, в свою очередь спросим мы, разве не нуждается в обосновании констатация, что содержание есть ядро художественного текста? Более того, разве нам не известно, что содержание есть самый простой, поддающийся примитивному пересказу элемент текста?)

Литературные и культурные критики ждут «ясности, простого выражения чувств и реализма». Те из арабских интеллектуалов Нового времени, кто, пожалуй, излишне и некритически был впечатлен внешними успехами Европы, усваивали и западные нормы, требовавшие большей логической и императивной однозначности. Наряду с позитивными аспектами этого усвоения — упоминать о которых настолько просто и банально, что ни автор, ни рецензенты этого делать не станут — оно приводило к отчуждению от собственной литературной традиции последнего тысячелетия, к утрате естественной семиотической связи с последней. Схожие черты проявления разрыва с современных мыслителей с классической культурой наблюдаются и в области мусульманского права, и в «застывшей» теологической мысли Востока. Парадоксальным образом оказывается, что салафиты (ваххабиты), зачастую считающиеся и сами себя считающие фундаменталистами, будто бы возвращающимися «к истокам» исламской доктринальной мысли, вовсе не являются таковыми. В своем стиле мышления, в постулируемой методологии коранической экзегезы и, не в последнюю очередь, в претензии на единственное, прямое и доказательное истолкование истины откровения они остаются бессознательными последователями западного модерна в его не самых лучших проявлениях. Подобно своим европейским визави, салафиты очарованы именно современным поиском однозначности, стремлением к тотальности, примитивизацией аргументации, узостью культурного кругозора и готовностью искоренять несогласие, в т.ч. и физически. Бауэр выразительно сопоставляет зрелые, оставляющие за читателем свободу и выбор средневековые трактовки коранических пассажей с нынешними салафитскими справками, выглядящими на их фоне

поистине провинциально — как проявление «старческого догматизма» [Бауэр, 2020, 104–129]. Можно, пожалуй, заключить, что западный модерн заразил в какой-то степени застойную, но генетически и структурно сложную, развитую и достаточно устойчивую высокую арабскую культуру своими чертами механистичности, — и в связи с последним вспомнить о соответствующих рассуждениях О. Шпенглера [Шпенглер, 2019, 7–34]. Социальные же аспекты функционирования арабской культуры, в которых, прежде всего, имеет смысл искать позитивное влияние Запада, мы вместе с автором оставляем в стороне.

Концептуально значима шестая глава книги — «Исламизация ислама» [Бауэр, 2020, 175–203]. В ней рельефно описана другая черта упомянутой выше межкультурной аберрации. Верно, что ближневосточная цивилизация отличается от европейской прежде всего религиозно. У религиозных различий имелись и вполне социальные последствия: так, в мусульманском государстве всегда находилось приемлемое и, что немаловажно, гарантированное правом место меньшинствам — иудеям-раббанитам, караимам, самаритянам, арабам-христианам, зороастрийцам и многим другим. Религиозные отличия исламской цивилизации от цивилизации христианской очевидны; однако едва ли востоковед вправе редуцировать к ним прочие культурные отличия уммы от европейского общества. Именно вследствие подобного рода редукции размывается и без того спорная в исламе грань между «светским» и «религиозным», появляются странные представления об «исламской медицине», «исламском праве» как теологической дисциплине, в кадии (судье) усматривают служителя религии... Всё это совершенно неверно. От судьи, как показывает автор, требовалось не столько теологическое правоверие, сколько честность, совесть, знание законов и непредубежденность, т.е. вполне «светские» добродетели. В медицинском знании арабских стран неизменно высоко ценилось античное, «языческое» наследие, на материалах греческих и римских сочинений писались учебники для будущих врачей, которые, приступая к практике, давали клятву, восходящую к клятве Гиппократова и никак не фиксирующую типично исламские ценности или понятия. Не прослеживается в мусульманском преодолении и мертвящее давление «ортодоксии», т.е. какого-либо традиционализма, на «светскость»; да и сама «ортодоксия», при отсутствии единой организации на манер католичества, не могла служить монолитной силой арабской культуры. Приводимые европейскими арабистами примеры высказываний и мнений святош оставались в исламском мире маргинальными. Не столь уж редким бывало написание юристами или даже богословами фривольных стихов, в том числе с аллюзиями на коранические аяты или на хадисы, что воспринималось в качестве шутки, анекдота, но не как кощунство.

Глава восьмая, «Неоднозначность удовольствия», показывает естественность половых отношений в традиционной исламской культуре, отсутствие озабоченности гетеросексуальными практиками. Стоит ли и упоминать о том,

что традиционный арабский эрос разительно контрастен разнообразным тревогам, невротизмам и запретам католической и протестантской Европы, следы которых прослеживаются в западной культуре до сегодняшнего дня [Бауэр, 2020, 244–284].

Завершим наш обзор несколькими выразительными цитатами из рецензируемой книги.

В определенные эпохи и в определенных регионах люди пытаются уничтожить всякого рода неоднозначность и создать однозначный мир абсолютной истины. В других же местах и в другие времена люди удовлетворяются тем, что просто ограничивают неоднозначность. <...> Спокойное приятие многообразия и многозначности в классическое время повлияло на право и религию, язык и литературу, на представления о политике и сексе и на отношение к чужим, хотя это приятие и не вызывало всеобъемлющей поддержки общества. За последние двести лет эта высокая степень толерантности была утрачена и превратилась в свою противоположность. Многие современные западные комментаторы ислама полагают, что отсутствие толерантности к неоднозначности и есть истинное лицо ислама. Но это неприятие неоднозначности является скорее их собственным отражением. <...> Запад внес свою лепту в создание враждебности и нетерпимости к многозначности <...> Добиться признания культурной неоднозначности предметом культурологических исследований и есть цель этой книги [Бауэр, 2020, 7–8].

Прекрасный стиль, энциклопедическая эрудированность, вежливая и убедительная полемика с устоявшимися клише и, наконец, множество интересных фактов и сведений делают эту неординарную книгу отличным примером гуманитарного труда, в котором профессиональный академизм сочетается с актуальностью и индивидуальным мышлением. Искренне надеемся на то, что «Культуру неоднозначности...» ожидает долгая жизнь в отечественном интеллектуальном пространстве.

### Список литературы

- Бауэр, 2020 — *Бауэр Т.* Культура неоднозначности и плюрализма. К другому образу ислама / Пер. с нем. И.Г. Соколовской. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2020. 400 с.
- Саид, 2021 — *Саид Э.* Ориентализм / Пер. с англ. Т. Лопаткиной. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2021. 560 с.
- Шпенглер, 2019 — *Шпенглер О.* Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Образ и действительность / Пер. с нем. Н.Ф. Гарелина. Минск: Попурри, 2019. 656 с.

### References

- Bauer, Th. *Kultura neodnoznachnosti i pluralizma. K drugomu obrazu islama* [A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam]. Moscow, Berlin: Direct Media publ., 2020, 400 pp. (Russian Translation)
- Said, E. *Orientalizm* [Orientalism]. Moscow: Muzei sovremennogo iskusstva "Garaj", 2021, 560 pp. (Russian Translation)
- Spengler, O. *Zakat evropy: ocherki mifologii mirovoy istorii. T. 1. Obraz i deystvitelnost'* [The Decline of the West. Vol. 1. Form and Actuality]. Minsk: "Popurri" publ., 2019, 656 pp. (Russian Translation)

**М.В. Шпаковский**

(кандидат философских наук, младший научный сотрудник, Институт философии  
РАН; Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, с. 1;  
e-mail: shpakomih@mail.ru)

## **НЕОКАЛАМ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ НАУКИ: СОЮЗ ИЛИ КОНФРОНТАЦИЯ?**

Рецензия на: *Altaie M.B. God, Nature and Cause: Essays on Islam and Science.*  
Dubai: Kalam Research & Media, 2016. 242 p.

**Аннотация.** В статье подробно рассматривается монография арабского физика Мухаммеда Басила Алтаи, посвященная неокаламической интерпретации современной физической теории макро- и микромира. Алтаи, отталкиваясь от пяти положений классического калама (о темпоральности мира, дискретности природных структур, рекреации и изменчивости мира, индетерминизме и интегрированности пространства и времени), развивает собственную концепцию, в пределах которой он пытается сформулировать «исламскую» интерпретацию отдельных проблем философии науки, физики и метафизики. Исходя из тезиса о значительном сходстве каламических представлений о природе с постулатами современной теории относительности и квантовой механики, Алтаи полагает, что обновленная *дақйқ ал-каләм* (философия природы) способна представить нам цельную и не конфликтующую с современной физикой фундаментальную картину мира. По мнению Алтаи, его теория позволяет совместить строгий принцип *тавхїд* с представлением о законах природы благодаря допущению того, что Аллах через осуществление акта рекреации (непрестанного уничтожения и сотворения всех существующих вещей) определяет, какие именно следствия порождают конкретные параметры, сохраняя при этом общий регулярный порядок воспроизводства физических явлений. Автор рецензии делает акцент на натурфилософских спекуляциях Алтаи: в работе детально описаны реконструкции каламической онтологии, скорректированные Алтаи и примененные им к решению порождаемых квантовых физикой проблем. Алтаи исходит из различия между законами природы (объективными природными регулярностями в мире) и законами физики (описаниями физических феноменов). Каузальные связи, позволяющие говорить о существовании законов природы, объясняются в двух системах по-разному: в макросистемах допускается реальная физическая казуальность,

тогда как в микросистемах вводится рекреационная интерпретация квантовой механики. Объясняя последнюю, Алтаи обращается к понятиям *джавхар* («абстрактная субстанция» или «атом») и *'араḍ* («акциденция»): именно акциденции, трактуемые как квантовые состояния частиц, постоянно подвергаются рекреации, что позволяет объяснять индетерминизм квантовой физики и решать тем самым проблему измерения. Дискретность же пространства и времени объясняется Алтаи посредством понятий места и момента времени (*ān*) — они прямо коррелируют с современными представлениями о четырехмерности физического мира. Автор рецензии выдвигает ряд критических замечаний и аргументов, призванных продемонстрировать, что, несмотря на все достоинства и контекстуальную новизну неокалама Алтаи, его взгляды остаются дискуссионными в контексте современной философии науки.

**Ключевые слова:** калам, неокалам, метафизика, натурфилософия, философия физики, пространство, время, квантовая физика.

**Mikhail V. Shpakovskiy**

(PhD in Philosophy, junior research fellow, Institute of Philosophy, RAS; bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: shpakomih@mail.ru)

### **Neokalam and Modern Philosophy of Science: Alliance or Confrontation?**

A Review of: Altaie, M.B. *God, Nature and Cause: Essays on Islam and Science*.  
Dubai: Kalam Research & Media, 2016, 242 pp.

**Abstract.** The article discusses in detail the monograph of the Iraqi-born physicist Mohammed Basil Altaie, dedicated to the Neokalamic interpretation of the modern physical theory of the macro- and microworld. Altaie, starting from the five statements of the classical Kalam (about the temporality of the world, the discreteness of natural structures, recreation and variability of the world, indeterminism and the integration of space and time), develops his own concept of “Islamic” philosophy of science. Proceeding from the thesis about the significant similarity of Kalamic ideas about nature with the postulates of the modern theory of relativity and quantum mechanics, Altaie believes that the revisited *daqīq al-kalām* (philosophy of nature) is able to provide us with an integral and not conflicting with modern physics fundamental picture of the world. According to Altaie, his theory makes it possible to combine the strict principle of *tawhīd* with the concept of the laws of nature due to the assumption that Allah, through the implementation of the act of recreation, determines which effects give rise to specific parameters, while maintaining the general regular order of reproduction of physical phenomena. The author of the review focuses on the natural-philosophical speculations of Altaie. The work describes in detail the reconstructions of the ontology of Kalam, corrected by Altaie and applied by him to solving problems generated by quantum physics. The causal connections that make it possible to talk about the laws

of nature are explained differently in the two systems: real physical causality is allowed in macrosystems, while a recreational interpretation of quantum mechanics is illustrated by microsystems. Altaie refers to the concepts of *jawhar* (“abstract substance” or “atom”) and *‘araḍ* (“accident”): they are accidents, interpreted as quantum states of particles, that are constantly subjected to recreation, which makes it possible to explain the indeterminism of quantum physics and thereby solve the problem of measurement. The discreteness of space and time is explained by Altaie through the concepts of place and moment of time (*ān*), which directly correlate with modern ideas about the four-dimensionality of the physical world. The author of the review puts forward a number of critical remarks and arguments designed to demonstrate that, despite all the merits and contextual novelty of Altaie’s Neokalam, his views remain debatable in the context of modern philosophy of science.

**Keywords:** Kalam, Neokalam, Metaphysics, Natural Philosophy, Philosophy of Physics, Space, Time, Quantum Physics.

Длительное время исламская философия существовала в изоляции от основных течений западноевропейской философии, на становление которой она повлияла самым прямым образом. Не исключение в этом показательном случае практически полного отсутствия взаимодействия традиций и аналитическая философия, которая, по общему признанию, остается продолжением классической философской традиции, строящейся на концептуальном анализе и примате аргументации — чертах свойственных, между прочим, классическим школам калама и фалсафе. Хотя арабоязычный мир всё еще остается закрытым к активному взаимодействию с западными *vis-à-vis*, англоязычные мусульмане всё же сделали первые шаги на пути освоения методов современной логики и аргументации: первые годы нашего столетия ознаменовались рождением исламской аналитической философии и теологии. Еще не успевшая состояться в качестве крупной и самостоятельной школы, исламская аналитическая теология уже подарила сообществу специалистов работы таких ярких авторов, как М.С. Зарепур<sup>1</sup>, М. Саейдимир, Н. Мухтароглу и др., не стесняющихся работать с современными западными концепциями для решения проблем исламского мировоззрения и проводить исследования современных вопросов метафизики и эпистемологии в исламской перспективе. Сверх того, они объявляют своей

---

<sup>1</sup> По моему глубокому убеждению, М. Зарепур — наиболее весомый автор из перечисленных, отмеченный действительно важными публикациями по аналитической философии. Особо отмечу его небольшую монографию (редкую для всей печатной продукции исламских аналитиков), посвященную связанной с авиценнистской традицией мысли концепции необходимо-сущего [Zarepour, 2022].

амбициозной целью объяснение и изложение учений классических исламских авторов на современном языке<sup>2</sup>.

Рецензируемая мною книга «Бог, природа и причина: несколько эссе об исламе и науке» [Altaie, 2016] принадлежит перу Мухаммеда Басила Алтаи (р. 1952), профессионального физика и самобытного мусульманского мыслителя, ныне профессора Университета Ярмук в Иордании, и может быть смело отнесена к области аналитической исламской философии. Она соединяет в себе исследования проблем метафизики, философии науки и философии физики, выполненные в перспективе исламского калама, положения которого формулируются автором на современном языке и с учетом соотношения религиозного и научного знания. Алтаи полагает, что современная теория относительности, представления о пространстве и времени, квантовая физика удивительно конгениальны базовым концепциям натурфилософии калама; он предлагает реформировать методологические принципы калама для построения «исламского» объяснения онтологии современной физики.

Перед тем как, в меру своих сил, разобрать философское наполнение книги (сразу оговорюсь, что автор этих строк сосредоточится именно на натурфилософии, хотя содержание книги достаточно разнообразно и несводимо к философии природы), мне следует сказать, чего *не* стоит ожидать от этой книги. *Opus* Алтаи — не полномасштабное исследование, а набросок концепции, изложенной в форме семи популярных эссе. При этом его концепцию следует считать скорее интерпретацией физической концепции, чем независимым философским исследованием. Популярный характер книги<sup>3</sup> определил ее легкий язык, понятную для читателя манеру изложения и отсутствие излишне тяжеловесной аргументации. Сходу отмечу, что Алтаи столь ясно и доступно объясняет физические концепции, что в его изложении квантовая физика и теория относительности выглядят поистине легко постижимыми материями. Именно поэтому у меня нет права излишне ретиво и дотошно придирается к работе Алтаи, препарирруя буквально каждый его тезис, как это обычно делают аналитические философы при обсуждении аргументации своих коллег.

Теперь обратимся непосредственно к книге иорданского ученого.

Алтаи констатирует: ситуация в современном исламском мире сложилась таким образом, что в нем, по сути, полностью отсутствует интеллектуальный прогресс, а система убеждений и правил, которыми живет умма, стагнирует. Иными словами, мысль арабского мира одновременно законсервировала самое

---

<sup>2</sup> См. специальный и полезный сайт, где собирается и обновляется актуальная информация об исламской аналитической философии и теологии сразу по нескольким рубрикам: <https://islamicanalytictheology.org/> (дата обращения: 24.06.2023).

<sup>3</sup> К сожалению, с арабской работой Алтаи [ат-Та'и, 2010], в которой он излагает свои взгляды более обстоятельно, мы не имели возможности ознакомиться.

себя и перешла в состояние гомеостаза; в случае исламской философии (и теологии) и традиций фикха это означает, что она замкнулась на нескольких школах, игнорируя современные философские дискуссии и проблемы современной физической теории — хотя состояние последней, если верить Алтаи, дает исламским мыслителям уникальный шанс «обновить» традиционный дискурс. Наш автор уверен: оттолкнувшись от отдельных концепций и интуиций калама, исламские философы могут предложить интересные и, что немаловажно, рабочие решения и интерпретации актуальных проблем физики через построение общей натурфилософской концепции. Это задача усматривается Алтаи в качестве одного из важных элементов программы обновления самого исламского общества во избежание грубой вестернизации. Как пишет сам Алтаи:

Нынешней задачей исламских ученых и общественных лидеров можно считать переосмысление фактов об исламе на основе оригинальных источников. Мы должны сформулировать ту систему мысли, которая сможет послужить развитию исламского общества, его движению по пути к реальному прогрессу и улучшению. Понимание базовых принципов (*tenets*) ислама должно быть обновлено; мусульмане нуждаются не в слепом копировании стародавних методологий<sup>4</sup>, а в постижении их фундаментальных основ в тех теоретических рамках (*framework*), что совместимы с изначальными целями исламской вести [Altaie, 2016, 165].

Состояние исламского мира, продолжает Алтаи, таково, что система его авторитетов и сакральный статус устоявшихся нарративных текстов (например, предпочтение хадисов, отобранных по идеологическим основаниям, Корану, доминирование салафитского богословия в экзегетике и, соответственно, обращенность к «чистоте» религиозно-философского опыта «праведных предшественников») препятствуют не только освоению новых методологий и знаний, но и возрождению не менее древних и не менее мусульманских по духу подходов [Ibid., 166–167]<sup>5</sup>. В судьбе самого калама трагическую роль сыграла политическая напряженность в исламском обществе классического

<sup>4</sup> Об их формировании, их ключевых категориях, ценности рационалистической спекуляции в исламе, ее методах и проблемах в изложении Алтаи см.: [Altaie, 2016, 2–18].

<sup>5</sup> В связи с популярностью салафитского богословия, его обращенностью к прошлому и реакцией исламского общества на западную культурную и военно-политическую экспансию уместно вспомнить пронизательные слова такого великого знатока исламского ума, как А.А. Игнатенко: «Современный исламский фундаментализм является антизападным потому, что он по своей сути есть не что иное, как отвержение основоположений западной культуры, — общего и абстрактного, — и представляет собой стремление воспроизвести единичное и конкретное — бытие первых мусульман времен Пророка в его (бытия) единичности и конкретности» [Игнатенко, 2004, 169].

периода: Алтаи упоминает эдикт халифа Ахмада ал-Қадира (ум. 1031), запретивший мутазилитские учения и запустивший, по его мнению, процесс «консервации» исламской интеллектуальной жизни. Именно приказ халифа, уверен Алтаи, и вызвал к жизни актуальную по сей день тенденцию к подмене дискуссий между представителями разных теологических школ взаимными обвинениями в неверии. Исповедание «формалистического ислама», следование ему постепенно заменило реальное интеллектуальное движение в умме [Altaie, 2016, 168–169]. Как следствие, мусульманские философы попросту разучились задавать «правильные», актуальные с точки зрения нашего автора вопросы, не смогли уяснить истинных целей умозрения.

То, что предлагает Алтаи исламскому читателю в качестве возможной альтернативы известным трактовкам физического знания, справедливо называть «неокаламом». Под этим названием, впрочем, мы понимаем не возрождение основных положений классических школ калама, а их *ревитализацию*, состоящую в использовании современного философского языка и применении их положений для выработки современного исламского понимания науки. По мнению Алтаи, именно высокоабстрактное, теоретическое знание вкупе с методологической рефлексией должны выступать основой для возрождения исламской науки — науки религиозной, дающей осмысленные ответы на вопросы о природе и выстраивающей мусульманское мировоззрение на прочной основе коранических указаний. Иными словами, как отмечает Алтаи, возрожденный калам должен вновь предоставить в распоряжение мусульман инструменты анализа и дедукции [Ibid., 178]. При этом не следует путать естественную и религиозную науки — две разные системы интерпретации с разными методологическими основаниями, которые должны дополнять друг друга, а не подменять одна другую. Неокалам рассматривается Алтаи в качестве альтернативы современным салафитским, либеральным и секулярным проектам внутри уммы, как панацея против низкопробной апологетики, которая обычно сводится к грубой «исламизации науки» (и, следовательно, презрительно пренебрегает сложной академической философией и конкретным, но непростым в усвоении материалом естественных наук). Последняя часто выражается в вульгарном поиске так называемых научных чудес Корана [Ibid., 173–178].

Но почему современному мыслителю следует вернуться именно к каламу, а не, скажем, к фалсафе? Как полагает Алтаи, традиция фалсафы отмечена печатью излишней зависимости от греческой натурфилософии, являясь по своему происхождению неисламским течением. Напротив, калам и его школы (мутазилизм, ашаризм и матуридизм) объявляются нашим автором оригинальной исламской философией, построенной на автохтонных интуициях и фундированной непосредственно кораническими положениями. Последнее имеет особое значение для Алтаи. Он уверен: сегодня настало время задействовать ресурсы разработанной в школах калама символично-аллегорической интерпретации

Писания, чтобы сконструировать экзгетический «конкорданс» отдельных айатов и современной космологии. В каламе Алтаи интересует прежде всего *дақйқ ал-калām* (букв. «тонкий калам», или лучше «рассуждение о тонких материях»), т.е. та часть калама, которую следует считать именно натурфилософией [Altaie, 2016, 3]<sup>6</sup>. В этом контексте автор реконструирует то, что он называет *принципами дақйқ ал-калām* (*principles of daqīq al-kalām*), важные тем, что они противостоят представлениям о вечности вселенной и детерминистической природе реальности, свойственной классической, дорелятивистской науке [Ibid., 163]. *Дақйқ ал-калām*, включает философ, уже сам по себе содержит удобную базу для осмысления современных естественных знаний в типично исламском контексте.

Принципы *дақйқ ал-калām*, согласно Алтаи [Ibid., 17–18], таковы:

1. Темпоральность мира: мир не вечен, он имеет начало и конец, был создан в определенный момент прошлого.
2. Дискретность природных структур: мир состоит из сущностей, фундаментальных субстанций, называемых *джавāхир* и характеризующихся изменяющимися свойствами-акциденциями — *а'рāд*.
3. Продолжающаяся рекреация и постоянная изменчивость мира: Аллах постоянно рекреирует, творит мир посредством обновления акцидентов, что призвано подчеркнуть его абсолютную творческую мощь и власть над творением; Он постоянно поддерживает вселенную Своим прямым действием.
4. Индетерминизм: поскольку Аллах свободен в совершении своих действий в отношении мира, постольку Он действует, учитывая уже имеющиеся состояния мира.
5. Интегрированность пространства и времени: место приобретает свое значение только в связи с протяженностью тела, реализующей существование места. Точно так же и время не может существовать без осуществляемого телом движения. Из этого принципа следует ложность постулатов о существовании абсолютных пространства и времени.

Алтаи убежден: если *дақйқ ал-калām* будет успешно возрожден, он даст надежные, выверенные основы для решения таких метафизико-теологических проблем, как апории свободы воли, предопределения, божественного действия и др. Из этих решений можно будет вывести «обновленные» принципы религиозной жизни, шариата и акыды, на основе таких источников суждений, как Коран, достоверные хадисы и разум [Ibid., 178–179]. Кроме того, как заявляет

<sup>6</sup> Если говорить точнее, в дискурсе *дақйқ ал-калām* представлена в значительной мере и связанная с исследованиями природы метафизическая проблематика, которая, конечно же, в самом явном виде присутствует в *джалīл ал-калām* (букв. «возвышенный калам»), т.е. в теологии.

Алтаи, положения современной физики плохо согласуются с наследием западной философии [Altaie, 2016, 19–21]<sup>7</sup>; калам же, напротив, как раз обладает тем достоинством, что его принципы позволяют когерентную философскую интеграцию с современными представлениями о пространстве-времени и микромире. Можно долго обсуждать проблемы многовековой стагнации и возможных путей возрождения исламской науки, но лучше всего оставить этот вопрос самим мусульманам — лишь им судить, что следует «возродить», а чего «обновлять» нельзя ни в коем случае. Вместо этого я бы хотел сосредоточиться на натурфилософских вопросах, поднятых Алтаи: как выглядит в изложении иорданского физика философия природы калама и насколько она эвристически устойчива и перспективна?

### Законы природы и законы физики

Первое, что предпринимает Алтаи в своем походе за принципами нового калама, — определяет закон природы, или, если выразиться точнее, формулирует описывающую его концепцию. Алтаи упрекает наших современников в пренебрежении точными данными современной физики, ее тонкостями и, в особенности, проблемами, связанными с открытием квантового мира. Но для начала остановимся на том, что наш автор вменяет в вину своим западным коллегам-физикам. По мнению Алтаи, физики и философы (обычно физикалистской ориентации, хотя Алтаи упоминает и теиста П. Девиса) не ограничивают физические законы от законов природы, воспроизводя устаревшую ньютоновскую парадигму. В результате смешения актуальные физические законы и их формулировки получают статус законов природы — вопреки принципиальной концептуальной и исторической изменчивости первых. Алтаи постулирует упомянутую дистинкцию достаточно остро, ибо она позволяет отделить собственно научные модели описания физической реальности от того, что эти модели описывают:

Закон природы<sub>def</sub> = это регулярный феномен, возникающий в тот момент, когда имеются определенные условия.

---

<sup>7</sup> Тезис более чем сомнительный. Алтаи заявляет, что современные философские интерпретации квантовой физики зачастую сводятся к редуцированию ее метафизического значения (в частности, он обращает внимание на *casus* Поппера). В действительности же современная метафизика вполне серьезно принимает вызовы, исходящие из «странностей» поведения объектов микромира. Ограничусь указанием на новейшую Т. Сайдера, прямо рассматривающего проблему квантового индетерминизма [Sider, 2020, 54–56].

Чтобы быть законом, некий феномен должен наблюдаться регулярно и, согласно Алтаи, нам совершенно не нужно даже знать, какие именно условия его порождают, — нам достаточно лишь зафиксировать его *повторяемость*. Таким образом, закон природы может иметь разные объяснения. Например, закон падения предметов раньше объяснялся стремлением (*u'timād*) предмета к естественному местопребыванию; ныне же падение связывается с воздействием гравитации на предмет, хотя сам по себе феномен падения остался тем же [Altaie, 2016, 29]. Соответственно, попытки *описать* законы природы влекут за собой попытки *объяснить* оные и в конце концов приводят к созданию теорий, позволяющих делать предсказания [Ibid., 30]. Эти теории и являются *законами физики*:

Физический закон<sub>def</sub> = хорошо сформулированное отношение, при котором параметры, влияющие на возникновение любого феномена, явно отождествляются в конъюнкции с остальными параметрами [Ibid., 31].

Так, закон Кулона можно описать как хорошо сформулированное отношение, дающее описание силы взаимодействия между величинами электрических зарядов и расстоянием между ними.

Понимание соотношения природных и физических законов зависит от научной парадигмы. По Алтаи, основные усилия классической науки были направлены на поиск того *как*, а не *почему* работает природа, тогда как главенствующим методом интерпретации природы из-за экспансии математической и логической формуляции стал детерминизм [Ibid., 32]. Напротив, современная научная картина мира подразумевает индетерминизм, являющийся следствием открытия квантового мира. Любопытно, что по своей сущности физические законы остаются детерминистскими, — но, согласно Алтаи природные законы не могут отныне считаться таковыми [Ibid., 34]. В целом нужно заметить: для иорданского автора верно то, что физические законы зависят от природных; физические законы меняются, природные — нет, они могут сближаться или даже совпадать<sup>8</sup> благодаря более точному и реалистичному соответствию между ними. Мы могли бы на свой лад объяснить разницу между физическими и природными законами: если природные законы суть реальные и регулярные феномены с причинами и следствиями, то физические законы представляют собой попытку их описания на научном языке. Последние как раз

---

<sup>8</sup> Пример такого совпадения — фундаментальная убежденность физиков в рациональной постижимости мира посредством математического языка и причинного описания. Законы природы же прямо свидетельствуют, что мир организован в систему, доступную для постижения разумом и позволяющую делать предсказания [Altaie, 2016, 38]. Иными словами, вычислимость математических функций и законов природы, которые ими описываются, действительно в данном случае совпадают.

могут отдаляться от реальности или приближаться к сущности отдельных природных законов. Количественно природные законы всегда превосходят законы физики, поскольку именно выявление новых природных феноменов ведет к продуцированию новых физических законов или изменению статуса устаревших (как это произошло с законами гравитации Ньютона) [Altaie, 2016, 40–41]. Кроме того, возможности законов физики, наших дескрипций законов природы, прямо ограничены возможностями нашего когнитивного аппарата [Ibid., 46].

Но законы природы важны для Алтаи в еще одном аспекте. Коль скоро законы природы и их регулярность постижимы и доступны рациональному описанию через физические законы, они явственно указывают на то, что мир упорядочен. Объяснить эту упорядоченность — значит ответить на вопрос о том, как именно возникли законы природы. Последовательный мусульманин, Алтай полагает, что ни один интерпретационный ход, кроме телеологического, не может быть признан удовлетворительным. За регулярной и предсказуемой организацией мира должна стоять самость, обладающая разумом (знанием), могуществом и продуктивностью. Объяснять возникновение законов природы через еще более фундаментальные законы природы (иначе говоря, уповая на столь чаемую «теорию всего») — всё равно что идти против теоремы Геделя о неполноте. Конечно, если за организацией, вселенной стоит разум, то совершенно необязательно, что его носитель будет личностью; он может оставаться простым, абстрактным началом. Чтобы отвести такую возможность и сильнее аргументировать тезис о том, что такой разум предпочтительнее считать Богом авраамических религий, Алтай обращается к демонстративной силе каламического космологического аргумента, изначально разработанного Иоанном Филопоном (ум. 570), развернутого ал-Газāли (ум. 1111) и уже в наше время возрожденного У.Л. Крейгом (р. 1949). Если всё это верно, Бог и приписанные Ему атрибуты не могут оставаться частью физической вселенной. Разумеется, реальное бытие Бога авраамических традиций не может быть полностью нами осознано, — но допущение Его существования позволяет не только объяснить все уже перечисленные фундаментальные свойства нашей вселенной, но и постичать Его атрибуты через устройство актуального мироздания [Ibid., 43–50].

Рассуждая о «законах природы», я вынужден отметить следующее: взгляды Алтай несут на себе явный отпечаток антиреалистического подхода к законам природы, которое можно проследить по влиянию на него такого часто цитируемого им автора, как Н. Картрайт (р. 1944). Согласно этой позиции, законы физики (ложно ассоциируемые со вполне реальными и каузально значимыми законами природы) не столько ошибочны, сколько не являются истинными; они — не более чем теоретические модели, призванные описать окружающий мир, тогда как сам их объяснительный потенциал не зависит от *истинности*

законов физики. Любопытно, что сама Картрайт разделяет феноменологические законы (то, что мы наблюдаем как случившееся) и собственно теоретические законы (законы физики)<sup>9</sup>. Между ее дистинкциями и тем, что нам предлагает Алтаи, прослеживается очевидная преемственность. Важное же отличие между ними состоит в следующем: в отличие от Картрайт, Алтаи, полагающий, будто законы физики принадлежат области дескрипций и пониманий, все-таки признает, что они могут приближаться к правильному, *истинному* описанию мира. Как мы убедимся далее, в концепции ученого это относится прежде всего к картине макромира.

Существенным вызовом для Алтаи — впрочем, так им и не замеченным, — справедливо считать проблемы, связанные с *регулярным* характером постулируемых законов природы. В дальнейшем Алтаи будет рассуждать о том, что законы природы установлены Богом (правда, исключительно в качестве способа поведения объектов в тех или иных условиях) для макромира. Естественно, профессиональный философ озадачился бы вопросом о сущности пресловутых законов. Так, реалисты (в т.ч. Д. Армстронг) различают сами законы и утверждения о законах (*law-statement*) [Armstrong, 1983, 7–8]: первые относятся к универсалиям, задающим поведение конкретных наблюдаемых явлений, а вторые, будучи описаниями реальных законов, рассматриваются нами как истинные или ложные. Вполне можно допустить, что, если Аллах «утвердил» в своем знании такие универсалии, в распоряжении познающего субъекта должны оказаться достаточные параметры для возникновения корректной каузальной связи между ними и вызываемым ими явлением. Это же допущение вполне может нивелировать индетерминизм квантовой физики, поскольку из него выводится верность отвергаемой Алтаи теории скрытых параметров. В такой картине мира теологическая рекреация выглядит попросту излишней. Алтаи мог бы ответить нам, что подобная теоретическая модель — типично христианский эксцесс, сводящий действие Бога к первопричинности, конструкт, не предполагающий активное управление природой Вседержителем; кроме того, такую теорию непросто согласовать с каламическим представлением о дискретности пространства и времени. На последнее можно возразить, усвоив универсалиям-законам функцию, аналогичную той, что выполняет рекреация: сами универсалии-законы самим фактом своего существования обеспечивали бы непрерывное наследование субстанциями одних и тех же появляющихся и уничтожающихся акциденций. Но это значило бы для Алтаи, что мы приписываем универсалиям характеристики, которые бы следовало усваивать разумному началу мира.

---

<sup>9</sup> Н. Картрайт суммарно излагает свои взгляды во введении к книге «Как обманывают законы физики» [Cartwright, 1983, 1–4].

Итак, как выглядит взаимодействие Бога и законов природы в исламской перспективе? Алтаи предлагает обратиться к ресурсам исламского калама для ответа и на этот вопрос.

### Причинность в каламе

Первая тема, разбираемая автором в связи с сформулированным выше вопросом, — каузальность, т.е. условия и параметры, приводящие к появлению того или иного феномена. Приведем, однако, базовые дефиниции Алтаи, которые я попытаюсь выразить в более формальной манере.

Причина есть онтологическая сущность, которой может быть атрибутировано событие. Иными словами, если есть сущность  $X$  и событие  $E$ , то  $X$  может выступать причиной  $E$ . Причинное же отношение выражает конъюнктивное отношение множества причин (факторов, сущностей) к событию или феномену:  $\{X_n\} \& E$ <sup>10</sup>. Наконец, природа есть либо сам природный феномен (или мир вообще), либо природные свойства вещей (*таб'*) [Altaie, 2016, 53].

Существует ли причинность в детерминистическом смысле? Работают ли законы природы в детерминистском ключе? Является ли связь между причиной и следствием необходимой? Если ответ на этот вопрос положителен, то конъюнктивное отношение  $\{X_n\} \& E$  является необходимым. Однако Алтаи полагает, что это несовместимо не только с индетерминизмом квантового мира, но и с изменчивостью законов физики. Кроме того, если условия для возникновения следствия необходимы, достаточны ли они для продуцирования определенного эффекта? Достаточные ли условия постулируются детерминизмом для появления того или иного события?<sup>11</sup> Сверх того, даже причинная связь между  $X$  и  $E$ , независимо от своего модального статуса, действительно существует, будет ли она относиться к случаю прямой каузации? Последний

---

<sup>10</sup> Алтаи приводит довольно абстрактную формулировку, которая, по существу, не содержит формальной характеристики каузальной связи между множеством параметров и ставшим их следствием событием. Его формулировка предполагает констатацию посредством конъюнкции наличия неких параметров и ассоциируемого с этими параметрами события. Мотивация автора понятна: он сознательно не исключает строгую каузальную связь в формуле, выступая против претензии на точное знание достаточных условий возникновения причинной связи. Аналитические философы предпочитают в таких случаях более конкретные описания в форме кондиционалов и, в частности, такой их разновидности, как контрфактуал; в обоих случаях в роли отношения выступает импликация.

<sup>11</sup> В современной философии эта проблема формулируется так: насколько должны быть детализированы реляты причинного отношения, чтобы давать удовлетворительное объяснение наличной причинной связи? Как выявить действительные реляты причинного отношения?

вопрос отмечен Алтаи как самый важный [Altaie, 2016, 56] — и теперь, после того как расставлены приоритеты нашего обзора, мы обратимся непосредственно к каламической теории причинности.

Для начала Алтаи предлагает нам «затравку» в виде анализа такого феномена, как горение хлопка. Каузальная связь, скрытая за этим феноменом, требует как макро-, так и микроскопического анализа условий и следствий. К примеру, макроскопический анализ говорит нам о том, что горение хлопка вызвано воздействием природного свойства теплоты на хлопок, наличием кислорода и сухостью хлопка. Однако в перспективе анализа релятов причинного отношения не очень понятно, что же является здесь наиболее важным, что именно запускает причинную связь. Наш автор верит, что, хотя мы можем выделить реальные факторы, запускающие причинный процесс и продуцируемый им феномен, мы в действительности не можем со всей точностью знать, сколько условий необходимо для возникновения эффекта, — а значит, причинность в строгом смысле недоказуема, что связано с изъянами нашего когнитивного аппарата. Тем не менее естественные феномены протекают достаточно стабильно, а законы природы, стоящие за ними, каким-то образом работают [Ibid., 56–57]. Как их объяснить, если западные представления о причинности не справляются, выражаясь нашими словами, даже с определением достаточной детализации причинных релятов? Именно здесь Алтаи предлагает взглянуть на всё это дело с «коранической» перспективы.

Отталкиваясь от соответствующих коранических аятов (6:99; 13:2; 25:45 и др.), Алтаи утверждает: все природные явления и процессы возникают вследствие действий Аллаха. Однако это утверждение не следует понимать как намек на «чуждость» мировой событийности, на грубый теологический волюнтаризм: актуальные и возможные действия Аллаха по обустройству мира выполнены таким образом, что каждый процесс связан с другим, а не нарушает один другой. Эта позиция не противоречит факту регулярности вторичных причин, на которые накладывается лишь то ограничение, что они не могут действовать в разногласии с волей Аллаха, обособленно от нее. В общем и целом смысл изложенного только что предположения сводится к тому, что сам Аллах есть подлинная и свободная причина в мире. Разумеется, такой взгляд на *тавхид ал-аф'ал*, «единобожие действий», плохо совместим с принципом детерминизма [Ibid., 58–62].

Теперь мы можем перейти к каламическому учению о причинности. Как известно, все представители калама так или иначе разделяют догадку о причинности как действию Аллаха. Алтаи же выдвигает следующие тезисы, связанные с теорией каузальности (по всей видимости, полагаясь на сочинения мутазилиа ал-Ка'би (ум. 931)):

- (1) природные свойства не могут выступать причинами, т.е. действовать автономно от Аллаха;

(2) Аллах является причиной природных феноменов.

Далее можно выделить уже ашаритский принцип, развивающий (2):

(3) Причинная связь, объясняющая природные феномены, вызвана рекреацией.

Отдельной проблемой представляется совмещение этих принципов со вторичной причинностью, разновидностей которой в каламе Алтаи выделяет четыре, а именно: устремленность (*u'timād*), соединение (*uqṭirān*), возникновение (*tawliḍ*) и обычай (*'āda*). Вопрос о том, какие вторичные причины действительно существуют, зависит от позиции отдельного философа, однако многие мутакаллимы все-таки придерживались мнения о прямом воздействии Аллаха на вещи посредством *'āda*. Более того, Аллах способен воспрепятствовать возникновению конкретной причинной связи, даже несмотря на то, что она могла бы по всем условиям возникнуть. Лишь немногие мутакаллимы, подобно Му'аммару ас-Суламй (ум. 830), полагали, будто природа «работает» в детерминистском ключе без вмешательства Аллаха, — и тем самым стали объектом общей критики [Altaie, 2016, 62–65].

Алтаи обращает внимание читателя на концепт *'āda*, «обычай», представленный прежде всего в рассуждениях ашаритов. Из доминирования *'āda* следует то, что казуальные связи не необходимы, — а значит, мир создан так, чтобы процессы в нем шли определенным образом. Люди же «сконструированы» таким образом, чтобы узреть в природных феноменах каузальные отношения: в действительности каузальное отношение — формальное выражение действия Аллаха, сокрытого за пределами феноменов. Ключевой же аргумент, объединяющий подобные взгляды и в наиболее полном виде сформулированный ал-Газālй, гласит: в природных феноменах природные свойства не могут выступать в качестве причины событий, поскольку они не могут действовать, ибо действовать могут только живые или одушевленные агенты. Хотя мы можем сомневаться в некоторых аспектах аргументов в пользу существования *'āda* и отсутствия у природных причин способности производить следствия, в общем и целом отрицание природного детерминизма следует считать одним из базовых принципов калама [Ibid., 65–69].

Для Алтаи во всей этой каламической теории причинности важно то, что она фактически задает индетерминистскую перспективу: хотя человек воспринимает феномены в каузальных понятиях, в действительности *'āda* Аллаха позволяет учить об отсутствии необходимости в осуществляемых связях. Именно это позволяет применять приведенную выше концепцию к индетерминистским элементам квантовой механики. Наличие определенных физических условий не позволяет гарантировать возникновение ожидаемого эффекта: такую каузальную связь можно понимать только в вероятностной форме, как это прекрасно явствует из проблемы квантового измерения, широко известной образованному читателю благодаря мысленному эксперименту «Кот Шрёдингера» [Ibid., 71–77].

Как должна формулироваться новая натурфилософская теория калама? Ал-таи предлагает нам следующую картину. Ученый призывает полностью не исключать вторичные причины: вселенная описывается им с учетом *формальных* причин, выражающих определенные, связанные с внутренними свойствами пространства, времени и материи параметры. Это положение его гипотезы напрямую соотносится с тем фактом, что мы не располагаем достаточными когнитивными возможностями, чтобы напрямую атрибутировать причины Аллаху, хоть вера в слова Корана и аргументы от первой причины и заставляют нас верить в то, что Он — творец всего, подлинная причина сущего. Всё дело в том, что физические (а не природные) законы являются следствием нашего познания: мы неспособны формулировать физические законы так, чтобы в точности описывать механизм божественного воздействия на мир. Тем не менее в основе нашего понимания физических законов лежит концепция каузальности, и именно она нуждается в отдельном «оправдании» в связи с существованием эффектов квантового мира.

На этом повороте мысли Ал-таи возникает очевидная причина обратиться к концепции рекреации, коль скоро квантовый мир оставляет место для неопределенности, никак не ограниченной детерминизмом. Последняя прекрасно вписывается в концепцию рекреации: Аллах раз за разом воздействует на природные свойства, соединяя две сущности и производя новое положение дел — прямое следствие рекреации. Рекреация при этом, по мнению Ал-таи, сохраняет вполне реальные каузальные отношения, и чтобы это уяснить, необходимо учесть два следующих факта. 1) Изменение есть базовая характеристика мира, особенно явственно проявляющаяся в микромире. Кроме того, 2) микромир индетерминистичен, в то время как макромир — напротив, детерминистичен. Следовательно, принятие рекреации нацелено прежде всего на объяснение индетерминистических казуальных связей микромира, выраженных в отношении частиц и иных объектов друг к другу. Механизм рекреации вполне конкретизирован, отчасти принимая такую аргументативную форму (изложенная ниже логическая последовательность принадлежит нам):

- (4) природные свойства сущностей позволяют осуществлять каузальное взаимодействие;
- (5) детерминизм ложен;
- (6) если (5) верно, то каузальное взаимодействие контингентно;
- (7) если (6), то каузальное взаимодействие не зависит от природных свойств сущностей;
- (8) рекреация меняет каузальную эффективность природных свойств (рекреация тождественна изменению);
- (9) частота изменений пропорциональна физическим свойствам системы (энергии системы);

(10) изменение физических свойств влечет за собой изменение каузальной эффективности.

Если (10) истинно, то рекреация напрямую связана с индетерминизмом. Поскольку даже такое понимание рекреации может быть увязано с идеей чуда, необходимо оговориться: мир изначально создан таким образом, что некоторые его законы изменчивы (хотя и строги), — а значит, продуцируемые ими каузальные связи вероятностны и должны считаться, согласно этим законам, контингентными. Следовательно, даже индетерминизм в таком мире не произволен. Аллах, будучи первопричиной каждого события, установил законы природы; значит, каузальные отношения должны оставаться частью первоначального творения, в котором через посредство алгоритмов и законов были каузально произведены события и процессы. Недетерминистские каузальные отношения в такой картине мира выражаются при помощи законов природы. Отсюда следует общий вывод о природных свойствах: они реальны, но рекреацируются, т.е. заново творятся раз за разом. Как удачно выражается сам Алтаи, рекреация позволяет изменениям возникнуть (*to take place*) в природных свойствах посредством взаимодействия между объектами. Поскольку рекреация оказывается действительно важным компонентом такого понимания физической каузальности, мы должны признать рекреацию еще одним базовым принципом калама, совместимым с каузальной картиной мира [Altaie, 2016, 81–84].

В связи с предложенным принципом рекреации уместно поставить два следующих вопроса: как следует интерпретировать само проявляющееся в рекреации действие Аллаха и как должно понимать пространство и время?

## Рекреация

Ключевая предпосылка понимания божественного действия, по Алтаи, следующая: коль скоро в нашем мире имеют место конфликтующие законы природы (микро- и макромира), для поддержания вселенского порядка необходима определенная координация. Эта координация может быть легко увязана с внешним по отношению ко вселенной агентом: именно он управляет природой и законами природы, определяет, какие именно эффекты будут производиться в индетерминистском мире. Если бы такой агент был частью мира, он подчинился бы законам природы, что недопустимо [Ibid., 85–86]. Упорядоченному, организованному правилам миру — правилами, не делающими его, однако, полностью детерминистским, — необходим Бог в качестве оператора и устроителя алгоритмов, связывающих законы природы таким образом, что они продуцируют реальные следствия [Ibid., 88]. Допущение существования такого Бога позволяет продуктивно исследовать и решать многие физические проблемы, как то: природа операции, координации, принадлежности оператора к вселенной и, наконец, проблема взаимодействия Первоначала и мира.

Далее Алтай более подробно обращается к понятию алгоритма — множеству нескольких координируемых операций. Алгоритм можно разложить на шаги, которые должны, чтобы производить определенный процесс, складываться в единую «лестницу»; эти шаги представляют собой элементы каузальной цепи. Согласно Алтай, алгоритм предопределен, а его результат — нет. Соотношение алгоритма и его следствия определено контингентностью и необходимостью: контингентность указывает на приобретенные природные свойства объекта в алгоритме, а необходимость указывает на то, что был сделан определенный выбор, реализующий или предотвращающий эффект алгоритма. Конечно, выбор напрямую связан с волей, выраженной в выборе алгоритмов и производимых ими событий [Altaie, 2016, 89].

Обратившись к исламской традиции объяснения природы божественного воления, мы обнаружим, что, с одной стороны, она воспринимается в качестве условия существования сущего (Коран 2:117; 3:47; 16:40; 2:57 и др.). С другой же стороны, Коран дает некоторые основания и для постулирования того, что Аллах делегирует некоторые Свои действия твари (4:171). В любом случае калам воспринял представление о божественном действии как основе для объяснения природы и ее законов — прежде всего через учение о рекреации [Ibid., 90–94].

Интерпретация направленного на природу действия Аллаха разнится в зависимости от определений, даваемых субстанциям, природным свойствам и материи. В целом Алтай приписывает большинству мутакаллимов следующую теоретическую картину: мир раскладывается на атомы-сущности (*джāвахир*), которым усваиваются акциденции (*a'pāḍ*). Без последних сущности не могут быть актуализированы, тогда как акциденции выступают в роли природных свойств (как правило, материальных). Важный нюанс рассматриваемой теории: акциденции не могут существовать в связном, континуальном времени. Единичная акциденция может существовать только в  $t_1$  ( $\bar{a}n$ ), но не в  $t_2$ . Коль скоро самость не может существовать без акциденции (о чем прямо учили некоторые мутазилиты), а акциденция не может существовать в продолжительном времени, необходима рекреация акциденций [Ibid., 94–95]<sup>12</sup>.

Эвристический потенциал этой теории становится особенно очевидным в связи с корпускулярно-волновым дуализмом, в пределах которого частицы, будучи отождествленными с квантовыми состояниями, символизируются абстрактными волновыми функциями, объединяющими, в свою очередь, пространственно-временные координаты, энергию и другие феномены. Эти волновые функции обозначают возможные состояния квантовых систем, а значит, не являются регулярными классическими дескрипциями, хоть и описываются в детерминистической манере. Иными словами, исследователь-физик имеет

<sup>12</sup> О метафизике и онтологии калама см.: [Нофал, 2017, 85–104].

дело с чем-то вроде волновой суммы, составленной из совмещающихся базовых волн, в которой каждая волна отображает то или иное состояние системы, а суммарно все волны указывают на все возможные состояния. Такую физическую систему можно представить в виде комплексного вектора в пространстве бесконечных измерений. Измерение, допустим, наблюдаемого  $a$ , принадлежащего системе, будет результатом действия математического оператора  $A$ ; последний связан с  $a$  на векторном состоянии, которое выражает систему. Оператор будет производить собственное значение наблюдаемого  $a$  в момент измерения. Алтаи понимает это так:

С помощью этого нового способа постижения природные объекты объективно выявляются как онтологически значимые вещи; они становятся известны в качестве новых эпистемологических сущностей, репрезентированных посредством абстрактных математических форм [Altaie, 2016, 96–97].

Возможные состояния системы отлично описываются принципом неопределенности Гейзенберга, согласно которому позиция частицы и ее момента не может быть определена со стопроцентной точностью [Ibid., 98]. Разворачивая эти закономерности квантового мира в отношении пространства и времени, исследователь рано или поздно столкнется с вопросом о природе реальной дискретности или континуальности частиц, отчетливо выраженным в концепции так называемого квантового прыжка [Ibid., 99].

По мнению Алтаи, учет рекреации дает более реалистичное понимание квантового мира. Ученый приводит два постулата:

1. Все физические свойства микроскопической системы подлежат продолжающейся рекреации.
2. Частота рекреации пропорциональна тотальной энергии системы.

Если наблюдаемые частицы постоянно проходят через рекреацию, они во всякий новый момент времени получают новое значение. Этот процесс делает возможной продолжающуюся рекреацию физических параметров независимо от операции измерения, однако значение учитываемых параметров становится известным только в момент наблюдения. Сама рекреация есть процесс изменения. Рекреируя позицию  $a$ , мы создаем новый  $a$ , т.е. осуществляем изменение  $a$ , или, что более точно, замену (*commutation*) свойства и его производителя [Ibid., 105]. В общем, как утверждает Алтаи, доктрина рекреации хороша тем, что она сохраняет статистический и когерентный характер квантовых систем, объясняет некаузальный аспект квантовой запутанности [Ibid., 108].

Если связность микромира объясняется рекреацией, не является ли сам постоянный процесс рекреации постоянно совершаемым чудом? Нет, не является. Конечно, рекреация сама по себе может быть определена как чудо. Однако Алтаи прямо утверждает, что, при учете регулярности физических процессов

нашего мира, рекреацируемые процессы не нарушаются, — а значит, о чуде в его привычном измерении не может идти и речи. Последнее Алтай объясняет разницей между двумя системами описания физического мира. Так, фиксируя поведение отдельных частиц на квантовом уровне, мы можем выявить и описать такой феномен, как туннельный эффект: электрон, обладая меньшей энергией, чем полупроводник, может через него его пройти. Однако при аналогичной макроуровневой ситуации — например, прохождения бомбы сквозь стену — такой эффект недостижим. Причиной тому служит разница между системами: в одном случае речь идет про взятые отдельно частицы, а во втором — о множестве некогерентных частиц, к которым уравнение Шрёдингера попросту неприменимо. Иначе говоря, мир устроен так, что рекреация на микроуровне не может приниматься за чудо, а сами законы природы устроены Аллахом так, что должны выражать Его волю. Конечно, это не исключает возможности сотворения чудес, нарушений закономерных регулярностей, но делает их вероятность в философских интерпретациях физики ничтожной [Altaie, 2016, 108–109].

Очевидно, что Алтай фактически проводит практически прямую и аккуратную аналогию между описанием квантовых состояний и онтологией калама; по крайней мере в его изложении *джавхар* и *'арад* представляются терминами, подходящими для философской интерпретации таких состояний. Я не могу оценивать рекреационную интерпретацию квантовой механики с позиций физика, но не могу не отметить ее новизну, свежесть и определенную убедительность. Однако, как профессиональный философ, должен заметить, что Алтай, возможно, в чем-то непоследователен и избегает главной проблемы редукции: в самом деле, если рекреация отвечает за квантовые состояния отдельных частиц, а из частиц складываются объекты макромира, можно ли допустить редукцию макромира к рекреациям микромира? Или же макромир, будучи, условно говоря, эмерджентным или основанным на микромире, тоже испытывает рекреацию? Последнее интересно постольку, поскольку ничто не мешает применять каламический язык к макрообъектам, а сам Алтай вполне последовательно рассуждает о рекреации *мира* (правда, как мне кажется, он не объясняет, как совместить ее с реальной каузальностью макромира) [Ibid., 112]<sup>15</sup>.

Иными словами, Алтай-физик жестко разграничивает причинность микро- и макромира, тогда как Алтай-философ не объясняет метафизические основания

---

<sup>15</sup> Хотя слова Алтай можно понимать в том ключе, что каузальность макромира имеет скорее эпистемологический, чем метафизический, смысл, сам он описывает ее именно как метафизическую. Между тем вопрос об эпистемологическом или метафизическом характере редукции играет ключевую роль в определении методологического подхода к этой проблеме. Мы должны определиться с объектом нашего анализа, представляющего собой либо структуру нашего знания, либо саму реальность. См. решение этой проблемы на примере химии в [Печенкин, 2014].

этого разграничения. К примеру, я вполне могу сказать, что дерево как цельный объект есть субстанция с акциденцией, и, чтобы оно существовало в следующий момент времени с той же акциденцией, оно должно претерпеть рекреацию. Но какой смысл мы вкладываем в онтологические термины калама, коль скоро *джавхар* можно мыслить и как формальный носитель свойств, и как некую сущность по типу универсалии «дерево»?.. Так встает вопрос не только о характере индивидуации (т.е. о природе партикулярий — и в данном случае можно даже вспомнить о теории партикулярий-связок свойств, исключающих само существование субстанции), но и о закономерности видového отождествления *джавхар* с *'арад*.

При детальном анализе базовых каламических категорий вполне может выясниться, что они с высокой долей вероятности могут быть успешно переведены на язык современных аналитических концепций, обсуждающих универсалии, партикулярии и мереологические проблемы композиции. В ходе такого анализа можно предложить возражения к самой теории рекреации Алтаи: если *джавхар* вполне поддается формализации как предикат (к примеру, «быть субстанцией», или «быть F» (к примеру, некоей природой)), то его можно характеризовать как *'арад*, — а значит, он должен быть рекреацируем. Если это так, есть ли смысл выделять *джавхар* иначе, чем указание на центральное свойство объекта?.. Конечно, это возражение не работает в том случае, если мы во вполне традиционном духе допускаем, будто субстанции сами по себе являются не свойствами, а лишь субъектом свойств (и такого свойства, как «быть некоей природой»). Но при принятии несколько иного взгляда на партикулярность эти проблемы, конечно, не удастся обойти стороной. Кроме того, не очень ясно, как следует интерпретировать саму темпоральность: если рекреация связывает частицы в моменты  $t_1$  и  $t_2$ , как следует трактовать последние? Как индексикалы или временные акциденции (в связи с последним можно упомянуть об учении Дэвида Льюиса о временных частях)?

## Время

Вопрос о времени и в самом деле тесно связан с проблемой пространства. Не разрывается эта связь и в каламе: как пишет Алтай, большинство представителей калама разлагали время на неделимые элементы (*ан*), мгновения, что позволяло описывать движение дискретно, а не непрерывно — как перемещение между местом и мгновениями [Altaie, 2016, 119]. Каламические представления о времени и его связи с пространством интересны Алтай прежде всего тем, что они совместимы с постулируемой в релятивистской физике четырехмерностью и описанием квантовых частиц как математических функций пространства-времени [Ibid., 125–129].

Каламический взгляд на природу места взят Алтаи в основном из определения ал-Джурджāнī (ум. 1078), который определяет место как некое абстрагированное пустое пространство, занятое телом благодаря его протяженности, т.е. место, тождественное протяженности занятого им тела. Если говорить еще точнее, место занимает *джавхар*, а *джавхар* не располагает материальными свойствами; однако чтобы допустить возможность движения, необходимо допустить существование пустых мест — того, что покидает тело в процессе движения. Время и место понимаются дискретно, причем оба они обладают разными характеристиками: время обновляется и связывает события, тогда как дискретность пространства определяется субстанциями, которые не могут смешиваться друг с другом. Последнее дает нам понимание природы пространственного измерения: два «атома» образуют два измерения, трехмерное же пространство образуется восемью *джавāхир*. Из всех этих положений следует, что пространственное движение во времени фундаментально дискретно: движение есть линия, распадающаяся на точки-моменты, последовательно занимаемые субстанциями по мере продвижения. Алтаи признает, что эта теория не беспроблемна, поскольку не до конца понятно, как с ее помощью объяснить движение по одной траектории двух идентичных по массе объектов, с разной скоростью устремленных в одну сторону [Altaie, 2016, 129–132].

Алтаи отдельно рассматривает взгляды и аргументы Ибн Ҳазма (ум. 1064) и ал-Ғазālī, отмечая их новаторскую природу: первый настаивал на конечности времени, выводимой из его онтологической дискретности, а последний прямо отождествлял пространственное и временное протяжение, подчеркивая релятивность временных состояний (таких как «до», «после» и др.) [Ibid., 133–138].

Следует признать, что глава о времени и пространстве — самая слабая часть книги Алтаи, даже несмотря на содержащийся в ней обзор современных трактовок пространства и времени, а также приведенное автором беглое изложение аристотелевской и августиновской концепций. Слаба она потому, что Алтаи практически никак не разворачивает каламитскую концепцию пространства-времени даже в контексте рекреации. Со своей стороны замечу, что каламическое учение о дискретности времени может быть сформулировано таким образом, что будет представлять собой инвариант четырехмерной теории материальных объектов Д. Льюиса, которая в наше время активно развивается Т. Сайдером [Sider, 2001]. Отмечу, однако, что именно дискретная четырехмерная теория времени (не все четырехмерные теории дискретны), представленная в каламе, порождает ряд трудностей, которые могут оказаться для нее фатальными. В частности, совершенно непонятно, должны ли мы трактовать временные моменты унитарно или множественно. В первом случае мы могли бы поместить все материальные объекты в один момент времени, ассоциируя позицию наблюдателя с «перспективой» Бога и трактуя ее как фундаментальную (согласуясь тем самым с неравноправностью разных центров координат).

Однако мутакалим, учитывая теорию относительности, мог бы постулировать существование не общего момента, а моментов индивидуальных, специфицированных под отдельный объект. Подобная теория интересна тем, что она отлично сочетается с относительностью временных координат разных объектов, но при этом влечет ряд сложностей, связанных с рекреацией и координацией Богом этих моментов: в частности, если временные моменты объектов относительны, как следует понимать утверждения, включающие будущие и прошлые моменты «истории» объекта? Какова была бы семантика временных утверждений о будущем и прошлом в каламе? Наконец, если Бог пересоздает вещи и их временные моменты, то как мы можем совместить относительность будущих объектов и их моментов с настоящими, если для некоторых будущих объектов прошлые объекты еще даже не возникали<sup>14</sup>?

На временной относительности стоит остановиться подробнее. Допустим, мы знаем о существовании двух планет,  $Z$  и  $Q$ , разделенных пространственно-временными расстояниями  $t_z$  и  $t_q$  — моментами времени на этих планетах.  $Z$  существует в прошлом относительно  $Q$ . Согласно релятивистским представлениям, это временное отношение нужно понимать в т.ч. пространственно. Чтобы говорить о том, что  $Q$  находится в будущем относительно  $Z$ , и наоборот, следует допустить актуальность  $Q$  и  $Z$  по отношению друг к другу. Отношение будущего  $Q$  к  $Z$  можно представить в форме реального туннеля у которого есть конец и начало: в нем  $Z$  будет находиться в более ранней части туннеля, а  $Q$  — в последующей. Оценивая наше время, когда мы движемся от  $Q$  к  $Z$ , мы могли бы сказать, что мы движемся во временном пространстве, где будущее есть реально существующая точка, которой мы, впрочем, всё еще не достигли физически. Если это так, то временные моменты  $t_z$  и  $t_q$  должны существовать в каком-то смысле одновременно, чтобы быть относительными в физическом смысле. Можно допустить, что временное пространство с  $Z$  и  $Q$  дискретно; однако в таком случае каламическое отождествление пространства и времени явно несовместимо с обычным представлением о временных траекториях: вещи будут иметь сразу несколько относительных траекторий, а их будущие и прошлые состояния и временные моменты будут актуальны, что лишает смысла доктрину рекреации и тезис о движении объектов. Конечно, можно конкретизировать четырехмерность через концепцию временных частей — но как тогда временные части будет выражаться в 'арад? Справиться с этим возражением вполне можно, указав на неравноправность систем координат: нам нужно просто указать приоритетную. Но на каком основании предпочесть одну систему другой? И можно ли привести метафизические основания приоритетности

<sup>14</sup> Это вполне обычная ситуация в релятивистской физике: достаточно вспомнить что с точки зрения гипотетических обитателей галактики HD1 планета Земля всё еще остается расплавленным шаром.

одной относительной системы в сравнении с другой?.. Очередная трудность связана с замедлением и ускорением времени в релятивистской физике: по всей видимости, эти процессы плохо совместимы с представлением о собственных временных моментах субстанций. Допустим, с Земли стартовал снаряд, в процессе своего движения прошедший через процесс ускорения и испытавший эффект замедления времени. К моменту возвращения снаряда на Землю на планете прошло четыре года, тогда как время, ассоциируемое со снарядом, равно часу. Логично допустить, что  $\bar{a}n$ , примененный к такому снаряду, равен нескольким земным  $\bar{a}n$ . Система координат Земли приоритетнее системы снаряда, — а значит, снаряд двигался *относительно* Земли. Если все эти допущения верны, существуют ли совершенно дискретные эквивалентные  $\bar{a}n$ , если из мысленного эксперимента следует, что они — разные? Возможный ответ на эту головоломку — допущение существования разных  $\bar{a}n$ ; однако совершенно непонятно, располагаем ли мы хоть какими-либо критериями для различения реально существующих «атомов» времени. Возможно, на фоне потенциальных проблем будущим мутакаллимам проще принять теорию о едином общем моменте времени, что подразумевает возвращение к представлению о времени *абсолютном*, связанном с идеей Бога-наблюдателя.

### Вместо заключения

Мое критическое прочтение натурфилософских экспозиций и идей Алтаи учитывает важную деталь: предложенная критика едва ли применима к положениям классического калама как такового, поскольку корректная критика требовала бы описания того исторического контекста знания, в котором творили сами мутакаллимы. Именно поэтому мои критические замечания относятся к тому, что постулируется неокаламом Алтаи — человека достаточно смелого, чтобы попробовать «реформировать» устоявшуюся каламическую метафизику.

Приведенные выше рассуждения не умаляют проделанной нашим автором работы: книга Алтаи — и в самом деле обстоятельная попытка придать новый смысл каламическим принципам. На фоне общей интеллектуальной стагнации арабского мира труды Алтаи представляются мне исключительной по редкости попыткой выйти из замкнутого круга многовекового эпигонства. Это не менее серьезный шаг и в глазах западного читателя: хотя книга Алтаи едва ли может быть признана «сильной» в философском отношении (справедливости ради напомним, что Алтаи не философ и мы не вправе требовать от него исчерпывающего философского исследования), она интересна вполне когерентной и действительно оригинальной трактовкой квантовой механики. Сверх того, книга безусловно хороша тем, что написана физиком, не чурающимся философских сложностей и не страдающим сциентистским высокомерием. Напротив,

сознательная религиозная ангажированность автора и послужила источником развиваемых им идей.

В контексте размышлений самого Алтаи о состоянии арабского разума вполне уместно задаться вопросом о том, удалось ли ему хотя бы приоткрыть врата интеллектуального «иджтихада». Ответ на этот вопрос даст лишь время. Быть может, мы еще увидим профессиональных исламских философов (хочется надеяться — действительно выдающихся), которые примут эстафету развития неокалама.

### Список использованной литературы

- Игнатенко, 2004 — *Игнатенко А.А.* Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. 216 с.
- Нофал, 2017 — *Нофал Ф.О.* Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: ООО «Садра»; Издательский Дом ЯСК, 2017. 130 с.
- Печенкин, 2014 — *Печенкин А.А.* Проблема редукции химии к физике: диалектика vs аналитическая философия // *Философия и эпистемология науки*. 2014. № 2 (40). С. 157–173.
- Ат-Та'и, 2010 — *Ат-Та'и М.Б.* Дақйқ ал-калām: ар-ру'йа ал-'ислāmиййа ли-фалсафат ат-табй'а. Ирбид: 'Алам ал-кутуб ал-ҳадйс, 2010. 313 с.
- Armstrong, 1983 — *Armstrong D.* What is a Law of Nature? Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 180 p.
- Altaie, 2016 — *Altaie M.B.* God, Nature and Cause: Essays on Islam and Science. Dubai: Kalam Research & Media, 2016. 242 p.
- Cartwright, 1983 — *Cartwright N.* How the Laws of Physics Lie. Oxford: Oxford University Press, 1983. 232 p.
- Sider, 2001 — *Sider T.* Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time. Oxford: Oxford University Press, 2001. 288 p.
- Sider, 2020 — *Sider T.* The Tools of Metaphysics and the Metaphysics of Science. Oxford: Oxford University Press, 2020. 256 p.
- Zarepour, 2022 — *Zarepour M.S.* Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 70 p.

### References

- Altaie, M.B. *God, Nature and Cause: Essays on Islam and Science*. Dubai: Kalam Research & Media, 2016, 242 pp.
- Armstrong, D. *What is a Law of Nature?* Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 180 pp.
- Cartwright, N. *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Oxford University Press, 1983, 232 pp.

- 
- Ignatenko, A.A. *Zerkalo islama* [The Mirror of Islam]. Moscow: “Russkiy Institut”, 2004, 216 pp. (In Russian)
- Nofal, F.O. *Abu al-Kasim al-Kabi i zakat bagdads koy shkoly mutazilizma* [Abū al-Qāsim al-Ka‘bī and the Fall of Baghdadi School of the Mutazili Kalam]. Moscow: “Sadra” publ., YaSK publ., 2017, 130 pp. (In Russian)
- Pechenkin, A.A. Problema redukcii khimii k fizike: dialektika vs analiticheskaya filozofiya [The Dialectics of the Correlation of Chemistry and Physics]. In: *Filosofiya i epistemologiya nauki*, 2014, No. 2, pp. 157–173. (In Russian)
- Sider, T. *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 288 pp.
- Sider, T. *The Tools of Metaphysics and the Metaphysics of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2020, 256 pp.
- Al-Ṭā’ī, M.B. *Daqīq al-kalām: al-ru’yah al-islāmiyyah li-falsafat al-ṭabī’ah* [The Natural Philosophy of Kalam: Natural Philosophy from Islamic Point of View]. Irbid: ‘Ālam al-kutub al-ḥadīṭ, 2016, 242 pp. (In Arabic)
- Zarepour, M.S. *Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, 70 pp.

*Научно-теоретический журнал*

**Ишрак. Журнал исламской философии**  
**Ishraq. Islamic Philosophy Journal**  
2023. Том 1. № 2

Учредитель: Институт философии РАН  
Издатель: ООО «Садра»

Свидетельство о регистрации СМИ:  
ПИ № ФС 77 — 83320 от 19 мая 2022 г.

Главный редактор: *А.В. Смирнов*  
Зам. главного редактора: *А.А. Лукашев, Ф.О. Нофал*  
Выпускающий редактор: *Вс.В. Золотухин*

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*  
Художник: *И.Т. Картвелишвили*  
Корректор: *Т.Ю. Кречко*

Подписано в печать с оригинал-макета 07.11.23. Формат 70×100 1/16.  
Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif .  
Усл.-печ. л. 10,32. Тираж 600 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством  
предоставленных материалов в ООО «Фотоэксперт»  
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42,  
корп. 5, эт. 1, пом. I, ком. 6.3-23Н

Информацию о журнале исламской философии «Ишрак»  
см. на сайте журнала:  
<http://j.iphras.ru/index.php/ishraq/>