



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES



ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY



ФОНД ИБН СИНЫ
IBN SINA FOUNDATION

ISSN 2949-1126 (печатн.)
ISSN 3034-1841 (электр.)

Ишрак

Журнал
исламской философии

2024

Том II

№ 1



Москва
2024

ISSN 2949-1126 (печатн.)
ISSN 3034-1841 (электр.)

Ишрак. Журнал исламской философии 2024. Т. 2. № 1

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: ПИ № 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

Сайт: <https://ishraq.iphras.ru/>

ISSN 2949-1126 (Print)
ISSN 3034-1841 (Online)

Ishraq. Islamic Philosophy Journal 2024. Volume 2. No. 1

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 of Beirut), Nur S. Kirabaev (RUDN University), 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 (RUDN University), Alireza Qaemina (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

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

В НОМЕРЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

- С.А. Гаффари Гаребаг.* Ислам и исламоведение:
теолого-методологическая перспектива 6
- И.Р. Саитбатталов.* Божественная любовь в мистической поэзии
Шамс ад-Дйна Зākī на персидском языке 23
- Е.А. Фролова.* Природа, общество, Бог: религиозно-философская
концепция Камāла Йўсуфа ал-Ҳādжа 38

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

- «Друзский катехизис» (предисловие, подготовка критического текста
и комментарии Ф.О. Нофала) 57

РЕЦЕНЗИИ

- К.В. Карпов.* Фальсафа и эвиденциализм. Рецензия на:
Booth A. Analytic Islamic Philosophy. New York & London:
Palgrave Macmillan, 2018. 222 p. 101
- Ф.О. Нофал.* «Арабо-латинский вопрос». Рецензия на:
Брене Ж.-Б. Что значит мыслить? Арабо-латинский ответ /
Пер. с фр. Д. Шаховой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. 152 с. 117

TABLE OF CONTENTS

CASE STUDIES

<i>Ghaffari Gharibagh S.A.</i> Islam and Islamic Studies: Theological and Methodological Perspective.	6
<i>Saitbattalov I.</i> Divine Love in Persian Mystical Poetry of Šams al-Dīn Zākī. . .	23
<i>Frolova E.</i> Nature, Society, God: the Religious and Philosophical Concept of Kamāl Yūsuf al-Ḥāğ.	38

PRIMARY SOURCES

“Druze Catechism” (Preface, preparation of critical text and comments by Faris O. Nofal).	57
--	----

REVIEWS

<i>Karpov K.</i> Falsafah and Evidentialism. A Review of: Booth, A. <i>Analytic Islamic Philosophy</i> . New York & London: Palgrave Macmillan, 2018, 222 pp.	101
<i>Nofal F.</i> “The Arab-Latin Question”. A Review of: Brenet, J.-B. <i>Chto znachit myslit’? Arabo-latinskij otvet</i> [<i>Que veut dire penser? Arabes et Latins</i>]. M.: Ad Marginem Press, 2024, 152 pp. (Russian Translation).	117

ИССЛЕДОВАНИЯ

Саййид Ахмад Гаффари Гаребаг

(доктор философии, научный сотрудник, Иранский институт философии;
Исламская Республика Иран, 1133614816, Тегеран, Араклян ул., д. 6;
e-mail: ghaffari@irip.ac.ir)

ИСЛАМ И ИСЛАМОВЕДЕНИЕ: ТЕОЛОГО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА¹

Аннотация. Статья посвящена экспликации теологических оснований генезиса и эволюции различных течений ислама. Рассматривая феноменологические предпосылки существования ряда исламских религиозных школ, автор вскрывает систему методологических принципов отношения суннитских, шиитских и мутазилитских общин к вероучению и праву. Проведя анализ последних, ученый описывает перспективы применения теологического метода рационалистического усилия, *иджтихада*, к изучению внутриконфессионального многообразия исламской уммы. По мнению богослова, разработанная типология *иджтихада* позволит религиоведам более корректно систематизировать и обобщить сведения о мусульманских конфессиях, а также выстроить убедительную реконструкцию религиозного опыта мусульман.

Ключевые слова: исламоведение, методология, скриптоцентризм, рационализм, интуитивизм, *иджтихад*.

Sayyid Ahmad Ghaffari Gharibagh

(PhD, research fellow, Iranian Research Institute of Philosophy;
bld. 6, Araklyan Str., Tehran, 1133614816, Islamic Republic of Iran;
e-mail: ghaffari@irip.ac.ir)

Islam and Islamic Studies: Theological and Methodological Perspective

Abstract. The article deals with the explication of the theological grounds of various movements of Islam. Considering the phenomenological prerequisites for the existence of a number of Islamic religious schools, the author reveals a system of methodological

¹ Перевод с персидского — И. Гибадуллина.

principles of the attitude of Sunni, Shi‘i and Mu‘tazili communities to Islamic doctrine and law. The prospects for applying the theological method of rationalistic effort, *iğtihād*, to the study of the intra-confessional diversity of the Islamic Ummah, are described in the paper. According to author’s point of view, the developed typology of *iğtihād* will allow religious scholars to systematize and generalize information about Muslim faith, as well as build a convincing reconstruction of Muslim religious experience.

Keywords: Islamic Studies, Methodology, Scriptocentrism, Rationalism, Intuitivism, *Iğtihād*.

В этой статье я попытаюсь предложить свое, пускай и теологическое, изменение исламоведения. Исламоведение я понимаю максимально широко — как междисциплинарную область религиоведения, изучающую вероучение и религиозную практику мусульманской общины во всем многообразии составляющих ее течений. Исламоведение как таковое учитывает — или, точнее говоря, должно учитывать — многочисленные предпосылки религиозного опыта мусульман: онтологические, теологические, эпистемологические, антропологические и методологические; вместе с тем смещение акцента религиоведческой дескрипции на одну из этих предпосылок грозит построением новой, самобытной, но не всегда отвечающей действительности картины ислама или одной из его школ. Однако многоликий ислам изучается в равной степени и религиоведами, и самими мусульманскими теологами, озабоченными причинами возникновения вероучительного многообразия уммы. Ниже я опишу основные типы «внутриконфессионального исламоведения» и, надеюсь, смогу пояснить, как критический обзор традиции «изнутри» может сослужить добрую службу современному западному религиоведению.

Метод

Моя работа посвящена различным исламским теологическим традициям — точнее, методологическим особенностям, позволяющим отдельным религиозным группам выстраивать свою версию исламских вероучения и права. Метод я определяю как процесс поиска способа изучения некоего предмета, направленного на получение конкретного результата [Sarantakos, 1993, 34]. Методология же есть дисциплина, задающая границы применимости методов к достижению единичных целей; основная задача методолога — обосновать метод нуждами проблемного поля конкретной области знания [Парсанийя, 1383 г.х., 14].

Термин же «исламоведение» зачастую прилагается к особой сфере исследований, сосредоточенной на изучении ислама, и иногда обозначается понятием

«исламские исследования». Как явствует из введения к статье, я утверждаю статус исламоведения не только за посвященными исламу светскими штудиями, но и за «внутриконфессиональными» суждениями об исламе — о проблематике, связанной с исламскими вероучением и обрядовостью. Такие дисциплины, как калам или фикх, — или множество их вариаций — представляют собой показательные образчики внутриконфессионального исламоведения. Следует отметить, что последнее есть *мысль ислама о самом себе* и потому должно учитываться внеконфессиональным исламоведом не в меньшей степени, чем политико-экономическая и идеологическая история мусульманских обществ. Признав важность разработки внеконфессиональной методологии исламоведения, я сосредоточусь на поиске теологического его варианта — чтобы обосновать или оспорить его перспективность для религиоведения в целом.

Итак, *метод* во внутриконфессиональном исламоведении есть *механизм, следуя которому теолог изучает вероучение или фикх*; сам богослов при этом считает себя исследователем божественного закона (*шарī‘a*). В разных традициях источники закона определяются по-разному: в то время как одни мусульмане довольствуются преданиями, возводимыми непосредственно к пророку Мухаммаду, другие включают в круг доктринальных источников сообщения праведников или праведных имамов. Применяя определенный конститутивный метод к источникам вероучения, богословы образуют стройную систему убеждений, определяя не только «материю», но и «форму» школьного богословия. К примеру, запрещая своим последователям задаваться о смысле «вознесения» (*истивā’*) Аллаха на Престол², Ахмад б. Ханбал (ум. 241/855) и Малик б. Анас (ум. 179/796) де-факто ограничивали рационалистический этос богословствования, если не исключали его вовсе. Также можно считать, что отличие ашаритов от мутазилитов, мусульман-салафитов от несалафитов в пределах суннитского сообщества (равно как и отличие шиитов от суннитов в масштабах исламского мира) задано различиями в методах, применяемых каждой из этих религиозных групп. А значит, всякий представитель какой-нибудь теологической школы есть, прежде всего другого, эмиссар определенного теологического же метода.

Рационалистический метод

Рационалистической в истории исламских доктрин принято считать методологию изучения доктринальных источников, отводящую разуму ключевую роль в деле де- и индуктивного познания вероучительных и правовых истин. Его уместно противопоставить скриптоцентрическому, фидеистическому

² Коран 20:5.

и интуитивистскому типам религиозного познания. Рационалистический метод зачастую связывается богословами с деятельностью мутазилитов и неомутазилитов.

Мутазилиты

Мутазилитский ислам зарождается во II/VIII в. и, усилиями Вāсила б. ‘Аṭā’ (ум. ок. 748) и его учеников, получает широкое распространение на территории Ирака, Ирана и Леванта. Именно мутазилиты популяризировали рационалистический богословский метод, согласно которому все принципы мусульманского закона должны объясняться на основе «доводов разума» — положительно верифицируемых утверждений [‘Абд ал-Джаббар, 1965, 4:173]. Вторичность текста, пускай и авторитетного, объяснялась мутазилитами на примере внутреннего, текстуального же противоречия: чтобы вырваться из «порочного круга» (*давр*) равноценных аргументов, человек вынужден прибегнуть к свидетельству *ratio*, функционирующего согласно самоочевидным логическим принципам. Так был разработан метод символично-аллегорического толкования (*та’вīл*) Священного Писания и Сунны — фактическое предпочтение человеческой способности истолкования постулируемым герметичности и семантической открытости источника. Стоит ли и говорить о том, что последовательное проведение в жизнь мутазилитского рационализма вызвало решительный протест у адептов ислама, учитывающих важность надрационального, «сокровенного» (*зайб*) божественного знания и потому провозглашающих мутазилитский религиозно-конститутивный метод антирелигиозным в самой своей сути [Шариф, 1362 г.х., 1:158]. Однако расхожее представление о мутазилитах, якобы признающих абсолютное верховенство разума (‘ақл) над религиозным текстом (*нақл*), далеко от истины. Действительно, в деле экспликации т.н. основ вероучения они признавали «инструментальный» примат разума и иносказательно истолковывали противоречившие ему текстуальные доводы; вместе с тем, согласно мутазилитам, Писание и Сунна обладают высокой эпистемической ценностью. Как следствие, в своих суждениях о проблемах религиозной практики (*шар’иййāt*) мутазилиты апеллировали единственно к доктринальным источникам ислама.

С одной стороны, противопоставляя себя скриптоцентризму традиционалистов (‘ахл ал-ḡадīс), мутазилиты справедливо отметили важность рефлексии — единственного посредника между адептом традиции и ее основополагающими текстами. Кроме того, неоднородность мутазилитского движения, его гетерогенность позволила временно раздвинуть границы собственно теологического творчества — как содержательно, так и апологетически; радикальный скриптоцентризм, напротив, продолжал служить демаркации ряда локальных традиций и, следовательно, апологетическим нуждам их идеологов.

С другой же стороны, мутазилизм закономерно вызвал методологическую реакцию теологов-оппонентов, не преминувших указать на значительные, по их мнению, просчеты мутазилитских ученых. Во-первых, последние и в самом деле инфантилизировали откровение и ограничили не только условия непосредственного обращения к нему, но и объемы его текстуального выражения: в частности, они признавали недостоверными хадисы, переданные со слов одного передатчика [‘Абд ал-Джаббар, 1422 г.х., 521; ал-Багдади, 1408 г.х., 102]. Во-вторых, значительный недостаток мутазилитского метода состоит в неупорядоченности сферы реализации иносказательного толкования, его произвольном характере. До конца остается неясным, согласно каким признакам тот или иной текст распознается экзегетом в качестве объекта *та’вйл*, а не буквальной интерпретации; тем более непонятно, какие смыслы откровения могут быть скрыты от адепта как над- или иррационалистические. Все эти замечания к средневековой мутазилитской рефлексии могут быть перенесены и на рассуждения неомутазилитских мыслителей современности.

Неомутазилиты

Столкнувшись с промышленным прогрессом современного Запада, мыслители арабских стран были вынуждены задаться вопросом о его, прогресса, предельных основаниях. В процессе обсуждения упадка арабо-мусульманского мира сформировались три идеологических направления. Представители первого искали выход из культурной стагнации Востока в уподоблении Западу и отказе от ригоризма религиозных «догм». Адепты второго направления в поисках идентичности делали ставку на обращение к некоей незыблемой «традиции». Поборники третьего направления, впоследствии названные неомутазилитами, пытались по-своему отстоять союз исламской культуры и прогресса. Возрождая мутазилитские идеолого-методологические установки, неомутазилиты выступали против ашаритского фатализма — предполагаемой теологической причины стагнации автохтонного творчества [Амин, 1999, 3:70; Ханафи, 1988, 2:127]. В разное время неомутазилитами критики и публицисты называли Джамāl ад-Дйна ал-Афғāнӣ (ум. 1897), Фазлӯра Раҳмāна (ум. 1982), Муҳаммада ‘Абдо (ум. 1905), Ға-Ху Ҳусайна (ум. 1973), Ҳасана Ҳанафӣ (ум. 2021), Муҳаммада Аркӯна (ум. 2010), Муҳаммада ‘Абида ал-Джāбирӣ (ум. 2010), Наҳра Ҳāмида ‘Абӯ Зайда (ум. 2010), ‘Абдулкарима Сорӯша (род. 1945) и Муҳаммада Муджтахиди Шабистарӣ (род. 1936).

Главное, что роднит неомутазилизм и мутазилизм, — радикальный рационализм, распространяемый почти на все сферы религиозно-философской рефлексии. По мнению ‘Абӯ Зайда, одного из неомутазилитских интеллектуалов, основой и началом человеческой деятельности как таковой должен считаться разум, нужды которого, безусловно, учитываются и откровением; разум

способен ошибаться — но в той же мере способен исправлять свои ошибки как единственный инструмент неустанного познания [‘Абу Зайд, 1383 г.х., 163–164]. Однако, как однозначно заявляют понятия неомутазилиды, стремление возродить мутазилитский рационализм не влечет за собой принятия всех философских и теологических концепций мутазилизма. Пожалуй, наиболее фундаментальным отличием неомутазилидов от мутазилидов можно считать веру первых в исторический характер исламских норм. Соответствие исламской нормы историческому и географическому пространству, в которое вписан человек, относится к методологическим принципам неомутазилитской мысли, что во многом релятивизирует непреходящую, истинно-религиозную ценность положений исламского *revelatio* [Rahman, 1984, 19]. Следующее следствие неомутазилитского релятивизма — предельно возможная риторизация экзегетики, исключающая из инструментария толкователя веру в реализм коранического повествования и ставящая под сомнение любого рода буквальную интерпретацию текста.

Критики неомутазилизма ставят перед оппонентами следующий принципиальный вопрос: каким системным — и рационалистически очевидным — критерием обусловлена смена богооткровенных норм? Отвечая на этот вопрос, неомутазилиды указывают на естественнонаучные и гуманитарные достижения человечества и настаивают на необходимости соответствия исламских «заповедей» положениям современной науки [Шабистари, 1382 г.х., 160]. В действительности, рассуждая о необходимости соответствия религиозного текста «голосу» разума, отвергая религиозный текст или прибегая к его иносказательному толкованию, неомутазилиды воспринимают современный рационализм в качестве того «разума», что должен «поверить» религиозный источник [‘Абдо, 2005, 20]. Однако и здесь оппоненты задаются очередным закономерным вопросом: не являются ли достижения современной науки и их предельные основания очередной (быть может, неустойчивой, преходящей) вехой в истории мысли? Положительно ответив на этот вопрос, мы неизбежно придем к выводу о «неуловимости», «текучести» не сводящихся друг к другу — и никак не спешающих друг за другом — систем, систем науки и религиозной философии.

Итак, внутриконфессиональная деконструкция неомутазилитской богословской методологии осуществляется посредством обращения к внутреннему строю религиозной мысли. Вторичность науки в сравнении с «религиозным реализмом» — необходимое условие религиозного же праксиса. Кроме того, сведение полисемии богооткровенного источника к дидактическому его элементу — ожидаемый результат не критической рецепции достижений герменевтики в исламском теологическом сообществе. Так, в философской герменевтике Ханса-Георга Гадамера (ум. 2002) постулируется положительная открытость смысла; согласно немецкому коллеге, решающую роль в конституировании смысла играют историко-культурные и экономико-политические

факторы — а значит, ни автор, ни читатели не в состоянии определить или обозреть смысловой горизонт текста [Gadamer, 1994, 395]. Однако и здесь следует учитывать особенности религиозной экзегезы: многообразие смыслов доктринального текста должно быть эксплицировано, объективировано в опыте вполне устойчивой традиции.

Вместе с тем герменевтика неомутазилизма игнорирует эсхатологическую составляющую исламского вероисповедания. В частности, многие мусульмане не только верят в наступление качественно новой эпохи, своеобразной антиистории, но и исповедуют ее, антиистории, эпистемическое совершенство. Согласно преданию, возведенному к имаму Зайн ал-‘Абидйну (ум. 95/713), шииты познают эзотерический смысл 57-й и 112-й сур лишь на исходе времен (*āḫir az-заман*) [ал-Кулайни, 1365 г.х., 1:91]. Неомутазилиты подменяют эсхатологическую открытость открытостью герменевтической — и, как следствие, заменяют религиозную надежду на откровение размытостью «актуального» комментария, учитывающего преходящие историко-культурные факторы (вернее, череду их перемен). Так, по мнению оппонентов, неомутазилитские интеллектуалы изменяют этосу религиозного делания как такового, выступают против универсальных для авраамических религий интуиций.

Ашариты

Мутазилитскому рационализму ‘Абū ал-Ḥасан ал-Аш‘арй (ум. 324/936) решил противопоставить собственный рационалистический проект, впоследствии разработанный его последователями. С одной стороны, бывший мутазилит ал-Аш‘арй выступил против абсолютизации разума — и, тем самым, учел феноменологическую предпосылку веры в скрытое от человека в знании Творца «сокровенное» (*ḡayb*), провозглашенное доктринальными источниками. С другой же стороны, основатель ашаризма опасался антропоморфических доктрин традиционалистов, буквалистски прочитывавших тексты Корана и Сунны. Кроме того, следует учитывать несогласие ал-Аш‘арй с мутазилитами по проблемам свободы человеческой воли и природы божественных атрибутов. Все перечисленные выше факторы обусловили возникновение новой школы калама — ашаризма, своеобразного «срединного пути» между мутазилитской свободой и традиционалистическим скриптоцентризмом [Ибн Халдун, 1353 г.х., 2:942–947].

Как бы то ни было, представители ашаритской школы, подобно своим мутазилитским оппонентам, держались рационалистического богословского метода. Сам ал-Аш‘арй считается автором трактата «Одобрение занятий каламом» (*Истиḫсāн ал-ḡавд фй ‘илм ал-калām*) [ал-Аш‘ари, 1998, 367–368], в котором призвал единомышленников рационалистически обосновывать основные положения вероучения. Ашарит Ибн Фўрак (ум. 406/1015), в свою очередь,

неоднократно критиковал каррамитов³ за необоснованное обращение к иносказательным толкованиям, а Ибн Рушд (ум. 595/1198) признавал ашаритскую экзегезу рационалистически уместной [Ибн Рушд, 1:46]. Впрочем, от мутазитского богословия ашаритов, как и традиционалистов, отличает следование принципу нон-квалификационизма: отнесенные к Богу атрибуты, считают они, должны приниматься без объяснений и «вопрошаний “как?”» (*би-лā кайф*). По словам ал-Аш‘арй,

мы признаем <...> что у Всевышнего Аллаха есть лицо, но мы не обсуждаем того, каково оно, ибо сказано: «Вечен лишь Лик Господа твоего, обладающий величием и великодушием»⁴. У Него есть руки, но мы не обсуждаем того, каковы они, ибо сказано: «Я сотворил Своими обеими Руками»⁵, — и у Него есть очи, но мы не обсуждаем, каковы они, ибо сказано: «Воздвигни ковчег у Нас на Глазах»⁶ [ал-Аш‘ари, 1397 г.х., 1:120].

Разумеется, принцип нон-квалификационизма был принят далеко не всеми ашаритами; едва ли в строгом следовании ему могут быть уличены ал-Ғазālй (ум. 505/1111) или Фахруддйн ар-Рāзй (ум. ок. 605/1210) — корифеи символическо-аллегорического толкования⁷. Однако произвольность его применения ранними ашаритами, прибегавшими к *би-лā кайф* лишь при рассуждении о божественных атрибутах, была справедливо поставлена под сомнение оппонентами и даже традиционалистами, распространявшими нон-квалификационистскую установку на все области теологии.

Шиитский рационализм

Шиитский рационализм, познавший первое цветение в эпоху шиитских имамов, в качестве богословской школы оформился благодаря мыслителям из династии *банū Наубахт* (III/IX в.), настаивавшим на рационалистическом характере рассуждений о природе и Боге. Рационалистическую линию шиитской мысли развила полемика каламической школы Шейха Муфйда (ум. 413/1022) со скриптоцентрическим кружком Шейха Ғадўқа (ум. 381/991).

³ Каррамиты — течение в раннем исламе, отрицавшее божественную имматериальность, сводившее веру к словесному исповеданию и постулировавшее этическую автономность человека. — *Прим. ред.*

⁴ Коран 55:27.

⁵ Коран 38:75.

⁶ Коран 11:37.

⁷ Впрочем, и они возвращались к нон-квалификационизму при обсуждении возможности созерцания Творца в вечности или проблемы истолкования ряда антропоморфических атрибутов, утвержденных за Богом доктринальными источниками.

В VII/XIII в. Наṣīr ад-Дīн ат-Ṭūṣī (ум. 672/1274), считавшийся одним из корифеев исламского перипатетизма, составил трактат «Очищение вероубеждения» (*Таджрīд ал-и 'тикād*), открывший новую страницу в шиитском рационалистическом каламе. Синтез фальсафы и калама, согласно ат-Ṭūṣī, предполагал замену каламической аналогии силлогистическим методом; кроме того, он использовал для обозначения Творца перипатетический термин «бытийно-необходимый в силу самости» (*вādжиб ал-вуджūd би-з-зām*), а для обозначения твари — выражение «бытийно-возможное в силу самости» (*мумкин ал-вуджūd би-з-зām*). В целом же мысль ат-Ṭūṣī продолжала вращаться в дискурсе традиционного шиитского рационализма.

Оппоненты шиитов-рационалистов выдвигали против их рассуждений аргументы, схожие с инвективами, направленными против ашаритов или мутазилитов. Отдельно, однако, следует обратить внимание на характер каламическо-перипатетического синтеза, до предела сократившего частотность обращения мыслителей-шиитов к доктринальным источникам или мистическому опыту: стремясь конституировать систему аподиктических (*йақūнийй*) знаний, последние создали полноценные этику, натурфилософию и онтологию, проигнорировав базовые нужды религиозного субъекта.

Мистический метод

Мистическим методом я называю отказ от рационалистического или скриптоцентричного буквалистского подходов к изучению религии в пользу интуитивного ее, религии, переживания. Проповедуя необходимость «сердечного созерцания» (*шухūd қалбийй*), исламские мистики отмечали экзистенциальную выхолощенность отвлеченных теоретических схем перипатетиков и мутакалимов и принципиальную невыразимость истинного знания о Боге и мире — т.е. религии в ее явном и непосредственном переживании — посредством аллегорических толкований или детализированных вероучительных или правовых справок.

Богословы-мистики были закономерно подвергнуты оппонентами жесткой критике. Главным аргументом последних стала апелляция к субъективности человеческого опыта. Во-первых, ошибки рационалистического рассуждения вполне обратимы и против мистического созерцания, осуществляющегося, к тому же, вне интерсубъективности языка и нормативности права. Во-вторых, даже релевантный мистический опыт может быть поливалентен и не соответствовать не только положениям исламского вероучения, но и переживаниям других мистиков традиции. Кроме того, остается не до конца описанным процесс взаимодействия мистического восприятия с данными дискурсивного умозрения, перцепции и психологическими архетипами [Джавади Амоли, 1379 г.х., 113–115].

Формалистический метод

В целом формалистическим мы называем метод нео- и традиционалистов, уверенных в сводимости полисемии сакрального текста к его первому, очевидному, «явному» (*zāhir*) значению. Мистики и сторонники символично-аллегорической экзегезы традиционно именуют формалистов «захиритами», т.е. адептами «внешнего» знания. Ниже я попытаюсь выделить и вкратце охарактеризовать суннитские и шиитские школы, использующие этот метод при конституировании собственных религиозно-богословских систем.

Раннеисламские идеологи формалистического метода — т.н. *'ахл ал-ҳадīs*, «люди хадиса», сунниты, выступавшие против всех «вероятностных» способов рассуждения о вероучении и праве. Выступая против *'ахл ар-ра'й*, «людей мнения», — мутакаллимов и правоведов, прибегавших к методу аналогии и иносказательному толкованию доктринальных источников, — *'ахл ал-ҳадīs* порицали оппонентов за апелляцию к «сомнительным суждениям», якобы призванным дополнить божественное откровение или должным образом раскрыть не вполне ясные большинству его положения [аш-Шахрастани, 1364 г.х., 1:118–119; аш-Шатиби, 1420 г.х., 572; Ансари, 1418 г.х., 1:114–117; ал-Багдади, 1971, 9]. Безусловно, «люди хадиса» отстаивали веру в универсальность Писания и Сунны, обращенных, по логике религиозного праксиса, ко всем без исключения обитателям земли; однако они намеренно игнорировали как многомерность религиозных текстов, так и апологетическую ценность калама, возникшего в качестве ответа на очевидную проблематичность текстов и, следовательно, человеческую нужду в их истолковании.

Шиитский же формализм был возрожден в т.н. школе деконструкции (*мактаб ат-тафкйк*) Мйрзы Махдй Иҗфаҳанй (ум. 1945) и его учеников. Сторонники этой школы считают, будто единственным методом истолкования религиозных истин должно оставаться обращение к тексту Корана и преданиям Пророка и имамов и их очевидным значениям; философский и мистический виды познания Иҗфаҳанй объявлялись недостоверными и достойными порицания [Хакими, 1375 г.х., 46–47]. В соответствии с положениями средневековой теории познания, Иҗфаҳанй обращал внимание своих последователей на «скептическую рекурсивность» любого доказательства: практически каждая посылка силлогизма может без конца оспариваться рационалистами — а значит, ни одна серия аргументов не способна породить истинного, аподиктического (*йақйнийй*) знания [Исфакхани, 1363 г.х., 69; Хакими, 1375 г.х., 337]. Сосредоточенность адептов «школы деконструкции» на текстуальных источниках доходит до абсурда: всякое обращение к нетекстуальным источникам религиозного опыта рассматривается ими как своего рода интеллектуальные махинации. Впрочем, история этой школы выдает некоторую эволюцию взглядов ее приверженцев: хотя Иҗфаҳанй в принципе отрицал авторитет разума,

сегодня его преемники признают значимость простых рационалистических суждений в том случае, если они служат предметом богословского консенсуса [Сейедан, 1388 г.х., 35]. Кроме того, «школа деконструкции» прибегала и к философско-религиозной рефлексии: в частности, ее основатель постулировал материальную природу души и над-бытийную природу Творца, а Мйрзā Джавād Техрāнī (ум. 1989) учил о Боге как об обладателе чистого бытия [Эршадиния, 1382 г.х., 121; Исфакхани, 1363 г.х., 9].

Наконец, суннитский формализм хорошо известен читателю на примере салафизма и неосалафизма. Несмотря на внутреннюю неоднородность этих течений, я обязан упомянуть об основополагающих принципах их вероучения и правовой практики. Как салафиты, так и неосалафиты принимают в качестве авторитета, помимо Корана и Сунны Пророка, высказывания и действия «праведных предшественников» (*салаф ҫāлих*) — сподвижников Мухаммада (*саҳāба*), их последователей (*тāби‘ун*) и последователей их последователей (*тāби‘ū ат-тāби‘ун*) [Ибн Таймиййа, 1419 г.х.⁶, 2:693–694; Wiktorowicz, 2006]. Легализуя последние, салафиты указывают на два следующих соображения. Во-первых, хронологическая (а порой и территориальная) близость сподвижников и их последователей к Пророку объявляется салафитскими теологами гарантом корректного истолкования ими норм Закона [Ибн Таймиййа, 1419 г.х.^а, 4:96]. Во-вторых, салафиты обращают сугубое внимание на нравственную чистоту многих сподвижников Пророка и их праведность, как бы служащие гарантом осмысленности их слов и действий [аш-Шатиби, 1420 г.х., 458, 519]; исходя из этого соображения, они не считают себя вправе отвергать сообщения, известные хадисоведам в передаче всего лишь одного сподвижника. Вместе с тем салафиты игнорируют и всю сложность исторического процесса, свидетелями которого стали первые три поколения исламской уммы, и критику сподвижников Пророка, отраженную в коранических аятах и хадисах.

Что до неосалафитов, то их идеология, совпадающая в целом с идеологией салафитов, направлена на ревизию ряда положений последней. В частности, «статичность» примера «праведных предшественников» компенсируется ими активной рефлексией над его историческим контекстом — и, как следствие, над способом применения религиозных практик в современной повседневности; по этой причине они более благосклонно настроены по отношению к иносказательным толкованиям Писания и Сунны. Также неосалафиты вынуждены искать баланс между запретом на творчество вне дискурса четырех школ суннитского права с одной стороны и необходимостью построения современной рабочей социально-политической модели — с другой [‘Авда, 121].

Иджтихад: методологическая перспектива

Обозрев, пускай и пунктирно, разнообразие исламской теологической методологии, мы можем с уверенностью указать на первейший ее элемент, характер которого и определяет границы каждого упомянутого выше дискурса. Этот элемент я, в строгом соответствии с богословской традицией, называю иджтихадом.

Как правило, различные авторы указывали на три значения термина *иджтихād*, «усилие». Во-первых, этим словом обозначали рассуждения богослова или правоведа, в отсутствие текстуальных аргументов предлагающего собственное решение той или иной проблемы. Во-вторых, под иджтихадом понимали правовое рассуждение, фундированное достаточной текстуальной базой. В-третьих, иджтихад — методологически выверенный процесс конституирования непротиворечивой религиозно-философской системы. Именно последнее значение термина я хотел бы рассмотреть в заключение представленной вниманию читателя статьи.

Мы проанализировали несколько типов иджтихада — рационалистический, мистический (интуитивистский) и формалистический (скриптоцентристский). Каждый из них опирается на определенное количество предпосылок и образует отдельный тип религиозно-богословской идеологии — и уже в силу этих причин становится объектом критики адептов других методик иджтихада. Поэтому, как мне кажется, именно специфика иджтихада должна быть учтена религиоведом, строящим убедительную классификацию исламских течений. Вместе с тем иджтихад — инструмент внутреннего теологического поиска, полилога представителей многочисленных богословских школ.

Иджтихад — метод умозрения о религиозном, в любом своем изводе полагающийся на свидетельства доктринальных текстов и принимающий во внимание весь комплекс религиозных же потребностей индивида. Однако вариативность иджтихада определяется вариативным отношением к первоосновности отдельных элементов религиозного дискурса для религиозного же восприятия. Закономерно, следовательно, что многочисленные споры мутазилитов с формалистами или мистиков — с ашаритами-ригористами настолько уместны, насколько однобоки. В этом состоит одна из характерных черт «конфессионального» иджтихада: несмотря на свою конститутивную сложность, он неизбежно смещает религиозную «заботу» субъекта к одному из полюсов его деятельности, что раскрывает перед ним врата постоянного богословского спора.

Я же, будучи мусульманским мыслителем, рассматриваю иджтихад не только дескриптивно, но и практически. Очевидно, что все перечисленные выше типы иджтихада пытаются отстоять одну из важнейших областей исламского религиозного дискурса — экзегетический потенциал Писания, традицию

сподвижников Пророка и имамов, эсхатологическую открытость традиции, однозначность правовых установлений и мистические переживания субъекта. Когерентность религиозного дискурса образует то, что называется средневековыми авторами «высшей ступенью» знания — *йақӣн*, «уверенность» [Табатаба'и, 1417 г.х., 8:141]. В межконфессиональном диалоге мы, мусульманские теологи, обязаны учитывать целостность религиозного дискурса, реалистический характер каждой из его составляющих. Для любого мусульманина рационалистическое рассуждение о существовании Творца обладает не меньшей достоверностью, чем предание о чудесном вознесении Пророка на небеса (*ми'рāдж*). А это означает, что *подлинно исламский иджтихад должен представлять собой интегративный подход к анализу всех без исключения аспектов религиозного опыта адепта*. Следовательно, каждое отдельное рассуждение муджтахидов должно порождать искомое адептом состояние *йақӣн*.

Помимо теологических функций, иджтихад обладает и типично прозелитической, дидактической ценностью. В качестве предельного основания исламского мировоззрения иджтихад в каждом своем проявлении не только тесно связан со всеми сферами богословия, но и оказывает влияние на восприятие последнего адептами других мировоззренческих систем. Будучи своеобразной «витриной» мусульманской теологии, иджтихад должен представлять не отдельных богословов, но внутренне стройную действительность той или иной школы, основу (*'асл*), из которой последовательно и непротиворечиво вырастают «ветви» (*фуру'*) вероучения и права.

Таков, в общих чертах, мой проект внутриконфессионального исламоведения. Сегодня, когда мы имеем дело с самыми разными методами изучения ислама, отсутствие экспертного внимания к различиям между последними ведет к утрате определенной «чуткости» к религиозной действительности. Методологическое изучение различных исламоведческих подходов станет неоценимым подспорьем в исследовании общих и особенных черт этих подходов и тем самым облегчит планирование всякого рода эффективных мер по взаимодействию с мусульманскими течениями. В то же самое время, как мне кажется, нужно прилагать большие усилия для того, чтобы направить исламские течения к большему универсализму в их теологической методологии и отказу от эксклюзивистского подхода к иджтихаду. Как знать — быть может, именно иджтихад, положенный в основу теологического и религиоведческого метода, сможет преодолеть ряд внутренних и внешних противоречий исламоведов, каких бы позиций они ни держались.

Список использованных источников и литературы

- ‘Абд ал-Джаббар, 1422 г.х. — ‘*Абд ал-Джаббār*. Шарҳ ал-’уҷӯл ал-ҳамса. Бейрут: Дār иҳйā’ ат-турās ал-’арабийй, 1422 г.х. 562 с.
- ‘Абд ал-Джаббар, 1965 — ‘*Абд ал-Джаббār*. Ал-Муғнӣ фӣ абвāб ат-тавҳид ва ал-’адл. В 12 т. Каир: ад-Дār ал-мисриййа, 1965.
- ‘Абдо, 2005 — ‘*Абдо, Муҳаммад*. Рисāлат ат-тавҳид. Каир: Мактабат ал-’Усра, 2005. 250 с.
- ‘Авда — *Ал-’Авда, Салмāн*. Сифат ал-гурабā’. Б.м., б.г. 260 с.
- ’Абу Зайд, 1383 г.х. — ‘*Абу Зайд, Наср Ҳāмид*. Нагд-е гофтемāн-е динӣ. Тегеран: Йādāварāн, 1383 г.х. 310 с.
- Амин, 1999 — ‘*Амин А. Дуҳā ал-’ислām*. В 3 т. Каир: Мактабат ал-’Усра, 1999.
- Ал-Ансари, 1418 г.х. — *Ал-Ансārī ал-Харавӣ, ‘Абдуллāх*. Замм ал-калām. В 5 т. Медина: Мактабат ал-’улӯм ва ал-ҳикам, 1418 г.х.
- Ал-Аш’ари, 1397 г.х. — *Ал-Аш’арӣ, ‘Абу ал-Ҳасан*. Ал-Ибāна ‘ан ’уҷӯл ад-дийāна. Каир: Дār ал-Ансār, 1397 г.х. 247 с.
- Ал-Аш’ари, 1998 — *Абу-л-Хасан ал-Ашари*. Одобрение занятия каламом / Введение, перевод с арабского и комментарии Т. Ибрагима // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 367–378.
- Ал-Багдади, 1408 г.х. — *Ал-Бағдādī, ‘Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут: Дār ал-Джйл, 1408 г.х. 384 с.
- Ал-Багдади, 1971 — *Ал-Бағдādī, ал-Ҳатīb*. Шараф асҳāб ал-ҳадйс. Анкара: Дār иҳйā’ ас-сунна ан-набавиййа, 1971. 241 с.
- Джавади Амоли, 1379 г.х. — *Джавādī Амолӣ, ‘Абдоллāх*. Ма’рефатшенāsӣ дар Қор’ан. В 13 т. Кум: Энтешārāt-е Эсрā’, 1379 г.х.
- Ибн Рушд — *Ибн Рушд, Муҳаммад*. Фасл ал-мақāl фӣ-мā байн ал-ҳикма ва аш-шарӣ’а мин иттисāl. Бейрут: Дār ал-’Афāқ ал-джадйда, б.г. 120 с.
- Ибн Таймиййа, 1419 г.х.^а — *Ибн Таймиййа*. Иктидā’ ас-сирāt ал-мустақим. В 2 т. Эр-Рияд: Дār ‘Алам ал-кутуб, 1419 г.х.
- Ибн Таймиййа, 1419 г.х.^б — *Ибн Таймиййа*. Маджмӯ’ ал-фатāвā. В 20 т. Эр-Рияд: Мактабат ал-’Абайкāн, 1419 г.х.
- Ибн Халдун, 1353 г.х. — *Ибн Ҳалдӯн*. Ал-Муқаддима. В 2 т. Тегеран: Бонгāх-е тарджоме ва нашр-е кетāб, 1353 г.х.
- Исфাহани, 1363 г.х. — *Эсфāхāнӣ, Мӯрзā Мехдӯ*. Абвāб ал-худā. Тегеран: б.и., 1363 г.х. 638 с.
- Ал-Кулайни, 1365 г.х. — *Ал-Кулайнӣ, Муҳаммад б. Йа’қӯб*. Ал-Кāфӣ. В 8 т. Тегеран: Дār ал-кутуб ал-’ислāmиййа, 1365 г.х.
- Парсания, 1383 г.х. — *Парсания Х.* Равешшенāsӣ ва āндйше-йе сийāsӣ // Фасл-нāме-йе ‘Олӯм-е сийāsӣ. 1383 г.х. № 28. С. 10–30.
- Сеййедан, 1387 г.х. — *Сеййедāн С.Дж.* Мактаб-е тафкйк йā равеш-е фогахā-йе эмāmийе // Маджалле-йе Андише-йе ҳоузе. 1387 г.х. № 3. С. 67–105.

- Табатаба'и, 1417 г.х. — *Табатаба'и, Саййид Муҳаммад-Ҳусайн*. Ал-Мйзән фй таф-сйр ал-Қур'ән. В 20 т. Бейрут: Му'ассасат ал-А'ламй ли-л-ма'бӯ'āt, 1417 г.х.
- Хакими, 1375 г.х. — *Ҳакīmī М.-Р.* Мактаб-е тафкйк. Тегеран: Дафтар-е нашр-е фарханг-е эслāmй, 1375 г.х. 568 с.
- Ханафи, 1988 — *Ҳанафй, Ҳасан*. Мин ал-'ақйда 'илā ас-савра. В 5 т. Бейрут: Дār ат-Танвйр ли-т-тибā 'а ва ан-нашр, 1988.
- Шабистари, 1382 г.х. — *Шабестарй Моджахед, Моҳаммад*. Херменōтйк, кетāб ва соннат. Тегеран: Тарҳ-е ноу, 1382 г.х. 310 с.
- Шариф, 1362 г.х. — *Шарйф, Мийāн Муҳаммад*. Тārйх-е фалсафе-йе эслāmй [История исламской философии]. В 4 т. Тегеран: Марказ-е нашр-е дāнешгāхй, 1362 г.х.
- Аш-Шатиби, 1420 г.х. — *Аш-Шātйибй, 'Абӯ Исхāк*. Ал-И'тисām. Бейрут: Дār ал-Ма'рифа, 1420 г.х. 606 с.
- Аш-Шахрастани, 1364 г.х. — *Аш-Шахрастāнй, Муҳаммад*. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. В 2 т. Кум: Аш-Шарйф ар-Радй, 1364 г.х.
- Эршадиния, 1382 г.х. — *Эриādйния, Моҳаммад-Резā*. Нагд ва баррасй-йе назарийе-йе тафкйк [Критическое изучение теории «различения»]. Кум: Бустāн-е кетāб, 1382 г.х. 735 с.
- Gadamer, 1994 — *Gadamer H.-G.* Truth and Method. N.Y.: Continuum, 1994. 634 p.
- Rahman, 1984 — *Rahman F.* Islam and Modernity. Transformation of Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1984. 182 p.
- Sarantakos, 1993 — *Sarantakos S.* Social Science Research. Melbourne: McMillan Education Australia Pty Lab., 1993. 459 p.
- Wiktorowicz, 2006 — *Wiktorowicz Q.* Anatomy of the Salafi Movement // Journal of Studies in Conflict & Terrorism. 2006. Vol. 29. № 3. P. 207-239.

References

- 'Abd al-Ġabbār. *Al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-'adl* [The Complete Explanation of Monotheism and Justice Principles]. 12 vols. Cairo: al-Dār al-miṣriyyah, 1965. (In Arabic)
- 'Abd al-Ġabbār. *Šarḥ al-'uṣūl al-ḥamsah* [The Commentary on Five Principles]. Beirut, Dār iḥyā' al-turāṭ al-'arabī, 1422 H., 562 pp. (In Arabic)
- 'Abdo, Muḥammad. *Risālat al-tawḥīd* [A Treatise in Monotheism]. Cairo: Maktabat al-'usrah, 2005, 250 pp. (In Arabic)
- 'Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Naġd-e goftemān-e dīnī* [The Critic of Religious Discourse]. Tehran: Yādāwarān, 1989 H., 310 pp. (Persian Translation)
- 'Amīn, A. *Ḍuḥā al-'islām* [The Rise of Islam]. 3 vols. Cairo: Maktabat al-'usrah, 1999. (In Arabic)
- Al-Anṣārī, 'Abdullāh. *Ḍamm al-kalām* [The Blame of Kalām]. 5 vols. Medina: Maktabat al-'ulūm wa al-ḥikam, 1418 H. (In Arabic)
- Al-Aš'arī, 'Abū al-Ḥasan. *Al-'Ibanah 'an 'uṣūl al-diyānah* [The Explanation of Religion's Principles]. Cairo: Dār al-Anṣār, 1397 H., 247 pp. (In Arabic)

- Al-Aš‘arī, ‘Abū al-Ḥasan. “Istiḥsān al-ḥawḍ fī ‘ilm al-kalām” [The Approval of Kalāmīc Practices]. In: *Srednevekovaya arabskaya filosofiya: problemy i resheniya*. Moscow: “Vostochnaya literatura” publ., 1998, pp. 367–378. (Russian Translation)
- ‘Awdah, Salmān. *Ṣifat al-ḡurabā’* [The Description of Strangers]. 260 pp. (In Arabic)
- Al-Baḡdādī, ‘Abdulqāhir. *Al-Farq bayn al-firaq* [The Difference between Sects]. Beirut: Dār al-Gīl, 1408 H., 384 pp. (In Arabic)
- Al-Baḡdādī, al-Ḥaṭīb. *Saraf aṣḥāb al-ḥadīth* [The Glory of Aṣḥāb al-Ḥadīth]. Ankara: Dār iḥyā’ al-sunnah al-nabawīyyah, 1971, 241 pp. (In Arabic)
- Eršādīnīyah, M.-R. *Nagd wa barrasī-ye nazariye-ye tafkīk* [The School of Deconstruction: A Critical Approach]. Qom: Bustān-e kitāb, 1382 H., 735 pp. (In Persian)
- Eṣḡfahānī, Mīrzā Mehdī. *Abwāb al-hudā* [The Gates of Right Guidance]. Tehran, 1363 H., 638 pp. (In Arabic and Persian)
- Gadamer, H.-G. *Truth and Method*. N.Y.: Continuum, 1994, 634 pp. (English Translation)
- Ġawādī Āmolī, ‘Abdollaḥ. *Ma’refatšenāsī dar Qur’ān* [The Epistemology of Qur’ān]. 13 vols. Qom: Enteshārāt-e Esrā’, 1379 H. (In Persian)
- Ḥakīmī, M.-R. *Maktab-e tafkīk* [The School of Deconstruction]. Tehran: Daftar-e naṣr-e farhang-e eslāmī, 1375 H., 568 pp. (In Persian)
- Ḥanafī, Ḥ. *Min al-‘aqīdah ‘ilā al-ṭawrah* [From Doctrine to Revolution]. 5 vols. Beirut: Dār al-Tanwīr, 1988. (In Arabic)
- Ibn Ḥaldūn. *Al-Muqaddimah* [The Prolegomena]. 2 vols. Tehran: Bongāh-e tarḡome wa naṣr-e ketāb, 1353 H. (Persian Translation)
- Ibn Ruṣd. *Faṣl al-maqāl fī-mā bayn al-ḥikmah wa al-ṣarī‘ah min ittiṣāl* [The Decisive Treatise, Determining the Nature of the Connection between Religion and Philosophy]. Beirut: Dār al-Āfāq al-ḡadīdah, 120 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyyah. *Iqtidā’ al-ṣirāṭ al-mustaqīm* [The Necessity of the Right Way]. 2 vols. Riyadh: Dār ‘ālam al-kutub, 1419 H. (In Arabic)
- Ibn Taymiyyah. *Maḡmū’ al-fatāwā* [The Complete Fatāwā]. 20 vols. Riyadh: Maktabat al-‘Abaykān, 1419 H. (In Arabic)
- Al-Kulaynī, Muḥammad. *Al-Kāfi* [The Complete One]. 8 vols. Tehran: Dār al-kutub al-‘islāmīyyah, 1365 H. (In Arabic)
- Parsanīyah, H. “Raweššenāsī wa āndīše-ye siyāsī” [The Methodology and Political Thought]. In: *Faṣlnāme-ye ‘Olūm-e Siyāsī*, 1383 H., No. 28, pp. 10–30. (In Persian)
- Rahman, F. *Islam and Modernity. Transformation of Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1984, 182 pp.
- Sarantakos, S. *Social Science Research*. Melbourne: McMillan Education Australia Pty Lab., 1993, 459 pp.
- Seyyedān, S.Ġ. “Maktab-e tafkīk yā raweš-e foqahā-ye emāmiye” [The Deconstruction School or Imami Faqīhs’ Methodology]. In: *Maḡalle-ye Andīše-ye ḥowze*, 1387 H., No. 3, pp. 67–105. (In Persian)
- Šabistaī, M.M. *Hermenōtik ketāb wa sonnat* [The Hermeneutics, Qur’ān and Sunnah]. Tehran: Ṭarḥ-e now, 1382 H., 310 pp. (In Persian)

- Al-Šahrastānī, Muḥammad. *Kitāb al-milal wa al-niḥal* [The Book of Religions and Sects]. 2 vols. Qom: al-Šarīf al-Raḏī, 1364 H. (In Arabic)
- Šarīf, Miyān Muḥammad. *Tārīḥ-e falsafe-ye eslāmī* [The History of Islamic Philosophy]. 4 vols. Tehran: Markaz-e našr-e dānešgāhī, 1362 H. (In Persian)
- Al-Šāṭibī, 'Abū Ishāq. *Al-I'tiṣām* [The Assistance]. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1420 H., 606 pp. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad-Ḥusayn. *Al-Mīzan fī tafsīr al-Qur'ān* [The Scales: in Qur'anic Exegesis]. 20 vols. Beirut: Mu'assasat al-A'lāmī li-l-maṭbū'āt, 1417 H. (In Arabic)
- Wiktorowicz, Q. "Anatomy of the Salafi Movement". In: *Journal of Studies in Conflict & Terrorism*, 2006, Vol. 29, No. 3, pp. 207–239.

И.Р. Саитбатталов

(кандидат филологических наук, ведущий специалист, Уфимский университет науки и технологий; Российская Федерация, 450076, г. Уфа, ул. Заки Валиди, д. 32; e-mail: saitbattaloff@yahoo.com)

БОЖЕСТВЕННАЯ ЛЮБОВЬ В МИСТИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ ШАМС АД-ДЙНА ЗĀКĪ НА ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ¹

Аннотация. Статья посвящена представлениям о божественной любви, содержащимся в двух ранее не публиковавшихся и не подвергавшихся исследованию стихотворениях башкирского поэта и богослова Шамс ад-Дйна Зākī (1822–1865) на персидском языке. Путем сопоставления упомянутого текста с произведениями, входившими в круг его чтения, а также ключевыми текстами ордена Накшбандиййа-Муджаддидиййа устанавливается связь представлений суфийского поэта с идеей «сущностной любви», сформулированной индийским мистиком XVII в. Аҳмадом Сирхиндй. Эта любовь представляет собой не экстатическое состояние, а путь постоянного самосовершенствования с целью вытеснения из души мистика любых устремлений и желаний, кроме полного принятия божественной воли. В стихотворении Зākī любовь приобретает этическое измерение. Результатом ее проявления становится правдивость мистика — соответствие внешнего и внутреннего в его поведении и мотивации. Словесное выражение этих представлений опирается на обширный корпус классических произведений персидской литературы XI–XIII вв., причем двумя наиболее часто цитируемыми авторами выступают Фарид ад-Дйн ‘Атṭār и Джалāl ад-Дйн Рӯмй.

Ключевые слова: божественная любовь, накшбандиййа, персофония, суфийская литература, суфизм в Башкортостане.

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-78-01061, <https://rscf.ru/project/23-78-01061>.

Iskander R. Saitbattalov

(PhD in Philology, leading specialist, Ufa University of Science and Technology;
32, Zaki Walidi Str., Ufa, 450076, Russian Federation;
e-mail: saitbattaloff@yahoo.com)

Divine Love in Persian Mystical Poetry of Šams al-Dīn Zākī

Abstract. The paper deals with the ideas of divine love contained in two previously unpublished and unexplored poems by the Bashkir poet and scholar Šams al-Dīn Zākī (1822–1865) in Persian. By comparing his text with the works that were part of his reading outlook, as well as the key texts of the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya order, a connection is established between the ideas of the Sufi poet and the idea of “essential love” formulated by the Indian mystic of the 17th century Aḥmad Sirhindī. This love is not an ecstatic state, but a path of constant self-improvement with the goal of displacing from the mystic’s soul any aspirations and desires other than complete acceptance of the divine will. In Zākī’s poem, love takes on an ethical dimension. The result of its manifestation is the truthfulness of the mystic — the correspondence of external and internal in his behavior and motivation. The verbal expression of these ideas is based on a vast corpus of classical works of Persian literature from the 11th to 13th centuries, with Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār and Jalāl al-Dīn Rūmī being the two most frequently cited authors.

Keywords: Divine Love, Naqshbandiyya, Persianate, Sufi Literature, Sufism in Bashkortostan.

Введение

О жизненном пути суфийского поэта и богослова Шамс ад-Дйна б. Йār-Ахмада б. Фатхаллаха б. Султāна Зākī² (1822–1865) известно сравнительно мало, а источников сведений о нем всего четыре. Это документы статистического учета населения (ревизские сказки) Оренбургской губернии за 1816–1859 гг., содержащие данные о ближайших предках и составе семьи поэта и свидетельствующие о его принадлежности к башкирской общине д. Зяк [Ревизские сказки, Ф-2, оп. 9, д. 597, 951 об.]³, стихотворное восхваление достоинств (ар. *манāқиб*) поэта в составе сочинения Муḥаммада-‘Али Чўқурй «Знамена

² Псевдоним (ар. *тахаллуc*) поэта происходит от его родной деревни Зяк (арабографичное написание كآك), в настоящее время относящейся к Куюргазинскому району Республики Башкортостан и носящей название Зяк-Ишметово.

³ Это обстоятельство дает нам достаточное основание для использования по отношению к Шамс ад-Дйну Зākī определения «башкирский».

предводителя» (тюрк. *'А ләм-и Хадү*) [Чукури, 1874, 20], очерк с приложением пяти стихотворений в биографическом своде «Памятники» (тюрк. *Асәр*) Ридә' ад-Дйна б. Фахр ад-Дйна [Фахр ад-Дин, 2009, 104–105]⁴ и рукопись, включающая пространное жизнеописание и порядка сорока стихотворений поэта, составленная в 1915 г. имамом Зиннаталләхом Муҳаммад-Раҳимй [Мухаммад-Рахими, 1915, 1–138].

Из этих текстов следует, что Шамс ад-Дин родился в семье религиозных деятелей, был слепым от рождения или вследствие детской болезни, знал наизусть Коран. Шамс ад-Дин получал образование в медресе сс. Ашкадар-Балыклы (ныне Балыклы Фёдоровского района Республики Башкортостан) и Стерлибаш (ныне Стерлибашево, районный центр в той же республике) и г. Казани, после чего преподавал в родной деревне и в с. Стерлибаш. Умер в 1865 г. по пути в паломничество в Таганроге [Фахр ад-Дин, 2009, 104].

Суфийское посвящение в орден Накшбандийя-Муджаддидийя будущий поэт получил в с. Джирган (ныне с. Зирган Мелеузовского района Башкортостана) от шейха Тўлўмхўджи б. Мўсы [Там же, 105]. Цепь духовной преемственности связывала его через три поколения с шейхом Файиз-хāном Қāбулй (ум. 1802) и через 8 — с Аҳмадом Сирхиндй (ум. 1624). Эта *силсила* продолжалась в Башкортостане по меньшей мере до 1957 г., — года смерти народного целителя и собирателя книг Ш.Б. Бикбаева, преемника Аҳмадаллāха, внука Тўлўмхўджи б. Мўсы [Дорогами мистиков Башкирии, Р-59, 13–14 об].

Данные о поэтическом творчестве Шамс ад-Дйна Зāкй, как и сами произведения, содержатся только в очерке Фахр ад-Дйна (пять стихотворений на тюркском⁵ языке) и рукописи Муҳаммад-Раҳимй (порядка 40 стихотворений на арабском, персидском и тюркском языках). Тюркоязычные стихотворения из сборника Муҳаммад-Раҳимй были изданы в кириллической транскрипции в составе книги [Миннегулов, Садретдинов, 1982, 3–85]. Стихи на арабском языке из рукописи Муҳаммад-Раҳимй были переведены на русский язык и опубликованы И.Р. Насыровым [Расулев, 2008, 137–148]. Персоязычная поэзия Шамс ад-Дйна Зāкй (четыре отрывка в составе биографического очерка и два стихотворения под общим заглавием «[Стихи] о пути божественной любви») специально исследованию ранее не подвергались. В кириллической транскрипции были опубликованы только фрагменты, включенные в биографический очерк [История башкирской литературы, 1990, 95].

⁴ В очерке Фахр ад-Дйна дед Шамс ад-Дйна ошибочно назван 'Убайдаллāхом. Из-за некритичного воспроизведения этих данных в литературоведческих работах и энциклопедиях приводится фамилия Губайдуллин, которой Шамс ад-Дин не носил.

⁵ Термин *тюркский* используется как эквивалент оригинального наименования *туркй*.

В рамках настоящей статьи впервые публикуются в оригинале и переводе на русский язык «[Стихи] о божественной любви» Шамс ад-Дйна Зākī, продолжающее их стихотворение-*қит‘а* [Мухаммад-Рахими, 1915, 77–80] и проводится исследование того, как поэт трактует любовь — одно из центральных понятий суфизма.

Мистико-философский контекст поэтического творчества Шамс ад-Дйна Зākī

Биограф поэта и составитель сборника его стихов Мухаммад-Раҳимӣ приводит сведения о составленных им пяти трактатах (ар. *рисāла*, мн.ч. *расā’ил*), посвященных вопросам нравственности, обязательным для мусульманина действиям, толкованию одной седьмой части Корана, личности духовного наставника (перс. *шайх-и тарйқа*), разъяснению духовных заданий суфия (ар. *’аврād*). Он также отметил присутствие в этих текстах стихотворных включений разного объема и привел некоторые из них непосредственно в своем рассказе [Там же, 44–52]. Вторая часть его рукописи, представляющая собой собрание стихов суфия, включает три части: стихи на арабском языке [Там же, 65–72], стихи на арабском и персидском языках, извлеченные из его персидского трактата (по-видимому, речь идет о трактате о личности духовного наставника) [Там же, 72–80], стихи на тюркском языке, сочиненные при разных обстоятельствах [Там же, 80–138]. Нахождение его арабских и персидских стихов в составе мистического трактата позволяют рассматривать эти тексты не только как художественные произведения, но и как часть цельной системы мистико-философских взглядов башкирского суфия.

Тема любви, которой посвящен самый объемный из персидских текстов поэта (и которой уделено много внимания в арабских [Расулев, 2008, 138–145]), уже рассматривалась применительно к творчеству Зākī — однако на примере его тюркоязычной поэзии и без учета действительного интеллектуального и литературного контекста, в котором создавалась и воспринималась его поэзия, с использованием в качестве ключей для истолкования трудов Дж. Нурбахша и А. Шиммель, а также словаря суфийских терминов на ресурсе ордена Ни‘матуллāхӣ [Юсупова, Юсупов, 2015, 210–211].

Нам представляется, что, хотя словари суфийских терминов, труды современных популяризаторов и общие работы по суфизму способны задать некие рамки, в которых справедливо производить истолкование мистического текста из Урало-Поволжья, более продуктивно при его обсуждении опираться на тексты той традиции, к которой принадлежал автор (в случае Шамс ад-Дйна Зākī это орден Накшбандиййа-Муджаддиййа), и произведения тех поэтов и мистиков, которых он читал или мог читать. Мухаммад-Раҳимӣ сообщает, что

Шамс ад-Дйн Зākī читал «Книгу советов» (перс. *Панд-нāма*) Фарйд ад-Дйна ‘Атṭāра (XII в.), *Бустāн Са‘дй* (XIV в.) и «Цель познавших» (перс. *Мурād ал-‘āрифйн*) Сṫфй Аллāхийāра (XVII в.) [Мухаммад-Рахими, 1915, 20]. Его младший современник и первый биограф Мухаммад-‘Али Чўқурй (ум. 1889), также обучавшийся в с. Стерлибаш, цитировал в своем историографическом труде Джалāl ад-Дйна Рўмй (XIII в.) [Чукури, Басарави, 2021, 76, 81]. В рукописи о суфийской науке, составленной сыном Чўқурй ‘Арифаллахом из фрагментов сочинений на персидском языке, помимо уже названных авторов, регулярно цитируются ‘Абдаллāх ‘Анṣārй (XI в.), Санā’й (XII в.) и основатель Накшбандиййа-Муджаддиййа Аҳмад Сирхиндй [Музей Гали Сокроя, Р-1, 1–8 об]. Доступность этих текстов для чтения в Урало-Поволжье XIX в. подтверждается опубликованными каталогами и исследованиями персидских рукописей региона [Арсланова, 2015, 240–370; Салихов, Искандарова, 2021, 46]. Последнее дает основание опираться при интерпретации текста Шамс ад-Дйна Зākī на произведения названных выше авторов.

[Стихи] о пути божественной любви:

ТЕКСТ

فی طریق عشق خدا⁶

پس ⁷ هوی بگذار تا صادق شوی	گر تو خواهی از همه سابق شوی
با خدا مشغول شو عاشق شوی	حرص ⁸ دنیا را ز دل بیرون بر آر
گر چنین کردی ⁹ ز کس فائق شوی	عیب خود بین عیب دیگر را مبین
مرگ نزدیک است چون فاسق شوی	توبه کن از هر فساد اعوجاج

⁶ Приводимые З. Мухаммад-Раҳимй стихи Ш. Зākī представляют собой текст, изначально записанный под диктовку. По-видимому, ряд орфографических особенностей рукописи (слитные написания *бакай* вместо *бакий*, *ṣāfīst* вместо *ṣāfī ast*, раздельное написание отрицательной частицы *на*) возник под влиянием устной речи поэта. В рукописи непоследовательно различаются знаки *б* и *к*, *п* и *г*, причем последний записывается с тремя точками сверху. При подготовке текста к публикации его орфография приведена к современному стандарту. Присутствующие в рукописи отступления от него выделены в примечаниях.

⁷ В рукописи *بس*.

⁸ В рукописи *حرص*. Неразличение *ح* и *خ* — характерный признак письменных памятников Урало-Поволжья.

⁹ В рукописи *چونین گردی*.

خویشتن سوی هوی سائق شوی
 و از چنین مولی چرا آبق شوی
 تا چه با وی ناصح ناطق شوی
 تو مراد را خائن سارق شوی
 چند گاهی از خدا غافل شوی
 از شراب معرفت ذائق شوی
 تا که اندر عشق حق صادق شوی

تا به کی¹⁰ ای بنده گمراه زار
 گرچه بدکاری خدا رزقت دهد
 ای عمل ناک ده با گفتار خویش
 آن امانت که خدا پیشت نهاد
 هر کجا باشی خدا را یاد کن
 دامن اهل صفا مگذار تا
 صبر کن تا اندر بلیات جهان

* * *

و از تصوف اشتقاقش صوف نیست
 کار صوفی نیست جز عدل وفا
 و از کدورات‌های¹¹ عالم صافی است¹²
 پیش او یکسان بُود سیم و حجر
 و از تکلف ناز دنیا خواستی
 لاف تقوی کی زنی ای زشت خو
 خویشتن از اهل معنی ساختی

صوفی با غیر صفا موصوف نیست
 کوز صفوت مشتق است ای با صفا
 صوفی آن باشد که در راه وافی است
 کیست صوفی آنکه از زر بی خبر
 ای که اندر راه حق ناراستی
 چون نه موصوف به اوصاف¹³ نکو
 ذات خود را اولاً نشناختی¹⁴

¹⁰ В рукописи *بَکِی*. Возможно, огласовка *фатҳой* предлога *ба* и местоимения *кӣ* — влияние среднеазиатского произношения, ср. таджикское *то ба кай*.

¹¹ В рукописи *кдوراتهای*.

¹² В рукописи *صافیست*.

¹³ В рукописи *باوصاف*. В рукописи без пробела: *باوصاف* = *اوصاف* = *به*.

¹⁴ В рукописи *نه شناختی*.

14. Суфий — это тот, кто идет по пути верности
И чист от помутнений этого мира.
15. Кто такой суфий? Тот, кто о золоте несведущ,
Все одно — что серебро перед ним, что камень.
16. О тот, кто неискренен на пути Истины,
И от трудностей (*такаллуф*) возжелал легкости этого мира,
17. Поскольку тебя нельзя описать (*на мавсӯф*) характеристиками (*авсәф*)
[чистоты], не называй (*на-гу*) [себя суфием].
Что же ты похваляешься праведностью, о дурной нравом?
18. Не познав сперва самого себя,
Ты сам себя сделал одним из людей смысла.

[Стихи] о пути божественной любви: комментарий

Название стихотворения, присвоенное составителем рукописи, представляет собой синтаксическое целое, объединяющее арабскую предложную (ар. *фӣ тарӣқ*) и персидскую изафетную (перс. *тарӣқ-и 'ишқ-и Худā*) конструкции, перетекающие одна в другую. Адекватным эквивалентом выражения '*ишқ-и Худā*, на первый взгляд, представляется сочетание *любовь к Богу*, однако содержание стихотворения и общий контекст использования поэтом этого понятия как обоюдных отношений позволяют отдать предпочтение варианту *божественная любовь*.

Понятие *пути*, выраженное в стихотворении арабским словом *тарӣқ* и персидским *рāх*, указывает не только на конкретные способы выражения любви к Богу, перечисляемые Зākī, но и на суфизм в целом. Таким образом, путь божественной любви для поэта и есть суфизм.

1. *Опередить всех (бар хама сәбиқ шудан)* — формула, которой 'Атṭār в «Рассказах о святых» (перс. *Тазкират 'ал-'авлийā*') характеризует результаты целенаправленных стараний: духовной работы шейха 'Абӯ Бакра ал-Вāsитӣ (ум. 1083), усердной учебы шейха 'Абӯ Исхāқа Кāзирӯнӣ (ум. 1025) ['Аттар, 1958, 222, 234]. *Оставь плотские желания (хавā бигузār)* может быть отсылкой к «Поэме о скрытом смысле» (перс. *Маṣнавӣ-йи ма 'навӣ*) Рӯмӣ: «Ступай, оставь плотские желания, чтобы твой [собственный] запах ушел» [Руми, 2011, 69]. Контекстом этого фрагмента является пространное наставление о необходимости поиска обладателя сердца (перс. *сәҳиб-и дил*), т.е. духовного наставника.

Правдивость (ар. *сидк*) — не только одна из ключевых составляющих мусульманского этоса, но и отличительная черта первого праведного халифа 'Абӯ Бакра ас-Сиддйқа (ум. 634), к которому восходит цепь духовной преемственности Накшбандиййа [Расулев, 2008, 58]. С первого же стиха своего произведения Шамс ад-Дйн Зākй придает любви не экстатическое, а этическое измерение. Любовь представляется путем к соответствию внешнего поведения его внутренним мотивациям.

2. Начало второго бейта может содержать отсылку к «Рассказам о святых» 'Атṭāра. В «Поминании» 'Абӯ ал-Ḥасана Ḥарақāнй (ум. 1033) содержится совет: «Молитва и пост — великие [дела], однако изгнание прочь из сердца гордости, зависти и страсти лучше» ['Аттар, 1958, 175]. Заслуживает внимания и тот факт, что Ḥарақāнй — седьмой в цепи духовной преемственности ордена Накшбандиййа [Расулев, 2008, 58], и его совет, приводимый персидским поэтом, мог восприниматься адептами этого ордена как прямое руководство к действию.

Стань влюбленным — в контексте стихотворения в целом представляется важной переключкой со стихом из «Книги приближений» (перс. *Вуслат-нāма*), приписываемой 'Атṭāру: «Если ты станешь влюбленным на пути Истины, // Тогда и станешь достойным пути Истины» (*гар ту андар-и рāх-и Хаққ 'āшиқ шавй // рāх-и Хаққ-рā āн замāн лā'иқ шавй*) ['Аттар, 1998, 69]. Это касается как рефрена, так и образа пути Истины — центрального элемента второй части стихотворения Зākй.

Поэт указывает, что в сердце (перс. *дил*) мистика не должно и не может быть места для чего бы то ни было, кроме Бога. Эта мысль представляет собой поэтическую передачу идеи Аḥмада Сирхиндй о сущностной любви (перс. *'ишқ-и зāтй*), речь о которой пойдет ниже.

3. *Смотри на свою вину и не смотри на вину другого* — полустишие находит параллель в рассказе 'Абдуллāха 'Ансāрй об 'Абӯ 'Абдуллāхе Джāвбādй из «Разрядов суфиев» (перс. *Ṭабақāt ас-сӯфиййа*): «Не требуй [признания] собственной правоты, смотри на свою вину, а относительно вины других ищи оправдания и знай, каково творениям подвластным, [находящимся] под тяжким принуждением, и подчиненным» ['Ансари, 1962, 226].

4. Стих содержит не просто констатацию близости смерти, но также указание на размышление о собственной смерти (ар. *рāбитат ал-мавт*) — один из внутренних принципов Накшбандиййа [Расулев, 2008, 48].

5. *До каких пор* — вероятная отсылка к «Книге печали» (перс. *Муṣйбат-нāма*) 'Атṭāра: «Когда ты прекратишь разбойничать? До каких пор будешь сбивать с пути влюбленных?». Стих такого содержания помещен в притчу о Зӯ-н-Нӯне ал-Мисрй (ум. 859) и его ученике, который не достиг духовных успехов за сорок лет стараний ['Аттар, 2007, 222].

[*Путем*] *плотских желаний (сӯ-йи хавā)* — сочетание может быть прочитано двояко: как предложное сочетание со значением, близким к русскому

фразеологизму «на ветер», и как изафетное сочетание «дурные плотские желания» в рамках риторического приема *īxām*, стилистического использования омонимов с целью углубления смысла произведения. В первом случае полустишие означает растрачивание себя попусту, во втором — растрачивание жизни на потакание страстям. Выбор в пользу второго варианта диктуется вариативностью значений слова *гумрāх* «сбившийся с пути», «развращенный».

6. Вторая половина бейта может отсылать к фрагменту экзегетического трактата «Раскрытие тайн и пропитание праведных» Рашид ад-Дйна Майбудди (ум. 1126), в котором аскет Ибрāхīm б. ’Адам рассказывает, что впервые испытал радость победы над животной душой (ар. *нафс*), будучи принятым в Антиохии за беглого раба (ар. *’абд āбиқ мин мавлāхи*) [Maybudi, 2016, 442].

8. *Тот залог* — отсылка к Корану (2:283). Поэт уподобляет жизнь имуществу, вверенному человеку на время, а жизнь, не наполненную поклонением Богу, — расхищению этого имущества.

9. *Где бы ты ни был* — указание не столько на перемещения мистика в пространстве, сколько на изменение духовных состояний (ар. *хāl*) и переход с одной мистической стоянки (ар. *мақām*) на другую.

Поминать Бога — указание на принцип ордена Накшбандиййа «памятование» (перс. *йād кард*), постоянное сосредоточение на поминании Бога как языком, так и сердцем, органом мистического познания [Бухари, 2008, 62–63].

10. *Не уходи из-под покровительства людей чистоты* — буквально «не отпускай подола людей чистоты», т.е. суфиев, уже достигших высоких степеней познания. Стих содержит указание на необходимость постоянного нахождения под руководством духовного наставника с целью наблюдения и исправления духовных состояний.

11. *В несчастьях этого мира* — отсылка к «Книге советов» ’Атṭāра: «В несчастьях этого мира будь терпеливейшим, в пору достатка будь благодарен Всемогущему» [’Аттар, 2011, 23].

12. Шамс ад-Дйн Зākй полемизирует с широко распространенным филологическим объяснением термина «суфизм» (ар. *таṣаввуф*) через этимологическую связь со словом «шерсть» (ар. *сӯф*) и настаивает на том, что и формально, и содержательно он связан со словом «чистота» (ар. *сафā’*). Тема чистоты связывает этот отрывок с предыдущим стихотворением, конкретизируя его.

13. *Так как оно происходит от чистоты* — словом *сафват*, происходящим от того же арабского корня, что и слово *сафā’*, обозначают также пророка Мухаммада, т.е. стих указывает как на этимологию слова *суфизм*, так и на его прямую связь с Пророком.

14. *От помутнений этого мира* — возможна отсылка к этическому труду Наṣйр ад-Дйна ат-Ṭусй [Ṭуси, 1968, 71]. Некоторые сочинения восточных

перипатетиков или, по крайней мере, выдержки из них имели хождение в Урало-Поволжье.

16. Этот стих тематически продолжает второй бейт и опирается на тот же стих из «Книги приближений», приписываемой ‘Атṭāру.

Легкость этого мира — возможная отсылка к Санā’и: «Когда красота этого мира соединится с наготой потустороннего» [Сана’и, 1963, 531].

17. *Поскольку тебя нельзя описать (на мавсӯф) характеристиками (авсāф) [чистоты], не называй (на-гу) [себя суфием]* — одно из наиболее сложных для понимания и интерпретации мест в стихотворении. Поэт продолжает рассуждать о чистоте как основной характеристике мистика.

18. *Не познав сперва самого себя* — отсылка к «Поэме о скрытом смысле» Рӯмй: «Счастлив же тот, кто познал свою сущность, построил себе замок в вечной безопасности» [Руми, 2011, 413].

Бейт, завершающий стихотворение, может быть как продолжением порицания тех, кто притворяется суфиями из тяги к похвале и мирским удовольствиям, так и указывать на возможность успешного прохождения пути Истины и превращения человека из невежды в обладателя сокровенного знания.

Заключение

Два сравнительно коротких стихотворения башкирского суфия Шамс ад-Дйна Зāкй на персидском языке содержат в себе легко обнаружимые отсылки к произведениям целого ряда классиков персидской мистической литературы — ‘Абдуллāха ‘Ансārй, Фарйд ад-Дйна ‘Аṭṭāра, Санā’и, Джалāl ад-Дйна Рӯмй, а также к экзегетической работе Рашид ад-Дйна Майбудй. Это демонстрирует не столько широту эрудиции и уровень начитанности поэта и широкие возможности для изучения персоязычной мистической литературы в России XIX в., сколько глубину его погруженности в интеллектуальный и мистико-эзотерический контекст цитируемых текстов.

Притом что отсылки к классикам присутствуют практически в каждом бейте первого стихотворения, оно не превращается в простую компиляцию изречений ‘Аṭṭāра, Рӯмй и других авторов на избранную автором тему, а служат разностороннему раскрытию его оригинальной мысли. Эта мысль состоит в том, что божественная любовь представляет собой не экстатическое состояние, а путь, который необходимо пройти, чтобы достигнуть правдивости, понимаемой как свобода от любых желаний, кроме устремления к Богу, и чистоты, понимаемой как свобода от собственной самости (ар. *zāt*).

Понимание Шамс ад-Дйном Зāкй божественной любви в этическом ключе, как работы над собственным поведением, внутренним миром, отношением к внешнему миру и людям, может быть основано на концепции «сущностной

любви» (перс. *мухаббат-и зāтӣ*), выражающейся в любви в Богу как таковому, свободной от стремления к раю или страха перед адом, принимающей всякое действие Бога как награду. Ряд описаний такой любви содержится в письмах Ахмада Сирхиндӣ: «Что исходит от Возлюбленного, то для этих великих (достигших истинной любви к Богу. — И.С.) и желанно. Желанно все, что делает Возлюбленный» [Сирхинди, 1977, 100]. Познание собственной сущности, о которой говорит поэт, в этом контексте служит условием истинной любви к Богу: «Завеса между рабом и Господом — это *нафс* раба, не мир... Пока не освободится раб от устремлений *нафса*, не станет Господь его устремлением и не окажется любовь к Пречистому в его сердце» [Там же, 22].

Сопоставление корпуса стихотворений, входивших в состав трактатов башкирского суфия на разные темы, с кругом текстов, действительно или предположительно формировавших круг его чтения, позволяет отчасти реконструировать взгляды, идеи и ценности представителей ордена Накшбандийя-Муджаддийя в России, увидеть то, как классические литературные и богословские тексты использовались для выражения собственных взглядов и мистических переживаний. Точность такой реконструкции будет возрастать по мере введения в научный оборот более широкого круга источников из Урало-Поволжья на разных языках ислама.

Список использованных источников и литературы

- Арсланова, 2015 — Арсланова А.А. Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета. Вып. II. Казань: Издательство Казанского университета, 2015. 796 с.
- Бухари, 2010 — Бухари, Абдулгафур. Введение в суфизм / Пер. с узб. Р. Чепкунов. М.: Имидж-пресс, 2010. 152 с.
- Дорогами мистиков Башкирии — Дорогами мистиков Башкирии: материалы экспедиции, поддержанной всероссийским проектом «Открываем Россию заново» в рамках программы «Больше, чем путешествие» / Наставники И.А. Лебедева (Царегородцева), И.Р. Сайтбатталов. Рукопись 59. 74 л.
- История башкирской литературы, 1990 — История башкирской литературы. Т. 2. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1990. 582 с.
- Миннегулов, Садретдинов, 1982 — Миннегулов Х.Ю., Садретдинов Ш.А. Памятники татарской литературы XIX века. Казань: Татарское книжное издательство, 1982. 143 с.
- Музей Гали Сокроя — Музей Гали Сокроя. Рукопись 1. 270 л.
- Мухаммад-Рахими, 1915 — Мухаммад-Раҳимӣ З. Стихи Шамс ад-Дйна Зākӣ. Научный архив УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 5. Ед. хр. 46. 1915. 177 л.
- Расулев, 2008 — Расулев З.Х. Божественные истины: перевод с арабского / Сост., коммент., пер. И.Р. Насырова. Уфа: Китап, 2008. 240 с.

- Ревизские сказки — Ревизские сказки Оренбургской губернии за 1816–1859 гг. // Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. 2. Оп. 9. Д. 597. Л. 948–956 об.
- Руми, 2011 — *Рӯмӣ, Джалāl ад-Дӯн*. Маснави-йи ма‘нави. Пяты дафтар / Пер. с перс. О.М. Ястребова, под ред. А.А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2011. 448 с.
- Салихов, Искандарова, 2021 — *Салихов А.Г., Искандарова С.А.* Анализ суфийских сочинений на персидском языке из фонда рукописей ИИЯЛ УФИЦ РАН // Проблемы востоковедения. 2021. № 4. С. 43–49.
- Юсупова, Юсупов, 2015 — *Юсупова Н.М., Юсупов А.Ф.* Символизация в тюрко-татарской поэзии средневековья и нового времени (на примере суфийских поэтических произведений) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015. № 10–2 (52). С. 209–211.
- Чукури, Басарави, 2021 — *Чӯқурӣ М.-‘А., БаҶаравӣ ‘А.* Булгарские хроники, или Приближение [‘Али] Гари / Вступит. статья, транскрипция, пер. и коммент. И.Р. Сайтбатгалова. М.: ООО «Садра», 2021. 200 с.
- ‘Ансари, 1962 — *‘Ансārī, ‘Абдуллāх.* Табақāt ас-сӯфиййа. Кабул: Маṭба‘ Давлатӣ, 1962. 738 с.
- ‘Аттар, 1958 — *‘Атṭār, Фарӣд ад-Дӯн.* Тазкират ал-‘авлийā’. Тегеран: Китāб-фурӯшӣ Марказӣ, 1336 г.х. 600 с.
- ‘Аттар, 1998 — *‘Атṭār, Фарӣд ад-Дӯн.* Вуслат-нāма. Тегеран: б.и., 1376 г.х. 88 с.
- ‘Аттар, 2007 — *‘Атṭār, Фарӣд ад-Дӯн.* Муṣībāt-нāма. Тегеран: Интишārāt Зувар, 1385 г.х. 960 с.
- ‘Аттар, 2011 — *‘Атṭār, Фарӣд ад-Дӯн.* Панд-нāма. Фāрсӣ бā тарджима-йи урдӯ. Лахор: Мактаб Раҳмāниййе, 2011. 114 с.
- Сана’и, 1963 — *Санā’ī, ‘Абӯ ал-Маджд.* Дивāн-и ҳакīm-и ‘Абӯ ал-Маджд Мадждӯд бин Адам Санā’ӣ Ғазнавӣ. Тегеран: Нашр Ибн Сина, 1341 г.х. 1232 с.
- Сирхинди, 1977 — *Сирхиндӣ, Аҳмад.* Мактӯбāt-и имām-и Раббāнӣ. Т. 1. Карачи: б.и., 1977. 672 с.
- Туси, 1968 — *Тӯсӣ, Наṣӣр ад-Дӯн.* ‘Аҳлāқ-и Наṣӣриййа. Тегеран: б.и., 1345 г.х. 332 с.
- Фахр ад-Дин, 2009 — *Фаҳр ад-Дӯн Р.* ‘Асār. Т. 2. Казань: Рухият, 2009. 304 с.
- Чукури, 1874 — *Чӯқурӣ М.-‘А.* ‘А‘лām-и Хādӣ. Национальная библиотека Республики Башкортостан. Р-187. 1874. Л. 16–21.
- Maybudi, 2016 — *Maybudī, Rašīd al-Dīn.* The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious (Kašf al-asrār wa ‘uddat al-‘abrār). Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2016. 800 p.

References

- ‘Ансārī, ‘Абдуллāх. *Ṭabaqāt al-ṣūfiyyah* [The Degrees of Sufis]. Kābul: Maṭba‘ Dawlatī, 1962, 738 pp. (In Persian)
- ‘Атṭār, Farīd al-Dīn. *Muṣībāt-nāma* [The Book of Disasters]. Tehran: Intiṣārāt Zuwar, 1385 H., 960 pp. (In Persian)

- ‘Aṭṭār, Farīd al-Dīn. *Pand-nāma. Fārsī bā tardjima-yi urdū* [The Book of Advice. Persian with Urdu Translation]. Lahor: Maktab Raḥmāniyye, 2011, 114 pp. (In Persian and Urdu)
- ‘Aṭṭār, Farīd al-Dīn. *Taḍkirat al-‘awliyā’* [Biographies of the Saints]. Tehran: Kitāb-furūšī Markazī, 1336 H., 600 pp. (In Persian)
- ‘Aṭṭār, Farīd al-Dīn. *Wuṣlat-nāma* [The Book of Approximation]. Tih-rān, 1376 H., 88 pp. (In Persian)
- Arslanova, A. A. *Opisanie rukopisey na persidskom yazyke Nauchnoy biblioteki im. N.I. Lobachevskogo Kazanskogo (Privolzhskogo) federal’nogo universiteta. Vyp. II* [The Description of Persian-Language Manuscripts in the Scientific Library of Kazan Federal University]. Kazan: Kazan University, 2015, 796 pp. (In Russian)
- Bukhari, ‘Abdulghafur. *Vvedenie v sufizm* [Introduction to Sufism]. Moscow: Imagepress, 2010, 152 pp. (In Russian)
- Čūqurī, M.-‘A. *‘A‘lām-i Hādī* [The Leader’s Banners]. National library of Bashkortostan Republic. R-187, 1874, Fols. 16–21. (In Turkic)
- Čūqurī, M.-‘A., Baṣarawī, ‘A. *Bulgarskie khroniki, ili Priblizhenie [‘Ali] Gari* [Bulghar Chronicles or the Approximation of ‘Alī Ġārī]. Moscow: “Sadra” publ., 2021, 200 pp. (In Russian and Turkic)
- Dorogami mistikov Bashkirii* [On the Ways of Bashkirian Mystics: Expedition Materials]. Manuscript 59, 74 fols. (In Arabic and Turkic)
- Faḥr al-Dīn, R. *‘Āṭār. T. 2* [Monuments. Vol. 2]. Kazan: Rukhiyat, 2009, 304 pp. (In Tatar)
- Istoriya bashkirskoy literatury. T. 2* [History of Bashkir Literature. Vol. 2]. Ufa: Bashkir Book Publishing, 1990, 582 pp. (In Bashkir)
- Maybudī, Raṣīd al-Dīn. *The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious (Kaṣf al-asrār wa ‘uddat al-‘abrār)*. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2016, 800 pp.
- Minnegulov, Kh.Yu., Sadretidinov, Sh.A. *Pamyatniki tatarskoy literatury XIX veka* [Monuments of the Tatar Literature of 19th Century]. Kazan: Tatars Book Publishing, 1982, 143 pp. (In Tatar)
- Muḥammad-Raḥīmī, Z. *Stikhi Shams ad-Dīna Zākī* [Poems by Shams ad-Dīn Zākī]. Scientific archive of Ufa federal research center of Russian Academy of Sciences. F. 3. Op. 5. Unit. 46. 1915. 177 ff. (In Turkic)
- Muzei Gali Sokroya* [‘Alī Čūqurī Museum]. Manuscript 1, 270 fols. (In Persian, Turkic, and Arabic)
- Rasulev, Z.Kh. *Bozhestvennye istiny: perevod s arabskogo* [Divine Truths: translation from Arabic]. Ufa: Kitap, 2008, 240 pp. (In Russian)
- “Revision Lists of Orenburgskaya Guberniya in 1816-1859”. In: National Archive of Bashkortostan Republic. Fond 2, op. 9, d. 597, ff. 948–956r. (In Russian)
- Rūmī, Ġalāl al-Dīn. *Maṭnavī-yi ma‘navī. Pyatyi daftar* [Maṭnavī-yi ma‘navī. Fifth Daftar]. Saint-Petersburg: “Peterburgskoe vostokovedenie” publ., 2011, 448 pp. (In Russian and Persian)

- Salikhov, A.G. Iskandarova, S.A. “Analiz sufiiskikh sochinenii na persidskom yazyke iz fonda rukopisei IYYaL UFITs RAN” [Analyze of Sufi Manuscripts in Persian in the Manuscripts Department in the Institute of History, Language, and Literature of Ufa Federal Research Center of Russian Academy of Sciences]. In: *Problemy vostokovedeniya* [Issues of Oriental Studies], 2021, No. 4, pp. 43–49. (In Russian)
- Sanā’ī, ‘Abū al-Mağd. *Dīwān-i ḥakīm-i Abū-l-Mağd Mağdūd bin Ādam Sanā’ī Ġaznavī* [Diwan of the Wise Abū-l-Majd Majdūd bin Ādam Sanāyī Ġaznavī]. Tehran: Našr Ibn Sīnā, 1341 H., 1232 pp. (In Persian)
- Sirhindī, Aḥmad. *Maktūbāt-i imām-i Rabbānī. Jild 1* [Letters of Imām-i Rabbānī. Vol. 1]. Karachi, 1977, 672 pp. (In Persian)
- Ṭusī, Našīr al-Dīn. *’Aḥlāq-i našīrīyyah* [Našīrī Ethics]. Tihrān, 1345 H., 332 pp. (In Persian)
- Yusupova, N.M., Yusupov, A.F. “Simvolizatsiya v tyurko-tatarskoi poezii srednevekov’ya i novogo vremeni (na primere sufiiskikh poeticheskikh proizvedenii)” [Symbolizing in Turk-Tatar Poetry of Middle Ages and Early Modern (on the Example of Sufi Texts)]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. The Issues of Theory and Practice]. 2015, No. 10–2 (52), pp. 209–211. (In Russian)

Е.А. Фролова

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

**ПРИРОДА, ОБЩЕСТВО, БОГ:
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ
КАМĀЛА ЙЎСУФА АЛ-ҲĀДЖА**

Аннотация. Статья посвящена изучению религиозно-философских взглядов ливанского лингвиста и писателя Камāла Йўсуфа ал-Ҳāджа (1917–1976). Автор анализирует зависимость концепции ал-Ҳāджа от бергсонских и экзистенциалистских теорий, а также реконструирует ее социально-политическое измерение. Как показано в работе, философ диалектически исследует взаимосвязь рационального и иррационального в природе человека, а также подчиненность разума «бытийной» вере. Отдельно рассматривается учение ал-Ҳāджа о роли личности в истории — фигуре политического вождя, сохраняющего за собой, в том числе, и традиционный религиозный статус.

Ключевые слова: Камāl Йўсуф ал-Ҳāдж, экзистенциализм, марксизм, феноменология, арабский национализм, современная арабская философия.

Evgeniya A. Frolova

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

**Nature, Society, God:
The Religious and Philosophical Concept of Kamāl Yūsuf al-Ḥāğ**

Abstract. The article deals with the study of the religious and philosophical views of the Lebanese linguist and writer Kamāl Yūsuf al-Ḥāğ (1917–1976). The author analyzes the dependence of the concept of al-Ḥāğ on Bergsonian and existentialist theories, and also reconstructs its social dimension. As shown in the work, the philosopher

dialectically explores the relationship between the rational and the irrational in human nature, as well as their subordination to existential faith. Separately, the teaching of al-Ḥāğ about the role of the individual in history is considered — the figure of a political leader who retains, among other things, a traditional religious status.

Keywords: Kamāl Yūsuf al-Ḥāğ, Existentialism, Marxism, Phenomenology, Arab Nationalism, Modern Arab Philosophy.

Середина XX в. стала для арабской интеллигенции поворотной вехой в процессе разработки качественно нового идеологического и философского обоснования социально-экономических преобразований. Ливанский лингвист и писатель Камāl Йўсуф ал-Ḥāдж (1917–1976), создатель своеобразной «экзистенциальной онтологии» языка, в соответствующем своем проекте обратился к инструментарию западной мысли — единственно чтобы успешно преодолеть «методологический тупик», затормозивший развитие национал-социалистической мысли Ближнего Востока на целых два десятилетия. Наша статья отведена под экспликацию как упомянутой выше «методологии», так и идеологического проекта ал-Ḥāджа, незаслуженно забытого в отечественной философской арабистике.

Свою философскую концепцию ал-Ḥāдж определяет как «опыт решения в чисто теоретической сфере» проблем ливанской «национальной жизни», как «философский анализ великих политических проблем», стоящих перед ливанским обществом [ал-Хадж, 1957, 7]. Как следствие, вполне понятно, что ал-Ḥāдж высоко характеризует значение философии в жизни современного социума. «Я не сомневаюсь, — пишет он, — что философия — такое явление цивилизации, которое наиболее верно свидетельствует о подъеме нации» [Там же, 10]. «Всякая деятельность, которой занимается человек, <...> нуждается в философии, чтобы постичь ход времени. Народ, который не философствует, — водоем без воды» [ал-Хадж, 1963, 10]. Философия, согласно ал-Ḥāджу (как, впрочем, и по мнению других его современников), есть теория, тесно связанная с отвечающей ее запросам жизнью, объективными требованиями исторического процесса.

Человек ответствен перед обществом и за общество. Философ не может теперь удалиться от общества. <...> Мы живем в тревожную эпоху <...> и философ, который не стремится активно участвовать в созидании своего общества, находится вне великой истории. Поэтому он не может быть философом, если не задумывается над тем, что происходит в окружающей его среде [Там же, 173].

Свой «философский анализ великих политических проблем национальной жизни» ал-Ḥāдж открывает антропологической справкой. Философ уверен:

обращение к человеку как к «источнику всякой философии» [ал-Хадж, 1957, 10] служит выражением характерной для арабской философии конца XIX–XX вв. гуманистической тенденции — реакции на засилье религиозного традиционализма. Гуманистический пафос связан и со стремлением арабских идеологов перенести решение всех проблем человеческого существования в сферу идеального; последнее позволило ряду мыслителей в значительной степени реформировать не только философский, но и типично теологический дискурс — в том числе в качестве ответа на усиливающиеся позиции арабских изводов марксизма и позитивизма. Гуманизм ал-Хаджа принимает форму экзистенциализма, адаптированного идеями картезианства, персонализма, бергсонизма и гуссерлианства¹.

Профессор ал-Хадж — идеологический преемник тех современных арабских философов, которые, учитывая дух времени, направляли свои усилия на «примирение» науки и религии, разума и веры. Для обоснования своей концепции ал-Хадж привлекает некоторые положения из работ шейха Мухаммада ‘Абдо (1849–1905)² и произведений египетского публициста ‘Аббаса Махмуда ал-‘Аққāда (1889–1964)³. Те же взгляды, что и ал-Хадж, по сути дела, исповедует томист Шарль Малик (1906–1987)⁴. Много общего в концепции ал-Хаджа и с построениями ливанского персоналиста Рене Хабаш (1915–2003). Разумеется, их политические идеалы, под которые они пытаются подвести идеологическую базу, различны; вместе с тем их философские позиции весьма близки. Хабаш отстаивал как экзистенциалистские, так и персоналистические идеологии. Ал-Хадж же, считающий себя экзистенциалистом, по отношению к целому ряду проблем ближе к персонализму, чем к экзистенциализму, в оболочку которого он подчас вкладывает собственные идеи.

Учение ал-Хаджа, как и концепции большинства современных арабских философов, отмечены влиянием европейской философии. Что не удивительно: ал-Хадж, подобно многим своим современникам, окончил и Американский университет в Бейруте, и докторантуру Парижского университета (1950). Естественно поэтому, что мыслитель приобщился к «континентальной» идейной жизни. Философские школы Европы середины — второй половины XX в.

¹ См. подробнее: [Фролова, 2016, 62–65].

² См. ярчайший образчик популярного изложения теологических идей ‘Абдо: [‘Абдо, 2021].

³ Отдельные философско-критические работы ал-‘Аққāда приведены в: [Антология, 2017, 64–76]; см. также: [Нофал, 2017; Khan, 2016].

⁴ Об арабском персонализме — в т.ч. и в связи с работами ал-Хаджа — мы писали в соответствующей главе «Дискурса арабской философии»: [Фролова, 2016, 199–203].

стали для арабских философов значимой частью их собственной культуры. Они усвоили многие из европейских теорий и попытались с их позиций решить актуальные национальные проблемы.

Издатель книги ал-Х̣аджа «Между сущностью и существованием» (*Байна ал-джавхар ва ал-вуджуд*) в предисловии к ней писал: «Доктор Камāl Йūsuf ал-Х̣адж — первый ливанец, положивший в основу своей философии факт существования человека» [ал-Хадж, 1958, 11]. Однако философская концепция ал-Х̣аджа — не точное, эпигоническое воспроизводство взглядов европейских экзистенциалистов. Ливанского философа не может удовлетворить исходный тезис экзистенциалистов о сугубо иррациональной природе существования, в котором он пытается отыскать разумный, конструктивный смысл. Философия экзистенциализма представляет своим адептам критическую позицию по отношению к положению человека в мире вернакулярности, порождает нигилизм в отношении к буржуазной культуре — но не дает действенного оружия в борьбе с этим миром, не предлагает положительных идеалов. Поэтому ни философия Ясперса или Хайдеггера, ни взгляды Сартра или Камю не могут служить основой для философии буржуазии стран, ступивших на путь независимого развития. В этом смысле ал-Х̣аджа нельзя назвать последователем европейских экзистенциалистов. В его концепции мало общего и со взглядами египетского экзистенциалиста ‘Абд ар-Рахмāна Бадавй (1917–2002), перенесшего «философию существования» на арабскую почву, — во многом механистически, с использованием сартровского терминологического инструментария⁵. Ал-Х̣адж заимствует из западного экзистенциализма те концепты, что помогают ему развить собственные идеи, предложить новые доводы в пользу своего понимания общественных проблем и путей их решения. Более других его интересует экзистенциалистская адаптация картезианства.

Обращение ал-Х̣аджа за обоснованием некоторых своих позиций к работам Декарта объясняется тем, что задачи, которые современные ему идеологи арабских стран ставили перед философией, схожи в ряде моментов с задачами, стоявшими перед ней во времена Декарта. Борьба с «религиозным Средневековьем», защита рационализма, науки в ее союзе с религией, «рационализация» религии, обоснование бытия Бога — вот некоторые из тех тем, что волновали и по сей день занимают ближневосточных мыслителей. Картезианство в силу своего дуализма допускает компромисс, используемый близкими ал-Х̣аджу идеологами, сторонящимися современного сциентизма. Вместе с тем ал-Х̣адж использует в своих рассуждениях идеи представителей других близких экзистенциализму направлений идеалистической философии.

⁵ См. русский перевод избранных работ философа в: [Антология, 2017, 17–63].

Ал-Х̣адж резонно замечает: главный методологический порок в рассуждениях экзистенциалистов состоит в отграничении существования от сущности, в том, что они предпочитают экзистенцию эссенции. Усмотрение экзистенциалистами «сущности» существования в самом существовании определяет специфику проблематики, подхода к решению философских проблем, конечную направленность их философии, ее пессимистический во многом характер — что, безусловно, не отвечает взглядам самого ал-Х̣аджа. Это приводит нашего мыслителя к попытке соединения экзистенциализма с эссенциализмом Декарта, к синтезу «существования и сущности», к попытке преодоления «пороков» картезианства и экзистенциализма.

Ал-Х̣адж исходит из факта человеческого существования, в основание рассмотрения которого полагает принцип единства сущности и существования. «Ведь существование есть в то же время сущность» [ал-Хадж, 1958, 13], — пишет он в книге «Между сущностью и существованием». «Нельзя проводить различие между сущностью и существованием», — настаивает он несколько ниже [Там же, 14]. Однако нельзя довольствоваться одним лишь раскрытием смысла человеческой экзистенции. Наряду с последней существуют другие предметы, другие сущие, без которых человеческое существование остается неполноценным. Обособленные вещи объединяет нечто общее — их сущность. Мир представляет собой единый «всеобъемлющий сосуд» — «сущностное существование» [Там же]. Необходимо, считает философ, раскрыть сущность этого всеобщего существования, в которое вписано существование человеческого. В этом смысле позиция ал-Х̣аджа вряд ли принципиально отличается от рационалистического идеализма, хотя сам ал-Х̣адж не считает себя представителем этого направления и пытается преодолеть разрыв между сущностью и существованием. Философ обращает внимание на односторонний характер решения апорий сущности и существования у Платона и Ибн Сйны, в разработанной арабскими перипатетиками теории эманации, в которой существование выводилось из сущности. В тезисе Декарта *cogito ergo sum* ал-Х̣адж усматривает предтечу зарождения качественно новой философской идеологии — хотя и отдающей предпочтение сущности, но тем не менее связывающей последнюю воедино с человеческой экзистенцией. Учение Декарта, согласно ал-Х̣аджу, знаменует поворот философии к человеку. Дальнейшее развитие философии есть, как следствие, уточнение тезиса Декарта, еще большее приближение к человеку. Такова, полагает ал-Х̣адж, философия Мена де Бирана, основным принципом которой служит следующий тезис: «Желаю — следовательно, существую». Такова и философия Бергсона с ее исходным положением: «Я длюсь — следовательно, я существую». Завершение процесса развития этой ветви философии — экзистенциализм. Однако экзистенциализм, отмечает ал-Х̣адж, впадает в другую крайность, делая упор на существовании, утверждая его в качестве первоосновного. Результатом

указанного рассмотрения становится отрицание рационалистической сущности существования.

Разумеется, суть исторического развития философии, изображенная ал-Хаджем, далека от классической, «школьной». Он тенденциозно полагает проблему сущности и существования в качестве основной проблемы философии, да и ее решение ограничивает только некоторыми направлениями, исключая из них такие учения, как философия Гегеля и диалектический материализм. Объясняется это тем, что ал-Хадж ставит перед собой задачу выведения совершенно определенного ответа. Нечего и говорить о том, чтобы его мог удовлетворить, например, марксистский анализ человеческого существования. Марксизм, по ал-Хаджу, — до крайности революционная, радикальная идеология. В силу этого ал-Хадж ополчается против диалектического материализма, который он, как, впрочем, почти все его идейные сподвижники, знает только понаслышке и потому представляет в совершенно искаженном виде⁶.

В чем же состоит анализ существования человека, которым ал-Хадж открывает свое сочинение? Первый пункт этого анализа представляет не «бытийный опыт» экзистенциалистов, а довольно традиционное рассмотрение природы человека с выделением в нем материальной и идеальной сторон. Первый вывод, к которому приходит ал-Хадж в результате такого рассмотрения человека, состоит в следующем: сущность человека сокрыта в его «разуме, разумеющем, что он разумеет». Именно разум образует человека «со всем лучшим, что есть в нем. <...> Благодаря ему человек персонифицировался, стал во главе творений, стал сущностью» [ал-Хадж, 1957, 14]. Ал-Хадж не только не интересуется источником человеческого *ratio*, материальными основами его развития, но и выступает против материалистического подхода к этой проблеме, усматривая в материи «угрозу», «опасность» [Там же, 15].

И все же ал-Хадж не в силах игнорировать «материальный фактор» в жизни человека. Постулирование ал-Хаджем ценности материальной стороны жизни человека связано с определением его природы. «Человек, — пишет он, — состоит из духа и тела», между которыми существует «диалектическая связь», «единство» [Там же, 178].

Человек связан со своим телом глубокой связью. Ведь благодаря своему телу он является частью окружающей природы, ибо тело есть материя, подобно природе, в которой оно пребывает [Там же, 178–179].

И поэтому ал-Хадж вынужден признать материализм как *философскую* теорию, замечая, что «человек всегда нуждается в том, чтобы ему напоминали,

⁶ О современной нашему автору арабской марксистской идеологии см.: [Bardawil, 2020].

что тело его — из праха, что материя — действенный фактор в развитии цивилизации и освобождении наций от рабства голода» [ал-Хадж, 1957, 15].

Из приведенной выше характеристики природы человека вытекает и решение ал-Хаджем других теоретических вопросов. Веру в силы человеческого разума ал-Хадж считает краеугольным камнем философии. «Если бы не скрытая вера философа в могущество разума, погибла бы всякая философия» [Там же, 22], — пишет он, ссылаясь на высказывание Декарта о роли разума в постижении сущего.

Два вопроса, о боге и душе, — писал Декарт в «Метафизических размышлениях», — всегда считались мною важнейшими среди тех, которые следует доказывать скорее посредством доводов философии, чем богословия. Ибо <...> неверующим, конечно, невозможно внушить ни религию, ни даже нравственную добродетель, если предварительно не доказать им этих двух истин естественным разумом» [Декарт, 1950, 321].

«Поистине, каждый философ, — развивает эту мысль ал-Хадж, — даже если он верующий, в глубине души — неверующий, который не удовлетворяется ничем, кроме природного разума. <...> И когда философ говорит, что вера выше разума, он должен раскрыть источник этой веры и объяснить ее происхождение» [ал-Хадж, 1957, 23]. «Само понимание веры есть вера в разум», — заключает мыслитель [Там же, 22].

С этих позиций ал-Хадж критикует и интуитивизм: «Интуитивисты стремятся унижить достоинство разума и ставят его на более низкую ступень, чем интуиция, совсем не замечая того, что атака на разум не удастся без помощи разума» [Там же].

С верой в могущество разума, согласно ал-Хаджу, связана и вера в науку. Наука оперирует существованием второй стороны человеческого естества — стороны материальной:

Связь человека со своим телом — вещь очевидная. И следовательно, стремление его к материальной цели, существующей в природе, — одно из данных взаимосвязи. <...> Всякая попытка преуменьшить значимость связи человека с материей, ведет нас к противоположному результату, т.е. к материи [Там же, 179].

Коль скоро человек представляет собой единство духа и материи, коль скоро он связан с материей самой своей природой, он устремляется к материи. Человеку необходимо жить; это привело к возникновению и развитию техники. Но человеку «нужно также постичь, в чем он нуждается, чтобы жить, — для этого возникла наука» [Там же]. Наука и техника суть два модуса воздействия материи на жизнь человека, два ответа на потребности человека, предложенных материальной стороной его природы. «Науки в различных своих отраслях

рассматривают различные стороны, которые наблюдает сознание в природе» [ал-Хадж, 1957, 181, 182].

Ал-Хадж силится избавить от упреков современную ему науку, которой приписывают только разрушение и опустошение. Философ рассуждает: значение науки для человека несомненно, оно вытекает из самой его природы, которая не есть зло [Там же, 181]. Конечно, это объяснение не раскрывает причин той или иной роли науки и техники в обществе; оно выражает только позитивное отношение к ним.

Какой бы положительной ни была оценка ал-Хаджем науки и техники, последние, по его мысли, постольку конституируют единый аспект человеческой деятельности, поскольку связаны с материальной сферой. Однако наука, будучи направлена на отыскание и объяснение причин жизни человека, сталкивается с метафизическими вопросами, которые позволяют ей преодолеть ограниченность материи.

Несомненно, наука стремится прежде всего к тому, чтобы направить человека на удержание связи с материей, чтобы откликнуться на зов жизненных потребностей человека. Однако материализм науки не останавливает ее у границы материи в ее узком смысле, не мешает ей переступить эту видимую границу и направиться к тому, что находится за сокровенным, чтобы показать нам духовную цель, к которой способна устремиться мысль [Там же, 180].

Ученый верит: разум человека также имеет двоякую природу. Так, помимо осмысления вещей, непосредственно воспринимаемых человеком, вещей видимых, разум постигает свое духовное начало и «стремится к сокровенным вещам» [Там же, 15]. Он ориентирован не только горизонтально, но и вертикально. Человека отличает от других существ не просто способность мыслить, но и нечто большее — способность мысли стремиться к цели. Разум есть «разумеющий, что он разумеет», — иначе говоря, интенциональный конструкт. «Современные философы едины во мнении, что человек наделен свойством интенциональности, которое отличает его от прочих существ. Под интенциональностью имеется в виду постоянное устремление сознания к чему-либо, находящемуся вне его» [Там же]. Разум человека не пассивен, а активен. И эта активность требует цели. Такое понимание разума ал-Хадж заимствует у Декарта, Гуссерля и теоретиков экзистенциализма. Подобное определение разума пригодится ал-Хаджу для того, чтобы перенести главные причины, стимулы развития человека и человеческого общества из материальной плоскости в плоскость идеальную. Цели же науки ал-Хадж называет причиной развития общества.

Человек, продолжает ал-Хадж, связан не только с природой, но и антропологическим Иным. Его бытие в обществе образует второе измерение человеческого существования. Человек по своей природе — существо политическое.

Это значит, что общественный человек — независимо от того, изолирован он от людей или находится среди них, — всегда стоит в отношении к другому. <...> Общество в его социальном понимании всегда охватывает человека, где бы он ни был. <...> Изолированность становится голой идеей, которой нет места в действительности. Человек находится в постоянном диалоге с другим, будь это кто-то помимо него или же он сам [ал-Хадж, 1957, 184].

И хотя эта характеристика социальной природы человека полностью совпадает с экзистенциалистской, отношение к обществу у ал-Хаджа иное, чем у «философов бытия». Ал-Хадж выступает против экзистенциалистского понимания общества как силы, противостоящей в современных условиях человеку, подавляющей его, обедняющей, нивелирующей, «овеществляющей». Он подходит к проблеме общественного существования в другом плане; оно не интересует его как проблема *Man* — и потому философ не принимает для себя негативных выводов экзистенциалистов.

Ал-Хадж выступает и против аскетизма, стремления обособиться от общества, что следует из разрешения им вопроса о связи части и целого и объясняет его интерпретацию понятия «свобода». Общество, «Иной», считает ливанский философ, не уничтожают свободы человека. Порождаемый обществом раскол между человеком и его индивидуальностью завершается «бракосочетанием» человека с его личностью. «Личность — это человек, после того как он вернулся к своей высшей самости через другого. Индивидуализм представляет одно из значений эгоизма, а персонализм является понятием, символизирующим “я”» [Там же, 185]. Манифестируя общность с «Иными», человек приходит к пониманию своей сущности, к осознанию свободы. «Человек персонифицируется, по мере того как он социализируется» [Там же], — пишет ал-Хадж. В данной трактовке общества прослеживается несомненное влияние на ал-Хаджа теории персонализма, — в частности, Эммануэля Мунье.

Следствием взаимодействия различных «я» в обществе «становится демократическое “мы”, без которого не может быть ни “я”, ни “ты”» [Там же], *общечеловеческое равенство*. «Люди — братья по крови», — утверждает ал-Хадж [Там же]. Хотя ал-Хадж и ссылается на достижения современной ему социальной науки, его рассуждения довольно близки религиозным и околорелигиозным выкладкам. «Научным» фундаментом утверждений ал-Хаджа служит вера в изоморфность законов природы, которые уравнивают посредством причинности все вещи, законам общественным. «Существует сходство между детерминизмом в природе и равенством в обществе. Закон природы как раз и является той сущностью, которая объединяет вещи; а “мы” — это сущность, объединяющая людей. Отношение закона к вещи в природе подобно отношению закона к человеку в обществе» [Там же].

Исследуя развитие общества, ал-Хадж в книге «Философские размышления» (*Фалсафиййāt*) отмечает, что это развитие «не происходит случайно», но соотносится с определенными закономерностями прогресса. Такой взгляд на социум дает возможность истолковывать деятельность класса, интересы которого в нем выражены, как закономерную, имеющую «научное» оправдание историческую миссию. Однако далее эти закономерности рассматриваются ал-Хаджем сквозь оптику «целевой» причины, движение к которой, как уже говорилось выше, составляет основу развития общества — совокупности индивидов. Поскольку стремление к цели составляет сущность человека, постольку оно, в силу логики теории ал-Хаджа, образует природу человеческого общества.

Опираясь на понятие темпоральности, длительности у Бергсона и Хайдеггера, ал-Хадж как телеолог развивает идею времени, историчности. «Мы привыкли, — пишет он, — в силу неверной логики, располагать временные координаты, начиная с прошлого и двигаясь вперед последовательно от одного к другому: сначала прошлое, затем настоящее и будущее» [ал-Хадж, 1957, 200; ал-Хадж, 1958, 225]. В этой концепции прошлое определяет настоящее, а настоящее — будущее. Логика человека, считает ал-Хадж, не признает такого взгляда. Прогресс имеет место благодаря стремлению к цели, а цель, в свою очередь, определяет будущее. Поэтому ключевым, первичным для ал-Хаджа элементом исторической и личностной эволюции становится будущее. Прошлое принадлежит воспоминаниям, оно никогда не повторится; настоящее, прежде чем стать действительностью, было ожиданием будущего. Поэтому будущее предшествует настоящему, как ожидание предшествует действительности.

Вследствие этого эволюция общества объясняется ал-Хаджем не с учетом материальных, движущих сил, не уровнем предшествующего развития, не экономической и социальной необходимостью, но под углом субъективного действия, исторической роли идеального — цели, результата осмысления исторического процесса, вырастающим из настоящего.

Такое толкование направленности исторического процесса помогает ал-Хаджу аргументировать соответствующее представление о творческом характере истории. Как и в других случаях, он заимствует из современных философских теорий отдельные, отвечающие его устремлениям идеи. Так, у Мен де Бирана и Бергсона он берет понятие «действие», якобы составляющего суть бытия. Из философии экзистенциализма переключивается в его философию понятие «проект». Согласно мыслителю, история — творческое развитие. Человек проектирует свое будущее, становясь его господином. «Что касается будущего, то это область свободы. Оно — возможность и решение. Человек — отец будущего, т.е. его властелин» [ал-Хадж, 1957, 202]. Ал-Хадж синтезирует идеи Бергсона и экзистенциалистов. У Бергсона побуждением к действию служит

неопределенное желание, а не цель. В экзистенциализме Сартра проектирование означает постановку определенной цели, которая открывает возможность для действия. Ал-Хадж умело комбинирует одно с другим: в обществе возникают неосознанные аффекты, стремления, образующие почву, на которую полагается «мудрый законодатель», осознающий желания масс и ставящий перед ними цель. Так воскресает экзистенциалистский «пророк», создатель нового мировоззрения, новой веры, который у ал-Хаджа получает имя «вождя». Этот «вождь» имеет прообраз и в «герое» Бергсона (с которым мы встречаемся также в работах арабского философа Закй ал-Арсӯзи (1900–1968) [Arsuzi-Elamir, 2010]⁷).

Вождь в теории ал-Хаджа — центральная фигура истории. Он объединяет массы, представляющие собой разобщенных индивидов, но никак не гармоничное целое, количество, но не качество. «Величественные цивилизации не возникают ни благодаря правительствам, ни благодаря законам. Каждая величественная цивилизация — глас вождя, глас личности — носителя исторической воли; именно вождь — герой истории» [ал-Хадж, 1957, 206]. Ал-Хадж усматривает связь между «вождем» и «мудрым законодателем» Декарта: «Мне думается, — пишет ал-Хадж, — [Декарт] нарисовал нам картину психологии народа и раскрыл философию “вождизма”» [Там же, 207]. Все хоть сколько-нибудь значимые цивилизации — результат необыкновенных деяний, «исходивших от одной личности, которую Декарт назвал “мудрым правителем” и которую мы называем “вождем”» [Там же]. Вождь остается началом истории, демиургом цивилизации, поскольку он концентрирует в себе суть самой истории, цивилизации. Он олицетворяет разум, цель, материальную силу и веру масс, эмоциональную сторону человеческой психики (в том числе коллективной). «Есть вождь — появляется и единая цель. Энтузиазм проникает в коллективы, и массы повинуются во всех своих помыслах» [Там же, 208].

В этом, типично экзистенциалистском, понимании роли разума и веры в творении истории явно обнаруживается предпочтение, отдаваемое ал-Хаджем вере. Похвала, ранее возглашенная им разуму, теперь, только с большей силой, обращена к вере. Оказывается, «миссия вождя состоит прежде всего в том, что он вкладывает веру в сердца людей, ибо только одна вера полновластно распоряжается общностями. <...> Вера усыпляет разум. Она прекращает полемику, отменяет сомнения, и жизнь мчится в творческом развитии» [Там же]. Далее мы узнаем от ал-Хаджа, что «массы не столько нуждаются в свободе, сколько в подчинении вождю, обладающему исключительной волей, приводящему их к покорности и пробуждающему в них веру» [Там же]. «Вера

⁷ О значении фигуры вождя сегодня пишет религиозный экзистенциалист 'Абд ар-Раззāқ ал-Джубрāн [Нофал, 2020].

есть любовь, а повиновение в любви превращается в добрую волю», — заключает философ [ал-Хадж, 1957, 208]. И хотя в дальнейших рассуждениях ал-Хадж пытается продемонстрировать, что появление вождя не есть случайность, счастливая удача, что это явление имеет строгую логику и определяется обществом, — это решительным образом ничего не меняет в существе его концепции. Общественную основу появления вождя составляют «неосознанные чувства» коллектива. «Идея должна отвечать настоящей потребности, существующей в сердцах людей» [Там же, 209].

Историософия ал-Хаджа дает нам возможность ознакомиться с центральным понятием его философии — понятием «вера» (*'īmān*). Все предыдущие рассуждения ал-Хаджа были лишь пролегоменами к раскрытию понятия веры, в котором телеологизм нашего мыслителя находит свое высшее воплощение. Суть человеческого разума, отличающая его от животных, состоит, согласно ал-Хаджу, в интенциональности. Это понятие центрирует всю его философию, являясь выражением идеи единства сущности и существования. Разум человека *устремлен* к природе. Познавая ее с помощью науки и техники, он удовлетворяет свои «материальные» потребности и частично постигает себя. Человеческое *ratio* направлено также и на общество, на «Иного», чтобы затем вернуться к себе — личности, определившей себя через «Иного». Однако человеческое сознание не довольствуется этим: оно устремляется за пределы двух измерений (природы и общества), проникая в сферу третьего измерения — Бога.

Кроме природы и социума человеческое существование, согласно ал-Хаджу, определяется еще и Абсолютом. Если две первые координаты выводятся из природы человека, то проявление третьей — Бога — никак не связано с самим антропосом. Бог выступает как сама собой разумеющаяся предпосылка, нечто, данное человеку в восприятии *a priori*. «Сознание направлено на три цели: природу (или вещь), общество (или “Иного”) и Бога (или сокровенное)... Сознание устремляется внутрь, к сокровенному — я постигаю, что я постигаю. Это мир Бога» [Там же, 178]. Устремленность человека к Богу выражена в стремлении к сокровенному, в устремлении разума внутрь и вверх, что составляет его подлинную ценность. Природа и общество — видимые, наглядные цели восприятия и требуют объяснения своего происхождения из «невидимого». Только постижение того, что «сокрыто» за природой и обществом, придает последним ценность. Следовательно, постижение «сокровенного» становится целью человека, а религия — «наиболее четким выражением в душе человека этого сокровенного» [Там же, 186].

Пытаясь сохранить верность аксиоматическому принципу единства сущности и существования, ал-Хадж и Бога — и как цель, и как объект — не выносит за пределы существования, а изображает как пронизывающего все это существование. «Бог» философии ал-Хаджа — панентеистический синтез

«образов» божественного, сформированных в исламе и христианстве. Ал-Хадж предлагает даже новую, «христианско-исламскую» религию — «насламизм» (от араб. *насрāниййа*, «христианство», и «ислам»), в которой должна воплотиться экзистенциалистская идея Бога. Эта религия, по словам ал-Хаджа, должна отвечать «потребностям» народа Ливана, населенного как христианами, так и мусульманами. Ал-Хадж сознательно выступает против теологемы мусульманского Бога, как его представляло рационалистическое направление в арабской философии и теологии, и против христианского бога в изображении Фомы Аквинского и других схоластов. Словом, ал-Хадж выступает против идеи Бога как сущности, стоящей вне существования и над ним, против бога Платона, Аристотеля, Ибн Сйны и других адептов «философии сущности», против понимания Бога как «Перводвигателя». Бог «философии сущности» не чувствует любви, будучи чистой эссенцией. В свою очередь Бог ал-Хаджа — воплощение единства всех вещей, единства бытия, его вечности, воплощение мира, у которого нет ни «до», ни «после». Бог есть «сущность существования», Единое, существующее в разнообразном, «рассыпанном». Такой Бог, близкий существованию (а может, и тождественный ему), воплощенный в бытии, Бог любящий, познается человеком, стремящимся к цели существования через веру, которая затем объясняется и легитимируется *ratio*.

Ал-Хадж полагает веру в качестве фундамента отношения человека к миру и рассматривает ее как одно из основных средств постижения мира. Человек, постигая, объясняя бытие, принимает его как данность. Человек ищет истину, объясняет ее, заранее признавая ее существование. В человеке, независимо от разума, укоренено какое-то внутреннее отношение к вещам, определяющее всю его деятельность, его поведение в мире, отношение, позволяющее развивать способности разума, — вера, интуитивно постигающая экзистенцию и спасающая человека от деструктивного скептицизма. И хотя ал-Хадж в данном случае не ссылается на Декарта, он, развивая эту идею, отталкивается от картезианских положений [Декарт, 1950, 369]. Кроме того, прослеживается влияние на ал-Хадж гуссерлианства с его стремлением «придать ценность исконному, изначальному праву жизненных очевидностей» [Husserl, 1954, 131], — с его утверждением необходимости и истинности верования и возврата к «очевидности» жизни.

Ал-Хадж заключает: разум должен, таким образом, быть примирен с чувством, с миром существования, с верой. Панегирик ал-Хаджа вере в могущество человеческого разума, хотя и означает прославление разума, его в значительной мере нивелирует. Аналогично оценивает ал-Хадж и веру в космический порядок: «Главное условие философии и исходный пункт — это вера. Под верой я подразумеваю то, что философ не переходит к данной системе после исследования и изысканий, но исходит из нее и возвращается к ней»

[ал-Хадж, 1957, 28]. «Разум постоянно нуждается в верховной точке опоры, чтобы получить возможность осуществить свое право. При решении больших проблем разум нуждается в начале неразумном», — резюмирует он [Там же, 215]. Здесь, как и Мен де Биран или Бергсон, ал-Хадж отдает предпочтение мистицизму перед рационализмом. Он соглашается с Меном де Бираном в оценке интуиции, которая есть нечто большее, чем чувство, и большее, нежели мысль [ал-Хадж, 1958, 113].

Рационалистическая ориентированность философии ал-Хаджа оказывается нежизнеспособной, как бы ни утверждал он могущество разума. Последний у него превращается в такую ценность, которая существует наряду с верой, предполагает веру как предшествующую знанию и едва ли заменимую им. Он пишет об обосновании веры рационалистическим путем, но сама вера представляется ему иррационализмом — естественной предпосылкой разума в познании им сути бытия.

Все философские теории, раскрывающие понимание будущего и развития общества, связаны у многих арабских буржуазных философов с религиозными концепциями. С одной стороны, под давлением времени происходит «рационализация» религии, «примирение» ее с наукой; с другой стороны, необходимость религии обосновывается философскими теориями, опирающимися на иррационалистические учения Востока и Запада. Отсюда — увлечение ближневосточных мыслителей Меном де Бираном, Бергсоном, экзистенциалистами. Коль скоро вера лежит якобы в самом основании человеческого существования, абсолютный, последовательный атеизм невозможен. «Атеизм, погруженный в свое безбожие, есть также религиозное чувство, но действующее противоположным путем. Это вера» [ал-Хадж, 1957, 187]. «Сама наука базируется на аксиомах, которые невозможно доказать научно» [Там же]. Религия изображается ал-Хаджем как духовный дар, конституирующий существование человека в обществе. Человек не может удовлетвориться научным познанием и общественным воспитанием. Наука открывает причинность; социум делает *понятными* существующие между людьми отношения. Однако только религия, «устремленность вверх», в неведомое, есть то, что придает причинности и нравственности онтологическое значение. «Только одна религия учит нас любви и дает стимул в стремлении к настоящему человеку» [Там же, 187–188]. В этом плане делается более понятной и природа отношения масс, коллектива к вождю, которое у ал-Хаджа зиждется на вере и любви.

Итак, наука призвана ал-Хаджем оправдывать веру и религию. А значит, «всякое нападение на знание есть удар в сердце религии, ибо истинная религия никогда не чинит препятствия знанию. <...> Истинная наука и подлинная религия — братья по существу» [Там же, 182]. Таким образом, ал-Хадж силится укрепить позиции религии в соответствии с новыми условиями.

Стремясь обосновать необходимость религии, ал-Хадж обращается к экзистенциализму Сартра и Камю, т.е. к «атеистическому» экзистенциализму. Сартр и Камю лишают человека религии, не давая ему ничего взамен, предоставляют человека самому себе. И это, согласно ал-Хаджу, губительно сказывается на человеке. Удалением Бога из жизни человека они якобы возвышают последнего, а «потом разрезают канат — и человек падает на камни небытия, тревоги, одиночества, отвращения» [ал-Хадж, 1958, 175–176].

Мы рассматриваем экзистенциализм, — пишет ал-Хадж, — как рождающий отчаяние, отвращение. <...> Согласно экзистенциализму, существование не имеет значения, в этом существовании нет смысла. У него нет цели. Оно бесполезно. И человек на поверхности земли — скитающийся чужестранец. <...> Легкое ли дело — устранить бога из жизни человека! Смерть бога уничтожает человека. Все лишается законной силы, существование лишается ценности» [Там же, 175].

Итогом всех предыдущих рассуждений ал-Хаджа становится анализ понятия «прогресс». Прогресс человечества есть, согласно ал-Хаджу, прогресс во всех трех сферах — в науке, обществе и религии. В религии он выражается в религиозном «делании», коль скоро идейная сторона религии, по сути дела, остается прежней. Современная цивилизация характеризуется прогрессом в науке. Но это влечет за собой и рост потребности в религии. Вместе с тем «от оков природы не освобождает ничто, кроме самой природы. Благодаря усилению опоры человека на земле становится все значительнее энергия, с которой он устремляется к небу» [ал-Хадж, 1957, 180].

Рассмотренные общеполитические установки ал-Хаджа — основание, исходя из которого он объясняет более частные вопросы социального развития. Его интерпретация единства сущности и существования, общего и частного, лежит в основе выведенного им объяснения истории человеческой цивилизации и развития отдельных народов. Все народы представляют собой единую общечеловеческую семью, и прогресс в истории состоит в еще большем слиянии существования и сущности, слиянии отдельных народов в единый человеческий род. Этот прогресс совершается и в настоящее время: «Исчезли очевидные барьеры между народами. Сблизились уголки земли... И человек сегодня, больше чем когда-либо в прошлом <...> при решении вопросов, касающихся его, имеет перед собой образ всего человечества» [Там же, 174]. «Это значит, что человек не принадлежит только своей семье или своей цивилизации. Каждый из нас стал активным членом этого большого мира», — признает философ [Там же, 175]. «Каждая личная проблема стала проблемой национальной, а каждая национальная проблема — проблемой международной» [Там же, 180]. Поэтому ал-Хадж считает нежизненной позицией, занятую крайними националистами, изоляционистами, воспевающими

только Восток, его самобытность и традиции. «Цивилизация Запада <...> хотим мы этого или нет <...> сосуществует с нами, движется вместе с нами. <...> Западная цивилизация является той, которая действует согласно логике жизни, смеющейся над нашей логикой» [ал-Хадж, 1957, 192]. Разумеется, ал-Хадж игнорирует объективные причины процесса сближения народов и взаимовлияния культур, выводя все из абстрактного тезиса о единстве сущности и существования. Он рассматривает современную цивилизацию Запада как воплощение единства трех модальностей человеческого существования — техники-науки, социальности (демократии) и религиозности. «Цивилизация этого века есть, несомненно, наиболее совершенная из цивилизаций, которые знал человек до сих пор. И Запад является наилучшей формой этой цивилизации <...> будучи предводителем народов в науке, обществе и религии» [Там же]. Это означает, считает ал-Хадж, что каждый народ, желающий участвовать в шествии современной цивилизации, должен руководствоваться мерилami, предоставленными ему нынешним Западом. «Истинная национальность не ограничивается только географической областью, она есть то, что открывает всем глаза на истины, существующие в других национальностях» [Там же, 205].

Однако в единстве общего и частного есть и другая сторона: универсальное, сущность существуют в партикулярном через особенное, сущее. Это значит, рассуждает ал-Хадж, что «в какое-то время человек совсем не требовал, чтобы существовали свободные народы, как требует он этого в наше время. Ведь свобода личности связана со свободой народа, а свобода всякого народа — со свободой других народов» [Там же, 189]. «Проявляется ли сущность общечеловечности где-либо еще, кроме существования национальности?.. Человечность ненародная есть человечность безрезультатная» [ал-Хадж, 1958, 46]. Ал-Хадж длительное время оставался одним из активных идеологов национализма, посвятивших непосредственно этой теме ряд своих работ и выступлений: «О нации и человечестве» (*Фй ал-қавмиййа ал-'инсāниййа*, 1957), «Философия национального договора» (*Фалсафат ал-мйсāқ ал-ватанийй*, 1961) и др. [ал-Хадж, 1961] С националистических позиций критикует он и «духовный пантеизм», или космополитизм, якобы представляющий для Ливана экзистенциальную опасность. По мнению мыслителя, в Ливане довольно значительную группу представляют «западники», очарованные европейской экономикой и рассматривающие все происходящее там как истинное и благое. Эта группа испытывает отвращение ко всему, что имеет «восточное» происхождение. Ал-Хадж уличает представителей этой группы в том, что они полностью пренебрегают прошлым, отказываются от наследия, которое в свое время было «бесценным яхонтом», вложенным Востоком в «ожерелье прошлых цивилизаций» [ал-Хадж, 1957, 197]. Западники, считает он, так же, как и изоляционисты, идеалистически смотрят

на настоящее, отсекая его от будущего. А «если мы хотим великого настоящего, мы должны стремиться к великому будущему. <...> Прошлое — грустные воспоминания, настоящее — труд, будущее — надежда, эликсир жизни» [ал-Хадж, 1957, 202–203]. Дело только за «вождем», который указал бы ливанскому народу путь к этому будущему. Таким «вождем» Ливана, в силу логики своей философии, и предстает ал-Хадж — автор единственно перспективной «лидерской» программы.

Таким образом, все социальные проблемы ал-Хадж де-факто свел к проблеме «вождизма», сгруппировав вокруг нее и подчинив ей все остальные проблемы, рассматриваемые им как второстепенные; решение этих проблем, хотя и необходимо для постижения природы человека и цивилизации, уже не находится в центре внимания философа. Рассмотрение философской концепции ал-Хаджа позволяет понять некоторые стороны идеологии Ливана середины XX в. Философская основа идеологии ливанской национальной буржуазии была и остается весьма разнородной: ею служили экзистенциализм, персонализм и другие идеалистические теории. Общие черты, роднящие ал-Хаджа с его современниками, — акцентирование роли разума, науки, техники, признание исторической значимости материального фактора, исторический оптимизм, вера в исторический прогресс и общественную направленность философии, а также попытки «рационализации» религии. Однако ал-Хаджа роднят с ними и враждебное отношение к марксистской философии, идеалистический характер его теории, ее непоследовательность, иррационалистическая ориентированность, призванная сохранить религию как неотъемлемое условие развития арабского общества.

Список использованных источников и литературы

- ‘Абдо, 2021 — ‘Абдо М. Трактат о единобожии / Пер. и отв. ред. Ф.О. Нофал; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2021. 268 с.
- Антология, 2017 — Арабский экзистенциализм. Антология / Сост., предисл., пер. и примеч. Ф.О. Нофала. Одесса: Фенікс, 2017. 208 с.
- Декарт, 1950 — Декарт Р. Избранные произведения / Ред. В.В. Соколова. М.: Политиздат, 1950. 712 с.
- Нофал, 2017 — Нофал Ф.О. Искусство и «гнозис»: философия творчества А. ал-Аккада // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 202–210.
- Нофал, 2020 — Нофал Ф.О. «Исламский экзистенциализм» ‘А. ал-Джубрāна как манифест современного арабского религиозно-философского «революционизма» // Революция и эволюция в исламской мысли и истории / Ред. Ю.Е. Федорова. М.: ООО «Садра», 2020. С. 23–38.
- Фролова, 2016 — Фролова Е.А. Дискурс арабской философии. М.: ООО «Садра»: ИД ЯСК, 2016. 312 с.

- Ал-Хадж, 1957 — *ал-Ḥādḡ K.* Фалсафиййāt. Бейрут: Дār ар-Рйḡāнй, 1957. 300 с.
- Ал-Хадж, 1958 — *ал-Ḥādḡ K.* Байна ал-джавхар ва ал-вуджūd. Бейрут: Дār ан-Наḡār, 1958. 228 с.
- Ал-Хадж, 1961 — *ал-Ḥādḡ K.* Фалсафат ал-мйсāḡ ал-ваḡанийй. Бейрут: Маḡба‘ат ар-рахбāниййа ал-лубнāниййа, 1961. 272 с.
- Arsuzi-Elamir, 2010 — *Arsuzi-Elamir D.* Nation, state, and democracy in the writings of Zaki al-Arsuzi // *Nationalism and Liberal Thought in the Arab East: Ideology and Practice*. L.: Routledge, 2010. P. 92–112.
- Bardawil, 2020 — *Bardawil F.A.* Revolution and Disenchantment. Arab Marxism and the Binds of Emancipation. Durham: Duke University Press, 2020. 280 p.
- Husserl, 1954 — *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Berlin: Springer, 1954. 582 s.
- Khan, 2016 — *Khan M.A.-Eu.* Al-‘Aqqad: His Contribution to Modern Arab Thought and Literature // *Journal of Language and Literature*. 2016. No. 24. P. 16–23.

References

- ‘Abdo, M. *Traktat o edinobozhii* [Treatise on the Oneness of God]. Moscow: “Medinah” publ., 2021, 268 pp. (Russian Translation)
- Arabskij ekzistencializm. Antologiya* [Arab Existentialism. An Anthology]. Odessa: Feniks, 2017, 208 pp.
- Arsuzi-Elamir, D. “Nation, State, and Democracy in the Writings of Zaki al-Arsuzi”. In: *Nationalism and Liberal Thought in the Arab East: Ideology and Practice*. L.: Routledge, 2010, pp. 92–112.
- Bardawil, F.A. *Revolution and Disenchantment. Arab Marxism and the Binds of Emancipation*. Durham: Duke University Press, 2020, 280 pp.
- Descartes, R. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Politizdat, 1950, 712 pp. (Russian Translation)
- Al-Ḥāḡ, K. *Falsafat al-mīḡāq al-waḡānī* [The Philosophy of National Agreement]. Beirut: Maḡba‘at al-Rahbānīyyah al-Lubnānīyyah, 1961, 272 pp. (In Arabic)
- Al-Ḥāḡ, K. *Falsafiyyāt* [Philosophical Meditations]. Beirut: Dār al-Rīḡānī, 1957, 300 pp. (In Arabic)
- Al-Ḥāḡ, K. *Bayna al-ḡawhar wa al-wuḡūd* [From Essence to Existence]. Beirut: Dār al-Nahār, 1958, 228 pp. (In Arabic)
- Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Berlin: Springer, 1954, 582 ss.
- Frolova, E.A. *Diskurs arabskoy filosofii* [The Discourse of Arab Philosophy]. Moscow: “Sadra” publ., YaSK publ., 2016, 312 pp. (In Russian)
- Khan, M.A.-Eu. “Al-‘Aqqad: His Contribution to Modern Arab Thought and Literature”. In: *Journal of Language and Literature*, 2016, No 24, pp. 16–23.

- Nofal, F.O. “‘Iskusstvo’ i ‘gnosis’: filosofiya tvorchestva A. al-Akkada” [“Art” and “Gnosis”: al-‘Aqqād and His Philosophy of the Creative Act]. In: *Voprosy filosofii*, 2017, No. 4, pp. 202–210. (In Russian)
- Nofal, F.O. “‘Islamskiy ekzistencializm’ ‘A. al-Dzhubrana kak manifest sovremennogo arabskogo religiozno-filosofskogo ‘revolucionizma’” [“Islamic Existentialism” of ‘A. al- Ġubrān as a Modern Arab Religious and Philosophical Manifesto]. In: *Revoluciya i evoluciya v islamskoy mysli i istorii* [Revolution and Evolution in Islamic Thought and History]. Moscow: “Sadra” publ., 2020, pp. 23–38. (In Russian)

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

«ДРУЗСКИЙ КАТЕХИЗИС»

Предисловие, подготовка критического текста и комментарии 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. Вниманию читателя впервые представляется критический текст одного из важнейших доктринальных сочинений друзской общины — т.н. Друзского катехизиса. На основании трех вариантов трактата («геттингенского» издания И.Г. Эйхгорна, манускрипта Ms. Ar. 185 из собрания Национальной библиотеки Израиля, рукописи Cod. arab. 225 из собрания Баварской национальной библиотеки) публикатор реконструирует значительную часть памятника, а также сопровождает его комментариями источниковедческого характера. Самому труду предпослано краткое предисловие, раскрывающее текстологическую и философско-религиозную историю анонимного друзского сочинения XVIII в.

Ключевые слова: друзья, вероучение, ислам, И.Г. Эйхгорн, шиизм, исмаилизм, эзотерические секты, сектантство.

“Druze Catechism”

Preface, preparation of critical text and comments 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. For the first time, the reader is presented with a critical text of one of the most important doctrinal works of the Druze community, well-known as “Druze Catechism”. Based on three versions of the “Catechism” (J.G. Eichhorn’s edition, Ms. Ar. 185 from the collection of the National Library of Israel, manuscript

Cod. arab. 225 from the collection of the Bavarian National Library), the publisher reconstructs the primary source with brief commentaries. The work is preceded by a short preface, revealing the textual and philosophical-religious history of the anonymous Druze work of the 18th century.

Keywords: Druze, Creed, Islam, J.G. Eichhorn, Shiism, Ismailism, Esoteric Sects, Sectarianism.

Предлагаемый вниманию читателя памятник — один из наиболее распространенных текстов друзской общины, не получивший, к сожалению, должного внимания со стороны специалистов. Несмотря на то, что ведущие исследователи исмаилитских религиозных группировок не только знают о Друзском катехизисе, но и часто упоминают о нем в своих работах [Кириллина, Кобищанов, 2007; Sevruck, 2015], это *credo* общины до сих пор не стало объектом отдельного изучения или критической публикации¹. Наша статья призвана восполнить обозначенный пробел и, по возможности, реконструировать текст этого трактата.

Название «Друзский катехизис» (*Katechismus der Drusen*) было присвоено анонимному «символу веры» отколовшейся от исмаилитов общины его первым публикатором И.Г. Эйхгорном (1752–1827), обнаружившим небольшую по объему рукопись в библиотеке Геттингенского университета. Предваренный пространном предисловием Эйхгорна, «Катехизис» впервые увидел свет в 1783 г. [Eichhorn, 1783] и с тех пор, насколько нам известно, лишь единожды переиздавался А. Йāsйном в литературной редакции [Та‘алим, 1985]². Несмотря на заверения Йāsйна, заявлявшего о работе с «десятками рукописей» памятника [Там же, 6], мы вынуждены констатировать следующий факт: коллега лишь дословно воспроизвел текст немецкого востоковеда, проигнорировав структурные несовпадения, существующие между разными списками сочинения и подробно разобранные в нашей публикации. Также, за неимением возможности обратиться к изученной Эйхгорном рукописи, мы не вправе заключать о качестве проделанной им работы и хоть сколько-нибудь объективно оценивать научную значимость его труда.

Между тем нам удалось обнаружить два варианта текста «Катехизиса», имеющих значительные расхождения с текстом Эйхгорна — Йāsйна, и потому

¹ Впрочем, та же судьба была уготована другому друзскому памятнику — «Посланиям мудрости» (*rasā'il al-ḥikma*). Лишь в 2007 г. Д. де Смет опубликовал критическое издание первых двух томов главного доктринального сочинения друзов [de Smet, 2007].

² Опубликованный текст обозначен в критическом аппарате издания литерой ٢.

представляющие для специалистов особенный интерес. Наиболее близок к известному востоковедам варианту «Катехизиса» памятник, хранящийся в Национальной библиотеке Израиля³. Этот тип текста содержит сто шесть вопросов, касающихся различных аспектов религиозно-философского учения друзской общины. Из них 92-й и 98-й вопросы вовсе не встречаются в опубликованном варианте, а 19-й, 20-й, 21-й, 22-й и 39-й — приведены в нем под другими номерами (30-м, 31-м, 32-м, 33-м и 55-м соответственно). Контаминации вопросов, произведенные неизвестным(и) редактором(ами), представлены в таблице ниже.

Ms. Ar. 185	Версия Эйхгорна — Йāsина
29	40–41
42	59–60
52	71–72
58–60	78
83	103–104

Следует также отметить, что ответ на 72-й вопрос «израильской» рукописи связан в тексте Эйхгорна с 91-м вопросом, а ответ на 79-й — с 99-м. Вопросы же 21-й, 22-й, 23-й, 24-й, 25-й, 26-й, 27-й, 28-й, 29-й, 45-й, 48-й, 50-й, 54-й, 62-й и 117-й, упомянутые в печатном издании «Катехизиса», и вовсе были удалены из Ms. Ar. 185 (или, напротив, добавлены переписчиком «геттингенского» манускрипта) и потому приводятся в последней сноске к нашему критическому тексту.

Позже, по завершении работы над альтернативным известному, как нам казалось, вариантом «Катехизиса», в наше распоряжение попал другой его список, предоставленный Баварской государственной библиотекой⁴. Эта, наиболее краткая, рукопись содержит семнадцать уникальных вопросов, не приведенных или опущенных в «израильском» списке или версии Эйхгорна — Йāsина, а также альтернативную версию «обета», принимаемого на себя посвящаемым в друзскую религию. «Параллельная» основному часть «мюнхенского» текста исчерпывается 3-м, 4-м, 5-м, 30-м, 41-м, 68-м, 69-м, 71-м, 72-м, 73-м, 74-м и 95-м вопросами нашей публикации, а также 21-м и 27-м вопросами публикации Эйхгорна.

³ The National Library of Israel, Ms. Ar. 185, 26 с., формата 133 × 102 мм. Текст этого манускрипта взят нами за основу публикации (الأصل).

⁴ Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 225, содержащий 45 с. формата 165 × 110 мм. («Катехизис» воспроизведен на с. 1–26.) Текст этой рукописи обозначен нами ниже литерой م.

На наш взгляд, в «Друзском катехизисе» справедливо выделить восемь структурных частей — к сожалению, внутренне неоднородных. Очевидная популярность текста, отмеченная работой нескольких редакторов XVIII в., затрудняет задачу реконструкции протографа (вероятно, композиционно более строгого), равно как и не позволяет с высокой долей вероятности указать на возможный христианский прототип труда⁵. Первая же часть реконструированного памятника (вопросы 1–5) отведена под краткое друзское самоопределение: другом вправе считаться лишь тот, кто «заключил завет» с «Господином» — фатимидским халифом ал-Ḥākимом (ум. 411/1021), признанным общиной инкарнацией Божества, — и «питается» за счет «просвещенных» и земледельцев, противопоставляемых «правителям» и «отступникам». Второй блок «Катехизиса» (вопросы 6–18), условно называемый нами историческим, повествует о личности ал-Ḥākима. Объявивший о себе «на четырехсотый год после исламской хиджры», он явил последователям «божественное достоинство» (*lāḫūt*) ок. 408/1017 г.; позже ал-Ḥākим скрылся, чтобы вернуться в «Судный день»⁶ ради установления власти над другими религиозными группировками — «христианами, иудеями, мусульманами и единобожниками», т.е. самими друзьями. Уничтожение всего живого, по мнению анонимного богослова, ознаменует победу всемогущего ал-Ḥākима, который позволит «порядку перевоплощения» (*ḥukm at-tanāsūḥ*) вернуть к жизни все живое ради последнего суда⁷.

В третьем, «первом апологетическом» блоке «Катехизиса» (вопросы 19–21) автор постулирует необходимость сокрытия своих истинных религиозных взглядов — *taḳīyīi*. Проживая во враждебном мусульманско-христианском окружении, вынужденные скрывать свое вероучение, друзья обязуются отвергать ценность доктринальных текстов «неверных» — тем не менее выискивая в них указание на цикличность (*advār*) исторического процесса. Последняя обусловлена, прежде всего прочего, деятельностью «истинного» и «живого» Мессии — Ḥамзы б. ‘Али (ум. ок. 433/1041), воплощения Мирового Разума (*‘aql*) в цикле ал-Ḥākима.

Следующая, четвертая часть памятника (вопросы 22–55) вполне может быть названа историсофской. Так, в значительной степени адаптируя традиционное для исмаилитов учение об историческом процессе, автор «Катехизиса» вскрывает метафизическую структуру «сакральной» событийности.

⁵ В качестве последнего, как полагают коллеги, может выступать «Краткое христианское учение» (*Ta‘līm muḥtaṣar masīḥīyī*) Иакова Родосского, переведенного на арабский язык диаконом Софронием в 1740 г.

⁶ Судный же день, согласно тексту «Катехизиса», должен наступить в шестом или седьмом месяцах лунного календаря.

⁷ О метемпсихозе в ранней исламской мысли см., в частности: [Нофал, 2016].

Созданный Первоначалом, Разум источал свет, из которого было создано конечное количество душ, обреченных на череду перевоплощений. Тогда же появились другие космические «пределы» (*худūd*): Душа, *нафс* (воплощенная в 'Абū Ибрāхиме Исма'йле ат-Тамийм (ум. ок. 420/1029)); Слово, *калима* (воплощенное в Муḫаммаде ал-Ḳурашй (ум. 420/1029)); Предшествующий, *сāбиḳ* (воплощенный в 'Абū ал-Ḳайре Салāме ас-Сāмуррй); Следующий, *тāлй* (воплощенный в Бахā' ад-Дйне ас-Самўḳй (ум. ок. 434/1043)). Впоследствии четыре упомянутых предела будут названы анонимом «гаремом» (*ḫарам*) первого предела — Разума. Усложняя исмаилитскую космологию⁸, друзское вероучение в определенной мере ограничивает демиургические потенции Бога: в отличие от Разума-Ḳамзы, истинной «вечности», «точки циркуля» и «прямого пути», Всевышний-ал-Ḳāким, якобы построивший «жертвенные пирамиды» Египта и собственноручно написавший текст своего «Завета», в продолжение сокрытия (*зайба*) объявляется неизвестным книжником *deus otiosus*. В свою очередь «пять переделов», «сыны ал-Ḳāкима», перевоплощаясь раз за разом, проповедуют истинную веру, «состоящую» из нескольких «частей» — знаний общерелигиозных, натурфилософских и «гностических», исключительно доступных последователям Ḳамзы. Попутно составитель «Катехизиса» обсуждает допустимость обучения женщин божественным тайнам, систему тайных знаков, по которым друз может обнаружить своего единове́рца⁹, и наказание любодея, вынужденного «семь лет оплакивать» проступок перед религиозными авторитетами ('уḳḳāл)¹⁰.

Пятая, «вторая апологетическая» часть «Катехизиса» (вопросы 56–84) содержит инвективы против некоего «Муḫаммада», «сына блуда», объявившего себя «сыном Господина» ал-Ḳāкима, а также христиан, якобы уверовавших в «ложного» Мессию — «сына Марйам и плотника Йўсуфа». «Истинный» же Мессия, Ḳамза-Элизер, делящий славу с «Джабрā'йлом, Исрāфйлом, 'Азрā'йлом и Метатроном», принес «настоящее Евангелие», переданное воплощениями «пределов» прошлого цикла — Матфеем, Марком, Иоанном и, по-видимому, Лукой. Тот же Ḳамза, уверен наш автор, «выкрал» тело «Лжемессии», чтобы «тайно» отграничить единобожников от заблуждающихся «христиан»¹¹.

⁸ Достаточно упомянуть, что первые исмаилиты, испытавшие влияние неоплатонической философии, отождествляли Предшествующее с Разумом, а Следующее — с Душой.

⁹ Своеобразным паролем служит вопрос «Есть ли в ваших краях земледельцы, высаживающие терминалии [род *Terminália*]?» и ответ: «Да, мы сажаем их в сердцах правоверных!».

¹⁰ Показательно, что автор «Катехизиса» игнорирует атрибутированную друзам рядом источников мифологему иерархического посвящения.

¹¹ Последнее призвано, по всей видимости, оттенить бессмысленность человеческого действия: предопределенный к счастью или наказанию, субъект, по мнению

Также друзья верят: во времена Мухаммада инкарнацией «Христа» служил известный сподвижник Пророка Салмāн ал-Фāрисī, во времена Āдама — Сатанаил, в эпоху Нӯха — Пифагор, в эру Ибрāхїма — Дāvūd, в век Мӯсы — Шу‘айб, а в цикле Са‘їда — Ṣāliḫ. Очевидно, в последнем учении друзей справедливо усматривать продолжение исмаилитской семиричной историко-софской схемы. Шестой раздел «Катехизиса» отведен под изложение «клятвы» верного, приносимой перед друзским собранием; седьмой же, «инициационный» блок текста (вопросы 85–94) определяет порядок вхождения неопита в общину. В частности, по прохождении двухгодичного испытания, правоверный должен быть научен всем аспектам вероучения и, пройдя через посвятельную трапезу со вкушением смокв¹², получить свое головное покрывало.

Восьмая, «третья апологетическая» часть «Катехизиса» (вопросы 95–106) завершает памятник своеобразной «ересиографической» частью. По мысли автора, ислам, иудаизм и христианство были созданы либо великими грешниками, либо искусными ораторами, но не пророками¹³, — и потому приверженцы этих религий должны покориться друзьям после пришествия ал-Ḥākима. Категоричность и жесткость (если не очевидная жестокость или достойная осуждения провокативность) эсхатологических инвектив, направленных составителями *credo* против суннитов, шиитов-двунадесятников и христиан вполне объяснимы историческим фоном создания работы — и потому сохранены нами без купюр по образцу издания Эйхгорна — Йāсїна.

Далее мы воспроизводим критический текст «Друзского катехизиса» с сохранением оригинальной орфографии. Ссылки на «Послания мудрости», обнаруженные нами в тексте, приведены с указанием библиографических шифров рукописей из собраний Исламского консультативного совета Ирана (14999) и Принстонского университета (фонд Гаретта, 361Б).

автора, может сменить свое вероисповедание — однако в новом рождении он неизбежно вернется к греху «неверия».

¹² В ходе трапезы посвящающий протягивает испытываемому инжир со следующим вопросом: «О муж! Веришь ли, что примешь религию вместе со смоквой (*ад-дїн би-т-тїн*) — и станешь одним из единобожников (*мин ал-мувахҳидїн*)?».

¹³ «Мюнхенский» список содержит следующее дуалистическое рассуждение: несмотря на то, что ислам, согласно автору «Катехизиса», представляет собой неистинное, ведущее к гибели учение, его создателем был объявлен сам Ḥамза, якобы «уравновесивший» христианскую «угрозу» единобожникам-друзам «угрозой» мусульманской.

تعليم ديانة الدرزي¹

[1] س1. آدرزي أنت

ج3. نعم بنعمة الله سبحانه درزي

س2. من⁴ هو الدرزيّ

ج. هو الذي كتب⁵ الميثاق وعبد مولانا⁶ الخلاق

س3. ماذا⁷ فرض عليك

ج. عبادة الحاكم⁸. وباقي الشروط السبعة⁹

[2] س4. بماذا¹⁰ تعرف أنك درزي موحد

ج. بأكل الحلال وترك الحرام¹¹

س5. ما هو الحلال و¹²الحرام

¹ اعتمدنا في تحقيقنا للنص على النسخ التالية:

في الأصل: مخطوطة المكتبة الوطنية الإسرائيلية (Ms. Ar. 185)،

ط: طبعة أنور ياسين لـ«تعليم الدين الدرزي» (1985) المنقولة عن طبعة أيهورن (1783)،

م: مخطوطة مكتبة بافاريا الوطنية (Cod. arab. 225).

² في ط: سؤال الجاهل.

³ في ط: جواب العاقل.

⁴ في ط: ما.

⁵ في ط زيادة: على نفسه.

⁶ في ط: الحاكم.

⁷ في ط: ما. وفي م: ما هو.

⁸ في ط: صدق اللسان وعبادة الحاكم.

⁹ في ط زيادة: س. وما نقض الحاكم ربك من الأمور الصعبة عليك وهدمها. ج. بترك

الدعائم السبع.

¹⁰ في ط: كيف.

¹¹ في ط: بترك الحرام وأكل الحلال. وفي م: سؤال: من أي شيء تعلم أنك متوحد في

دين مولانا الحاكم بأمره. جواب: من ترك الحرام وأكل الحلال.

¹² في ط زيادة: وما.

- ج. الحلال هو¹³ مال العقّال والفلاحين. وأما¹⁴ الحرام فهو¹⁵ مال الحكّام والمرتدّين¹⁶
س6. متى وكيف ظهر¹⁷ مولانا الحاكم
ج. كان في السنة الأربعمئة من الهجرة الإسلاميّة¹⁸
س7. وكيف ظهر¹⁹ وقال على نفسه²⁰ أنّه من نسل محمد حتى أخفى لاهوته²¹ ولأبي
سبب أخفى ذلك²²
ج. لأنّ عباده كانوا قليلين والذين يحبّونه ليس هم بكثيرين²³
س8. وأي²⁴ متى ظهر وأشهر لاهوته
ج. بعد ثمانية سنين بعد الأربعمئة
س9. وكم سنة قام لاهوته بإشهار²⁵

¹³ كلمة ساقطة من ط.

¹⁴ في ط: و.

¹⁵ كلمة ساقطة من ط.

¹⁶ في م: الحلال أكل العقّال والفلاحين والصناعية الذين يتعبون بأياديهم والحرام مال الحكام والرهبان والمتمردين وكل الأمم الذين ارتدوا عن معرفت مولانا الحاكم بأمره. وبعدها زيادة: س. ولأبي سبب مال هؤلاء حرام. ج. لأن مالهم مال الظلم ومال الرهبان من أكل مال الموتى ولأجل ذلك ما قبلهم مولانا الحاكم بأمره.

¹⁷ في ط: متى كان ظهور.

¹⁸ في ط: المحمدية.

¹⁹ نهاية المسألة في ط، وفيما يلي جوابها.

²⁰ الكلمتان ساقطتان من ط.

²¹ نهاية المسألة في ط، وفيما يلي جوابها.

²² في ط: ولىش أخفى لاهوته.

²³ في ط: عبادته كانت قليلة والذين يحبونه ليسوا بكثير.

²⁴ ساقط من ط.

²⁵ في ط: بالإشهار.

- ج. السنة الثامنة بكمالها وغاب التاسعة لأنها استتار وظهر العاشرة والحادية عشر
اختفى ولم يظهر حتى يوم الدين²⁶
- س10. وما هو يوم الدين
- ج. هو اليوم الذي يظهر فيه²⁷ بالناسوت ويحكم على²⁸ العالم بالسيف والعنف
- س11. ومتى يكون ذلك
- ج. ذلك يكون²⁹ غير معلوم ولكن العلامات تظهر
- [3] س12. وكيف تلك العلامات تظهر³⁰
- ج. اعلم أنك³¹ إذا رأيت³² الملوك انقلبت والنصارى قويت على الإسلام فيكون³³
- س13. وفي أي شهر يكون ذلك³⁴
- ج. يكون في³⁵ جمادى أو رجب على حساب الهجريين³⁶
- س14. وفي أي شهر يكون حكم على الطوائف والملل³⁷
- ج. يظهر عليهم بالسيف والعنف ويهلك الجميع
- س15. وبعد هلاكهم ماذا يكون³⁸

²⁶ في ط: بقي الثامنة بكمالها وغاب التاسعة لأنها سنة محنة واستتار وظهر أول العاشرة والحادية عشرة ثم أول الثانية عشرة ثم اختفى ولم يظهر بعدها ليوم الدين.

²⁷ في ط زيادة: مولانا الحاكم.

²⁸ في ط: ويحكم فيه.

²⁹ في ط: أمر.

³⁰ في ط: وما هي العلامات.

³¹ ساقط من ط.

³² في ط: رأيتم.

³³ في ط: على المسلمين فتلك هي العلامات.

³⁴ في ط: هذا.

³⁵ في ط: يكون ذلك في شهر.

³⁶ في ط: الهجرة.

³⁷ في ط: وكيف يكون حكمه على الطوائف والملل والملوك.

³⁸ في ط: كيف يكون حكمه بعد هلاكهم.

ج. يرجعون بالدورة ثانيا³⁹ على حكم التناسخ ثم⁴⁰ يحكم بينهم كما يريد
س16. كيف⁴¹ يكونون عندما يحكم عليهم⁴²
ج. يكونون أربع فرق نصارى ويهود ومسلمين⁴³ وموحدين
س17. وإلى كم تنقسم⁴⁴
ج. أما النصارى فإنها تنقسم إلى نصيرية ومتأولة ويهود ومسلمين ومرتدين وهم الذين
أنذر بهم بدين مولانا سبحانه⁴⁵
س18. وكيف⁴⁶ يفعل بالموحدين
ج. يعطيهم الحكم والملك والسلطنة⁴⁷ والمال والذهب والفضة ويقنون في الدنيا أمراء
وباشوات وسلطين

س19. لماذا إنكار الكتب جميع سوى عند من سألنا
ج. اعلم أن من حيث لازمنا الاستناد على دين الإسلام يجب علينا الإقرار بدين
محمد ولا ضلل علينا بذلك وصلاة الجناز على الموتى يكون [4] يكون بموجب هذا
الاستناد لا غير وأن المذهب الطاهر يقتضي له ذلك⁴⁸

³⁹ في ط: بالولادة الثانية.

⁴⁰ في ط: و.

⁴¹ في ط: وكيف.

⁴² في ط: وهو يحكم بينهم.

⁴³ في ط: ومرتدين إلى الإسلام.

⁴⁴ في ط: إلى كم قسم تنقسم كل فرقة منهم.

⁴⁵ في ط: النصارى منهم النصيرية والمتأولة واليهود والمسلمين والمرتدين الذين ارتدوا عن
دين مولانا الحاكم سبحانه.

⁴⁶ في ط: ماذا.

⁴⁷ في ط: السلطان.

⁴⁸ جاءت المسألة في ط تحت رقم 30 على النحو التالي: س. لماذا نكرر كل الكتب سوى
القرآن عندما نسأل. ج. اعلم أنه من حيث يلزمنا الاستتار بدين الإسلام يجب علينا الإقرار
بكتاب محمد وحلل لنا ذلك الإنكار وصلاة الجنازة على المتى بموجب الاستتار لا غير لأن
المذهب الظاهر اقتضى بذلك.

س20. ماذا تقول عن الشهدا الذين تفتخر بهم النصارى على شجاعتهم وكرامتهم
ج. إن حمزة ما استصوب أن يقر بهم بل أنكرهم ولو كان لهم ذكر عند جميع
المؤرخين⁴⁹

س21. وإن قالوا أن دينهم ثابت وأقوى ولو بلغ من كلام حمزة بموجب براهين ودلائل
بماذا نجيبهم

ج. أين الكتب والبراهين والعجائب والنور بباب الاتصال واتفاق الرأي على فهم
الأدوار لكي نستدل على ظهور حمزة وغيره استناد التوحيد فإياك أن تكفر وتلفض كلام غير
لائق كأنك مشكك بأقوال حمزة وأرفاقه فمن ذلك افتكر وأوضح جميع الدلائل الصائبة
التي تفتخر بها النصارى وأبعدها عنك⁵⁰

س22. من أين عرفنا شرف أيام حمزة بن علي سلامه⁵¹
ج. من شهادته لنفسه⁵² حيث قال في رسالته التحذير والتنبيه أنا أصل مبدعات
المولى و⁵³صراته والعارف بأمره أنا⁵⁴ الطور والكتاب المسطور والبيت المعمور أنا⁵⁵

⁴⁹ جاءت المسألة في ط تحت رقم 31 على النحو التالي: س. ما نقول عن الشهدا الذين
يفتخر بهم النصارى في شجاعتهم وكثرتهم. ج. نقول إن حمزة ما استتليق يقربهم ولو كان لهم
يقين في جميع كتب المؤرخين.

⁵⁰ جاءت المسألة في ط تحت رقم 32 على النحو التالي: س. وإن قالوا لنا أن يقين دينهم
ثابت بموجب دلائل أقوى وأبلغ من كلام حمزة، بماذا نجيبهم. ج. نقول لهم ما أيد دينكم
بتلك البراهين إلا حمزة في الأدوار السابقة حتى يتم فيهم قول الإنجيل إن الذي ليس له يؤخذ
منه الذي يظن أنه له.

⁵¹ أوردت المسألة تحت رقم 33 في ط وفي صيغة أخرى: من أين عرفنا شرف قائم الحق
حمزة بن علي علينا سلامه.

⁵² في ط: بنفسه لنفسه.

⁵³ في ط: وأنا.

⁵⁴ في ط: وأنا.

⁵⁵ في ط: وأنا.

صاحب البعث والنشور أنا⁵⁶ النافخ في الصدور⁵⁷ أنا⁵⁸ الإمام المعين⁵⁹ و⁶⁰ صاحب النعم⁶¹ الناسخ للشرائع و⁶² مبطلها ويهلك العالمين⁶³ ويبطل⁶⁴ الشاهدين⁶⁵ أنا النار الموقدة التي تسطع⁶⁶ الأفتدة⁶⁷

[5] س 23. ما هو دين التوحيد الذي عليه الدروز والعقال مستدلّين⁶⁸

ج. هو الكفر بكل الملل والطوائف لأن بالذي هم يكفرون به نحن نؤمن كما قيل⁶⁹ في رسالة الأعذار والإنذار⁷⁰

⁵⁶ في ط: وأنا.

⁵⁷ في ط: الصور.

⁵⁸ في ط: وأنا.

⁵⁹ في ط: كلمتان ساقطتان من ط.

⁶⁰ في ط: وأنا.

⁶¹ في ط زيادة: وأنا.

⁶² في ط: وأنا.

⁶³ عبارة ساقطة من ط.

⁶⁴ في ط: مبطل.

⁶⁵ في ط: الشهادتين.

⁶⁶ في ط: تطلع على.

⁶⁷ جاء في الرسالة المذكورة: فأنا أصل مبدعاته وصاحب سره وأمانته المخصوص بعلمه وبركاته أنا صرته المستقيم وبأمره حكيم عليم أنا الطور والكتاب المسطور والبيت المعمور أنا صاحب البعث والنشور أنا النافخ بإذن المولى سبحانه في الصور أنا إمام المتقين والعلم المبين ولسان المؤمنين وسند الموحدين أنا صاحب الراجفة وعلى يدي تكون النعم المترادفة أنا ناسخ الشرائع ومهلك أهل الشرك والبدائع أنا مهدم القبلتين ومبيد الشريعتين ومدحض الشهادتين. هنا يسمى حمزة نفسه بـ«مسيح الأمم» (رسائل الحكمة، مخطوط في مكتبة مجلس الشورى الإيراني، 14999 (47 ص)، 153).

⁶⁸ في ط: الدروز العقال.

⁶⁹ في ط: هو تكفير كل الملل والطوائف لأن الذي كفروا هم به نحن نؤمن فيه حسب ما قيل.

⁷⁰ ذكر في هذه الرسالة ما يلي: واعلموا أيها الإخوان المخلصون في دينهم المتميزون عن جميع البرايا بمعتقدهم ويقينهم عصمكم مولانا بطاعته وأنالكم أمنيته بمنه ورحمته أن خير ما اقتني للمعاد وازدخر لخلاص النفوس من الزاد المبالغة في حسن الولاء والاعتقاد والثبات

- س24. فإذا عرف أحد من الناس دين مولانا وصدّق به وانقاد إلى⁷¹ دين التوحيد فهل له خلاص
- ج. كلاً لا خلاص له أبداً لأنه [أ] غلق الباب ومن آمن وكفر ومن كفر وآمن إذا مات رجع⁷² إلى ملته ودينه القديم
- س25. متى خلقت نفوس العالم كلّها
- ج. إنها⁷³ خلقت بعد أن⁷⁴ خلق العقل الذي هو حمزة بن علي ثم خلقت الأرواح⁷⁵ من نوره وهي معدودة لا تزيد ولا تنقص مدى الزمن⁷⁶ والدهور
- س26. هل يجوز أن يسلمّ التوحيد للنساء⁷⁷
- ج. نعم لأن مولانا كتب العهد عليهنّ وأطعن⁷⁸ إلى دعوة الحاكم كما هو مذكور في رسالة⁷⁹ النساء وكذلك⁸⁰ البنات⁸¹

على ما كفرت به الطوائف من جميع العباد (رسائل الحكمة، مخطوط مكتبة مجلس الشورى الإيراني، 55-أ-ب).

⁷¹ في ط: وأطاع.

⁷² في ط: لا خلاص له أبداً لأن الباب أغلق وتم الأمر وجف القلم وإذا مات ترجع نفسه.

⁷³ ساقط من ط.

⁷⁴ في ط: بعدما.

⁷⁵ في ط: كلها.

⁷⁶ في ط: الأزمان.

⁷⁷ في ط: هل التوحيد يليق أن يتسلم للنساء.

⁷⁸ في ط: على النساء وأطاعوا.

⁷⁹ في ط: ميثاق.

⁸⁰ في ط: في رسالة.

⁸¹ انظر للاستزادة الرسالتين الثامنة («ميثاق النساء») والثامنة عشر («رسالة النساء الكبيرة») من رسائل الحكمة (رسائل الحكمة، مخطوط من مكتبة جامعة برنستون، مجموعة غاريتت 361)، (Garett ب (109 ص)، 36 وما بعدها؛ مخطوط مجلس الشورى الإيراني، 24 وما يليها).

س27. وكيف نقول في بقیة⁸² الملل الذين يقولون أننا نعبد الرب الذي خلق السماء والأرض

ج. إن⁸³ قالوا ذلك فلا يصح معهم لأنّ العبادة لا تصح بلا معرفة فإن⁸⁴ قالوا عبدنا ولم يعرفوا أن الرب⁸⁵ الحاكم بذاته فتكون إذاً عبادتهم باطلة⁸⁶

[6] س28. من أين الحدود تصف حكمة المولى سبحانه الذي ديننا مبني عليه⁸⁷

ج. وصف ذلك ثلاثة منهم⁸⁸ وهم حمزة واسماعيل وبهاء الدين

س29. إلى كم ينقسم العلم والدين⁸⁹

ج. إلى خمسة أقسام وهي تنقسم إلى كثير فمنها قسمان تجمعها الأديان كلها وقسمان يجمعها علماء الطبيعة جميعها وأما القسم الخاص الذي قيل عنه أنه لا يقسم

وأن أكبرها والحقيقي علم دين الدرّوز حكمة عبد مولانا حمزة بن علي⁹⁰

س30. كيف نعرف أخاننا الموحّد إذا رأيناه أو إذا مرّ بنا في الطريق وقال أنّه موحد⁹¹

⁸² في ط: باقي.

⁸³ في ط: ولو.

⁸⁴ في ط: فلو.

⁸⁵ في ط: هو.

⁸⁶ في ط: فتكون عبادتهم باطلة.

⁸⁷ في ط: من من الحدود نصوا حكمة المولى سبحانه أي الرسل الذين مبني ديننا عليهم.

⁸⁸ في ط: نص ذلك ثلاثة من الحدود.

⁸⁹ الكلمتان ساقطتان من ط.

⁹⁰ جمعت هذه المسألة بين مسألتين ذكرنا في ط تحت رقمي 40 و41: س. إلى كم

ينقسم العلم. ج. إلى خمسة أقسام قسمان منها للدين وقسمان منها للطبيعة والقسم الخامس

أكبرها وهو الحقيقي الذي المراد إليه. س. وإلى كم قسم ينقسم كل منها. ج. ينقسم إلى

أقسام شتى وهذه الأربعة أقسام منها قسمان تجمع أقسام الأديان كلها ومنها قسمان تجمع

أقسام علوم الطبيعة كلها وأما القسم الخامس الذي قيل عنه أنه لا ينقسم وقيل أنه هو البرهان

وأنه الحقيقي هو علم دين الدرّوز وهو حكمة عبد مولانا الحاكم ومولانا حمزة بن علي.

⁹¹ في ط: أو خطر مارا علينا ويقول إنه منا.

ج. بعد الاجتماع والمحادثة معه والسلام عليه تقول: هل في يدكم فلاحين يزرعون الإهليج فإن قال نعم نزرع في قلوب المؤمنين فنسأله عن معرفة الحدود فإن أجاب فيكون أخانا وإلا فهو غريب⁹²

س31. ما⁹³ هي الحدود

ج. هي الخمسة أبناء الحاكم وهم حمزة 1 واسماعيل 2 ومحمد الكلمة 3 وبهاء الدين 4 وأبو الخير⁹⁴ 5

[7] س32. هل للدرور الجهال خلاص⁹⁵

ج. كلاً بل يكونوا عنده في الناس والميعاد إلى الأبد⁹⁶

س33. ما هي نقطة البيكار⁹⁷

ج. هي حمزة بن علي⁹⁸

س34. ما هو السراط المستقيم

⁹² في ط: بعد اجتماعنا به والمحادثة والسلام نقول له هل في بلادكم فلاحون يزرعون حب الإهليج فإن قال نعم مزروع في قلوب المؤمنين نسأله عن معرفة الحدود فإن أجاب كان أخانا وإن لم يجب فهو غريب. وفي م: س. وكيف نعمل حتى نعرف إخوتنا المؤمنين إذا كانوا غرب وبعيدين عن بلادنا ونظرناهم من على الطريق. ج. فهذا يمكننا نعرفه من نوع الخطاب وبدأ الكلام وآخر السلام فقد يجب أن نسأله قائلين يا رجل هل في بلادكم يزرعون الهاليج فإن أجاب وقال نعم مزروع في قلوب المؤمنين فيكون منا وليس غريباً فيجوز عليه الحسنة والإكرام وإن لم يجب هكذا فلا يكون منا ولا يجوز له الإحسان والإكرام وأما إن تحققنا أنه منا فنأخذة على الخلق ونكشف عليه السر المكنون الذي هو حمزة المعون فيصير لنا بذلك الأجر والصواب.

⁹³ في ط: وما.

⁹⁴ في ط: هم أنبياء الحاكم الخمسة وهم حمزة واسماعيل ومحمد وأبو الخير وبهاء الدين.

⁹⁵ في ط تتمه: أو مرتبة عند الحاكم إذا ماتوا على ما هم عليه من غير عقل.

⁹⁶ في ط: لا خلاص لهم أبداً ويكونون عند مولانا في الإعسار والعار إلى أبد الأبدين.

⁹⁷ وردت في ط تحت رقم 46.

⁹⁸ في ط: هو.

- ج. هو حمزة بن علي وهو الذي يقال له قائم الحق وهو إمام الزمان⁹⁹ و¹⁰⁰ السابق والنبي الكريم وهو علة العلل
- س35. ما¹⁰¹ هو القديم والأزل
- ج. إن القديم حمزة والأزل أخونا اسماعيل¹⁰²
- س36. ما هي رجال الحكمة¹⁰³
- ج. هي الدروز الثلاثة و¹⁰⁴ هم يوحنا ومرقص ومتى
- س37. كم [أ] نذروا من السنين
- ج. واحد¹⁰⁵ وعشرون سنة بكل¹⁰⁶ منهم سبع سنوات¹⁰⁷
- س38. وكيف كان إنذارهم
- ج. كانوا يبشرون بدوام¹⁰⁸ المسيح الحق
- س39. كيف كانوا يدخلون على الحاكم ويسلموا عليه¹⁰⁹
- ج. كانوا يقولون يا مولانا السلام عليك وإليك السلام وأنت أحق بالسلام ودعوتك دار السلام باركت وتباركت وتعاليت وتبارك بالجلال والإكرام¹¹⁰
- [8] س40. من هو المقتنى

⁹⁹ في ط: سؤال الجاهل.

¹⁰⁰ في ط: وهو العقل.

¹⁰¹ في ط: من.

¹⁰² في ط: القديم حمزة والأزل أخوه اسمعيل النفس.

¹⁰³ في ط: ما هي النذر الثلاثة.

¹⁰⁴ البداية ساقطة من ط.

¹⁰⁵ في ط: أنذروا واحد.

¹⁰⁶ في ط: كل واحد.

¹⁰⁷ في ط: سنين.

¹⁰⁸ في ط: بقدم.

¹⁰⁹ في ط وتحت رقم 55: كيف كان الحدود يسلمون على الحاكم لما كانوا يدخلون عليه.

¹¹⁰ في ط: كانوا يقولون بصوت خفي منك يا مولانا السلام وإليك يعود السلام وأنت

أحق بالسلام ودعوتك هي دار السلام تباركت وتعاليت ربنا الأعلى ذو الجلال والإكرام.

- ج. هو بهاء الدين ويقال له¹¹¹ ابن السموقي
س41. ما هي الخمسة العذارى الجاهلات¹¹²
ج. هي حدود الشريعة¹¹³
س42. ما هي حروف الصدق وكم عددها
ج. ستة وعشرون وهي دليل إبليس وأولاده وأرفاقه وهم محمد والإمام علي الذين
يعتقدون بهم المتأولة وبنو الإثني عشر¹¹⁴
س43. ما هي الحدود الثلاثة التي لا تستفتح ولا تكشف¹¹⁵ إلا في الزمان الذي
لحمزة¹¹⁶
ج. هي¹¹⁷ الإرادة والمشية والكلمة وهم يوحنا ومرقص ومتى¹¹⁸ في دور المسيح وهم
أيضاً المقدام مظعون بن ياسر وبارد القناوي¹¹⁹ وفي دور حمزة اسماعيل¹²⁰ ومحمد الكلمة
و¹²¹ بهاء الدين

- ¹¹¹ في ط: المقتنى ويقال له علي بن أحمد السموقي.
¹¹² وردت في ط تحت رقم 58. وفي م: ما معنى قولنا العذارى الجاهلات والعذارى
الحكيماوات.
¹¹³ في م: العذارى الحكيمات هم المتوحدون في دين مولانا الحاكم بأمره فهؤلوي
يدخلون معه إلى العرس. وبعدها مسألة: س. وما هو العرس. ج. هو الحكم والسلطنة في
هذا العالم.
¹¹⁴ جمع الناسخ في هذه المسألة مسألتين وردتا في ط تحت رقمي 59 و60: س. ما هي
حروف الصدق. ج. مائة وأربعة وستين عدداً وهم الدعاة والنقباء والمكاسرين وهم الأنبياء الذين
كانوا لمولانا الحاكم. س. ما هي حروف الكذب. هم ستة وعشرين وهم دليل إبليس وأولاده
وزوجته وهم محمد وعلي وأولاده الاثنا عشر إماما الذين يعتقد بهم المتأولة.
¹¹⁵ في ط: لا تتشخص ولا تنكشف.
¹¹⁶ في ط: في زمان قائم الزمان الذي هو حمزة.
¹¹⁷ في ط: هم.
¹¹⁸ ساقط من ط.
¹¹⁹ الصواب في ط: وهم المقداد ومظعون بن ياسر وأبو ذر الغفاري في دور محمد.
¹²⁰ في ط: النفس.
¹²¹ في ط: وعلي.

- س44. ما معنى ركوب¹²² مولانا الحمير بلا سر[و] ج
 ج. الحمار مثال ناطق و¹²³ ركوبه دليل على¹²⁴ هدم الشريعة وإبطالها وقد قال القرآن تصديقا
 لهذا إنكار¹²⁵ الأصوات هو¹²⁶ صوت الحمير¹²⁷ أعني¹²⁸ الأنبياء الذين¹²⁹ بالشرعية الطاهرة
 س45. ما معنى لبس مولانا الصوف الأسود
 ج. إن ذلك ليس هو للحنن بل لكي¹³⁰ يستدل على المحنة التي صارت على عباده
 الموحدتين بعده
 [9] س46. ما هي العمارات التي بمصر ويقال عنها أهرام الذبيحة¹³¹
 ج. هذه الأهرام¹³² عمرها مولانا الحاكم¹³³ سبحانه بملكه ما أراد¹³⁴
 س47. ما هي الحكمة فيها
 ج. لأجل الحجج والميثاق¹³⁵ التي أخذها مولا[نا]¹³⁶ على العالمين حتى وضعهم
 هناك ويحفظوا¹³⁷ إلى يوم مجيئه الثاني

¹²² في ط: ركب.

¹²³ في ط: في.

¹²⁴ ساقط من ط.

¹²⁵ في ط: إن أنكر.

¹²⁶ في ط: ل.

¹²⁷ إن أنكر الأصوات لصوت الحمير (لقمان، 19)، قارن مع نص رسالة الهزل (رسائل

الحكمة، مجموعة غاريتت، 60ب).

¹²⁸ في ط: يعني.

¹²⁹ في ط: جاءوا.

¹³⁰ في ط: ذلك لبس الحزن.

¹³¹ في ط: ما هذه العمارة التي في مصر يقال لها الأهرامات.

¹³² في ط: الأهرامات.

¹³³ ساقط من ط.

¹³⁴ في ط: لحكمة أرادها.

¹³⁵ في ط: الموثيق.

¹³⁶ في ط: سبحانه.

¹³⁷ في ط: حتى ينحفظوا.

- س48. وما هو¹³⁸ سبب ظهوره في كل شريعته¹³⁹
- ج. حتى يؤيد الموحدين ويبقوا في عبادتهم للحاكم ولا يصدقوا أنه منه وبه يؤمنون¹⁴⁰
- س49. وكيف ترجع النفوس إلى أجسادها¹⁴¹
- ج. كلما مات إنسان يولد إنسان والدنيا هكذا
- س50. ما هي الحدود
- ج. هي النذور¹⁴² الخمسة
- س51. ما¹⁴³ هو قائم الزمان
- ج. هو حمزة بن علي
- س52. لأي سبب اسم المسلمين تنزِيل واسم النصارى تأويل
- ج. أعني أولاً تأويل الإنجيل ومعنى التنزيل أقوالهم إنزال القرآن من السماء¹⁴⁴
- س53. ماذا يصير بالعاقل الموحد¹⁴⁵ إذا زنى
- ج. يجب أن يعمل سبع سنين اتضاع ويدور على العقال يبكي¹⁴⁶ وإن لم¹⁴⁷ يموت موت كافر¹⁴⁸

¹³⁸ ساقط من ط.

¹³⁹ في ط: شريعة.

¹⁴⁰ في ط: السبب حتى يؤيد الموحدين ويثبتوا على عبادة الحاكم ويعرفوا أن الذي يقيم الشريعة هو إبليس ولا يسدقوا منه.

¹⁴¹ في ط: بعد الموت.

¹⁴² في ط: هم الوزراء.

¹⁴³ في ط: من.

¹⁴⁴ دمج لمسألتين أوردتا في ط (71، 72): س. ما اسم المسلمين. ج. التنزيل ومعناه نزل

القرآن من السماء. س. ما اسم النصارى. ج. التأويل أعني تأويل الإنجيل.

¹⁴⁵ كلمة ساقطة في ط.

¹⁴⁶ في ط: ويبكي.

¹⁴⁷ في ط: لم يتب.

¹⁴⁸ في ط: مرتدا كافرا.

[10] س54. كيف نستدل على أن دين الحاكم هو دين الحق¹⁴⁹ ودين غيره باطل ج. إن¹⁵⁰ هذا الكلام كفر وعدم تصديقه¹⁵¹ بالحاكم لأن الموحدين قد رسموه على نفوسهم¹⁵² في كتاب¹⁵³ الميثاق أنهم أسلموا كل أحوالهم وأجسادهم وأرواحهم¹⁵⁴ وسرهم وجهرهم بيد الحاكم من دون¹⁵⁵ فحص الأحوال¹⁵⁶ وأنهم عبيد[ه] وفي طاعته ولا يكفر الإنسان متى قال ذلك كما قال في رسالة الرضى والتسليم¹⁵⁷ لحمزة مولانا وملاكه وهذا الأمر ثابت¹⁵⁸

س55. ماذا خلق¹⁵⁹ مولانا السلطان¹⁶⁰ لما غاب

ج. إنه قد كتب صكاً¹⁶¹ وعلقه على باب الجامع وسماه السجل المعلق¹⁶²

¹⁴⁹ في ط: أنه الحق.

¹⁵⁰ في ط: ساقط من ط.

¹⁵¹ في ط: تصديق.

¹⁵² في ط: أشرطوا على أنفسهم.

¹⁵³ في ط: كتب.

¹⁵⁴ في ط: وروحهم وجسدهم وشعرهم.

¹⁵⁵ في ط: غير.

¹⁵⁶ في ط: ولا جدال.

¹⁵⁷ ورد في الرسالة المذكورة: وأنتم معاشر المستجيبين إياكم أن تكرهوا شيئاً من أفعال مولانا جل ذكره فيكم أو تظنوا به ظن السوء فتكونوا من الخاسرين في الدين بل سلموا الأمر إليه تسلموا (رسائل الحكمة، مخطوط مجلس الشورى الإيراني، 16أ-ب)، وقارن بهذه الرسالة ما ذكره واضح التعليم من مصير اليهود والنصارى في الأسئلة اللاحقة (97، 100، 102، 104).

¹⁵⁸ في ط نهاية أخرى: ومتى الإنسان قال غير هذا وقع الإنكار والارتداد وهذا كفر كما قال في رسالة الرضى والتسليم لحمزة عبد مولانا ومملوكه وهذا أمر ثابت.

¹⁵⁹ في ط: خلف لنا.

¹⁶⁰ ساقط من ط.

¹⁶¹ في ط: سجلا.

¹⁶² انظر النص الأول من رسائل الحكمة المعروفة (رسائل الحكمة، مجموعة غاريتت،

- س56. وكيف قال محمد الذي كان يدعي¹⁶³ أنه ابن مولانا
 ج. إنه ابن زنى لأنه ابن الجارية الخادمة وكان ظاهراً يقول أنه ابن زورا¹⁶⁴
 س57. وكيف فعل محمد¹⁶⁵ لما غاب¹⁶⁶
 ج. قام وجلس على الكرسي وقال أنا ابن الحاكم اعبدوني كما عبدتم أبي
 س58. وماذا قالت له الناس¹⁶⁷
 ج. قال له حمزة¹⁶⁸ مولانا الحاكم لا يولد ولم يلد¹⁶⁹
 س59. وكيف قالوا له أنت ابن من
 ج. إنهم قالوا لا نعلم
 س60. فإذا أنا ابن زنا
 ج. قال حمزة أنت قلت وعلى نفسك شهدت¹⁷⁰
 س61. فإذا ما كان هذا محمد ظاهراً¹⁷¹
 ج. كان ظاهراً أنه¹⁷² ابن عبد الله
 س62. ولم¹⁷³ لم يقتله وقت ما ادعى بذلك¹⁷⁴

¹⁶³ في ط: يقول.

¹⁶⁴ ساقطة من ط.

¹⁶⁵ ساقط من ط.

¹⁶⁶ في ط: الحاكم.

¹⁶⁷ في ط: قالوا له.

¹⁶⁸ في ط: سبحانه.

¹⁶⁹ في ط: لم يلد ولم يولد.

¹⁷⁰ دمجت المسائل الأخيرة في ط بصيغة تالية وتحت رقم 78: قال محمد وأنا إذا ابن من

فقالوا له ما نعرف فقال إذا أنا ابن زنى فقال له حمزة أنت قلت وعلى نفسك شهدت.

¹⁷¹ في ط: ومن كان محمد ابن الحاكم بالظاهر.

¹⁷² في ط: كان محمد.

¹⁷³ في ط: لماذا.

¹⁷⁴ في ط: لما قال ذلك.

ج. كان ¹⁷⁵ حكمة حتى تقدم ¹⁷⁶ على يده المحنة لكي ¹⁷⁷ يصيروا عبّاد الحاكم ويزيدوا
أجرهم ويرتد المشركون بنياتهم ¹⁷⁸

س63. ما المراد ¹⁷⁹ [ب]الجن والملائكة ¹⁸⁰ والأبالسة في كتاب الحكمة

ج. المراد بالجن والشياطين والأبالسة هم الأرواح لا أجسام والمراد بالملائكة المقربون
والمستجيبون لدعوة الحاكم بأمره فهو الرب المعبود في جميع الأدوار ¹⁸¹

س64. ما ¹⁸² هي الأدوار

ج. هي سبع شرائع الأنبياء الأولين الذين قال عنهم ¹⁸³ الظاهر أنهم أنبياء مثل آدم
ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وسعيد وهؤلاء كلهم ذوي ¹⁸⁴ روح واحدة وهم آدم
العاصي الذي أخرجه الله من الجنة أعني أبعده مولانا من حكم التوحيد ¹⁸⁵

س65. وماذا ¹⁸⁶ كانت وظيفة إبليس عند مولانا

¹⁷⁵ في ط: تحت.

¹⁷⁶ في ط: تقوم.

¹⁷⁷ في ط: حتى.

¹⁷⁸ في ط: والمشركين الذين بينهم ما يشتموا ويرتدوا.

¹⁷⁹ في ط: في ذلك.

¹⁸⁰ في ط: في كتاب حكمة حمزة.

¹⁸¹ في ط: المراد بالجن والشياطين والأبالسة الناس الذين ما طاعوا دعوة مولانا الحاكم
وأما شياطين أرواح بلا أجسام ما فيه والمراد من الملائكة الموحدين المستجيبين لدعوة الحاكم
وهو الرب المعبود في كل الأدوار.

¹⁸² في ط: وما.

¹⁸³ في ط: الأدوار هي شرائع الأنبياء الذين قال عنهم أهل.

¹⁸⁴ في ط: فرد.

¹⁸⁵ في ط: لكن انتقلت من جسد إلى جسد وهم إبليس اللعين وهو حارث بن ترماح وهو
آدم العاصي وهو الذي أخرجه الله من الجنة يعني أبعده مولانا من علم توحيد.

¹⁸⁶ في ط: وما.

ج. أنه كان¹⁸⁷ عبدا عزيزا إلا أنه لمّا لم يطع¹⁸⁸ الوزير الكبير حمزة لعنه الله¹⁸⁹ وأخرجه من جنة الدعوة

س66. من¹⁹⁰ هم الملائكة الكبار حاملو¹⁹¹ عرش المولى

ج. هم الحدود والمحدود¹⁹² الخمسة¹⁹³ جبرائيل و¹⁹⁴ حمزة و¹⁹⁵ أخوه الثاني [وإسرافيل وعزرائيل وميطرتون¹⁹⁶ وجبرائيل¹⁹⁷ وبهاء الدين¹⁹⁸ يقال له¹⁹⁹ [12] السابق والتالي الجد والفتح الخيال

س67. ومن²⁰⁰ هم الحرم الأربعة

ج. هم محمد وسلامة وعلي واسماعيل وهم الحكمة والنفس بهاء الدين ابن أبي الخير²⁰¹

س68. ولماذا سمّوا الحرم

187 في ط: كان عنده.

188 في ط: لكنه كبير نفسه وما أطاع حمزة.

189 في ط: فلعنه.

190 في ط: وما.

191 في ط: الحاملين.

192 كلمة ساقطة من ط.

193 في ط: وهم.

194 في ط: هو.

195 في ط: ميكائيل وهو.

196 في ط: مسطرون.

197 في ط: هو حمزة ميكائيل محمد بن وهب عزرائيل.

198 في ط: مسطرون علي بن أحمد إسرافيل سلامة بن عبد الوهاب وهؤلاء الوزراء الخمسة.

199 في ط: لهم.

200 في ط: وما.

201 في ط: هم اسمعيل محمد سلامة علي وهم الكلمة والنفس وبهاء الدين وأبو الخير.

- ج. إن حمزة مثل الرجال وهم نساؤهم لأنهم هم عنده بمنزلتهن نظرا إلى طاعتهم له²⁰²
س69. وكيف الإنجيل الذي عند النصارى وما²⁰³ تقول عنه
- ج. أما²⁰⁴ الإنجيل الذي هو²⁰⁵ الحق من قول السيد المسيح الذي هو سلمان الفارسي
في دور محمد وهو حمزة بن علي لأن المسيح الكذاب الذي ولد من مريم إنما هو²⁰⁶
ابن يوسف²⁰⁷
- س70. أين كان مسيح الحق حينما كان ابن يوسف مع التلاميذ²⁰⁸
- ج. كان معهم ينطق بالإنجيل ويعلم ابن يوسف قائلا له افعل كذا كمثل دين
النصارى فيفعل ولم يخالف له قولاً قط ثم أنه ألقى له بغضه في قلوب اليهود
فصلبوه²⁰⁹
- س71. وماذا جرى له²¹⁰ بعد الصلب

²⁰² في ط: لأجل أن حمزة يقوم مقام الرجل وهم نسوانه لأنهم عنده بمنزلة النساء في طاعتهم له. وفي م: س. لماذا دعيتوا حرم. ج. لأنهم كانوا عند مولانا الحاكم بأمره الذي هو سلمان الفارسي والمسيح الحي وكانوا يطيعونه كما تطيع النساء رجالهن وكان يقول لهم اكتبوا ما كذا فكتبوا، وكل واحد منهم أنذر المتوحدين سبع سنوات.

²⁰³ في ط: ماذا.

²⁰⁴ ساقطة من ط.

²⁰⁵ كلمتان ساقطتان من ط.

²⁰⁶ في ط: لأنه.

²⁰⁷ في م: س. وما قصدنا وقولنا في الإنجيل. ج. الإنجيل حق وصدق ومن قال غير ذلك كفر لأنه من قول سلمان الفارسي ومن قول الأربعة الحرم.

²⁰⁸ في ط: وأين كان المسيح الحق لما كان المسيح الكذاب مع تلاميذه.

²⁰⁹ في ط: كان معه من جملة تلاميذه وكان ينطق بالإنجيل وكان يعلم المسيح ابن يوسف ويقول له اعمل ما هو كذا وكذا حسب مرسوم دين النصرانية وكان يسمع منه كل قوله ولما خالف قول المسيح الحق ألقى في قلب اليهود بغضته فصلبوه.

²¹⁰ في ط: وكيف صار فيه.

ج. وضعوه في قبر ثم²¹¹ جاء مسيح الحق الذي هو حمزة²¹² وسرقه من البستان²¹³
وقال قام المسيح من القبر²¹⁴

[13] س72. ولماذا فعل هكذا²¹⁵

ج. يقيم²¹⁶ دين النصرى وبيقوا²¹⁷ على ما علمهم إياه وذلك ليشتري الموحدون من
دين المسيح ولا يعرف فيهم أحد²¹⁸

س73. ومن هو²¹⁹ الذي قام من القبر ودخل على التلاميذ والأبواب مغلقة

ج. هو المسيح الحي الأبدى²²⁰ حمزة عبد مولانا وملاكه²²¹

²¹¹ في ط: و.

²¹² ذكر حمزة ساقط من ط.

²¹³ في ط: وسرقه من القبر وطمره في البستان.

²¹⁴ في ط: وقال للناس إن المسيح قام من الموتى. في م: س. وبعد صلبه كيف صار فيه.

ج. أنزلوه التلاميذ عن الصليب ووضعوه في قبر فأتى سلمان الفارسي [الذي] هو المسيح الحي
ليلا فسرقه من القبر.

²¹⁵ في ط: وليش عمل هيك.

²¹⁶ في ط: حتى يقيم.

²¹⁷ في ط: ويشتوا.

²¹⁸ الشطر الثاني من المسألة جواب عن مسألة أخرى (91)، وليش عمل هيك حتى
يفند الكفر) في ط، وورد في صيغة تالية: عمل هيك حتى ينستر الموحدون في دين
المسيح ولا يعرف فيهم أحد. وفي م: حتى يقوم دين النصرى قائلًا لهم أن المسيح قام
من بين الأموات وما هذا إلا حتى يبقى المتوحدون مستورين في دين مولانا الحاكم ولا
يقبل غيرهم.

²¹⁹ في ط: من الذي.

²²⁰ في ط: الذي لا يموت هو.

²²¹ في ط: مولانا الحاكم ومملوكه. وفي م: س. ماذا يدعى اسمه. ج. يدعى أولاً حمزة ثانياً
سليمان الفارسي الذي هو المسيح الحي وثالثاً يدعى بأسماء مختلفة غير ذلك فيدعى دريس
وشطنين وشعيب وباطشان والمقداد وقائم الحق. س. ولما دعى بهذه الأسماء. ج. يدعى هكذا
على تغيير الأوقات والشرائع كلما ظهر نبي فكان يظهر من جملة أصحاب ذلك النبي ويغير اسمه.
س. ولماذا كان يفعل هكذا. ج. حتى يثبت المتوحدون الذين اندرجوا تحت نواميسه ولا يعلم
به أحد غيرهم فلأجل ذلك اختفى عن المتوحدون برهت من الزمان وظهر في مدينت من بلاد

- س74. ومن أظهر الإنجيل وبشّر به
 ج. متى ولوقا ومرقس ويوحنا وهم الحرم الأربعة المقدم ذكرهم إلى مولانا²²²
 س75. وكيف أن²²³ النصارى ما وحدوه
 ج. لأجل فعل الله الذي هو الحاكم بأمره²²⁴
 س76. وكيف يسمح بالشرور²²⁵ والكفر
 ج. إن من عادة مولانا سبحانه يدل أناس ويهدي أناس كقول القرآن²²⁶ أنه عرف
 بعضا وأعرض عن بعضا²²⁷
 س77. فإذا²²⁸ كان الكفر منه والظلال منه²²⁹ فلماذا²³⁰ يعذبهم

الفرس يقال لها جين ماجين وأما أهل العجم يسمونها بارخدا واختفى من هناك وظهر في المغرب في مدينة يقال لها المعمل وكان على صورة مكارى يكارى على ألف جمل وينقل الحسنات إلى المتوحدين في دين مولانا الحاكم بأمره كما جاء في رسالت البنات ومن هناك ظهر في مصر وعمر الهرامات وعمر مدينة يقال لها راشدة والجامع المعلق وكتب المسجلات النواميس على المتوحدين وعلقها في ذلك الجامع حتى ينظرها المتوحدين ويحفظونها. س. بعد ما كتب النواميس كيف عمل. ج. ليس السواد وركب على الحمار لأنه كان عالما بما يصير إلى الذين يعبدونه في غايت من الحزن وإلا هانت في ظهور ابن مريم ابن يوسف النجار الذين يقولون عنه النصارى أنه المسيح. س. فمن حيث أنه البداية كيف رضى بإقامت ابن مريم ابن يوسف النجار. ج. لأنه هكذا أراد لكيلا يذال المتوحدين مسنودين في دينهم وكان هو من جملة تلاميذه وأخفى عنه لاهوته وكان حينئذ يدعى سلمان الفارسي وهو الذي نطق بالإنجيل.

²²² في ط: متى ومرقس ولوقا ويوحنا وهم الحرم الأربعة الذين ذكرناهم.

²²³ في ط: وكيف.

²²⁴ في ط: ليظهر فعل الله الذي هو الحاكم كما يشاء.

²²⁵ في ط: وكيف الله يرضى بالشر.

²²⁶ من عادة مولانا سبحانه يضل ناس ويهدي ناس كما قال في القرآن.

²²⁷ وأظهره الله عليه عرف بعضه وأعرض عن بعض (التحريم، 3).

²²⁸ في ط: وإذا.

²²⁹ في ط: والضلال منه سبحانه.

²³⁰ في ط: ليش.

ج. لمحل غشهم به لأنهم لم يطيعوه²³¹
 س78. وكيف يطيع المغشوش وقد التبس الأمر عليه كقول القرآن كتبنا عليهم
 وكفرنا بهم²³²
 ج. لا يسأل عن ذلك لأن فعل الحاكم بعبده لا يسأل عنه وكما²³³ قال لا يسأل
 عما يفعل وهو يسأل عما يفعلون²³⁴
 [14] س79. وكيف معنى رقص البطالين واللعب في المقارع²³⁵ وذكر الأحاليل بعد
 حين الفرج²³⁶ قدام مولانا الحاكم سبحانه²³⁷
 ج. إن الرقص²³⁸ أشار به²³⁹ إلى الشرائع و²⁴⁰ الأنبياء لأن كلا منهم²⁴¹ جاء في زمانه
 ورقص وبطل حكمه وراح
 س80. وحكمة لعب المقارع ما هي²⁴²
 ج. لعب المقارع يوجع ولا يؤدي أشار به إلى علم²⁴³ لا يضر ولا ينفع

²³¹ في ط: يعذبهم لأجل أنه محل غشه لهم ما أطاعوه.
²³² في ط: كما قال في القرآن وكبسنا عليه ومكرنا بهم، قارن: ومكرنا مكرًا وهم لا يشعرون
 (النمل 50).
²³³ في ط: لأنه.
²³⁴ في ط: لا يسأل عما يفعل وهم يسألون (الأنبياء، 23).
²³⁵ في ط: بالمقارع.
²³⁶ في ط: والفروج.
²³⁷ في ط جواب عن المسألة: كان ذلك تحت حكمة بالغة منه تظهر بعد حين، والجواب
 التالي إجابة عن سؤال برقم 99: وما هذه الحكمة البالغة.
²³⁸ في ط: الرقص.
²³⁹ في ط: فيه.
²⁴⁰ في ط: وإلى.
²⁴¹ في ط: كل واحد منه.
²⁴² في ط: وما الحكمة من لعب المقارع.
²⁴³ في ط: أنه.

- س81. وما ذكر الإحليل والفرج²⁴⁴
- ج. أشار²⁴⁵ به إلى²⁴⁶ حالة لا محالة²⁴⁷ لأن الإحليل يقوي ويعمل الحركة على الفرج²⁴⁸
- وكذلك مولانا²⁴⁹ جل سلطانه لاهوته²⁵⁰ أن يغلب بقلب²⁵¹ المشركين كما رأيناه²⁵² في رسالة يقال لها حقائق الهزل²⁵³
- س82. ولما²⁵⁴ أوصانا حمزة بن علي أن نخفي الحكمة ولا نكشفها لأحد²⁵⁵
- ج. لأنها خلاص النفوس وهي حياة الأرواح²⁵⁶
- س83. العلماء لا تريد الخلاص لأحد سوانا²⁵⁷
- ج. كلا لأن الدعوة ارتفعت و[أ]غلق الباب وكفر من كفر وآمن من آمن وأكل كل شيء محمود والصيام أبطله لأن الناطق قام وصام ولكن كفر النفس محمود لأنه يقربنا إليه²⁵⁸

²⁴⁴ في ط: وما ذكر الأحليل والفروج وما أراد به من الحكمة.

²⁴⁵ في ط: أراد.

²⁴⁶ ساقطة من ط.

²⁴⁷ في ط: محله.

²⁴⁸ في ط: فرج المرأة.

²⁴⁹ في ط: الحاكم.

²⁵⁰ في ط: بقوته.

²⁵¹ ساقط من ط.

²⁵² في ط: رأينا.

²⁵³ ورد في الرسالة المذكورة ما يلي: أن لعب الركابية بالعصي والمقارع قدام مولانا هو دليل المكاسرة أهل الشرك والعامية (رسائل الحكمة، مجموعة غاريتت، 68ب).

²⁵⁴ في ط: لماذا.

²⁵⁵ في ط: ساقطة من ط.

²⁵⁶ في ط: لأجل أن فيها أسرار مولانا الحاكم وعهوده ولا يجب أن نكشفها لأحد لأن فيها خلاص النفوس وحياة الأرواح، وهي مسألة رقم 102.

²⁵⁷ في ط: ولعلنا نحن بخلاء ولا نريد كل الناس تخلص.

²⁵⁸ دمج لمسألتين وردتا في ط: ج. هذا ليس من طريق البخل لأن الدعوة ارتفعت وأغلق الباب وكفر من كفر وآمن من آمن. س104. ما معنى إبطال الصوم وهو محمود. ج. أبطله

س84. وما قصدنا بذلك²⁵⁹

ج. إن القصد بذلك هو أن يعطينا الحاكم متى جاء المكافات على قدر عملنا في الدنيا وينعمنا وزرا وباشوات وسلطين وأصحاب رتب عالية²⁶⁰

[15] السر التاسع وهو يتضمن صورة اليمين وسلوك الموحدين وسؤالات وجوابات [16أ] صورة يمين الموحدين. أنا فلان الفلاني أقسم بمولانا الحاكم بأمره العلي البار الرب المعبود في سائر الأقطار بصفة الخالق أبي — ساطنائل نقطة البيكار مع الأربعة حدود التوحيدية وبحق ناسوت الصوت والحكمة المستورة ومولى الجد والفتح وبحق هجرم وبانيها وحكمة قديم الزمان وما يقاس فيها ودعوة مولاي بهاء الدين وتاليها مع الخمسة والأربعة وهي الحدود والعواصف وشرف المائة والأربعة والستين راعيا وبكلما [تهم] تتلى في خلواتنا وسجلاتنا من كتب حمزة بن علي هادي المستجيبين المنتقم من المشركين بسيف مولانا الحاكم بأمره جل ذكره والآخريين [16ب] وأكون بريئا وكافرا بسيد المرسلين سيد الأولين والآخريين وأكون بحت في الدين وفي أسرار الحدود الغالبيين وكفرت في السادات المكارين وأكون بريئا من زمرة الموحدين والموحيدات لمولانا بأني ما استلمت من فلان الفلاني إلا مسلما كذا وكذا ومن بعد ذلك لا يستحق ولا يستوجب بدمتي درهم الفرد وأني من بعد ذلك لم أقصد ضرره بصورة هذه الدعوى عليه وإن كنت حلفت هذا اليمين كاذبا أو حولته إلى معنى آخر بخلاف نية الخالق المذكور وحلفت هذا القسم على نزع يحيل بي في ديني ودنياي أو حلفت على غير الصحيح إن كان لأجل استحلالي سلب مال العالم المشركين الخارجين عن شريعتنا التوحيدية أو لأجل إضرار المذكور أو لنفع ذاتي أو طمعا في المال أو أخذت على ذرع الخيار والنقل فأكون بريئا من الرب المعبود الحاكم بأمره ومن إفادة الحدود وأكون خرجت من جماعة أجوج ومأجوج وبرئت

مولانا لأن الناطق قام به والصوم بما فيه هو كسر النفس مقبول وكذلك الزكاة وهي الصدقة لكن على إخوان الدين الموحدين وعلى غيرهم لا يجوز أبدا.

²⁵⁹ في ط: وما القصد من الخلوة وكسر النفس.

²⁶⁰ في ط: القصد حتى إذا جاء الحاكم يعطينا على قدر عملنا ويحكمنا في الدنيا وزراء وباشوات أصحاب مناصب عالية.

نفسى منهم وكفرت بمولانا الحاكم بأمره واسماعيل وحمزة وساطنائل والمقداد مع الخمسة وشريعتي والمقامات العشرة ورفضت شريعة القرارطة وخرجت من يدهم و[أ]نكرت ظهور مولانا سبحانه وتعالى الحاكم بأمره وظهوره عشرة أمرار في الصورة البشرية لنا وأنكرت التقمص وانتقال الأرواح وكفرت بمقتدي الذي هو الاعتقاد الحقيقي وبكل ما كفر به باقي الملل و[...]. وجميع فلاسفة اليونان وسكان الصين [17] مع المائة والأربعة والستين راعيا الاتقياء المكارين وحرمت علي نفسي كلما هو حلال في دنياي واعترفت بموجب الصوم والصلاة والحج والزكوة وباقي السبعة التكليفية التي رفعها عنا مولانا الحاكم بأمره وأكون أكرمت وقبلت الحجر الأسود الموجود في القبلة المشرفة عند المشركين آمين

س85. ماذا يلزم الرجل عند دخوله بدين مولانا²⁶¹

ج. يلزم أن يدخل تحت طاعة دين مولانا²⁶²

س86. من يدخله

ج. الإمام

س87. بأي وجه يكون دخوله

ج. يواقعه على الموحدين مدة عامين كي يقبلوه بينهم ويكون واحدا منهم فمتى قبلوه

يدخله الإمام و يحسنه منهم ويكون سلوكه كسلوكهم

[18] س88. وكيف يكون تقدمه

ج. يقدمه جماعة الموحدين إلى²⁶³ الإمام فيوصيه ويحرضه بحفظ السر ويشهده

على²⁶⁴ الحقائق والطرائق ويطعم²⁶⁵ تينا ويقول له²⁶⁶ يا رجل أتؤمن أنك تأخذ الدين بالتين

²⁶¹ في ط: بأي وجه يكون دخول الإنسان في دين مولانا ومن يدخله.

²⁶² في ط: يلزمه أن يدخل تحت طاعة سر مولانا باتحاده مع الموحدين مدة عامين لكي يقبلوه بينهم وأن يكون واحدا منهم ومتى قبلوه يدخله الإمام بينهم ويسلك مسلكهم، وفيما يلي تجزئة النسخ لهذه المسألة (106).

²⁶³ في ط: أمام.

²⁶⁴ في ط: ويعلن له.

²⁶⁵ في ط: يطعمه.

²⁶⁶ ساقط من ط.

وتصير من جملة الموحدين فيجيب نعم أو من فيسلمه الحجاب والمقصد فيصير²⁶⁷ واحدا منهم

س89. وكيف بعد دخوله يكون مرآه²⁶⁸

ج. هو أن يتظاهر بالحشمة والأد[ا]ب والتأني²⁶⁹ وطول الروح باللباس²⁷⁰ اللائق بالتبسم وبهدوء السلام²⁷¹ والكلام اللين وما يضاهي²⁷² به إخوانه الموحدين²⁷³

س90. وما هو العهد الواجب تحريره [عليه]

ج. هذه صورته حرفيا بسم الإمام مولانا الأعظم الفرد²⁷⁴ الصمد الأحد²⁷⁵ المنزه عن الحاجة²⁷⁶ والوالد القادر الذي لم يخلق ولم يولد ولم يكون له كفوا أحد أنا فلان ابن فلان قد نويت وعزمت أن أضع نفسي وجسدي ومالي²⁷⁷ وحريمي وأولادي وأرزاقني وأعلامي وكلما تملكه²⁷⁸ يميني مع شمالي تحت نير²⁷⁹ الطاعة إلى سيدي ومولاي الحاكم بأمره العلي الأعلى حاكم الحكام صاحب الجبروت القادر على جميع الكائنات وقد سلمت حالي إليه وأوعدته باتكالي عليه²⁸⁰ وأقر الاقرار التام وأشهد

²⁶⁷ في ط: ويصير.

²⁶⁸ في ط: وكيف يصير سلوكه بعد دخوله.

²⁶⁹ ساقط من ط.

²⁷⁰ في ط: واللباس.

²⁷¹ في ط: والهدوء والسلام والتبسم.

²⁷² في ط: يتظاهر.

²⁷³ ساقطة من ط.

²⁷⁴ ساقط من ط.

²⁷⁵ ساقط من ط.

²⁷⁶ في ط: الصاحبة.

²⁷⁷ في ط زيادة: وحالي.

²⁷⁸ في ط: وكل ما تملك يدي.

²⁷⁹ في ط: بيان.

²⁸⁰ في ط: الحاكم العلي الأعلى حاكم الحكام صاحب الجبروت القادر على جميع الكائنات وكافة المخلوقات وقد سلمت حالي إليه وأوعدته باتكالي عليه.

وأشهد²⁸¹ أمام أخواتي وسيدي الإمام بأنني قد تبرئت من جميع آل زمانه²⁸² ومن كل ما يكون مكانه²⁸³ ولا أريد شيئاً يخالف أو يناقض الوحدانية²⁸⁴ [19] ولا أقول أن [لي] في السماء إله معبود ولا بالأرض²⁸⁵ إمام موجود إلا سيدي ومولاي الحاكم بأمره العلي الأعلى²⁸⁶ المقنن بتدبيره هو الحاكم بأمره نصري وبه مجيري²⁸⁷ وإليه أفوض أمري بتدبير²⁸⁸ وأبغض وأرفض وأنقض وأرذل كلما ينافي ويضاد عبادته وخدمته وطاعته²⁸⁹ وقد كتبت هذه الوثيقة على نفسي بصحة عقلي وجسمي من تلقاء إرادتي وخاطري بغير كره و²⁹⁰ الاغتصاب وأيضا أقررت²⁹¹ بالدعاة وبالمأذونية²⁹² والحدود الباقية المعترفين بسيدنا الحاكم بأمره الأمين²⁹³ حررت بشهر كذا وكذا من سنين مولانا وملكه²⁹⁴ حمزة [بن علي] بن هادي المستجيبين من المشركين في²⁹⁵ سيف مولانا وشدة بطشه وسلطانه وحده ولا معبود سواه²⁹⁶

²⁸¹ «وأشهد» ساقطة من ط.

²⁸² في ط: الأديان.

²⁸³ عبارة ساقطة من ط.

²⁸⁴ في ط: وحدانيته.

²⁸⁵ في ط: في الأرض.

²⁸⁶ في ط: إلا مولاي الحاكم الأعلى.

²⁸⁷ في ط: ونصيري ومجيري.

²⁸⁸ في ط: وتدبير.

²⁸⁹ في ط: وكرهت ورذلت كلما يبعثني عن عبادته وطاعته وسدقه.

²⁹⁰ في ط: ولا اجار ولا.

²⁹¹ في ط: قد أقررت.

²⁹² في ط: المأذونين.

²⁹³ في ط: وبالحدود الباقين والمقربين.

²⁹⁴ سقطتا من ط.

²⁹⁵ في ط: المستجيبين المنتقم من المشركين بسيف.

²⁹⁶ وقد استبدل هذا الميثاق في م بما يلي: ميثاق ولي الزمان توكلت على مولانا الحاكم الأحد الفرد الصمد المنزه من الأزواج والعدد أقر فلان ابن فلان إقرارا على نفسه وأشهد به على روحه في صحة من عقله وبدنه وجواز أمر طوعا غير مكره ولا مجبر أنه قد تبرئ من جميع

س 91. وكيف حينما يواجه الناس وماذا يكون مع من يخاطبه²⁹⁷

ج. يكون بالنقر والنحنة لأن النحنة على المؤمن بركة وعلى غير المؤمن فهي لعنة فإلى الإسلام أربعون نحنة وإلى المتأولة خمسون وإلى النصارى ثلاثون وإلى اليهود عشرون وإلى خلافهم قدر الإرادة فهؤلاى المشركين بهم النحنة لعنة والحرم الموحديات يكون كلهن يسبح أي يسبح والنبي الكريم فهذا يكون من الحرم مكان النحنة بالرجال لأن النحنة بالحرم غير لائقة وإلى الغير المؤمنين يظنون بهذا الرابطة أنه يكون هذا اعتبار زائد وأحشم وقر²⁹⁸

[20] س 92. وإذا تخاطبنا عن الديانة مع بعضنا فهل يجوز لنا

ج. مولانا أمر أن نعتز بالديانة الغالية كيفما كانت مع النصارى نصارى والإسلام إسلام وما إلى ذلك لأنه يقول مولانا الحاكم بأمره أنه أي ملة تغلب عليكم اتبعوها واحفظونني بقلوبكم²⁹⁹

المذاهب والمقالات والأديان والاعتقادات كلها على أصناف اختلافاتها وأنه لا يعرف شيئاً غير طاعت مولانا الحاكم جل ذكره والطاعت هي العبادة وأنه قد سلم روحه وجسمه وماله وولده وجميع ما يمكنه لمولانا الحاكم جل ذكره ورضي بجميع أحكامه له وعليه غير معترض ولا منكر لشيء من أفعاله ساءه ذلك أم سره ومتى رجع عن دين مولانا الحاكم جل ذكره الذي كتبه على نفسه وأشهد به على روحه أو أشار به إلى غيره أو خالف شيئاً من أوامره كان بريئاً من المعبود واحترم الإفادات من جميع الحدود واستحق العقوبة من البارئ العلي جل ذكره وقد أقر أن ليس له في السماء إله معبود ولا في الأرض إمام موجود إلا مولانا الحاكم جل ذكره كان من الموحدين النائرين كتب في شهد كذا من سنت كذا من سنين عبد مولاة جل ذكره ومملوكه حمزة ابن علي ابن هادي المسيحيين المنتقم من المشركين المرتدين بسيف مولاة جل ذكره وشدة سلطانه وحده.

²⁹⁷ في ط: وعند مواجهتنا للناس من غير ملتنا ماذا نفعل.

²⁹⁸ في ط: بالتنحنح لأن النحنة على المؤمنين بركة وعلى غير المؤمنين لعنة فلإسلام أربعون لعنة والمتأولة خمسون والنصارى ثلاثون واليهود عشرون وعلى غيرهم قدر الإرادة فهؤلاء المشركون لهم التنحنح لعنة أما الحريم فيكون كلامهم بخ وبخ لأن النحنة من الحريم غير لائقة.

²⁹⁹ المسألة ساقطة من ط.

س93. كيف نقدر نمشي مع النصارى أو مع الإسلام باعتقادهم ونحن قد تعاهدنا على نفوسنا بالعهد تحريره بأن نقر أن لا نعبد أحد سوى مولانا وحده³⁰⁰

ج. ذلك يكون ظاهرا لا باطنا كما قال مولانا احفظوني بقلوبكم ومثل لنا مثل أن من ترآنا بثوب إن كان أبيض أو أسود أو أحمر أو أخضر فجسمه هو هو إن [كان] صحيحا أو مبتليا فلا يقدم ولا يؤخر مع ذلك الثوب ولا يغير لون جسمه إلى شكل منه وبقيّة الأديان كالثوب ودينكم كالجسم فابقوه في قلوبكم والبسوا ما يلائم لبسه وتظاهروا بذلك الدين غاية المظاهرة على قدر راحتكم³⁰¹

س94. وإذا دعينا إلى صلاة ذلك كيف يقبل³⁰²

ج. لا مانع عن شيء ظاهر لا يتم باطنا لا تساهمهم³⁰³

س95. وكيف نقدر³⁰⁴ مع الإسلام في محمد³⁰⁵ ونشهد به أنه أفخر الأنبياء والخلائق

وهل هو محمد نبيا³⁰⁶

³⁰⁰ في ط: كيف نقدر نمشي مع النصارى أو مع الإسلام باعتناء.

³⁰¹ في ط: قد تعهدنا على أنفسنا بالعهد الواجب تحريره بأن نقول ولا نعبد أحدا سوى مولانا ذلك في الباطن وفي ما بين إخواننا الموحدين أما في الظاهر ومع المشركين يجب أن نأخذ بقول مولانا احفظوني في قلوبكم ومثل لنا مثلا أمه من كان تردى بثوب أبيض أم أسود أم أحمر أم أخضر فجسمه هو هو إن كان صحيحا أم مبتليا فلا يقدم ولا يؤخر معه ذلك الثوب ولا يغير جسمه ومعناه أن الأديان كالثوب ودينكم كالجسد فالبسوا ما يلائم لبسه وتظاهروا بذلك الدين غاية المظاهرة على قدر راحتكم.

³⁰² في ط: وإذا دعينا إلى صلاة من صلاة هذه الأديان هل يجوز لنا أن نصلي معهم.

³⁰³ في ط: على أية ملة كانت لا مانع على شيء ظاهرا لا يتم باطنا ساهموا معهم على

قدر عقولهم ولكن احفظوني في قلوبكم.

³⁰⁴ في ط: أن نقر.

³⁰⁵ في ط: بمحمد.

³⁰⁶ في ط: ونشهد أنه فخر الخلائق والأنبياء وهل هذا محمد نبي.

[21] ج. كلاً لأن نبينا نحن هو الحاكم وليس له ولد ولا هو مولود بل منزّه عن
كلما يأول للخلائق³⁰⁷ هذا محمد³⁰⁸ أصله من عرب قريش وأبوه اسمه عبد الله وله بنت
اسمها فاطمة اتخذها علي بن أبي طالب ونحن بالظاهر نقر به نبيا لأجل أن [...] ³⁰⁹
والمساهمة مع أمته فقط وفي الباطن نشهد به أنه قرد وشيطان وابن زنا لأنه حلل ما
لم يكن محللاً³¹⁰ وفعل جميع الفواحش استباح الإنسان³¹¹ واستحلّ جميع النساء وحلل
الفروج ظاهراً³¹² ونكح الذكور لأنه يقول بقرآنه³¹³ الأمة المؤمنة خير من الغير المؤمنة
والذكر المؤمن أخير من الغير المؤمن³¹⁴ ومن هنا نستنتج³¹⁵ أنه حلل [نكح] الذكور
الإناث ظاهراً فلعله مولانا الحاكم بكل كور ودور³¹⁶ وإنما ما حيلة المؤمن الموحد إلا أنه
يستتر بهذا المقدار ولا يضر عليه شيئاً كما تقدم ذكره³¹⁷

³⁰⁷ بداية ساقطة من ط.

³⁰⁸ في ط: محمد هذا.

³⁰⁹ غير واضح.

³¹⁰ في ط: مالم يحل.

³¹¹ في ط: عبارة ساقطة من ط.

³¹² كلمة ساقطة من ط.

³¹³ في ط: في قرآنه ولأتمته.

³¹⁴ قارن: ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا

تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك (البقرة، 221).

³¹⁵ في ط: فمن هذا يتضح.

³¹⁶ في ط: فلعله مولانا بكل دور.

³¹⁷ في ط: إلا أن يستدل القرار ولا يقر عليه شيء. وفي م جاءت المسألة في صيغة

تالية: س. وماذا نقول نحن في محمد. ج. هذا شيطان وابن زني. س. لماذا نقرأ
في كتابه ونستقر فيه ونهلل في الجنابة مثلهم. ج. هكذا الزمن الأمر لأن مذهبه قائم
بالسيف ولأجل ذلك نقر فيه باللسان وليس بالقلب ولا علينا إنكار بذلك من مولانا
الحاكم بأمره.

س96. فمن حيث أنه قرد وشيطان وابن زنا لماذا نهلل باسمه ونقول لا إله إلا الله
ومحمد رسول الله³¹⁸

ج. نهلل باسم محمد وهو محمد بن بهاء الدين المكنى بمولانا قائم الحق³¹⁹

س97. وماذا يكون بأمة محمد المؤمنة به متى يأتي مولانا الأعلى حاكم الحكام³²⁰

ج. إنه يجعل أختارهم³²¹ سدره مسبوغ وتكون حالته دنيئة يخدم بوظيفة الكلب
ويدفع [له] كل عام عشرين ديناراً³²² وهم الغربية³²³ يسميهم الكاتب بهذا نصارى أمة
محمد³²⁴

س98. وعيسى كيف نقر به هل أنه الله أو نبي

ج. أما عيسى ليس هو إله ولا نبي بل أنه رجل فصيح اللسان يعلم بالآيات
[22] وبواسطة علمه قد جعل له أمة ونسب ما هو لمولانا فهو له لأنه نسب ما قاله
متى ولوقا ومرقس ويوحنا له وبواسطة تدبيره وعلمه جعل له أمة وكان عيسى صاحب
محمد³²⁵

س99. ما هم الأربعة الذين ذكرتهم متى ولوقا ومرقس ويوحنا

ج. هؤلاء الأربعة حرم الذين كانوا عند مولانا كتبة يكتبوا ما يحدث عنه وعيسى قد
نسبهم له وجعلهم مبشرين له بآياته وما هو منسوب لعيسى فهو لمولانا غير أن أمة عيسى
معتبرون بعض الأقوال وناكرون بعض الأقوال من آياته

³¹⁸ في ط: لماذا نهلل إمام الإسلام بابن القرد والشيطان وابن الزنا ونقول لا إله إلا الله
ومحمد رسول الله.

³¹⁹ في ط: نحن نهلل إمام الكافرين الخبثاء أنه لا إله إلا الله ومحمد رسول الله لأجل
المساهمة والاستتار ولكن نهلل باسم محمد وهو ابن بهاء الدين المقتنى.

³²⁰ في ط: يوم الدين.

³²¹ في ط: يكون الرجل.

³²² في ط: عشرون ديناراً.

³²³ في ط: الذين.

³²⁴ في ط: يهودا ونصارى أمة محمد وعيسى.

³²⁵ مسألة ساقطة من ط بهذه الصيغة.

س100. وماذا يحدث لأمته³²⁶ حين يسألهم مولانا³²⁷
 ج. إنهم يكونوا بحالة يرثى لها لأنه يجعل طرف كمهم³²⁸ الأيسر مصبوغ
 رصاصيا ويكونون حفايا عرايا يذقون حطبا على ظهورهم إلى الأفران والحمامات³²⁹
 ويكون في كلّ أذن واحد منهم³³⁰ حلقة من القزاز الأسود³³¹ تحرقه بالقيظ كالنار
 وتبرد عليه بالشتاء كالثلج³³² ويكون جبايات أي خراج³³³ كل واحد³³⁴ منهم أربعون
 دينارا³³⁵

س101. والمتأولة أمة علي ما القول بنبيهم هل كان نبياً أم لا³³⁶
 ج. إن علي معرصا في مملكته ملعون في ذات ملته فحاشا أن يكون نبياً³³⁷
 س102. وكيف يكون حال أمته³³⁸ يوم القضاء
 ج. إنهم يكونون بمنزلة حمير لمولانا يركبهم كتبة مولانا الحاكم وذواتهم من أصحاب
 محمد³³⁹

س103. وموسى بن عمران كيف نستقر به هل هو نبي أم لا³⁴⁰

326 في ط: بأمة عيسى.

327 في ط: حمزة.

328 في ط: كمه.

329 في ط: تبع مولانا.

330 في ط: في أذن كل واحد منهم.

331 في ط: سوداء.

332 في ط: نارا تحرقه بالصيف وثلجا تبرده في الشتاء.

333 في ط: تكون جباية الخراج.

334 ساقطة من ط.

335 في ط: سنويا.

336 في ط: ماذا نقول بهم وهل هو نبي أم لا.

337 في ط: كلا ليس نبياً بل إن هذا هو علي عرض ملعون في ذات ملته فما شأنه يكون نبياً.

338 في ط: حالة أمة علي.

339 في ط: إنهم يكونون بمنزلة حمير سفلاء تركبهم كتائب مولانا الحاكم.

340 في ط: نستقر به أنه نبي وهل هو نبي أم لا.

[23] ج. إنه رجل ذو عقل ثاقب ورأي[ه] صائب أهدى أمته بعقله لأنه كان³⁴¹ يطلع على الجبل ويكتب ما يريد ويقول إنني نظرت الخالق وأفهمني ما هو محرر وقد رويته لكم وبواسطة ذلك جعل له أمة تكون طائعة لأمره وليس هو نبي ولا مختص بنا ومحمد وعيسى يوصون به أنه رجل عاقل وله رأي ثاقب تجوز على أمته اللعنة أقل من غيرهم حيث أنهم لا يقرون بمولانا

س104. وكيف يكون حال أمته يوم ظهوره³⁴²

ج. إن مولانا جلّ وعلا أراد أن يجعلهم خاصين حمامته كما تبين عنده بلا نفع بل عراة وأكلهم القوت فقط لأن نبينا وحاكمنا قد ظهر بجبل سينا بصورة مكاري على ألف جمل و[ا]عي يهوديا أعني من قبضه هذه الأمة التي تنسب إلى موسى أي اليهود وحل لنا أكلهم في أي يوم الذي نريد ذبحه ونأكله ويوم نريد نقيه بخدمتنا وحيث أن اليهود استحقوا مشاهدته لم يقسى عليهم كخلافهم³⁴³

س105. وبقية الاعتقادات مثل عبادين الشمس وخلافهم كيف هؤلاء نعتقد بهم³⁴⁴

ج. هؤلاء مثل العشب لا قوة لهم³⁴⁵ حالما³⁴⁶ يطول أيامهم يذبل و[يا]يس فتروح أرواحهم مع³⁴⁷ الهواء

³⁴¹ في ط تكلمة أخرى: يطبع كلام مولانا ويكتب ما يردده منه ويفهم ما هو محرر عندنا ويسدق وكانت أمته تحت أمرة مولانا ولكن ليس هو نبيا ولا مختص بالنبوة فيجوز اللعنة على أمته أقل من غيرها.

³⁴² في ط: كيف يكون بأمته يوم ظهور مولانا.

³⁴³ في ط: ذلك مولانا جل وعلا يجعلهم ضابطين حساباته كاتبين عنده وبلا نفع وأكلهم التوت فقط وحكمنا قد يظهر بجبل سينا ويكون موسى مكاري على ألف جمل في خدمة الموحدين حلل لنا المولى جمالهم وزادهم والمجالسة معهم ولعنهم مولانا في كل كون يدور حلل لنا أكل جمالهم في أي يوم نريد نذبحها ونأكلها وأي يوم نريد نقيها بخير.

³⁴⁴ في ط: بقيت الاعتقادات مثل عابدين الشمس والفرج والقمر والنجوم والنار والهياكل والأصنام كيف نعتقد بهم.

³⁴⁵ في ط: في ذاتهم.

³⁴⁶ في ط: لما.

³⁴⁷ في ط: مثل.

س106. أوضحت جميع الأديان والمعبودات وأوضحت لنا طريقة مولانا الحاكم بأمره
ولأتمته أيضا

ج. إن الذي كَوَّن الكائنات قد صار حرب بينه وبين مولانا جلَّ وعلا فعليه دار عليه
مولانا الحاكم فخرفته الرياح وتناثرت مع [24] الهواء وقد تكلم داود النبي أنه طار على
أجنحة الرياح جعل الظلمة حياة ومظلمته حوله وليس مظلّم في سمايات الهواء وأخذ
مولانا السلطنة منه ومولانا الحاكم ليس له مثل ولا نظير ولا شبيه ولا يدرك بعقل ولا
يقاس بجهة ومن هو منا أقم بوظيفة وبما هو مفروض عليه بالميثاق حسبما كلامنا
مفروض عليه رمحه لاثنتان وسبعون ميثاقا أنه يفعلها بالطاعة لمولانا جلَّ وعلا في كلِّ
دور وزمان ومن وجد فاسدا في دور من الأدوار فقد فسدت أدواره كلّها ومن وجد قائم
بما أشهد عليه كان من أخص خواص مولانا ويكون صاحب رأي في ديوان مولانا
حريص في لاهوته وناسوته معا لأجل المكافات الواجبة إلى الموحدّين المشركين كل
أحد كاستحقاقه أمين³⁴⁸

³⁴⁸ وإليك مسائل وردت في ط ولم تذكر في نسختنا الخطية:

س21. كيف يفعل بالمرتدين. ج. يكون عذابهم أشد عذاب وهم كل ما يأكلوه يكون مرا
وكل ما يشربوه يكون مرا ويقون تحت العسر والتعب عند الموحدّين ويلبسهم طرطور من جلد
خنزير طوله ذراع وفي أذن كل واحد منهم حلقة من الزجاج الأسود بالصيف تحرقه مثل النار
وبالشتاء تبرده كالثلج واليهود والنصارى يكون عذابهم هكذا ولكن أخف.
[في م: س. وإذا جاء كيف يفعل في الأمم والمرتدين عن طاعت مولانا الحاكم بأمره.
ج. فيكونون تحت أيدينا في اليسر والتعب ويكون عذابهم أشر العذاب ويكون في أذن كل واحد
منهم حلق من الزجاج الأسود يحرقه بالصيف كالنار وفي الشتاء تبرد عليه كالثلج ويكون لبس كل
واحد منهم طرطور من جلد الخنزير طوله ذراع ويكونون تحت أيدينا يتعبون كالبقرة والحمير وأما
النصارى يكون عذابهم مثل ذلك ولكن أخف].

س22. كم مرة ظهر مولانا الحاكم بالصورة الجسمانية. ج. ظهر عشر مرات وتسمى
بالمقامات وهم العلي والبار وعليا والمعل وأبو زكريا والقائم والمنصور والمعز والعزير والحاكم.
س23. في أي مكان ظهر أول المقامات الذي هو العلي. ج. ظهر في الهند في مدينة
يقال لها جين ما جين.

س24. والباري أين ظهر. ج. ظهر بالعجم في مدينة يقال لها أصبهان فلأجل هذا يقول الفرس بارخدادي وعليها ظهر باليمن والمعل ظهر بالمغرب وكان في صورة رجل يكارى على ألف جمل والقائم كذلك في المغرب في مدينة يقال لها المهديّة ومنها جاء إلى مصر وظهر باللاهوت وعمر ميناء يقال لها الراشدة وأبو زكريا والمعز والعزير والمنصور والحاكم ظهوروا في مصر والمنصور كان اسمه اسمعيل.

س25. كم مرة ظهر حمزة وبماذا تسمى. ج. ظهر بالأدوار من آدم إلى النبي محمد سبع مرات.

س26. وكل مرة بماذا تسمى. ج. في دور آدم كان يقال له شطنيل وفي زمن نوح كان يقال له فيثاغورس وفي زمن إبراهيم كان يقال له داود وفي زمن موسى كان يقال له شعيب وفي زمن عيسى كان يقال له المسيح الحق وهو أليعازر وفي زمن محمد كان يقال له سلمان الفارسي وفي زمن سعيد كان يقال له صالح.

س27. أخيرني في اسم الدرّوز من أين مشتق. ج. اعلم يا أخي أن اسم الدرّوز مشتق من اتباعهم الحاكم وهو مولانا محمد بن اسمعيل الذي أظهر نفسه بنفسه وظهر لنا لما تبعوه واندرجوا تحت أحكام نواميسه جل ذكره قيل لهم الدرّوز والمعنى في ذلك اندرز يندرز درزا أي اندرج يندرج درجا وكأنه يقول دخل يدخل دخلا فهو داخل والمعنى الحق الواضح أنه كتب على نفسه الميثاق وأجراه على نفسه ودخل تحت طاعة الحاكم واندرج تحت نواميسه وأحكامه فقبل له درزي وكأنه يقول درسي أي درس كتب حمزة وعبد الحاكم كما يجب.

[ويقاله في م: س. واسم الدرّوزي من أي شيء مشتق. ج. من أربعة أحرف دبج دارجا وخرج خارجا لأنهم خرجوا عن كل الأمم واندرجوا تحت نواميس مولانا الحاكم بأمره الذي هو حمزة أو سلمان الفارسي الخ وهو البدايت والنهايت والأول والآخري].

س28. ما معنى حلف النساء منا بالياخ وحلف الرجال منا بالواه. ج. اعلم أن النساء لهم اسم التانيث والرجال لهم اسم التذكير فالمراد في ذلك قمع اليمين وتركه لا غير لأن الياخ معناه لا أم نعم وهو قولهم لا يا أخي أو أي ياخ وكأنهم يقولون يا أخي نعم أو يا أخي لا وكذلك يجري الأمر في قولهم أي وه أو لا وه اعلم ذلك.

س29. وما قصدنا في مدح الإنجيل. ج. إن القصد في ذلك ارتفاع اسم القائم بأمر الله وهو حمزة لأنه هو الذي تكلم بالإنجيل وأيضاً يجب علينا أن نحسن لكل ملة اعتقادهم وأيضاً لأن الإنجيل مبني على حكمة إلهية باطنها دليل دين التوحيد.

س45. وكيف انفصل النصرانية عن الموحدين وخرجوا عن دين التوحيد. ج. انفصلوا بدعوة النصرانية لهم حيث زعم أنه عبد مولانا أمير المؤمنين ونكر لاهوت مولانا الحاكم واعترف بلاهوت علي بن أبي طالب الأساس وقال أن اللاهوت ظهر في الأئمة الاثني عشر آل البيت وغاب من بعد أن ظهر في محمد المهدي القائم واختفى في السماء ولبس الحلة الزرقاء وسكن الشمس وإن

النصيرية كلما صفني واحد منهم بطريق الانتقال في الأدوار ورجعة العالم ولبسه ثوب البشرية بعد الصفاء يرجع فيصير نجم في السماء وهو مركزه الأول وإن عمل معصية تخالف وصية علي أمير المؤمنين الرب الأعلى يعود فيحیی مثل يهودي أو مسلم سني أو نصراني ثم يتكرر إلى أن يظهر مثل الفضة في الرصاص ويرجع فيصير نجم في السماء وإن الكفرة الذين ما عبدوا علي بن أبي طالب كلهم يصيروا جمال وبغال وحمير وكلاب وخرفان للذبح وأمثال ذلك لكن الوقت إلى شرحها ضيق وخاصة انتقال نفوس البشر إلى البهائم والحيوانات ولهم مناقب وكتب كفرية كثير مثل ذلك.

س48. من هو ذو مصة. ج. هو آدم الجزئي وهو هرمس وهو أخنوخ وهو إدريس وهو يوحنا وهو اسمعيل بن محمد التميمي الداعي وفي زمان محمد بن عبد الله كان يقال له المقداد. س50. ما هي أرجل الحسكة. ج. هم النذر الثلاثة.

س54. من هو سفير القدرة. ج. هو محمد بن وهب القرشي وهو الكلمة وهو الأخ الثالث. س62. كيف يقول في رسالة خمار بن جيش السليمانى أنه أخو مولانا سبحانه. ج. ظهر مولانا وعمل في ظاهر الأمر أنه ولد من أبيه فلما نظر خمار ذلك ظن أنه أخوه وأنه ولد حقا وكان ذلك ظاهرا حتى يزيد خمارا ضلالا ويقيم عليه الحجة ويقتله.

س117. وعيسى النصراني الكذاب كيف نقدر نعمل مساهمة مع أمته. ج. كما أوصانا مولانا ظاهرا أما باطنا فنقول وحق المسيح النصراني قدام أمة النصرانية فهم يظنون أننا نحلف بمسيحهم الكذاب ولكن باطنا يرجع قولنا إلى مولانا سلمان الفارسي. كذلك إليك مسائل ذكرت في م ولم ترد في ط أو في مخطوطة اعتمدها أصلا: س. بعد ذلك ماذا فعل حمزة.

ج. ارتقى إلى السماء وترقع بالضياء وتسلم الحكم والسلطنة والعز والإكرام وتملك إلى الدوام وضبط كنوز الأرياح والذي قد كان قال لها كوني فكانت أخذها منه حمزة وأطلق عليه الرياح فقطعتة فراح.

س. ماذا يعمل حمزة حيمًا يأتي في الهجعة الآخرة. ج. إذا أتى فيجدنا سهارى كما قيل في الإنجيل المقدس طوبى لأولئك العبيد الذين يأتي سيدهم فيجدهم مستيقظين ونمدح صورته ويعطينا الحكم والسلطنة ونبقى في الدنيا باشوات وأمارة وسلاطين.

س. ولماذا يكون عذابهم أخف. ج. لأنهم يذكرون اسم المسيح إلا أنهم لا يعرفونه. س. ماذا نجيبهم إذا افتخروا أنهم يقرأون الإنجيل الذي هو من سلمان الفارسي الذي [هو] المسيح الحي.

ج. ولو قالوا ذلك لا يصح مقالهم يقولون ولا يعرفون. س. لماذا يفتخروا بالشهداء والقديسين الذين ماتوا على أمانت المسيح.

- ج. لأن سلمان الفارسي الذي هو المسيح الحي ما قبلهم لأنهم ماتوا على أمانت المسيح ابن مريم ابن يوسف النجار.
- س. وبعد ذلك ماذا فعل بابن مريم.
- ج. كان يعرض عليه السؤال والهدى إلى معرفته أي الحاكم بأمره فأبى عن ذلك فألقى في قلب اليهود بغضه فمسكوه وصلوه.
- س. لماذا نصلي على محمد إمام الأمم.
- ج. لما نصلي على محمد نصلي على محمد المقداد الذي هو سلمان الفارسي المسيح الحي وأما محمد القريشي فهو شيطان وابن زنى ملعون.
- س. وما قصدنا وقولنا في الثمار المتسلسلة من البشر هل يجوز أكلها أم لا.
- ج. فيجوز أكل جميعها.
- س. أيجوز أكلها كلها ولو كان الإنسان من أثماره.
- ج. نعم أنه جائز بحيث أنه لا يعلم بذلك أحد البشر ولو كان من لحمه ودمه وأما إذا شعر بذلك أحد البشر فهو حرام علينا ولا يجوز أكلها.
- س. لماذا يجب أن نفعل هكذا بالمخفى.
- ج. قلنا أن نفعل ذلك سببا لقول مولانا الحاكم بأمره الذي هو سلمان الفارسي أو حمزة أو دريس أو المسيح الحي إلخ. قال لتلاميذه لا تعلموا أحدا فيّ أنا المسيح فإذا ليس علينا إنكار بذلك لأنه أراد أن يظهر حاله إلى العالم إنما إلى المتوحدين فقط ولا أن يعلم بهم أحد أو بفعلهم.
- س. والجاهلات ما الذي يصيبنه وكيف يكون عملهن.
- ج. سيطردهم مولانا الحاكم إلى البراري إلى زق الحطب وخدمت المتوحدين وبقوا هكذا دائما في اليسر والتعب.
- س. ما نجيب النصارى الذين ينكرون علينا كل هذا ولو كان مسطرا في الإنجيل ويقرؤنه كل يوم ويعلمون أن المسيح قال لتلاميذه لا تعلموا أحد البشر أنني أنا هو ومع ذلك يقاومونا قائلين أن المسيح الحي هو ابن مريم يسوع الناصري.
- ج. فعن هذا نقول أن سلمان الفارسي الذي هو المسيح الحي طمس على عيونهم وأعمى قلوبهم وذلك تثبيتا لما قيل في القرآن أننا مكرنا بهم وطمسنا على عيونهم وقلوبهم.
- س. لماذا نستشهد القرآن على رأس علم ثم نكره بيننا.
- ج. فنكره لأن محمد القريشي ملتمس فيه إلا أنه بهذا الخصوص قوله حق لأنه مشتق من الإنجيل الذي نطقت فيه الحرم الأربعة كما لقنهم سلمان الفارسي ولأجل ذلك تقول الأمم في يوم إتيان الحاكم بأمره يا ليتنا كنا ترابا (النبأ، 40) تحت أرجل المتوحدين كما شهد بذلك القرآن.
- س. وما رأينا وقولنا عن النصارى وباقي الأمم الذين يشبون الطوفان بقولهم أنه غرق الدنيا.

ج. نجيب قائلين ولو قالوا ذلك فلا صحة لقولهم لأنهم لا يفهمون ولا يعلمون شيئاً لأن بالطوفان يفهم محمد القرشي وملة الذين على العالم فهذا المفهوم بالطوفان.
س. ومن أرسل هذا الطوفان.

ج. أرسله الحاكم بأمره الذي هو المسيح الحي أو سلمان الفارسي الذي كان حاضراً في ذلك الوقت من جملة أصحاب القرشي.
س. لماذا عمل هكذا وأقام هذه الملة.

ج. حتى يسير المتوحدون في دينهم ولا يعلم بهم أحد لأن في ذلك الوقت قد كان تغلب النصارى على المتوحدين ولأجل ذلك أقام الحاكم بأمره ضداً لهم وعليهم هذه الملة كما فعل باليهود أيضاً الذين من كونهم قد كانوا تقبلوا على المؤمنين المتوحدين بدين مولانا المذكور أما هو فأقام ضداً وعليهم يسوع الناصري ابن مريم وهو كان من جملة تلاميذه.
س. ولماذا فعل هكذا.

ج. حتى يخلص المتوحدين من كل أمت قويت بدون أن يعلم أحد بسرهم لأنه يفعل ما يشاء وكما يشاء ويهدم ويبني ويعلي ويوطي كيفما شاء كقوله للأشياء كلها كوني وكانت لأنه البدايت والنهايت.

Список использованных источников и литературы

- Кириллина, Кобищанов, 2007 — Кириллина С.А., Кобищанов Т.Ю. Друзы // Православная энциклопедия. Т. XVI. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. С. 287–288.
- Нофал, 2016 — Нофал Ф.О. Эkleктическое крыло мутазилитского калама: Ахмад б. ал-Ха'ит и его авраамическо-неоплатонический «синтез» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 1 (63). С. 69–78.
- Та'лим, 1985 — Та'лїм ад-дїн ад-дурзийй. Бейрут: б.и., 1985. 97 с.
- De Smet, 2007 — De Smet D. Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasa'il al-Hikma Volumes 1 et 2. Leuven: Peeters, 2007. 772 p.
- Eichhorn, 1783 — Eichhorn J.G. Von der Religion der Drusen // Repertorium fuer Biblische und Morgenlaendische Litteratur. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1783. S. 108–224.
- Sevruck, 2015 — Sevruck D. Four Apocryphal Druze Texts and the Problem of their Authenticity // Rocznik Orientalistyczny. 2015. T. LXVIII. № 2. S. 115–133.

References

- De Smet, D. *Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasa'il al-Hikma Volumes 1 et 2*. Leuven: Peeters, 2007, 772 pp.
- Eichhorn, J.G. “Von der Religion der Drusen”. In: *Repertorium für Biblische und Morgenlaendische Litteratur*. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1783, SS. 108–224.
- Kirillina, S.A., Kobishhanov, T.Ju. “Druzy” [Druzes]. In: *Pravoslavnaia jenciklopedija*. T. XVI. Moscow: CNC “Pravoslavnaia jenciklopedija”, 2007, pp. 287–288. (In Russian)
- Nofal, F.O. “Jeklekticheskoe krylo mutazilitskogo kalama: Ahmad b. al-Ha'it i ego avraamicheskoe-neoplatonicheskij ‘sintez’” [The Eclectic Wing of the Mu'tazili Kalam: Ahmad ibn al-Ḥā'it and his Abrahamic-Neoplatonic “Synthesis”]. In: *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Serija 1: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*, 2016, no. 1 (63), pp. 69–78. (In Russian)
- Sevruck, D. “Four Apocryphal Druze Texts and the Problem of their Authenticity”. In: *Rocznik Orientalistyczny*, 2015, vol. LXVIII, no. 2, pp. 115–133.
- Ta'īm al-dīn al-durzī [The Teachings of Druze's Religion]. Beirut, 1985, 97 pp. (In Arabic with French Translation)

РЕЦЕНЗИИ

К.В. Карпов

(кандидат философских наук, старший научный сотрудник,
Институт философии РАН; Российская Федерация,
109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1;
e-mail: kirill.karpov@gmail.com)

ФАЛЬСАФА И ЭВИДЕНЦИАЛИЗМ

Рецензия на: *Booth A. Analytic Islamic Philosophy.*
New York & London: Palgrave Macmillan, 2018. 222 p.

Аннотация. В статье рассматривается книга Энтони Бута «Аналитическая исламская философия». Эта книга представляет собой введение в исламскую философию, начиная с ее зарождения в Средние века и заканчивая ее современными изводами. Э. Бут использует в своем изложении язык и понятийный аппарат современной аналитической философии, тем самым предпринимая попытку актуализировать наследие исламской философии. Центральная проблематика книги — эвиденциалистская трактовка особого эпистемического статуса пророка. Главные фигуры изложения средневековой исламской философии: ал-Киндй, ал-Фārāбй, Ибн Сйнā, ал-Газālй, Ибн Рушд — представлены в хронологическом порядке параллельно с введением в основные темы исламской теологии и греческой философской традиции. Затем в книге кратко представлены те, кого Э. Бут называет «досовременными» авторами, включая ас-Сухравардй, Муллу Ҷадру и Ибн Таймиййу; все эти мыслители, наряду с их средневековыми предшественниками, описаны как предтечи более современной инкарнации исламской философии — т.н. политического ислама. Я подвергаю сомнению использование Э. Бутом клиффордского варианта эвиденциализма для анализа центральной проблемы. Во-первых, такой вид эвиденциализма сильно устарел и никак не может считаться концепцией современной аналитической философии. Во-вторых, он не защищен от возражения от доксистических ограничений, о котором, однако, Бут не упоминает. Однако это возражение открывает новые возможности для анализа эвиденциалистского подхода и новые герменевтические способы толкования концепций пророческого знания в исламской философской традиции. В-третьих, анализ Бута может быть гораздо адекватнее проведен не при помощи введения многих различных видов эвиденциализма, а при помощи концепции доксистических практик. Статья

завершается рассмотрением вопроса о том, чем современная аналитическая философия может быть полезна для истории философии.

Ключевые слова: Энтони Бут, аналитическая исламская философия, фальсафа, знание пророков, эвиденциализм, докстастические практики, история философии.

Kirill V. Karpov

*(PhD in Philosophy, senior research fellow, Institute of Philosophy, RAS;
bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;
e-mail: kirill.karpov@gmail.com)*

Falsafah and Evidentialism

A Review of: Booth, A. *Analytic Islamic Philosophy*.
New York & London: Palgrave Macmillan, 2018, 222 pp.

Abstract. This article discusses Anthony Booth's book "Analytic Islamic Philosophy". This book is an introduction to Islamic philosophy, from its origin in the Middle Ages to its contemporary forms. A. Booth uses the language and conceptual apparatus of contemporary analytic philosophy in his exegesis, thereby attempting to bring the legacy of Islamic philosophy into focus. The central theme of the book is an evidentialistic interpretation of the special epistemic status of the prophet. The main figures of Medieval Islamic philosophy — al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Ġazālī, Ibn Rušd — are presented in chronologically order, together with an introduction to the basic themes of Islamic theology and the Greek philosophical tradition. The book then briefly introduces what the author calls "pre-modern" figures, including al-Suhrawardī, Mullā Ṣadrā and Ibn Taymiyyah, and all these thinkers, along with their medieval predecessors, are presented as forerunners to the more modern incarnation of Islamic philosophy, Political Islam. I question A. Booth's use of the Cliffordian evidentialism (based on famous Clifford's Principle) to analysis of the central problem. Firstly, this kind of evidentialism is very outdated and cannot in any way be regarded as a concept of contemporary analytic philosophy. Secondly, it is not immune to the objection from doxastic limits, which Booth does not mention. This objection, however, opens up new possibilities for analysis of the evidentialism and new hermeneutic ways of interpreting concepts of prophetic knowledge in the Islamic philosophical tradition. Thirdly, Booth's analysis can be much more adequately conducted not by introducing many different kinds of evidentialism, but rather by the concept of doxastic practices. In the conclusion I consider the question in what ways contemporary analytic philosophy can be useful for the history of philosophy.

Keywords: Anthony Booth, Analytic Islamic Philosophy, Falsafah, Knowledge of Prophets, Evidentialism, Doxastic Practices, History of Philosophy.

Вступление

Часто от специалистов в той или иной области истории культуры мы слышим, что явление X настолько уникально, настолько специфично, настолько исторично, что нет никаких способов или методов, какими можно было бы объяснить это явление, рассказать о нем посредством других явлений, происходящих как из этой же культуры, так и (даже тем более) из другой. То есть тому, у кого нет культурного и филологического доступа к явлению X, невозможно привести сколько-нибудь точной аналогии, которая максимально приблизила бы его к пониманию данного явления. Что же здесь можно сказать? Думаю, каждый специалист в любой области в той или иной степени разделяет эту установку. Действительно, чтобы стать первоклассным исследователем, скажем, романа Сервантеса (ум. 1616) «Дон Кихот», придется овладеть многими знаниями, сформировать многие умения: приобрести нужные филологические и литературоведческие знания, проникнуться духом рыцарских романов, испанского Возрождения и далеко не только этим. И, может быть, тогда у вас зародится истинное понимание хотя бы одного из множества аспектов этого уникального феномена, оказавшего влияние на всю мировую культуру. Но тут же возникают вопросы, заставляющие нас задуматься о противоположном тезисе: любое явление культуры можно объяснить средствами другой культуры, иначе было бы невозможно не только понять его — невозможны были бы многие гуманитарные и общественные науки, невозможно было бы обучение, невозможен был бы и культурный обмен, который с очевидностью был и происходит и в наше время — взять, например, тот же роман Манко де Лепанто.

Одним из примеров такого культурного обмена является арабоязычный перипатетизм, или фальсафа. Можно, конечно, утверждать, что фальсафа — явление привнесенное и именно поэтому поддающееся ретрансляции обратно в тот культурной ареал, откуда она пришла. Однако вопрос ставится не столько в исторической плоскости, сколько о том, как теперь можно понять то, что писали представители арабоязычного перипатетизма, можно ли заимствовать какие-нибудь их идеи для современной философии. Кратко и весьма грубо изложенные здесь мною две позиции в перспективе философских и историко-философских штудий ставят следующие вопросы: что современная философия может дать для истории философии — и наоборот, что история философии может дать для современной философии? Нисколько не претендуя на решение таких, воистину глобальных проблем, мне только остается указать на книгу, которая дает хороший практический образчик ответов на них.

1. Фальсафа

Если описывать книгу формально, то надо сказать, что труд Энтони Роберта Бута (Anthony Robert Booth), хорошо известного специалиста по фальсафе и современной эпистемологии (в том виде, в какой она развивается в аналитической традиции), представляет собой, с одной стороны, монографию, а с другой — учебник. По сути, перед нами — введение в исламскую философию, начиная с ее зарождения в Средние века и заканчивая современными реинкарнациями. Бут, используя язык и понятийный аппарат современной англо-американской аналитической философии, предпринимает попытку возродить исламскую философию для широкой современной аудитории. Типичный представитель аналитического подхода, автор обращает основное внимание прежде всего на аргументацию: ее структуру, содержание, развитие. Аналитический метод оказывается в то же время и герменевтическим: Бут тщательно объясняет своим читателям исторический контекст, в котором творили рассматриваемые им авторы, вскрывает причины появления фальсафы, выявляет основные линии, по которым развивалось это философское направление. В результате центральные фигуры фальсафы: ал-Киндй (ум. 256/873), ал-Фārāбй (ум. 339/950), Ибн Сйнā (ум. 427/1037), Ибн Рушд (ум. 595/1198) — и их оппонент ал-Ғазālй (ум. 505/1111) представлены в хронологическом порядке вместе с введением в магистральные темы исламской философии, а также с комментарием к греческой философской традиции, которой они наследовали. Затем в книге кратко представлены «досовременные» фигуры: ас-Сухравардй (ум. 586/1191), Муллā Ҷадрā (ум. 1050/1640), и Ибн Таймиййа (ум. 728/1328). В заключение автор переходит к одной из современных версий исламской философии — политическому исламу. Книга состоит из восьми глав, каждая из которых снабжена введением, заключением, довольно интересными и сложными вопросами для самопроверки, списками использованной и рекомендованной для дальнейшего изучения литературы. Книга написана очень ясным и изящным языком.

Из самой структуры книги явственно следует: автор не считает, будто существует какой-то специфический исламский тип рациональности — изложение движется от наследия одного философа к другому; важно, что Бут рассуждает об авторах, считавших себя исламскими, — т.е., в первую очередь, о философах, лишь в силу исторических обстоятельств являвшихся мусульманами, а не о мусульманах, которые в силу каких-то внешних принуждающих обстоятельств стали философами. Некоторые из рассмотренных Энтони Бутом мыслителей полагали, что их философия неразрывно связана с исламом, но другим положение дел представлялось иным. Короче говоря, исламские философы — прежде всего хорошие философы, они строят тонкие и точные рассуждения, занимаются проблемами, которые были подняты до них и обсуждаются до сих пор, они выдвигают интересные и обоснованные теории, которые во многом

схожи с теми, которые можно обнаружить и в других традициях. Бут обнаруживает огромный спектр философских позиций, которых придерживались рассмотренные им авторы, — от ультрарационалистических до анти-эвиденциалистских, от компатибилистских представлений о свободе воли до квиетистского мистицизма. Именно поэтому основное внимание автора обращено на детали их построений.

В качестве центральной, формирующей традицию фальсафы проблемы Энтони Бут видит вопрос о соотношении веры и разума. Из истории философии религии мы знаем, что эта проблема напоминает навязчивую идею европейской философии. Бут показывает, что развитие этой проблематики в арабо-мусульманской философии связано с мутазилитским богословием, расцвет которого пришелся на время Аббасидского халифата. Согласно Буту, богословы этой школы часто отстаивали позицию, которую он именует *эвиденциализмом* [Booth, 2018, 8–11]. Согласно интерпретации Бута, эвиденциализм — такое течение в эпистемологии, в котором утверждается, что обоснованность убеждения зависит от его истинности.

Эвиденциализм: Убеждение субъекта S в p обосновано, если и только если у S имеются достаточные свидетельства в пользу p [Ibid., 9].

То есть некое убеждение обоснованно — а следовательно, познающий субъект обязан его принимать — только в том случае, когда имеются веские основания считать, что это убеждение истинно. Например, человек должен считать, что нет бога, кроме Аллаха, только в том случае, если действительно истинно, что нет иного бога, кроме Вседержителя. Бут полагает, что развитие фальсафы можно выстроить вокруг того, как менялось отношение к эвиденциализму и, соответственно, менялась интерпретация этой эпистемологической концепции.

Энтони Бут показывает, что эвиденциализм, скрытый или явный, которого придерживались сторонники фальсафы и с которым спорили его противники, привел в арабо-мусульманской философии не просто к развитию эпистемологии, но к разработке «метафизики убеждения» — рассмотрению частных ментальных состояний [Ibid., 6, 17]. То, что эпистемологическая проблематика стала центральной, не случайно. По мнению Бута, последнее определялось практическими проблемами, возникавшими перед мусульманским обществом. Во-первых, такое внимание к гносеологии выросло из отношения к практическим положениям, следовавшим из Корана и изложенным в Сунне; во-вторых, перед теологами вставал вопрос об отделении истинных пророков от ложных. Все это позволило первым философам аргументировать в пользу необходимости изучения наследия греческой философии: ведь если истинно и то, что зафиксировано в Коране, и то, что писали греческие философы, то эти истины должны согласовываться, — а значит, игнорировать доступное

философское наследие противоречило бы положениям исламского Закона [Booth, 2018, 53]. Эвиденциалистский взгляд на предмет религиозного убеждения и ценность греческой философии ставят вопрос и о пророчестве: если все, что зафиксировано в Коране, суть простые истинные пропозиции, которые, хотя бы и теоретически, можно открыть при помощи «естественного света разума» (т.е. занимаясь наукой и философией), то у пророчества нет уникальной эпистемической цели. Все представители фальсафы, как показывает Бут, стремились разрешить это затруднение. Все это говорит о том, что тематика «вера и разум» понималась в арабоязычном перипатетизме с некоторой спецификой, которая на самом деле трансформировала в некоторых аспектах эту сложную проблематику. И эта трансформация, как считает Бут, делала рассуждения арабоязычных философов более похожими на решения современных проблем эпистемологии, касающиеся роли свидетельств (*testimony*) и экспертов [Ibid., 76–77].

Итак, для Бута, эвиденциализм включает в себе два утверждения: (1) убеждение следует принимать только в том случае, если у вас есть веские свидетельства в пользу их истинности, и (2) каждый познающий субъект должен прилагать все усилия, чтобы найти веские свидетельства в пользу истинности каждого конкретного убеждения. Такая трактовка согласуется с принятым в современной эпистемологии жестким пониманием эвиденциализма, восходящим к известному принципу Уильяма Клиффорда (ум. 1879):

Подведем итог: всегда, везде и для каждого ошибочно иметь какое-либо убеждение без достаточных на то оснований [Clifford, 1877, 290].

Существует несколько способов смягчить эту жесткую формулировку. Первый состоит в том, чтобы ограничить круг убеждений, к которым должен применяться эвиденциалистский принцип. Второй — в том, чтобы вывести из-под эвиденциалистской деонтологии некоторых познающих субъектов. Именно второй путь, согласно Э. Буту, был выбран ал-Фārābī и другими представителями фальсафы. Основная причина ограничения эвиденциализма по второму способу кроется в специфике *исламской* философии — важности вопроса об уникальной эпистемической роли пророчества: интеллектуальная элита должна принимать эвиденциализм, основанный на клиффордском принципе, и придерживаться его, а обыватель может принимать убеждения на основании метафор и преданий. Эту позицию Бут именурует *умеренным эвиденциализмом*.

Умеренный эвиденциализм ^{исламский}: Для некоторых субъектов S (эпистемической элиты), но для всех пропозиций p, S должен иметь убеждение p, если и только если у S имеются достаточные свидетельства в пользу p [Booth, 2018, 78].

Исламский умеренный эвиденциализм Бут отличает от «западного»:

Умеренный эвиденциализм ^{западный}: Для некоторых пропозиций p , но для всех субъектов S , S должен иметь убеждение p , если и только если у S имеются достаточные свидетельства в пользу p (например, когда свидетельства не определены в отношении p , тогда неverified факторы могут законным образом поколебать субъекта) [Booth, 2018, 77].

Обратим внимание, что проблема эпистемической уникальности пророка решается представителями фальсафы качественно. Так, позицию ал-Фārābī (Глава IV) можно, упростив ее до известной степени, представить следующим образом. У пророка нет доступа к уникальному знанию, поэтому его эпистемическое состояние характеризуется прежде всего способом получения знания и тем, как он использует имеющееся знание. В первом случае пророк придерживается строгого эвиденциализма, а во втором — пользуется способностью представления, которая позволяет ему видеть все, что он знает во множестве взаимосвязей.

Следующий разбираемый Энтони Бутом автор — Ибн Сйнā (Глава V). С одной стороны, Авиценна согласен с тем, что пророка отличает от обычных людей способность к представлению, что дает им доступ к эзотерическому знанию. С другой стороны, поскольку даже пророк черпает знание из активного интеллекта, постольку знание пророка в принципе верифицируемо [Ibid., 111]. Такое представление следует из общей эпистемологической картины, которую рисует Ибн Сйнā. Вслед за другими представителями фальсафы Авиценна считает, что наилучший вид знания — тот, что пассивно черпается из активного интеллекта. Считалось, что активный интеллект — это некая интеллектуальная сила, которая не может быть уничтожена и постоянно мыслит или несет в себе все возможные необходимые истины. Постулирование такой силы было необходимо потому, что интеллектуальное познание структурно уподоблялось познанию чувственному, в котором имеется переход от некой потенциальной способности (скажем, зрения) к актуальному знанию (например, что к остановке подъезжает трамвай). Так и в интеллектуальном познании необходим некий агент, благодаря которому возможно постижение необходимых истин. Однако человеческий разум, как пишет Бут, должен быть подготовлен к воздействию активного интеллекта — и эта подготовка осуществляется посредством силы представления. Например, чтобы дойти до понимания того, что суть дома состоит в предоставлении убежища, человек должен сначала представить его без каких-либо сущностных частей — крыши или одной из стен. Понятно, что чем лучше развита у человека сила представления, тем больше знаний о сущностях вещей и явлений он получит от активного интеллекта; а раз у пророка сила представления развита лучше, чем у большинства простых людей, занятых повседневным выживанием,

то он, очевидно, знает больше обычного человека. Поэтому для самого обычного человека в пророчестве имеется некий аспект знания, который в силу тех или иных причин (но не принципиально, каких именно) остается недоступным, — а следовательно, он может узнать содержащиеся в пророчестве истины только из самого пророчества [Booth, 2018, 105–111].

В этой же эпистемологической перспективе Авиценна обращается к проблемам скептицизма и психофизического дуализма. Ибн Сйнā предлагает мысленный эксперимент «Парящий человек». Говоря современным языком, Авиценна просит нас представить, что, если бы мы находились в камере для сенсорной депривации (т.е. мы оказываемся как бы «парящими в воздухе»), мы по-прежнему сохраняли бы самосознание. Он спрашивает: что мы осознаем, когда на нас не воздействуют внешние раздражители? Это не может быть наше тело — а значит, наше Я не может быть материальным. Таким образом, самосознание не просто есть восприятие себя в нематериальном аспекте, но обладает особым эпистемическим статусом: оно показывает, по крайней мере, что существует нечто иное, чем ничто [Ibid., 111–113].

Это же рассуждение приводит к положениям модальной онтологии Авиценны. Так, если есть нечто, отличное от ничего, мы знаем, что должно существовать нечто, обладающее существованием как существенным свойством (это следует из разделяемого подавляющим большинством мыслителей прошлого запрета на актуальную бесконечность). Значит, причина существования должна включать существование в свою сущность, т.е. быть необходимым сущим [Ibid., 103–104].

Следующая, шестая глава посвящена анти-эвиденциалистской атаке на философа, осуществленной главным образом ал-Ғазālī. По сути, его «Непоследовательность философов» — религиозный ответ на некоторые преувеличения, к которым пришел философствующий разум. Бут полагает, что главный объект критики мыслителя — то убеждение философов, что Коран состоит из метафор, дающих смутное знание, но необходимых для того, чтобы те, кто не входит в число элитариев, могли узнать о необходимых истинах. Таким образом, ал-Ғазālī выступает против исламского варианта умеренного эвиденциализма. Некоторые тезисы, отстаиваемые философами (о вечности мира, например) для ал-Ғазālī просто ложны, противоречат Корану. В своей «Непоследовательности философов» ал-Ғазālī опирается на философские аргументы — поэтому, конечно, он признает ценность философии, когда она находится на своем месте, т.е. ограничена умеренным анти-эвиденциализмом [Ibid., 121–125], который гласит:

Умеренный анти-эвиденциализм: Для любой пропозиции, кроме одной, субъект S должен иметь убеждение p, основываясь на неэпистемических основаниях [Ibid., 122].

Анти-эвиденциализм ал-Газālй вырастает из хорошо знакомых ему традиций ашаризма и суфизма. Он настаивает на том, что источником докстастической нормативности выступает не разум, а прежде всего божественная воля. Именно поэтому метафоры Писания на самом деле — не метафоры, а конкретные суждения, которые следует принимать [Booth, 2018, 125–136].

Наконец автор подходит к фигуре Аверроэса, защищавшего умеренный эвиденциализм (Глава VII). Аверроэс, как полагает Энтони Бут, действительно склонялся к тому, что убеждения, полученные из метафор, являются нормально сформированными и не противоречат в эпистемическом аспекте убеждениям, сформированным на основе демонстративного силлогизма. То есть, если убеждение субъекта сформировано на основе аллегории или какой-то другой риторической фигуры, это не значит, что у него нет эпистемических оснований для принятия этого убеждения [Ibid., 155]. Наивысшее доступное нам убеждение имеет дискурсивную природу, поэтому прочие убеждения находятся на более низкой ступени убедительности. И хотя они обоснованы (например, из практических соображений), они не могут противоречить убеждениям, основанным на логическом доказательстве. Из этого вида эвиденциализма, допускающего неэпистемическое обоснование, следует важный вывод о пересечении знания пророков (которое обосновано большей частью из практических соображений), и философов (знание которых подлежит логическому обоснованию): например, и те и другие должны верить в жизнь после смерти [Ibid., 157–159].

Интересно, что аверроэсовский умеренный эвиденциализм оказал существенное влияние на развитие схоластики и на формирование европейской рациональности. А вот в арабоязычном мире философия Ибн Рушда была забыта, что воспринято некоторыми философами, по словам Бута, как утрата собственной рациональности, которая могла бы привести арабский мир к уровню развития, сравнимому с западным. То есть модернизм (и именно Аверроэс занял центральное место в мышлении некоторых представителей этого направления) отчасти служил ответом на колониализм. Модернисты выступали за прогресс мусульманского мира через восстановление утраченной цивилизации, основанной на украденной Западом рациональности. Отсюда — заявление модерниста Мухаммада ‘Абдо (ум. 1323/1905) в 1888 г., по возвращении из поездки во Францию: «Я был на Западе и видел ислам, но не видел мусульман; я вернулся на Восток и видел мусульман, но не видел ислама» [Ibid., 165].

Понятно, когда речь идет о современной философии, противодействии колониализму, мы, *volens-nolens*, оказываемся в пространстве политической философии. Не удалось избежать этого и Энтони Буту. Он считает, что понимание идей фальсафы помогает осознать многие политические импульсы и идеи современного исламского мира — например, концепцию политической легитимности. Так, Бут считает, что исламский умеренный эвиденциализм дополняет

концепцию легитимации власти по согласию, выражаемому обществом: для исламских институтов необходима также убежденность общества в том, что представители государства поступают правильно. Поэтому рядовой гражданин или подданный должен знать, что такое правильное действие, для чего необходимо образование. Отсюда проистекает и роль метафор в религии, задуманной как способ просвещения общества. Если переносить эту схему на сегодняшние реалии, то Бут представляет себе эти отношения как связи между экспертами и их способностью использовать средства массовой информации таким образом, чтобы наилучшим образом просвещать общество. Одна из проблем такого подхода состоит в том, что он, как кажется, предполагает эпистемическую уверенность эксперта в некоторых вопросах, когда на самом деле ее попросту вообще может и не быть (например, наличие разумных разногласий — краеугольный камень современной эпистемологии) [Booth, 2018, 181–183].

Я обозначил здесь только основное направление, по которому движется изложение в рассматриваемой книге. Однако этого, как мне кажется, вполне достаточно не только для того, чтобы читатель мог составить себе общее впечатление о ней, но и для следующего вывода: название книги — «Аналитическая исламская философия» — есть философское и даже политическое заявление.

2. Эвиденциализм

Итак, Энтони Бут находит в фальсафе концепцию, помогающую ему объяснить развитие этой традиции, — концепцию эвиденциализма. Она была сформулирована в XIX в., существовала в том или ином виде на протяжении весьма длительного времени до этого в различных философско-религиозных традициях¹. Вопрос, однако, состоит даже не в том, насколько эта концепция эвиденциализма адекватна той исторической реальности, к которой их применяют (вопрос этот не так прост, как могло бы показаться), а в том, имеется ли такая концепция вообще в современной философии? Бут рассуждает так, как если бы клиффордский эвиденциализм действительно был и сейчас распространен. Но это далеко не так. А если он не поддерживается современными эпистемологами, то почему он использует именно эту версию эвиденциализма для своего изложения?

Моя основная претензия к подходу Энтони Бута состоит как раз в том, что он использовал не самую удачную версию эвиденциализма. Определив клиффордский эвиденциализм [Ibid., 53], Бут рассуждает о вытекающих из него следствиях:

¹ Так, сейчас, в рамках религиозной эпистемологии, довольно активно обсуждается эвиденциализм Фомы Аквинского. См., например: [Plantinga, 2000, 167–171; Гаспаров, 2020].

Эвиденциализм в религиозном контексте имеет очевидные следствия касательно отношений между верой и разумом — это часто используется как обозначение для проблемы совместимости науки и религии. Ответ эвиденциализма заключается в том, что если религиозные убеждения обоснованы, то *ipso facto* они должны быть совместимы с научным знанием. Это объясняется тем, что, согласно эвиденциализму, любое убеждение обосновано только в том случае, если оно совместимо с имеющимися свидетельствами; поэтому если религиозное убеждение обосновано, оно совместимо с имеющимися свидетельствами, как и любое обоснованное научное убеждение. Подлежащим этому рассуждению допущением здесь является то, что два убеждения, которые оба совместимы с имеющимися свидетельствами, не могут друг другу противоречить [Booth, 2018, 54].

Из так понимаемого эвиденциализма Бут выводит и все его производные, которые уже были упомянуты: умеренный эвиденциализм (западный и исламский), умеренный анти-эвиденциализм и, наконец, анти-эвиденциализм. Бут совершенно верно замечает, что эта версия эвиденциализма отсылает к проблеме совместимости религиозных убеждений и научного знания. И хотя сама эта проблема ставилась как в средневековой западной философии, так и в фальсафе, она все-таки не имела ранее такого наполнения, какое она приобрела в Викторианскую эпоху. Клиффордский эвиденциализм — продукт т.н. викторианского кризиса веры (дебатов об онтологическом статусе чудес, их вероятности и возможности для человека верить в них, проходивших в Метафизическом обществе, и растущего влияния дарвинизма на обществоведческие построения²).

Насколько можно судить, после критики клиффордского эвиденциализма и классического фундаментализма сторонниками релятивизма (и в особенности реформатскими эпистемологами) никто не рассматривает всерьез такую трактовку эвиденциализма. Поэтому, как мне представляется, Энтони Буту следовало бы обратиться к более современным версиям эвиденциализма, даже несмотря на то, что именно клиффордская версия позволила ему проанализировать, систематизировать и, главное, понятно изложить (не забудем, что перед нами симбиоз монографии и учебника) перипетии развития фальсафы. Я полагаю, что вполне можно было использовать, например, версию эвиденциализма, которой придерживаются Эрл Кони и Ричард Фелдман — наиболее известные на сегодняшний день сторонники этой эпистемологической теории:

² О викторианском кризисе веры и Метафизическом обществе см.: [Гаспаров, 2019, 281–285; Madigan, 2008, 7–25], о влиянии «О происхождении видов путем естественного отбора» Ч. Дарвина и распространяющегося дарвинизма на дискуссии в Метафизическом обществе см.: [Brown, 1947, 122–147].

Эпистемическое обоснование: Докрастическое отношение D по отношению к пропозиции p эпистемически обосновано для субъекта S в момент времени t , если и только если принятие D по отношению к p согласуется со свидетельством, имеющимся у S в момент времени t [Conee, Feldman, 2011, 83].

Я полагаю, что такая формулировка позволила бы Буту извлечь из истории развития фальсафы больше ценного философского содержания, иными словами — подвергнуть идеи фальсафы более глубокому анализу. В подтверждение этой мысли я бы хотел привести два аргумента.

1. Первый мой аргумент исходит из одного из видов критики эвиденциализма — проблемы докрастических ограничений. В этом возражении утверждается, что нельзя устанавливать эпистемические стандарты, выходящие за пределы обычных познавательных человеческих возможностей. Так, Элвин Голдман считает, что нужно искать эпистемические принципы, которые могут служить практическим руководством для формирования убеждений. Такие принципы, по его мнению, должны учитывать ограниченные когнитивные возможности людей. Таким образом, он отрицает принцип, согласно которому познающий субъект должен принимать все невыявленные для него логические следствия принятых и эксплицированных убеждений, поскольку это предполагает принятие бесконечного числа убеждений, что выходит за рамки обычных человеческих способностей [Goldman, 1978, 510–514]. Хотя само по себе возражение не работает против эвиденциалистского обоснования Кони — Фелдмана, поскольку в нем просто указываются необходимые и достаточные условия для обоснования, а не содержатся конкретные предписания для познающего субъекта, его можно развить. Допустим, что нет никаких оснований считать, будто то, что является эпистемическим обоснованием, должно быть ограничено достижимыми докрастическими альтернативами. Допустим далее, что бывают случаи, когда формирование докрастического отношения по отношению к убеждению, наилучшим образом соответствующему имеющимся у человека свидетельствам, выходит за рамки обычных когнитивных способностей рядового познающего субъекта. Тем не менее такое отношение все равно будет отношением, в основе которого лежат имеющиеся свидетельства, и, следовательно, оно обосновано. Таким образом, если допустить, что познающий ограничен только своими познавательными способностями, набор обоснованных убеждений стал бы меньше, чем если бы он не был ими ограничен. Но в повседневной жизни люди часто формируют положительное докрастическое отношение к убеждениям, выходящим за рамки их познавательных способностей. Поэтому нужно допустить, что познающий не ограничен только своими познавательными способностями. Эвиденциализм Кони — Фелдмана постулирует как раз обратное: в схожей ситуации человек не может

сформировать положительное доксистическое отношение к подобному убеждению. Следовательно, круг обоснованных убеждений сужается.

Все это может нам помочь гораздо точнее описать вопрос об эпистемически уникальной позиции пророков, чем введение терминов «умеренный эвиденциализм» и «умеренный анти-эвиденциализм». В первом приближении я вижу это описание следующим образом. Энтони Бут показывает, что представители фальсафы считали, что обыватель и пророк находятся в принципиально разных эпистемических ситуациях: пророк обязательно придерживался строгого эвиденциализма, а обыватель у представителей фальсафы — умеренного эвиденциализма, а у ал-Газālī — анти-эвиденциализма. Внутренний механизм описывался при помощи идеи о более развитой силе представления в познавательном механизме пророка. Современный эвиденциализм избегает деонтологии, которая, как мы показывали выше, содержится в клиффордском эвиденциализме. Идея деонтологии переносится на другие уровни анализа, а сам эвиденциализм трактуется как набор условий для обоснованного убеждения. Если принять эту теорию и ее критику со стороны аргумента от доксистических ограничений, это позволит нам увидеть, в чем, собственно, состоит уникальность пророка как эпистемического субъекта. Предлагаемая мною схема позволяет описать пророка как того, кто придерживается эвиденциализма, но чьи познавательные способности связаны принципом доксистического ограничения. Пророку разрешено делать выводы, которые он сам может «увидеть» или «осознать», т.е. они не должны выходить за пределы его познавательных способностей. Только в этом случае пророк может гарантировать истинность сообщаемого им знания. Соответственно, истинный пророк — тот, кто жестко связан этим принципом и не нарушает его. Обыватель же свободен от принципа доксистического ограничения. Эта перспектива открывает перед нами совершенно новые вопросы, которые Бут не поднимал в своей книге, но ответы на которые хотелось бы узнать. Как анализируемые им авторы формулировали и решали проблему волевого контроля над формированием убеждений? Как ими решался вопрос о начале знания? Считали ли они, что эвиденциализм выдвигает обязательства, которые должны жестко соблюдаться познающим субъектом? Имелось ли у них представление об эпистемически ответственном действии? Считали ли они, что обоснование в любом случае строго супервертно относительно имеющихся свидетельств?

2. Мой второй аргумент следует из первого. Как мы видели, пророк и обыватель находятся в разных эпистемических ситуациях, т.е. к ним предъявляются разные эпистемические требования. Требование доксистического ограничения — далеко не единственное. За ним логически следует, что к тем убеждениям, которые получают пророк и обыватель, применяются различные требования по допустимым источникам, из которых формируются убеждения. Также получаемые убеждения, очевидно, проходят разную систему проверок

и опровержения. Я полагаю, что вместо того, чтобы плодить различные виды, а внутри них — подвиды эвиденциализма и анти-эвиденциализма, что делалось Бутом в главах, посвященных средневековой исламской философии, было бы экономнее использовать концепцию докстастических практик Уильяма Олстона (ум. 2009) [Олстон, 2022, 236–288]. Главное преимущество такого подхода — герменевтическое. Можно показать континуальность развития традиции — а именно, что эвиденциалистский подход претерпевал изменения в силу не только внешней критики со стороны анти-эвиденциалистов, но имел и внутренние ресурсы для модификации. Как мне представляется, можно было бы описать «обывательскую» и «пророческую» докстастические практики, затем исследовать вопрос о том, работали ли они как практики в рамках более широкой практики, которую условно можно назвать *исламским эвиденциализмом*.

3. Аналитический метод и история философии

Наконец, в завершение моего обсуждения книги Энтони Бута, я хотел бы вернуться к вопросу, поставленному в самом начале: что аналитическая философия может дать для историка философии?

История философии — дисциплина, сильно ориентированная на филологию и экзегезу. Ее привратники делают все для того, чтобы желающий проникнуть на эту территорию сначала продемонстрировал, что он вник в тонкости изучаемого предмета, способен самостоятельно не просто читать тексты на языке оригинала, но и переводить их, а главное — доказал, что владеет герменевтическим методом понимания этих текстов. И все это правильно. Именно благодаря такому подходу история философии сделала немалые успехи с середины XIX в. Но может ли аналитический философ также проявить себя на поле истории философии, может ли он дать что-то положительное этой дисциплине? Пока зачастую ситуация выглядит так, что ценность истории философии состоит прежде всего в исправлении наивных и невежественных историко-философских воззрений аналитических философов.

Я думаю, что ответ на поставленный вопрос следует начать с того, что именно представляет аналитическая философия из себя — традицию или метод? В перспективе историко-философских исследований я считаю, что аналитическая философия есть прежде всего метод. В чем же он заключается? Согласно общепринятому мнению, аналитика предполагает ясность языка изложения, точность его использования. Для этих целей используется логика, а также основанная на ней аргументация. Анализ, следовательно, состоит в исследовании аргументации, логики и языка [Beaney, 2013, 25]. Именно поэтому изначально главными проблемными областями аналитической философии выступали язык, эпистемология и теория модальностей, которая приоткрывала дверь для метафизических штудий [Ibid., 18–20]. Постепенно она вобрала

в себя и другие области — этику, классические проблемы метафизики, философию религии, эстетику. Большинство философов прошлого (и исламские в том числе) не стали бы возражать против этих принципов. После принятия предпосылок, что аналитический метод касается аргументации и логики изложения, а логика — общезначима, встает вопрос о том, должны ли мы, так сказать, вывести за скобки суждения исторических персоналий о целях философии, разделяемые ими этические и теологические предпосылки? Книга Энтони Бута как раз хорошо показывает, что сделать это никак не возможно, но в то же время использование ресурсов современной аналитической философии для более глубокого понимания философов прошлого многообещающе и продуктивно.

Список использованной литературы

- Гаспаров, 2019 — *Гаспаров И.Г.* Этика сомнения и формирование убеждений // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. III. № 3. С. 279–291.
- Гаспаров, 2020 — *Гаспаров И.Г.* Алвин Плантинга и Фома Аквинский о возможности естественного знания о Боге // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1 (38). С. 261–283.
- Олстон, 2022 — *Олстон У.П.* Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта / Пер. с англ. К.В. Карпова; под ред. А.М. Гагинского. М.: Академический проект, 2022. 471 с.
- Beaneу, 2013 — *Beaneу M.* What is analytic philosophy? // The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy / Ed. M. Beaneу. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 3–29.
- Booth, 2018 — *Booth A.* Analytic Islamic Philosophy. New York & London: Palgrave Macmillan, 2018. 222 p.
- Brown, 1947 — *Brown A.W.* The Metaphysical Society. Victorian Minds in Crisis, 1869–1880. New York: Columbia University Press, 1947. 372 p.
- Clifford, 1877 — *Clifford W.K.* The Ethics of Belief // The Contemporary Review. 1877. Vol. 29. December 1876 – May 1877. P. 289–309.
- Conee, Feldman, 2011 — *Conee E., Feldman R.* Evidentialism. Essays in Epistemology. Oxford: Clarendon Press, 2011. 321 p.
- Goldman, 1978 — *Goldman A.* Epistemics: The regulative theory of cognition // The Journal of Philosophy. 1978. Vol. 75. № 10. P. 509–523.
- Madigan, 2008 — *Madigan T.J.* W.K. Clifford and “The Ethics of Belief”. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008. 202 p.
- Plantinga, 2000 — *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. New York: Oxford University Press, 2000. 528 p.

References

- Alston, W.P. *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Moscow: "Akademicheskiy Proekt" publ., 2022, 471 pp. (Russian Translation)
- Beaney, M. "What is Analytic Philosophy?". In: M. Beaney (ed.). *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 3–29.
- Booth, A. *Analytic Islamic Philosophy*. New York & London: Palgrave Macmillan, 2018, 218 pp.
- Brown, A.W. *The Metaphysical Society. Victorian Minds in Crisis, 1869–1880*. New York: Columbia University Press, 1947, 372 pp.
- Clifford, W.K. "The Ethics of Belief". In: *The Contemporary Review*, 1877, vol. 29, December 1876 – May 1877, pp. 289–309.
- Conee, E., Feldman, R. *Evidentialism. Essays in Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 2011, 321 pp.
- Gasparov, I.G. "Alvin Plantinga i Foma Akvinskiy o vozmozhnosti estestvennogo znaniya o Boge" [Alvin Plantinga and Thomas Aquinas on the Possibility of Natural Knowledge of God]. In: *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2020, no. 1 (38), pp. 261–283. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "Etika somneniya i formirovanie ubezhdeniy" [The Ethics of Doubt and the Formation of Belief]. In: *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki*, 2019, vol. III, no. 3, pp. 279–291. (In Russian)
- Goldman, A. "Epistemics: The Regulative Theory of Cognition". In: *The Journal of Philosophy*, 1978, vol. 75, no. 10, pp. 509–523.
- Madigan, T.J. *W.K. Clifford and "The Ethics of Belief"*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008, 202 pp.
- Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000, 528 pp.

Ф.О. Нофал

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

«АРАБО-ЛАТИНСКИЙ ВОПРОС»

Рецензия на: Брене Ж.-Б. Что значит мыслить? Арабо-латинский ответ /
Пер. с фр. Д. Шаховой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. 152 с.

Аннотация. Рецензия посвящена работе французского медиевиста и историка Жана-Батиста Брене (род. 1972) «Что значит мыслить? Арабо-латинский ответ» (2022), впервые увидевшей свет на русском языке. Автор критически рассматривает экскурсы Брене в историю арабоязычного перипатетизма и доказывает их нерелевантность заявленной теме книги. Вместе с тем рецензент демонстрирует постмодернистский характер основной идеи трактата — постулата о положительной открытости и ризоматичности «космического» феномена мышления.

Ключевые слова: Жан-Батист Брене, арабская философия, арабоязычный перипатетизм, мышление, средневековая философия, постмодернизм.

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)

“The Arab-Latin Question”

A Review of: Brenet, J.-B. *Chto znachit myslit’? Arabo-latinskij otvet*
[Que veut dire penser? Arabes et Latins]. M.: Ad Marginem Press, 2024, 152 pp.
(Russian Translation)

Abstract. The review is devoted to the work of the French medievalist and historian Jean-Baptiste Brené (born 1972) “Que veut dire penser? Arabes et Latins” (2022), first published in Russian. The author critically examines Brené’s excursions into the history of Arab Peripatetism and proves their irrelevance to the stated topic of the book.

At the same time, the reviewer demonstrates postmodernist essence of treatise main idea — the postulate about the positive openness of cognition “cosmic” phenomenon.

Keywords: Jean-Baptiste Brené, Arab Philosophy, Falsafah, Cognition, Medieval Philosophy, Postmodernism.

Рецензировать философское эссе — задача тем более непростая, что произведения этого жанра представляют, скорее, комплексы и *idée fixe* автора, чем заявленные в заглавиях темы. Эссе — жанр интимный и, как следствие, психоаналитический по самой своей сути. Занимая кресло напротив кушетки коллеги, рецензенту неизбежно приходится открывать ежедневник и прислушиваться не только к строгости описываемых фактов, но и к гулу «голосов» в чужом «усталом сознании». Культурные и историко-философские «голоса», впрочем, тоже плодятся не в вакууме: родом из философического детства мыслителя, они сами по себе составляют отдельную аналитическую цель. Ведь, чтобы «вылечить» читателя от «недуга» автора, необходимо указать на «нулевого пациента» — ту или иную концепцию, к счастью ли, к сожалению ли овладевшую разоткровенничавшимся писателем.

Наш «пациент» — французский автор, что многое, как убедится читатель, объясняет в его анамнезе. Жан-Батист Брене (род. 1972) — выпускник Практической школы высших исследований, доктор философии (2002), посвятивший свою диссертацию рецепции аверроизма в трудах Иоанна Жандунского (ум. 1328). Впрочем, именно диссертацию Брене следует считать единственным в подлинном смысле слова его историко-философским сочинением [Brenet, 2003]. Опубликованные впоследствии труды философа — не что иное как философские эссе, типичная для постмодернистской Франции форма самовыражения «свободного художника» от науки, использующая исторический материал для утверждения собственного «сумеречного» умозрения. Скромный по объему том «Что значит мыслить? Арабо-латинский ответ» (2022) стал очередной вехой в «автобиографической» библиографии Брене, закономерно обратившей на себя внимание издательства *Ad Marginem*; в прекрасном переводе Дарьи Шаховой книга коллеги вышла из печати в начале текущего года [Брене, 2024].

Сидя за столом рецензента — и, тем более, в кушетке рецензента-арабиста, — мы обратили бы внимание на нулевое научное редактирование книги, перенявшей из оригинала и нетрадиционную для нашей академической среды систему транслитерации, и перевод заголовков цитируемых трактатов. Мы могли бы вернуться (и непременно еще вернемся ниже) к вольностям автора, допущенным при изложении историко-философского материала; ведь их вдумчивый редактор мог бы объяснить неискушенному читателю куда лучше,

чем сосредоточенный на археологии собственной памяти автор. Но тщетно: ни сам автор, ни московское издательство закономерно не пожелали блости научную строгость лишь потому, что сочинение Брене — типичная «история болезни», манифест, интересный, как водится в среде европейских теоретиков, лишь самим его составителям. «Составители» здесь — общество единомышленников, подаривших автору его идею и активно ее же воспринимающих, объединение учителей и учеников, в тесном соприкосновении с которыми живет и творит университетский профессор. Тем более профессор Университета Париж I, не мыслящий себя и свою работу без ежедневного смотра стройных рядов своих почитателей и критиков¹.

Итак, каков недуг Брене, вытеснивший арабский Восток из книги, якобы посвященной арабскому же Востоку?

Все пятнадцать главок «Арабо-латинского ответа» отведены под обозрение феномена мышления — разумеется, во французской постмодернистской парадигме. Отталкиваясь от многозначности глагола *pensare*, философ уже в первом отрывке книги приходит к выводу о положительной открытости мысли, «полиморфного акта бытия, каковой и есть человек» [Брене, 2024, 10–11]. Брене даже не скрадывает своих интеллектуальных и методологических предпочтений: как и иные его единомышленники, он намерен «вычитать» в арабских и латинских источниках аргументы-иллюстрации к собственным рассуждениям, нисколько не беспокоясь о целостной реконструкции их, источников, категориального и идеологического универсума². Конечно же, последнее обстоятельство во многом оправдывает калейдоскопичность текстуальной игры Брене, виртуозно меняющего, например, гносеологическую оптику ал-Фārābī (ум. 339/950) на ноологию Ибн Рушда (ум. 595/1198), а суфийские прозрения ал-Ġazālī (ум. 505/1111) — на образный язык Ибн Ṭufayl (ум. 581/1185). Однако следует оговориться: результатом этой игры становится деконструкция, а не компаративное конструирование пресловутого «арабо-латинского ответа» на вопрос о природе мышления. Брене не стесняется «разделять» арабоперипатетический дискурс и «властвовать» над его осколками. Благо, авторских прав на них история философии не сохранила.

¹ Не станем недооценивать аудиторию Брене: континентальная эссеистика и дух ее «категориальной свободы» завладели не только родной для автора Францией, но и Ближним Востоком, где нашего коллегу знают ничуть не хуже Муḥаммада ‘Абида ал-Джāбирī (ум. 2010) — еще одного «свободного» критика аверроистского дискурса.

² О том, насколько этот подход вредит «чистой» историко-философской или религиозно-философской работе, блестяще написал А.В. Апполонов в своей последней монографии [Апполонов, 2018]. Мы же опишем схожие «издержки» рассуждений Брене несколько ниже.

Мыслить, полагает наш коллега, значит «наткнуться на вещи» [Брене, 2024, 15]. Обосновывая этот трюизм, Брене апеллирует к Аверроэсу, отмечавшему зависимость «первых предпосылок» (*муқаддимāt ’ūlā*) умозрения, знаний о партикуляриях (*джуз’иййāt*), полученных от органов чувств. Первые же умопостигаемые понятия извлекаются субъектом индуктивно из чувственного опыта, «как только, достигнув определенного возраста», он начинает «что-то ощущать» [Там же, 13]. Впоследствии Брене сводит многообразие сенсibiliй к осязанию и отмечает, что «ни один человек не лишен мысли, поскольку, будучи живым, не может не осязать» [Там же, 16]. Как ни странно, уже в этом небольшом отрывке французский арабист умудряется и признаться Ибн Рушду в верности, и изменить ходу его рассуждений: Кордовский шейх прямо заявляет об эпистемической ценности всех органов чувств, данные которых составляют целокупное «первое знание», накапливаемое индивидом с рождения, — ибо решительно «всякое знание имеет своим началом чувства» [Ибн Рушд, 1984, 416].

Разум, продолжает Брене, есть «способность манипулировать»; коль скоро он связан исключительно с осязанием, первое его предназначение — спасти обладателя от «внешней» угрозы. А значит, мысль рождается «не из спокойного удивления в безопасном мире», но «как сублимация наших атак и уклонений. Всякая мысль есть управление касанием» [Брене, 2024, 17]. Вновь обратим внимание читателя на незатейливую, даже наивную простоту обращения автора с источниками «арабского ответа», чтобы впредь более к ней не возвращаться: вопреки Ибн Рушду, определявшему разум как «восприятие сущих и их причин» [Ибн Рушд, 2001, 377], наш автор выводит эту категорию из средневекового «онтологического покоя». Мысль, согласно Брене, исступленно мечется вовне, чтобы вернуть современного человека в поле взаимного напряжения (если не битвы) природы и других Я. Достойная Лотреамона и Камю сентенция едва ли пришлась бы по душе арабским перипатетикам — и это обстоятельство было бы учтено нашим автором, если мнение файласуфов и впрямь интересовало бы французского коллегу.

В следующей главе Брене столь же виртуозно-небрежно обходится уже с наследием Авиценны (ум. 427/1037) и, в частности, с его учением о «способности оценивать» [Брене, 2024, 19] или о различении (*вахм*). По мнению Брене, «в чувственном, даже до вмешательства разума с его сетями, есть нечто большее, чем оно само. В ощущаемом есть оцениваемое <...> которое, строго говоря, не дано чувствам»; этот скрытый от чувств «смысл» (*ма’нā*)³ и постигается-де посредством описанного Ибн Синой «оценивания». Однако

³ Само по себе показательно, что категорию «смысл», краеугольную для средневековой арабской реалистической онтологии, Брене считает «не поддающейся переводу» [Брене, 2024, 20].

само по себе оценивание «не добавляет глубины», не «обогащает наше пространство восприятия чем-то уникальным, показывая больше, а поляризует его», причем по отношению к нам — как полезное или вредное [Брене, 2024, 20–21]. Ход рассуждений Брене понятен: выстраивая дихотомию «человек — мир», философ стремится достичь наиболее полного из возможных их взаимопроникновения и потому «распознает», якобы вслед за Авиценной, в вещах мира «имматериально-эстетическую» глубину, доступную пред-дискурсивному познанию. Но мысль Авиценны куда строже мысли Брене. В своем учении о *вахм* перипатетик признает способность оценивать или различать «орудием» схватывания относительно общих характеристик единичной вещи; в то время как представление (*хаййāl*) представляет собой интеллигибельный «слепок» с материального предмета, различение способно распознать в предмете и его эстетическое измерение (красоту, безобразность), и акцидентальные характеристики (цвет) [Ибн Сина, 2007, 72–73]. Как следствие, *вахм*, вопреки Брене, все же «обогащает наше пространство восприятия чем-то уникальным», позволяет познать каждую вещь в ее партикулярности.

Но вернемся к прозрениям нашего коллеги. Следующий его интеллектуальный ход — заключение об универсальном характере мысли, способной объять все сущее и самое себя. Вновь испытывая Аверроэса, Брене находит «субъект» мышления в его «материальном разуме» (*‘ақл хайўлāнийй*), способном «вмещать в себя универсальное в действии» [Брене, 2024, 29]. Ноология Ибн Рушда неплохо изучена как в России, так и за рубежом; о том, что материальный разум Аверроэса — не субъект, но способность воспринимать отдельные формы, блестяще писала Н.В. Ефремова [Ефремова, 1998, 167]. Однако, нисколько не сообразуясь с достижениями философской арабистики, Брене идет дальше, чтобы от упоминания о материальном разуме совершить прыжок к панегирику «разумению» — «мысли без органов», свободной от «давления и пределов реальности» [Брене, 2024, 30]. К этой свободе мысль, уверен коллега, движется как к своей цели: абстрагируя, субъект «сжигает» мыслью мир и устремляется к беспредельной действительности разума [Там же, 32]. Итог этого противостояния — бесконечность: мир продолжает напоминать о себе, тогда как мысль, познающая формы, изгибается по спирали.

По Аверроэсу, когда разум постигает форму в материи, он подобен прямой линии, но в тот момент, когда он встает на путь абстрагирования этой формы, линия начинает изгибаться, закручиваться. Разумение как бы и есть мысль по спирали, закрученная, винтообразная (по-арабски — *law-labiyyu*), мысль-улитка, описывающая кольца, как дым. К этому стоит отнестись внимательно [Там же, 33–34].

«Мысль-улитка» и «дым» — очевидно, психоаналитически-важные предметы вдохновения Брене, ссылающегося в этом месте своего трактата на извест-

ную статью Д. Уирмера. Уирмер, впрочем, упоминает о сравнении Аверроэсом познания лишь актуально-бесконечных форм — например, числовых — с непрерывным восхождением «по спирали» [Wirmer, 2018, 130]⁴. Об этом наш автор ни словом не обмолвился, тотчас перейдя к поэтичному сравнению мысли с созерцанием ночи. Ведь «помыслить» означает «открыться пламени внутреннего света, тому, что искрится само собой и оказывается подавлено, побеждено, низложено силой свыше» [Брене, 2024, 39].

Изящные метафоры вновь возвращают нас на землю несколько ниже, когда Брене решается-таки «связать» мир и мысль уже в теле «самого человека» [Там же, 52]. Мысли, верит философ, мало самой себя; она непременно отталкивается от универсума вещей и снова к ним устремляется. «Полноценная мысль должна быть облачена, возвращена в конкретное “одеяние” ее образа и лежавшего в ее истоке чувствования», — восклицает Брене, чтобы отметить: мысль «воплощает в своей необходимой связи с образом живой, эротический, сексуальный импульс» [Там же, 54, 59]. Как наверняка догадался читатель, мысль для французского медиевиста — типичное тело без органов, ризома, объемлющая весь мир, не имеющий пределов или центра конструкт; а значит, для Брене «всякая мысль» и впрямь «подавляюще велика. Сколь угодно банальная, она сродни шишковидной железе этого необыкновенного составного феномена, о котором говорит Музиль: крошечный гигант или огромный микроб» [Там же, 61].

«Микробо-гигантистская» перспектива Брене в очередной раз переворачивается за счет обращения к арабскому перипатетизму. На сей раз коллега выбрал своей жертвой концепцию приобретенного разума (*‘ақл муктасаб/мустафād*), чтобы отметить зависимость «когнитивного» взаимопроникновения субъекта и мироздания. Коль скоро «приобретенный разум — это, прежде всего, божественный, или деятельный, разум, который входит в нас» [Там же, 70], всякая мысль космична по существу. В конце концов, «мыслить — значит быть пронизанным, нагруженным, и это принципиально» [Там же, 71]. Неясно, однако, почему апелляции к концепту деятельного разума Брене предпочел ссылку на концепцию разума приобретенного — однозначно охарактеризованного, скажем, ал-Фārābī следующим образом: «Когда актуальный разум умопостигает интеллигибелии, которые суть его формы, в качестве актуальных интеллигибелей, тот разум, прежде именуемый актуальным разумом, становится “приобретенным разумом”» [ал-Фараби, 2019, 971].

Не менее проблематично обращение Брене к повести Ибн Тұфайла о «Живом, сыне Бодрствующего». На этот раз верно идентифицируя деятельный раз-

⁴ К слову, Уирмер отмечает, что сам пассаж о «винтообразности» познания математических форм сохранился лишь в латинском переводе Большого комментария к «О душе» Аверроэса.

ум в качестве Хранителя форм, ученый обращает внимание на то, что именно этот интеллект будто бы «продолжается» в каждом живом человеке. «Деятельный разум <...> подобен языковой матрице, предшествующей разделению языков, а каждый индивид — ее вавилонизация, без всякого оттенка кары и хаоса», — заключает коллега [Брене, 2024, 80]. Это утверждение было бы куда более иллюстративным, вернись Брене к авиценновской или фарабианской теории познания. Текст же Ибн Туфайла куда более сложен и неясен: он постоянно оперирует концептом божественного духа (*rūḥ 'ulāḫīyī*), эманлирующего в мир сущего, и нигде не постулирует иерархического характера вселенской эманации [Нофал, 2021, 145–147]. Как следствие, сколь-нибудь убедительный ответ на вопрос о природе соотношения божественного духа, деятельного разума и человеческих акторов у Ибн Туфайла невозможен вплоть до обнаружения других работ философа.

Однако и далее Брене подвергает «Живого, сына Бодрствующего» акту изощренного интеллектуального вандализма. Сам Ҳайй ибн Йақзāн — рассуждает он — человек интуиции, *Philosophus autodidactus*, «Я без сверх-Я», человек, который «был вначале» и «познал мгновенно» [Брене, 2024, 90, 94]⁵. Но необходима ли подобная аккумуляция знания в одном-единственном индивиде? Само собой, Брене даже не желает задумываться о профетической или мистической «изнанке» арабского неоплатонизма; для него существование Ҳаййа ибн Йақзāна — картезианский эксперимент по обоснованию знания посредством единственного «занятия по метафизике», попытка отыскать в себе единственное основание верификации знания.

Но почему всякое обучение восходит к интуиции? Зачем нам потребовалось постулировать существование первых учителей, великих умов, которым не пришлось, как всякому ученику, развивать свои способности

⁵ Будучи искренним почитателем женской красоты, автор этих строк не может не процитировать следующий пассаж Брене, без которого, разумеется, едва ли представим идеологический мир современной Франции: «Человек, то есть мужчина, интуиции? Философ? Ученый самоучка? Действительно, история повествует о мальчике, но в одной из рукописных версий текста Ибн Туфайла этот рассказ начинается весьма неожиданно, и даже если эти строки ошибочны, тем более что дальнейшее повествование их опровергает, они переворачивают всё с ног на голову. “Рассказывают наши благие предшественники, будто есть среди островов Индийских, что под экватором, некий остров, на коем человек может появиться на свет, не имея ни матери, ни отца, и что будто растут там некие деревья, приносящие плоды в виде женщин”. Миф известный, но нам стоит поразмыслить о том, какие выводы следуют из него в данном случае. Возможно, не мужчина родился из толщи глины на этом острове аль Вак-вак, а женщина — плод человеконосного дерева. Возможно, мыслящий был мыслящей, философ без учителя был женщиной» [Брене, 2024, 91].

и привычки мышления? Нам ответят, что это необходимо в силу эпистемологических причин, что знание должно быть способно само себя подтверждать, без чего человечество, от урока к уроку, спотыкаясь, ходя по кругу, бесконечно возвращалось бы к неведомому началу, к невозможности проверки в этом мире того, что оно считает познанным и готовым для передачи другим, то есть неудовлетворенности мертвой очевидностью. Это не самый удачный ответ. <...> Благодаря способности порождать из земли матрицу человечества, пережившего катастрофу, остров — это место возобновления вида, которому грозит исчезновение, но это еще и место возобновляющегося вновь и вновь основоположения всякой науки, всякой мысли, понимаемой как постижение истинного. Остров кажется плывущим, но на самом деле он — твердая земля. <...> Рождая философа без учителя, остров сберегает саму мысль [Брене, 2024, 95–97].

Пожалуй, Брене умышленно обходит стороной одну из главных интуиций знаменитой повести Ибн Туфайла. Хайй ибн Йақзāн — не только основатель своеобразного «естественного культа», де-факто «извлеченного» из достоверных мистических и медитативных наблюдений. Знания героя исключительно индивидуалистичны, он не способен научить кого-либо, кроме себя самого. Мореплаватели не узнают со слов Хаййа ничего нового в сравнении с тем, что хранит социум — опять-таки, благодаря миссиям пророков и философов. Кроме того, Хайй принципиально *безголос*, его обучают человеческому языку пришельцы. А значит, общество всегда владеет большим числом знаний, чем самоучка. «*Живой, сын Бодрствующего*» — не только инвектива растлившемуся городу, но и *похвала самой идее общежития, коллективно воспроизводящего мысль и средства его выражения*. Впрочем, из этого обстоятельства — но не из половой принадлежности Хаййа! — Брене предпочел не делать никаких выводов...

Что же, в конечном счете, значит мыслить? Конструктивного ответа на свой же вопрос французский мыслитель, подобно его коллегам, предложить не в состоянии. Мыслить — делать все и ничего, покорять мир и покоряться ему, овладевать вещью и отдаваться ей. Разум — не более чем Нарцисс, узнающий вселенную в самом себе; его мысль всегда тавтологична и самодостаточна. Если бы Брене ограничился лишь первой главкой трактата, читатель не утратил бы основной идеи оставшихся ста пятидесяти страниц. Но коллега пошел дальше: он решил разложить вокруг первой главы метафорические карты, чтобы мы, его читатели и психоаналитики, признали в арабских «ассоциациях» Фрейда, Лакана, Делеза и Гваттари. Едва ли стоит его в этом винить — таков творческий процесс европейского теоретика, почти всегда оборачивающийся неприятным интеллектуальным зудом. Как нам быть с его осуществлением и овеществлением, вышедшим из печати не так давно?

Наверное, решать все-таки вам, дорогой читатель. Единственное, о чем мы смеем просить, — не воспринимать всерьез большую часть историко-философских экскурсов Брене. Смеем надеяться, что и наши критические ремарки, и прилагаемый список литературы смогут послужить путеводителем для тех заинтересованных лиц, кто осмелится самостоятельно отыскать поистине «арабский» ответ на поставленный автором вопрос о средневековом этосе мышления. В том числе и на страницах журнала исламской философии «Ишрак».

Список использованных источников и литературы

- Апполонов, 2018 — *Апполонов А.В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: ИД ВШЭ, 2018. 240 с.
- Брене, 2024 — *Брене Ж.-Б.* Что значит мыслить? Арабо-латинский ответ / Пер. с фр. Д. Шаховой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. 152 с.
- Ефремова, 1998 — *Ефремова Н.В.* Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Восточная литература, 1998. С. 146–174.
- Ал-Фараби, 2019 — *Аль-Фараби.* Трактат «О разуме» / Пер. с араб., предисл. и коммент. Т. Ибрагимма // *Ориенталистика.* 2019. Т. 2. № 4. С. 954–982.
- Ибн Рушд, 1984 — *Ибн Рушд.* Шарх ал-Бурхāн ли-Аристō. Кувейт: б.и., 1984. 504 с.
- Ибн Рушд, 2001 — *Ибн Рушд.* Тахāфут ат-тахāфут. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2001. 400 с.
- Ибн Сина, 2007 — *Ибн Сīnā.* Рисāла фй ан-нафс ва бақā’и-ха ва ма’āди-ха. Бейрут: Байбалўн, 2007. 204 с.
- Нофал, 2021 — *Нофал Ф.О.* Ишкāлиййат ал-‘ақл ва вāқи’иййат ат-турāс. Мухāвалат тафкйк зāхиратиййа. Каир: Дār ал-Фаджр, 2021. 181 с.
- Brenet, 2003 — *Brenet J.-B.* Transferts du sujet. La noétique d’Averroès selon Jean de Jandun. Paris: Vrin, 2003. 505 p.
- Wirmer, 2018 — *Wirmer D.* Averroes on Knowing Essences // *Interpreting Averroes. Critical Essays.* Cambridge: Cambridge University Press, 2018. P. 116–137.

References

- Appolonov, A. *The Study of Religion and Its Postmodernist Critics.* Moscow: HSE Publishing House, 2018, 240 pp. (In Russian)
- Brenet, J.-B. *Chto znachit myslit’? Arabo-latinskij otvet* [Que veut dire penser? Arabes et Latins]. Moscow: Ad Marginem Press, 2024, 152 pp. (Russian Translation)
- Brenet, J.-B. *Transferts du sujet. La noétique d’Averroès selon Jean de Jandun.* Paris: Vrin, 2003, 505 pp.
- Efremova, N.V. “Noologiya vostochnyh peripatetikov” [The Noology of Falāsifah]. In: *Srednevekovaya arabskaya filosofiya. Problemy i resheniya.* Moscow: “Vostochnaya literature” publ., 1998, pp. 146–174. (In Russian)

- Al-Fārābī. “Traktat ‘O razume’” [“On Intellect” Treatise]. In: *Orientalistica*, 2019, vol. 2, No. 4, pp. 954–982. (Russian Translation)
- Ibn Rušd. *Šarḥ al-Burhān l-Arisṭō* [A Commentary on Posterior Analytics]. Kuwait, 1984, 504 pp. (In Arabic)
- Ibn Rušd. *Tahāfut al-tahāfut* [The Incoherence of Incoherence]. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2001, 400 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Risālah fi al-nafs wa baqā’i-hā wa ma ‘ādi-hā* [A Treatise on Soul, Its Existence and Resurrection]. Beirut: Biblun, 2007, 204 pp. (In Arabic)
- Nofal, F.O. *Iškāliyyat al-‘aql wa wāqi’iyyat al-turāt: muḥāwalat tafkīk zāhirātiyyah* [The Problem of Intellect and the Realism of Legacy: an Attempt of Phenomenological Deconstruction]. Cairo: Dār al-Fağr, 2021, 181 pp. (In Arabic)
- Wirmer, D. “Averroes on Knowing Essences”. In: *Interpreting Averroes. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 116–137.

Научно-теоретический журнал

Ишрак. Журнал исламской философии

Ishraq. Islamic Philosophy Journal

2024. Том 2. № 1

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 29.05.24. 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:

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

