



ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ И КУЛЬТУРА

Доклады,
представленные вниманию
Группы по исламским исследованиям
Американской академии религии

Под редакцией
Исмаила Р. ал-Фаруки

Международный Институт Исламской Мысли

ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ И КУЛЬТУРА

**Доклады, представленные вниманию
Группы по исламским исследованиям
Американской академии религии**

**Под редакцией
Исмаила Р. ал-Фаруки**



**Международный Институт
Исламской Мысли**

2022

Книга издается под патронажем Института интеграции
знаний и при содействии Ассоциации общественных
объединений «Собрание»

Исламская мысль и культура:

**Доклады, представленные вниманию Группы по исламским
исследованиям Американской академии религии (Russian)**

Под редакцией Исмаила Р. ал-Фаруки

Издание новое, исправленное

Первое издание: 1982

© Международный Институт Исламской Мысли

1443 г. по Хиджре / 2022 г. н. э.

Paperback ISBN: 978-5-6049039-1-9

Islāmic Thought and Culture:

**Papers presented to the Islāmic Studies Group
of American Academy of Religion (Russian)**

Edited by Isma'īl R. al-Fāriqī

New Revised Edition

1st edition, 1982

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

1402AH / 1982CE

Paperback Library of Congress Catalog Card Number 82-84506

IIIT

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

Переводчик и редактор: Елена Музыкина

Корректор: Александра Конькова

Обложка и верстка: Гасан Гасанов

Институт Интеграции Знаний

Грузия, Тбилиси, ул. Дадлани, 7,

Торговый и Бизнес центр «Карвасла», А-508

ikiacademy.org

Все права защищены.

Ни одна из частей настоящей книги не может быть воспроизведена
без письменного разрешения правообладателя.

Взгляды и мнения, выраженные в данной книге, принадлежат автору
и могут не совпадать с мнением издателя, переводчиков и

редакторов.



СЛОВА БЛАГОДАРНОСТИ

Всем ученым, членам Американской академии религии, прочитавшим свои доклады во время ежегодной встречи Группы по исламским исследованиям.

С особой признательностью всем ученым, которые предоставили свои доработанные доклады в письменном виде для рассмотрения на предмет публикации их в данном сборнике.

Брату Абдаль Рахиму ибн Акылу, брату Ваилу Шавкату ал Хайри и доктору Лоис Ламйа ал Фаруки, без чьей материальной, академической и моральной помощи данное издание не увидело бы свет.

Редактору данного сборника выражается особая благодарность.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение.</i>	Группа по исламским исследованиям Американской академии религии (1973–1981).....	7
	<i>Исмаил Раджи ал-Фаруки</i>	
<i>Глава 1.</i>	Шахада	16
	<i>Муззаммил Сиддики</i>	
<i>Глава 2.</i>	Ислам и Закон	21
	<i>Ала ад-Дин Харруфа</i>	
<i>Глава 3.</i>	Паломничество в Мекку	28
	<i>Виктор Даннер</i>	
<i>Глава 4.</i>	Шариат о музыке и музыкантах	37
	<i>Лоис Ламйя ал-Фаруки</i>	
<i>Глава 5.</i>	Ибн Таймийя и крестовые походы: исследование	73
	<i>Виктор Маккари</i>	
<i>Глава 6.</i>	О представлении ал-Матуриди о человеческих действиях	83
	<i>Дж. Марик Пессагно</i>	
<i>Глава 7.</i>	Что «исламского» в исламской литературе?	90
	<i>Мухаммад А. Хамдун</i>	

Глава 8. Образ крестоносца в «Мемуарах» Усамы ибн Мункыза	99
<i>Мухаммад Халифа Ахмад</i>	
Глава 9. Исламский вклад в историю	123
<i>Майкл Маззави</i>	
Глава 10. Совершенный человек в работах ал-Джили	137
<i>Виктор Даннер</i>	
Глава 11. <i>Dator Formarum</i>: ибн Рушд, Леви бен Гершом и Моше бен Иеошуа из Нарбонны	145
<i>Хелен Голдштейн</i>	

ВВЕДЕНИЕ

ГРУППА ПО ИСЛАМСКИМ ИССЛЕДОВАНИЯМ АМЕРИКАНСКОЙ АКАДЕМИИ РЕЛИГИИ (1973–1981)

I. ИСТОРИЯ

После ежегодной встречи Американской академии религии (ААР) в 1972 году доктор Франклин Литтел, в то время председатель Секции истории христианства, и мой коллега из Университета Темпл, факультет религии, предложил создать подсекцию, посвященную мусульманско-христианским контактам под эгидой секции «История христианства». Предполагалось, что данное подразделение будет проводить дискуссионные встречи и лекции в рамках ежегодной программы встреч организации. Я с радостью принял это предложение и составил программу собрания на 1973 год в Чикаго. Такое же приглашение последовало для встречи в 1974 году, в Вашингтоне. Доктор Литтел также посоветовал нам постараться добиться независимого статуса для нашего программного подразделения, поскольку его председательство в секции «История христианства» истекало. На встрече 1974 года ученые, присутствовавшие на рабочих заседаниях по исламским исследованиям, единогласно проголосовали за получение статуса независимой программной единицы. Исполнительному директору ААР была подана заявка для представления ее Программному комитету ААР.

Однако заявка была отклонена, и мы участвовали в ежегодном собрании 1975 года под эгидой секции «История христианства». Во время этой встречи в 1975 году было проведено еще одно голосование с единогласным результатом, и был избран специальный комитет для подачи заявки на получение независимого статуса. Но вновь прошение было отклонено. Хоть нам и присвоили статус «консультационного» органа, но нам пришлось участвовать в программе под эгидой секции по истории христианства. Во время встречи 1976 года было проведено третье голосование с единогласным результа-

том, и был переизбран тот же комитет, чтобы еще раз подать заявку на получение независимого статуса. Его мы наконец получили в декабре 1976 года и начали работать самостоятельно. С тех пор Группа по исламским исследованиям приняла участие в пяти ежегодных собраниях. По просьбе Исполнительного директора ААР участие Группы было расширено и включило в программу заседание 1981 года в Сан-Франциско.

В целом, мы смогли организовать и провести:

9 сессий, по полтора часа каждая;

17 сессий, продолжительностью по три часа каждая;

2 пленарных заседания, по два с половиной часа каждое.

В вышеупомянутых сессиях приняли участие 127 ученых и 24 председателя заседаний. Эти цифры не включают предстоящую встречу (нашу десятую), которая состоится в Нью-Йорке в декабре 1982 года.

Мы также организовали выставку исламского искусства, показали множество фильмов и собрали 15 000 долларов, которые планируем потратить на публикацию трех томов статей, представленных в ААР под нашей эгидой, которые будут называться «Триалог авраамических верований», «Исламская мысль и культура» и «Очерки по исламоведению и сравнительным исследованиям».

II. ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО

Поскольку мы начали нашу работу, не имея собственного представительства среди членов ААР, то пришлось приложить много усилий, чтобы продвигать среди них исламоведение. Мы рекламировали программы исламских исследований ААР в США и Канаде и осуществляли массовые рассылки по 1000 и более писем в течение двух лет. Мы просили наших друзей и знакомых присылать нам свои статьи. Постепенно начали поступать отклики, и они были обнадеживающими. Практически на всех наших встречах присутствовало до 40 участников, а на некоторых заседаниях — более 100 человек. На сегодняшний день можно сказать, что исламоведение является живой реальностью в сознании не менее 200 членов ААР, хотя не все из них посещают каждое заседание.

III. МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Большинство докладов, представленных в рубриках «Мусульманско-христианские контакты» и «Исламские исследования», были присланы по специальному приглашению. Мы также получили ряд работ, которые авторы присылали по личной инициативе. В каждом случае мы старались включить предложенные доклады в программу, не ставя под угрозу запланированные темы сессий. Однако желание Подготовительного комитета состояло в том, чтобы выстроить каждую сессию вокруг выбранной темы, чтобы выступающие и аудитория могли общаться по конкретному вопросу.

Насколько это было возможно, мы старались сделать Группу по исламским исследованиям смешанной, включающей мусульман, христиан, иудеев и представителей других конфессий в качестве спикеров и аудитории. Мы стремились донести до каждого участника, что наши встречи носят научный характер и должны соответствовать самым строгим научным стандартам. Вместе с тем наша дисциплина исследует ценности, отношения, надежды и чаяния миллионов живущих людей. Мы стремились оживить наши встречи, рассматривая проблемы мусульман как живой общины. В нашей критике и предложениях мы везде, где это возможно, стремились к использованию феноменологического подхода. С годами наши встречи стали богаче, чем встречи Американского востоковедческого общества (*The American Oriental Society*), использовавшего в основном лингвистический и/или текстуальный подходы, и Ассоциации ближневосточных исследований (*The Middle East Studies Association*), которая, как правило, отдавала предпочтение стратегическому подходу. Нам удалось привлечь в ААР ряд новых членов из обеих ассоциаций, а также ряд мусульманских ученых.

На протяжении всего десятилетнего периода деятельности (девять ежегодных заседаний) между Оргкомитетом и аудиторией установилось полное согласие. Слушатели неоднократно выражали свое одобрение и благодарность за подготовленные нами программы. Их предложения учитывались, и они были счастливы возвращаться на собрания, проводимые ААР, из года в год.

IV. НЕСКОЛЬКО СЛОВ О БУДУЩЕМ

Группе по исламским исследованиям удалось создать небольшую, но постоянно растущую и активную аудиторию. Хотя эта группа невелика по сравнению с общим числом членов ААР, но она состоит в основном из ученых, которые преподают ислам либо на одном из курсов бакалавриата, либо в рамках небольшой части бакалаврской программы по мировым религиям. Уже сейчас ряд специалистов-исламоведов готовы сотрудничать с ААР благодаря нашему особому подходу в компаративистике. Кроме того, работы по исламоведению, представленные до настоящего момента, были очень высокого качества, и они обязательно будут расти в качественном и количественном отношении в будущем. Наше взвешенное решение — и, следовательно, наша рекомендация — повысить статус Группы по исламским исследованиям до уровня «секции», и чтобы в предстоящее десятилетие она получила шанс полностью реализовать себя.

Обычно выборы нового руководящего комитета подразделения «группы» проводятся каждые пять лет, предполагая, что ААР примет решение о продолжении ее функционирования. Однако исполнительный директор ААР попросил нынешний Руководящий комитет продлить работу еще на один год. Поэтому выборы планируется провести на ежегодном собрании 1982 года.

**Исмаил Р. ал-Фаруки,
председатель группы
по исламским исследованиям
Американской академии религии,
Университет Темпл**

КРАТКОЕ ОПИСАНИЕ ПРОГРАММ ЗА ДЕВЯТЬ ЛЕТ

1973 (Чикаго)

Статус	История христианства:
Тематика	мусульманско-христианские контакты
Количество сессий	«Мусульманско-христианские контакты»
Председательствующий	Две по полтора часа
Выступающие	И.Р. ал-Фаруки
	Четыре докладчика, а именно:
	Хасан Ханафи,
	Ярослав Стеткевич,
	Лоис Ламйя ал-Фаруки,
	В.К. Смитт

1974 (Вашингтон)

Статус	История христианства:
Тематика	мусульманско-христианские контакты
Количество сессий	«Мусульманско-христианские контакты
Председательствующий	в период крестовых походов»
Выступающие	Две по полтора часа
	И.Р. ал-Фаруки
	Пять докладчиков, а именно:
	М. Халифа Ахмад,
	Дон М. Рандел,
	Ярослав Фолда,
	Эдвард Синин,
	Виктор Маккари

1975 (Чикаго)

Статус	История христианства:
Тематика	мусульманско-христианские контакты
Количество сессий	«Ислам и современность»,
Председательствующий	«Ислам, университет и ААР»
Выступающие	Одна трехчасовая сессия и одна на
	полтора часа
	И.Р. ал-Фаруки
	Восемь докладчиков, а именно:
	Чарльз Дж. Адамс, Сама Хамарнах,
	Джейм Волтц, Анис Ахмад,
	Джон Л. Эспозито, Виллем Бийлевелд,
	И.Р. ал-Фаруки, Родерик Хиндери

1976 (Сент-Луис)

Статус	История христианства:
Тематика	Группа по исламским исследованиям «Преподавание ислама в студенческой аудитории», «Проблемы исламской мысли»
Количество сессий	Две сессии по полтора часа и одна трехчасовая сессия
Председательствующий	И.Р. ал-Фаруки
Выступающие	Четырнадцать докладчиков, а именно: Уильям Шешард, Гарольд Касимов, Джейн Смит, С. Кирмани, Риффат Берки, Анис Ахмад, Джон Эспозито, М. Захнисер, Мерлин Шварц, Лоис Ламйя ал- Спенсер Лаван, Фаруки, Гэри де Анджелис, Гарри Партин Дж. М. Пессаньо,

1977 (Сан-Франциско)

Статус	Программный раздел ААР: Группа по исламским исследованиям
Тематика	«Суфизм», «Вера и разум в исламе», «Преподавание ислама: методы и проблемы», «Изменяя статус женщин»
Количество сессий	Две трехчасовые сессии и две сессии по полтора часа
Председательствующие	Гарольд Касимов, Дж. Мерик Пессаньо, Анис Ахмад, Джон Л. Эспозито
Выступающие	Двадцать докладчиков, а именно: Ричард Мартин, Хьюстон Смит, Исмаил Р. ал-Фаруки, Алан Лазарофф, Дж. М. Пессаньо, Лоис Ламйя ал- Фредерик М. Денни, Фаруки, С.А. Нигосян, Абдул Кадир Баиг, Джозеф Эпес Браун, Абдулла Гази, Хамид Алгар, Тамар Франк, Умар Фарук Абдулла, Мэри Дж. Гуд, Джон Л. Эспозито, Наджат Санабари, Элизабет Фернеа, Лоис Бек, Мидхат Абрахам

1978 (Нью-Орлеан)

Статус

Программный раздел ААР:

Тематика

Группа по исламским исследованиям
«Ислам в Северной Америке»,
«Толкование Писания в исламе»,
«Ислам и политическое освобождение»,
«Богопоклонение в исламе»

Количество сессий

Четыре трехчасовые сессии и одно
пленарное заседание

Председательствующие

Анис Ахмад, Дж. Мерик Пессаньо,
Джон Л. Эспозито, Гарольд Касимов

Выступающие

Двадцать восемь докладчиков, а именно:
Ивонн Хадад, Фредерик М. Денни,
Гордон Ньюби, Анис Атимад,
Эрл Х. Во, Ричард Мартин,
Лоис Ламйя ал- Дж. М. Пессаньо,
Фаруки, Азим Нанджи,
Усман Ллевеллин, Джейн И. Смит,
Рашид Хамид, Фрэнк Горман,
Джон Салливан, Ньюэлл С. Бут,
Элфорд Т. Уэлч, Акбар Мухаммад,
Джон Л. Эспозито, Фред Р. фон дер
Мухаммад Хамдун, Медин,
Джон А. Уильямс, Х.М. Федершпиль,
Муззаммил, Ильяс Ба-Юнус,
Сиддики, Виктор Даннер,
Гарольд Касимов, Вади Хадад,
Исмаил Р. ал- Фаруки,

Дополнительно

Пленарная сессия

Председательство

Исмаил Р. ал-Фаруки

Тема

«Мировое исламское сообщество на
Западе»

Выступающие

Уоллес Д. Мухаммед, главный имам,
«Мировое исламское сообщество на
Западе»

1979 (Нью-Йорк)

В сотрудничестве с Межрелигиозным
коллаквиумом за мир (Мусульманско-
еврейско-христианская конференция)

Статус	Программный раздел ААР:
Тематика	Группа по исламским исследованиям «Триалог авраамических верований», «Суфизм», «Исламская мысль»
Количество сессий	Пять трехчасовых сессий и одно пленарное заседание, один обед
Председательствующие	Джейн И. Смит, Джон Л. Эспозито, Гарольд Касимов, Дж. М. Пессаньо, монс. Джозеф Гремиллион
Выступающие	Двадцать два докладчика, а именно: Майкл Выпогород, Тамар Франк, Кристер Стендаль, Дмитрий Гутас, Мухаммад Абд ал-Герберт Мейсон, Рауф, Говард Беркл, Виктор Даннер, Уилфред С. Смит, Мэрилин Уолдман, Фредерик М. Сайид Хусейн Наср, Денни, Сеймур Сигел, Дж. М. Пессаньо, Джон Рейнс, Азим Нанджи, Исмаил Р. ал-Генри Зигман, Фаруки, Джеймс Финн, Уильям Хикман, Махмуд Аван Ховард М. Федершиль,
Дополнительно	Пленарная сессия
Председательство	Исмаил Р. ал-Фаруки
Тема	«Триалог авраамических верований»
Выступающие	Кардинал Серджи Пиньедоли, Ватикан
Дополнительно	Обед в честь кардинала Серджи Пиньедоли

1980 (Даллас)

Статус	Программный раздел ААР:
Тематика	Группа по исламским исследованиям «Четырнадцатое столетие ислама: столетия вклада в нравственную, интеллектуальную и культурную жизнь»
Количество сессий	Две трехчасовые сессии
Председательствующие	Фредерик М. Денни, Джейн И. Смит
Выступающие	Тринадцать докладчиков, а именно:

Ивонн Хаддад,	Исмаил Р. ал-
Алауддин Харруфа,	Фаруки,
Кристина Нельсон,	С. Хусейн Наср,
Джафран Джонс,	Мишель Маззауи,
Энтони Уэлч,	Марк Вудворд,
Халида Салам,	Ноэль К. Кинг,
Дж. М. Пессаньо,	Элизабет Фернеа

Дополнительно

Выставка исламского искусства,
включающая:
400 изображений произведений
исламского искусства в:
Архитектуре
Керамике
Живописи
Каллиграфии
Работах по металлу, дереву и ткани
300 арт-объектов, включая текстиль
Ювелирные изделия
Изделия из кожи, керамики и металла
Каллиграфия рукописей и предметов
декора
Ковры
3 фильма по исламскому искусству

В сотрудничестве с Ассоциацией студентов-мусульман США и Канады
и с Национальным комитетом четырнадцатого столетия ислама.

1981 (Сан-Франциско)

Статус	Программный раздел ААР: Группа по исламским исследованиям
Тематика	«Взаимодействие ислама и христианства», «Взаимодействие ислама и иудаизма»
Количество сессий	Две трехчасовые сессии
Председательствующие	Исмаил Р. ал-Фаруки, Гарольд Касимов
Выступающие	Двенадцать докладчиков, а именно: Дж. М. Пессаньо, Хелен Гольдштейн, С. Хусейн Наср, Уильям Бриннер, Ричард Б. Роуз, Лоис Ламйя ал-Фаруки, Виктор Даннер, Норман Стилламан, Ахмад Иса, Дэвид Ариэль, Т. Патрик Берк, Норберт Самуэльсонч

Глава 1.

ШАХАДА

Муззаммил Х. Сиддики

Всемирная мусульманская лига, Нью-Йорк

При обсуждении первого столпа (*рукн*) ислама ученые обычно склонны все внимание обращать на понятие монотеизма или *таухида*. Без сомнения, *таухид* является очень важным принципом ислама и высшей ценностью в его религиозной структуре. Однако в данной статье мы хотели бы обсудить понятие *шахада* или «свидетельство» как элемент веры исламской жизни.

В известном хадисе, переданном по этому поводу ал-Бухари, говорится:

«Ибн Умар сказал, что Посланник Аллаха, мир ему и благословение Аллаха, сказал: “Ислам строится на пяти вещах: свидетельстве о том, что нет Бога, кроме Аллаха, и что Мухаммад — Посланник Аллаха, совершении молитвы, выплате закята, паломничестве и соблюдении поста в месяце Рамадан”».

(Ал-Бухари, Китаб ал-Иман, I).

Именно на основании этого и многих других подобных хадисов первое утверждение *таухида* известно как *Калимат аш-Шахада* (заявление свидетеля), и, таким образом, мусульманин заявляет:

Я свидетельствую, что нет бога, кроме Аллаха, и я свидетельствую, что Мухаммад является Его посланником.

Для того, чтобы полностью понять значение термина «шахада», мы должны обратиться к Корану, источнику и вдохновителю всех исламских знаний, в котором слово «шахада» встречается в различных формах не менее 160 раз. Основное значение этого термина — «видеть собственными глазами» или «присутствовать, когда что-то происходит или случается». Так, например, в Коране мы читаем¹:

(2: 185) «Тот из вас, кого застанет этот месяц, должен поститься»

(24: 2) «А свидетелями их [прелюбодеев] наказания пусть будет группа верующих»

(85: 7) «...будучи свидетелями того, что творят с верующими»

(2: 133) «Или же вы находились рядом, когда смерть явилась к Иакубу?»

Шахада в своих дальнейших активных формах означает подтвердить и засвидетельствовать то, что человек видел. Следовательно, имеется в виду не только личное знание и убеждение, но также сила убеждения в заявлении того, что человек знает. Поэтому мы читаем:

(12: 81) «Мы свидетельствуем только о том, что знаем»

Именно благодаря высшему знанию и всеведению Бога, Его также называют шахидом в Коране (см. 3: 98; 5: 117; 6: 19; 10: 46; 22: 17; 34: 47; 41: 53; 58: 6; 85: 9 и т. д.).

Бог свидетельствует о Своем Единстве:

(3: 18) «Аллах засвидетельствовал, что нет божества, кроме Него»

¹ Все цитаты Корана на арабском и перевод смыслов даются с сайта «Коран онлайн» <https://quran-online.ru/>

Бог свидетельствует о том, что Он открыл Своему Пророку, потому что Он открыл это с полным знанием:

(4: 166) «Но Аллах сам свидетельствует о том, что Он ниспослал тебе. Он ниспослал это по Своему знанию»

Бог свидетельствует, что Он послал Мухаммада как Своего посланника (см. также 4: 72; 48: 28):

(6: 19) «Скажи: “Аллах — Свидетель между мною и вами”»

(48: 28) «Он — Тот, Кто отправил Своего Посланника с верным руководством и религией истины, чтобы превознести ее над всеми остальными религиями. Довольно того, что Аллах является Свидетелем»

(4: 79) «Мы отправили тебя посланником для людей. Довольно того, что Аллах является Свидетелем»

В Судный день, как сказано в Коране, ваши уши, ваши глаза, ваши руки, ваши ноги и ваша кожа будут свидетельствовать против вас из-за любых неверных или греховных поступков, которые вы совершили преднамеренно и сознательно (см. 41: 20; 6: 130; 36: 65). Тот, кто олицетворяет в себе то, о чем он свидетельствует, и призывает других к этому свидетельству, является *шахидом* и в Коране он также называется *шахидом*. Таким образом, роль Пророка — роль шахида:

(33: 45) «О Пророк! Мы отправили тебя свидетелем, добрым вестником и предостерегающим увещателем»
(см. также 48: 8; 73: 15)

Пророк также является **шахидом**, в том смысле, что он есть постоянный свидетель, как и верующие, от которых требуется того же:

(22: 78) «Аллах нарек вас мусульманами до этого и здесь (в Коране), чтобы Посланник был свидетелем о вас, а вы были свидетелями о людях»

(4: 41) «...а тебя [Пророк] приведем свидетелем против этих?»

В своих различных употреблениях в Коране *шахада* означает:

1. Знание и убежденность.
2. Приверженность.
3. Провозглашение.

Как и в христианстве, в исламе нет недостатка в подробных символах веры. Такие подробные выражения кредо были сформулированы теологами для борьбы с ересями. *Калимат аш-Шахада*, однако, является самым кратким вероучением ислама, а также самым простым и самым ранним. Арент Ян Венсинк тщетно пытался доказать, что при жизни пророка Мухаммада этой формулы вероисповедания не существовало в ее нынешнем виде. По его словам, ранние мусульмане использовали только «Нет божеств, кроме Аллаха», а вторая часть «Мухаммад посланник Аллаха» была добавлена, когда мусульмане позже начали проповедовать христианам и иудеям².

Аргументы А. Венсинка основаны прежде всего на предположении, что материал хадиса недостоверен. По его мнению, хадисы могут отражать в лучшем случае время, когда они были составлены и записаны, а не период жизни Мухаммада. Мы не будем обсуждать данное утверждение в этой статье. Чтобы разоблачить ложность такого «ориенталистского обобщения хадисов», многое уже было написано. Доктор Мухаммад Мустафа ал-Азами дал полное опровержение этих утверждений в своих «Исследованиях ранней литературы хадисов» (Indianapolis: American Trust Publications, 1978). А. Венсинк, возможно, забыл рассмотреть призыв к молитве (*азан*), где обе фразы *шахады* встречаются бок о бок в их полной форме. Насколько мне известно, никто не подвергал сомнению историчность *азана*,

² A.J. Wensinck. *Muslim Creed*. London: Cambridge University Press. 1932. Second impression. P. 17–35.

который Биалал и многие другие сподвижники Пророка проносили в качестве призыва на молитву пять раз в день в его мечети в Медине.

Обе фразы *шахады* полностью передают основные принципы ислама. Однако знаменательно, что они начинаются не с кредо или «я верую», они начинаются с *ашхаду* или «я свидетельствую», что означает не только то, что я имею веру в Бога и верую в Него, но и то, что я вижу Его присутствие перед собой и вокруг себя, я убежден в уникальности Его существования, и это не является только моим личным убеждением, но я хочу заявить об этом миру. Точно так же я не только верю в пророческую миссию Мухаммада, но я знаю его как Пророка, и я заявляю об этой своей убежденности миру.

Шахада является одним из важных религиозных переживаний мусульманина. Оно начинается в тот день, когда он рождается, и эти слова шепчут ему на оба уха отец, дед или какой-нибудь другой благочестивый мусульманин. И оно продолжается благодаря его взрослению в мусульманском сообществе, где он слышит *азан* пять раз в день. Это переживание становится его величайшим опытом, если у него есть возможность отдать свою жизнь за веру в качестве *шахида* или мученика.

Глава 2.

ИСЛАМ И ЗАКОН

Ала ад-Дин Харруфа

Всемирная мусульманская лига, Нью-Йорк

Ислам — избранная Богом религия. Таким образом, это совершенный путь и всеобъемлющая система жизни, и это так не только в теории. Ислам всеобъемлющ в своей практичности. К третьему веку по хиджре разработка исламской правовой системы была завершена. Шариат охватывал все сферы жизни, обычно рассматриваемые гражданским правом, уголовным правом, семейным правом, коммерческим правом, международным правом и т. д. Было бы трудно, если вообще возможно, подробно обсудить вклад ислама во все эти юридические области. Поэтому я ограничусь основными вехами вклада шариата в эти сферы.

В гражданское право ислам внес значительный вклад, когда призвал мусульман письменно фиксировать свои деловые соглашения и вести учет своих деловых операций. В 282-м стихе второй суры Священного Корана мы читаем¹:

«О вы, которые уверовали! Когда даете (друг другу) в долг на определенный срок, то записывайте его [долг]. И пусть записывает между вами (в этом деле) (какой-нибудь) писец по справедливости» (2: 282)

¹ Все тексты перевода смысла Корана даются с сайта «Коран онлайн» (<https://quran-online.ru/>), либо в переводе Э. Кулиева, либо Абу Аделя, в зависимости от текста английского оригинала, использованного в статье. — *Примеч. пер.*

Это Божественное предписание отвечает интересам вовлеченных сторон. Если они будут соблюдать его, то уберегут себя от многих ненужных неприятностей, которые могут возникнуть между ними позднее. Однако ислам не сделал этот закон неизменным, а достаточно гибким, чтобы в некоторых случаях торговцы могли быть освобождены от его соблюдения. Закон разрешил заключать деловые соглашения устно или по телефону, когда это целесообразно, при условии, что стороны соблюдают данное слово. И он предупреждает их о еще большем гневе Бога, если они потерпят неудачу или обманут друг друга. Таким образом, большую роль в бизнесе стала играть благонадежность сторон. Ислам подарил данную привилегию коммерсантам 1400 лет назад. Мусульманский предприниматель должен выполнить свое обещание, сделанное устно. Он должен сдерживать свое обещание любой ценой, давал ли он его в письменной или устной форме. И ни один мусульманский торговец или бизнесмен не может нарушать или злоупотреблять этой привилегией, данной ему Богом. В случае возникновения спора или разногласия между двумя сторонами, шарият, следуя хадису пророка Мухаммада (сас), предписывает, что «время подтверждения (доказательства) возлагается на истца».

В области семейного права вклад ислама наиболее значителен. Никакая другая правовая система в мире не сделала так много для улучшения и повышения статуса женщин, как это сделал ислам. Он дал женщине права, которых у нее раньше не было: право выбирать мужа, наследовать имущество и разводиться с мужем через суд. Это было поистине революционно. До ислама положение женщины было просто невыносимым: у нее не было ни статуса, ни положения, ни прав. К ней относились как к какому-то низшему существу, а не человеку, просто как к движимому имуществу, иногда доставлявшему удовольствие, но чаще источнику проблем. Многие арабы заживо хоронили девочек-младенцев из-за боязни вызвать насмешки или общественное неодобрение их дальнейшей жизнью.

Когда ислам объявил, что женщина равна мужчине, что она является личностью, имеет свою индивидуальность и

свои права, весь остальной мир был потрясен и удивлен. Но ислам заставил своих приверженцев признать права женщин.

В доисламский период можно было жениться на любом количестве женщин. Но ислам отнял эту «привилегию» и ограничил число женщин, на которых мужчина мог жениться, четырьмя, и то при соблюдении особых условий. Мужчинам не разрешается злоупотреблять этой привилегией. Ислам также дал женщине право наследовать и сохранять свое имущество и, таким образом, быть экономически независимой от мужа. Она может свободно продавать свою собственность без разрешения мужа — право, которого женщины в Европе не имели до конца XIX века. Действительно, ислам дал женщинам права, в которых западное общество отказывает им даже сегодня. Например, женщина получила право сохранять свою девичью фамилию после замужества. Она не обязана носить фамилию мужа. Данное право до сих пор отсутствует во многих частях мира. Таким образом, ислам первым выступил за эмансипацию женщин.

В области административного права ислам дал людям свободу выражения мнений и свободу собраний в рамках закона. Человек не может злоупотреблять этими свободами и посягать на права других. Ислам очень серьезно относится к клевете, особенно в отношении женщин, объявляя это серьезным преступлением, наказуемым публичной поркой. Лицо, признанное виновным в клевете, лишается правоспособности давать свидетельские показания на всю оставшуюся жизнь.

Исламское законодательство также ввело право «взаимных консультаций» или *шурь*. Это был способ изгнать тиранию, вздорные желания и произвол из жизни мусульман, будь то дома, в бизнесе или в правлении. Все дела, прежде всего высшие государственные, в исламе должны вестись путем консультаций между всеми заинтересованными сторонами. Важность консультативного подхода в исламе требовала, чтобы ему была посвящена целая сура Корана²:

² Сура 42 носит название «Аш-Шура» (Совет). — *Примеч. пер.*

«...а дело их (когда они хотят что-либо сделать) по совету между ними [советуются друг с другом]» (42: 38).

«Извини же их и проси им (у Аллаха) прощения и советуйся с ними о деле (которое требует совета)» (3: 159).

Более того, мы видим, что наш пророк Мухаммад (сас) сам стремился советоваться со своими сподвижниками. «О люди, выскажите свое мнение», — говорил он много раз. Ислам не преминул подчеркнуть важность совета не с невежественными, а именно со знающими людьми. Аллах говорит:

«Спросите же (о, многобожники) (об этом) людей напоминающих [тех, у кого есть знание из Торы и Евангелий], если вы сами не знаете (этого)» (16: 43).

Аль Маварди позаботился о том, чтобы разработать условия, при которых люди могут заниматься консультированием или давать советы, когда их просят. Они должны удовлетворять трем условиям, а именно быть справедливыми, знающими и мудрыми. Без этих трех качеств человек, дающий совет, не только лишен доверия в глазах Бога, но и заслуживает наказания в адском пламени.

В области уголовного права ислам ввел важнейшее понятие «равной компенсации». В Коране Аллах (свт) говорит:

«О те, которые уверовали! Вам предписано возмездие за убийств: свободный — за свободного, раб — за раба, женщина — за женщину. Если же убийца прощен своим братом, то следует поступить по справедливости и уплатить ему выкуп надлежащим образом. Таково облегчение от вашего Господа и милость. А кто преступит границы дозволенного после этого, того постигнут мучительные страдания» (2: 178).

«И для вас в возмездии [в убийстве убийцы за убитого] — (безопасная) жизнь, о, обладающие разумом! — чтобы вы были остерегающимися (убить кого-либо)!» (2: 179)

«Ни одна душа не понесет чужого бремени» (6: 164)

Первые две цитаты называются «Законом о наказании». Ислам выступает за абсолютную справедливость. Если человек пострадал, он должен получить достойное возмещение. И человек, нанеший ущерб другому человеку без причины, должен заплатить за свое преступление. Справедливость — это урок для всех членов общества. Никто не стоит выше или вне закона; и никто не может избежать последствий своего преступления. Третья цитата подчеркивает принцип личной ответственности. Каждый ответит за свои дела, и никто не понесет ответственности за дела другого.

Исламское законодательство предписывает смертную казнь за непредумышленное убийство, если только наследники убитого не простят преступника. Если убийство не было преднамеренным, преступник должен возместить ущерб оставшимся в живых родственникам убитого или наследникам, согласно традициям и обычаям страны. Закон о смертной казни основан на Божественной мудрости и отвечает интересам общества. Тревожная криминогенная обстановка в наше время свидетельствует о том, что убийства становятся все более частыми, а к убийцам проявляется необоснованная снисходительность. Сегодня есть потребность в кораническом законе, который является единственным ответом на эту современную проблему. Это ужасно, что наше общество должно жить в постоянном страхе перед убийцами, грабителями и другими преступниками. Светские уголовные кодексы и суды наших дней, кажется, больше сочувствуют и заботятся об убийце, чем о жертве, ее родственниках и обществе.

За воровство исламский закон предписывает наказание в виде отсечения руки вора. Со стороны это выглядит очень сурово. Однако такое наказание применяется только в том случае, если общество не страдает от лишений. В тех случаях, когда условия являются экстраординарными и люди совершают кражи из-за крайней нищеты и страданий, такое наказание не будет применяться на том основании, что правительство не смогло обеспечить своих граждан предметами первой необходимости и, следовательно, утратило право приводить в исполнение наказание. Однажды наказание за воровство

было приостановлено халифом Умаром ибн ал-Хаттабом (раа) в год всеобщей засухи, которая почти привела к голоду.

Здесь уместно упомянуть среднегодовой уровень преступности в Соединенных Штатах Америки. Частота совершения преступлений следующая:

Убийство	каждые 27 минут
Воровство	каждые 5 секунд
Угон автомобиля	каждые 33 секунды
Жестокое преступление	каждые 31 секунду
Изнасилование	каждые 8 минут
Ограбление	каждые 78 секунд
Нанесение тяжких телесных повреждений	каждые 5 минут
Кража со взломом	каждые 10 минут

В международном праве ислам дал нам совершенно новую перспективу мирового порядка. Время позволяет нам упомянуть только о двух основных моментах. Во-первых, это обязанность поддерживать мир с любым государством или группой, которые не совершали агрессии против мусульман. Аллах (свт) говорит в Коране:

«Аллах не запрещает вам быть добрыми и справедливыми с теми, которые не сражались с вами из-за религии и не изгоняли вас из ваших жилищ. Воистину, Аллах любит беспристрастных» (60: 8).

Во-вторых, важным моментом является то, что при возможности выбора, исламское государство должно выбирать мир, а не войну. Вот что по этому поводу говорит Аллах (свт):

«А если они [неверующие] склонятся к миру, то и ты склонись к нему [к миру] и полагайся на Аллаха» (8: 61)

В-третьих, обязанностью исламского государства является стремление к мировому порядку, при котором каждое государство является либо мусульманским по собственному выбору,

либо находится в договорных отношениях с исламским государством о мирном сосуществовании. Цель состоит в том, чтобы каждый мог услышать слово Всевышнего и свободно принять или отвергнуть его.

В-четвертых, наличествует признание исламским правом тех, кто является негражданами, будь то отдельные личности или группы, в качестве юридических лиц, имеющих право заключать соглашения с исламским государством по всем касающимся их вопросам. Исламский закон разрешает нерезидентам-негражданам подавать жалобы на граждан, а также на действия государства вообще в ближайший доступный шариатский суд.

В-пятых, исламское право подразумевает наделение абсолютно равным статусом негражданина, временно находящегося на территории исламского государства. Если он мусульманин, его жизнь регулируется шариатом, как и жизнь любого другого гражданина-мусульманина; если этот человек немусульманин — по закону своих единоверцев, если таковые имеются, или по закону своей религии, если единоверцы отсутствуют.

Шестой пункт — это идеологическая основа, которую ислам дал человеческому определению человека и его отношения с другими людьми. По шариату, человек определяется его религией, то есть теми высшими конечными истинами и ценностями, которых он придерживается, а не дворцами, занимаемыми им, или расой, к которой он принадлежит.

В-седьмых, исламское право предусматривает в отношении народов единый мировой порядок, в котором все люди на планете живут в мире; это мир, в котором нет ни таможенных постов, ни границ, ни иммиграционных законов; где человеческие и финансовые потоки могут свободно перемещаться; где люди могут свободно убеждать и быть убежденными в истине; где каждый человек является одновременно учеником и учителем, стражем и охраняемым, агентом и реципиентом повелений добра и запрещения зла. Это не утопическая мечта, не принятие желаемого за действительное, не праздное, спекулятивное мышление. Это закон, подкрепленный судами, исполнительным аппаратом и чистой совестью более миллиарда душ, поддерживающих его.

Глава 3.

ПАЛОМНИЧЕСТВО В МЕККУ

Виктор Даннер

*Кафедра ближневосточных языков и литературы
Университета Индианы*

Ислам считает себя самой последней религией, открытой человечеству перед Судным Днем, а пророка Мухаммада — последним в длинной череде пророков и посланников, начиная с Адама. Следовательно, во многих отношениях ислам суммирует в себе и в своем Пророке многие качества и мироощущения предыдущих откровений, точно так же, как Пророк является своего рода синтезом длинного перечня пророков, восходящих ко временам Адама. Чисто монотеистическая весть ислама — Единство Божественного — является лишь последним подтверждением того, что говорилось в предыдущих божьих посланиях до того, как они были омрачены забывчивостью и слиянием с миром. В семитском цикле монотеизма ислам позиционирует себя как подтверждение авраамического послания, которое в иудаизме было ограничено концепцией избранного народа, а в христианстве — учением тринитаризма. Возникший в результате этноцентризм иудаизма препятствовал распространению монотеистических представлений о Боге среди тех, кто находился за пределами избранного народа. Христоцентризм христианства, отодвигая в тень абсолютное положение Бога тем, что подчеркивает божественность Христа, заключал в себе трансцендентную природу Абсолюта и своим тринитарным учением делал сомнительным Единство конечной реальности. Настаивая на чистом монотеизме Авраама как на послании спасения, безотносительно к какому-либо так

называемому «избранному народу» или какому-либо Божественному воплощению, ислам намеревался вновь утвердить первоначальную религию человечества и вернуть Богу его характер спасительной абсолютности в Самом Себе.

Нигде эта авраамическая связь ислама не проявляется с такой очевидностью, как в паломничестве (*ал-хадж*), пятом и последнем столпе религии, обязательном для тех взрослых, кто в состоянии исполнить его до конца своей жизни.

Паломничество в Мекку прославляет в своих многочисленных ритуалах целый ряд событий, связанных с миссией Авраама, его жены Хаджар (или Агари) и их потомка Исмаила (Измаил). Если мы остановимся на минуту, чтобы рассмотреть различные элементы паломничества, связанные с Авраамом и его семьей, мы все больше и больше начнем осознавать, что притязания ислама на то, что он является подтверждением пути Авраама, основаны не только на священных словах Корана, что само по себе уже имеет большое значение, но также и на древней, священной устной традиции, сохранявшейся в воспоминаниях кочевых арабов в доисламские времена наряду с их собственным соблюдением ритуалов, проводимых вокруг Каабы, и в паломничестве к этому древнему святилищу. Напомним попутно, что иудаизм и христианство связаны с Авраамом через Исаака, а ислам связан с патриархом через Исмаила. Действительно, северные арабы считают его своим прародителем, и у Пророка, как и у других арабов его дней, существовала генеалогия, возводившая его к Исмаилу. Эта родословная сопровождалась массой преданий и историй, окружавших Каабу, которые доисламские арабы, так называемые арабы-язычники, передавали из поколения в поколение как часть своих исторических и религиозных связей с этим древним сооружением.

Согласно исламской традиции, прототип Каабы имеет не земную, а небесную природу. На самом деле, существует множество Кааб в других мирах, каждая из которых является центром своего места существования, точно так же, как Кааба в Мекке является центром Земли. Основным прототипом Каабы, по выражению Ибн ал-Араби и других мусульманских

ученых, является Божественный Трон (*ал-'Ари*), вокруг которого обращаются ангельские сонмы, совершая обход, который сам по себе является моделью обхода земной Каабы верующими в Мекке. Кааба в Мекке, соответственно, является символом Божественного Престола, который есть одновременно Начало и Центр Вселенной. Так вот, Кааба в некоторых космогонических мифах некоторых мусульман является началом земного бытия во времени, представляя собой своего рода первую кристаллизацию материи. Это центр Земли, ее пуп, поскольку он расположен на оси, соединяющей ее с Божественным Престолом.

Согласно некоторым древним традициям, Адам был первым, кто заложил основание Каабы, которая затем пришла в упадок после потопа. Но в его время священное святилище имело форму шатра, сделанного из блестящего вещества, похожего на драгоценный камень, а Черный камень, который был тогда для него седалищем, представлял собой белую субстанцию, подобную драгоценному камню, почерневшую только позднее, когда грехи тех, кто прикоснулся к нему, начали накладывать свой отпечаток на его цвет. Этот миф, как мы видим, пытается передать нечто от искренности первобытного человечества в его подходе к духовной жизни: сияние древнего святилища и его знаменитого камня свидетельствует о времени, когда страсть и невежество еще не превратили людей и их храмы в непроницаемые, более темные субстанции. Позже сердца людей станут подобны камням, а их храмы станут подобны Каабе.

Это одна из древних историй о происхождении Каабы. Есть еще и другая, которая говорит нам, что Авраам и его сын Измаил либо отремонтировали Каабу, либо первыми отстроили ее¹. Вы помните, что Авраам взял свою супругу Агарь и их сына Измаила в Аравию и оставил их там. Семь раз пробежала Агарь между холмами Сафа и Марва, что позже превратилось в один из элементов паломничества, *сай* («бег»), когда паломники повторяют ее усилия по поиску воды для маленького сына

¹ Это не просто «другая древняя история» наравне с первой. Это то, о чем говорит Коран (2:125–28). — *Примеч. ред. оригинального сборника.*

Измаила. Колодец Замзам, вода из которого до сих пор течет для всех паломников, был небесным ответом Агари. Согласно одному преданию, Гавриил пяткой пробил колодец как раз вовремя, чтобы спасти Измаила. И Измаил, и его мать Агарь погребены всего в нескольких метрах от одного из углов Каабы. Комплекс святыни включает ряд зданий и мест, на которые традиция указывает как на места, где сам Авраам стоял во время строительства Каабы, и его следы все еще видны на мягком камне или там, где он и Измаил смешивали раствор для строительства.

Фактически, институт паломничества восходит ко временам Авраама, и единственными вещами, введенными доисламскими арабскими язычниками, были идолы, которых можно было найти в самой Каабе. Помимо уничтожения идолов — всех 360 — и запрета обхода Каабы обнаженными, Пророк просто очистил ритуалы паломничества от их языческого налета и вернул им их авраамическое состояние. Нет достаточных оснований для сомнений ни в древности ритуалов, связанных с паломничеством, ни в их отношении к Аврааму и Измаилу. Когда арабы появились на мировой арене в VII веке, их язык был самым молодым из семитских языков в том, что касалось передачи исторических событий, связанных с исламом, но это был также и самый архаичный из всех семитских языков, более близкий к материнскому семитскому, чем остальные. Они не смогли бы сохранить неизменным свой архаичный язык на протяжении веков, забудь о своей связи с Каабой. Память арабов, служившая им хранилищем устной традиции и племенных историй, не собиралась забывать таких ключевых фигур, как Авраам и Измаил, игравших циклические роли в бытии арабских кочевников. Если это так, то Кааба является самым древним святилищем, которое все еще используется в наши дни, а паломничество в Мекку — самым древним ритуалом, который все еще существует. Коран говорит²:

² Все тексты перевода смысла Корана даются с сайта «Коран онлайн» (<https://quran-online.ru/>) в переводе Э. Кулиева. — *Примеч. пер.*

«Воистину, первым домом, который воздвигнут для людей, является тот, что находится в Бекке (Мекке). Он воздвигнут как благословение и руководство для миров. В нем есть ясные знамения — место Ибрахима (Авраама). Кто войдет в него, окажется в безопасности. Люди обязаны перед Аллахом совершить хадж к Дому (Каабе), если они способны проделать этот путь. Если же кто не уверует, то ведь Аллах не нуждается в мирах» (3: 96–97)

В символикe паломничества есть некое указание на встречу с Божественным, предвосхищение Судного Дня, и тот факт, что паломники, как правило, совершают хадж в конце своей жизни и даже считают смерть в Мекке благословением, — все это указывает на своего рода судящую природу этого столпа ислама. Бесповное облачение паломников, включающее в себя два простых куска белой ткани, и аскетические ограничения, налагаемые на всех, кто входит в священные пределы, указывают на состояние противостояния с Божественным присутствием, которое стирает все рамки социальной иерархии профанного мира: внешние различия исчезают и появляется равенство всех бессмертных душ, представших лицом к лицу перед своим Творцом. А посему, в этом Божественном присутствии не может быть и речи об отнятии жизни, будь то через охоту или выкорчевывание деревьев, также живущих своей собственной жизнью, или о предании чувственным удовольствиям. Закон запрещает все это, удерживая верующих в рамках восприимчивости к небесным милостям.

Сама Кааба как центр исламского мира и место, где сходятся все ежедневные ритуальные молитвы мусульман, на самом деле является сердцем ислама. Ибн ал-Араби сравнивает Каабу с сердцем верующего, а совершающих обход вокруг нее паломников — с его мыслями: точно так же, как есть хорошие и плохие паломники, обходящие вокруг Каабы, есть хорошие и плохие мысли, которые окутывают сердце человека. Хотя Кааба не что иное, как просто каменное сооружение, она выступает в роли своего рода священного ограждения для Божественного присутствия: паломник, впервые увидевший ее, покрытую

черной тканью, оказывается неизменно тронутым до глубины души. Это видимый символ Истока всего сущего, центра мироздания. Обход вокруг Каабы, как в начале паломничества, так и перед тем, как покинуть Мекку, представляет собой двойное столкновение с этим присутствием, но в разных ментальных условиях: в начале хаджа есть надежда, что отношение паломника будет сочтено приемлемым; завершая хадж, благочестивый мусульманин покидает Мекку, находясь в мире с самим собой.

На священный характер Каабы ясно указывает предписываемое законом отношение к Черному камню, смонтированному в восточный угол здания. Совершая свой обход вокруг Древнего дома, паломник должен поцеловать камень или хотя бы прикоснуться к нему. Это не имело бы никакого значения, если бы камень был лишен символизма. Традиционно его считают «десницей Аллаха в этом мире». Так что паломник, целуя камень или прикасаясь к нему, возобновляет свой договор с Господом Каабы более или менее таким же образом, как человек возобновляет договор со своим ближним через рукопожатие.

Но есть еще и Мультазам, то есть часть стены между Каабой и дверью, ведущей во внутреннюю часть: здесь, к этой стене паломники прижимаются грудью во время молитвы, чего они не делали бы, если бы стена была просто грудой камней, не имеющей окончательного значения.

Ритуалы собственно паломничества длятся всего около пяти дней, начиная с восьмого дня месяца зуль-хиджа и заканчивая тринадцатым днем этого месяца, хотя некоторые паломники уходят раньше, до указанного времени. Основные ритуалы связаны с обходом Каабы, бегом между холмами Сафой и Марвой, со стоянием на равнине Арафат, образным уничтожением сатаны, жертвоприношением животных. И все это происходит между Меккой и Арафатом. Промежуточные места — Муздалифа и Мина — также имеют свою смысловую нагрузку.

Из перечисленных ритуалов одним из самых впечатляющих является стояние на равнине Арафат, вскоре после полудня и до заката солнца. Это явно напоминает собрание всего человечества в Судный день, а солнечный шар в ясном небе над просторами Мекки представляет Божественное

присутствие среди всех живущих³. Также интересно в этой связи и то, что после ухода с равнины Арафат в месяц зуль-хиджа и ночевки в Муздалифе движение в направлении Мины в десятый день месяца должно произойти до восхода солнца. То, что солнце садится над Арафатом и что паломники должны отправиться в Мину, прежде чем оно снова взойдет, показывает, что ислам блокирует все попытки обожествить солнечный свет, признавая при этом его относительную важность как средства определения времени для выполнения предписанных ритуалов.

Ритуальный забой животных, конечно, происходит в ознаменование того, что Авраам заменил своего сына Исаака животным. Хотя есть мнения в исламской традиции, настаивающие на том, что изначально в жертву должен был быть принесен Измаил, а не Исаак⁴. Жертвоприношение, совершаемое в десятый день месяца зуль-хиджа, как известно, одновременно празднуется во всем исламском мире. То, что оно должно происходить после стояния на равнине Арафат, кажется вполне логичным: именно это стояние возвращает человеку его способность быть *халифа* или представителем Бога на земле. В качестве *халифа* он является центральным и основным существом в этом мире, а животные имеют лишь периферийную и подчиненную природу. Принесение их в жертву руками человека — это освобождение; ритуальная природа возвышает жертву. И мы не должны забывать сопутствующего действия, а именно, побивание камнями дьявола, которого олицетворяют три каменных столба в Мине. Предание гласит, что здесь Аврааму явился дьявол, но тот прогнал его, бросив в него камни; а в некоторых источниках побивание Авраамом камнями дьявола связано с принесением в жертву Измаила. Именно в память об этом событии паломники вооружаются камнями, которые они должны бросать по семь штук, совершая забрасы-

³ Необходимо помнить, что для мусульман абсолютно ничто из творений не «олицетворяет» Бога. — *Примеч. ред. оригинального сборника.*

⁴ Ни один мусульманин не принимает жертву как олицетворение Исаака (Ицхака). Семитская традиция, приписываемая Аврааму, касается старшего, первого или единственного сына. — *Примеч. ред. оригинального сборника.*

вание столбов до и после жертвоприношения. Жертвоприношение, побивание камнями, стрижка волос и ногтей — все это происходит в десятый день месяца зуль-хиджа. Три следующих дня, которые включают в себя дополнительные процедуры побивания камнями, действительно дни радости. Затем следует прощальный обход вокруг Каабы, и паломничество заканчивается.

Само собой разумеется, что различные этапы паломничества имеют свое внутреннее духовное значение; и, без сомнения, мусульманские мудрецы, такие как ал-Газали, Ибн ал-Араби и многие другие, размышляя о скрытом значении внешних действий, раскрыли глубокую природу паломничества в целом. Безусловно, в паломничестве проявляются эгалитаризм ислама и единство мусульманского мира, не говоря уже о нивелирующем влиянии его послания для всех рас и этнических групп. Но это все чисто внешняя сторона дела. Пророк также установил паломничество не просто как воспоминание о событиях, связанных с Авраамом, Измаилом и Агарью. Паломничество следует рассматривать в свете целостности вопроса спасения (*наджат*) в момент смерти и входа в Рай: либо паломничество имеет какое-то отношение к спасительной вести ислама, либо это просто ряд видимых действий. О том, что подобного рода соотношения присутствуют, свидетельствует ритуальный характер различных частей хаджа: благословения изливаются на человека, чьи намерения и чье отношение к паломничеству были правильными. Как далеко человек пойдет в этом направлении, зависит от степени его внутренней чистоты. Абу Язид ал-Бистами, говоря об этой внутренней прогрессии, сказал: «Во время моего первого паломничества я видел только святое место, во второй раз я видел и святое место, и Господа места, а в третий раз я видел только Господа». Очевидно, что осознание Божественного присутствия во время паломничества является предпосылкой для его успешного завершения, тогда как его забвение приводит просто к физическим действиям без обретения благодати. Ал-Худжвирри говорит, что «любой, кто держит на расстоянии Бога в Мекке, находится в таком же положении, как если бы он держал на расстоянии Бога от своего

собственного дома. А всякий, кто находится в Божьем присутствии в своем собственном доме, находится в том же положении, как если бы он был в Божьем присутствии в Мекке». За этими утверждениями скрывается истина, которую можно выразить следующим образом: паломничество в Мекку есть не что иное, как внешнее отражение нашего внутреннего паломничества к собственному сердцу, которое является Каабой нашего существа. Можно запретить совершать буквальное паломничество, но паломничество в нашу внутреннюю Каабу всегда возможно и действительно является истинным паломничеством, когда все сказано и сделано.

Вот почему один из суфиев выразился следующим образом: «Я удивляюсь тем, кто ищет Его обитель в этом мире: почему они не ищут возможности созерцать Его в своих сердцах? Священного места они иногда достигают, а иногда и нет, а вот созерцанием они могли бы наслаждаться вечно».

Глава 4.

ШАРИАТ О МУЗЫКЕ И МУЗЫКАНТАХ

Лоис Ламйя ал-Фаруки
Университет Темпл

МЕТОДОЛОГИЯ

Любое изучение музыки и связанных с музыкой вопросов в мусульманском обществе имеет двоякую задачу. Оно должно представить совокупность идей и данных, которые удовлетворили бы ученых в области этномузыковедения и исламоведения; и, кроме того, оно должно представлять собой значимое обращение к членам мусульманского сообщества во всем мире. Чтобы удовлетворить оба этих требования, представляется крайне важным избежать ряда проблем, которые препятствовали проведению многих предыдущих исследований. Данные проблемы методологии можно разделить на три категории: 1) относящиеся к ИСТОЧНИКАМ; 2) относящиеся к АССОЦИАЦИЯМ МЕЖДУ МУЗЫКАЛЬНОЙ И НЕМУЗЫКАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ; и 3) относящиеся к ТЕРМИНОЛОГИИ. Каждая из этих трех категорий содержит два подраздела.

1) ИСТОЧНИКИ. Первый вопрос, который необходимо задать, если мы хотим избежать неправильного понимания исламского отношения к музыкантам, состоит в следующем: кого или что следует считать выразителями мнения ислама как религии? Нам всем хорошо известно о множестве часто противоречащих друг другу утверждений, как устных, так и письменных, о музыке, относящихся к различным регионам и периодам исламской истории. Стоит ли рассматривать все эти

источники в равной степени адекватными для выражения мнения ислама в целом? Должны ли мы довольствоваться изучением мнения только одного человека или одной группы по данному вопросу? Или мы должны, чтобы быть честными по отношению к нашим данным, исследовать как можно больше тех материалов, которые единодушное мнение самих мусульман считало бы авторитетными в таких вопросах? Если мы выберем этот последний путь расширения и одновременного ограничения общепризнанных источников, кажущийся единственно логичным, а также культурно и интеллектуально честным методом, тогда мы должны признать, что сформировать платформу для исследования того, что сам ислам говорит по этим вопросам, должны прямое слово Бога в Коране и слова пророка Мухаммада (сас), как видно из хадисов¹.

Данный материал не может дать исчерпывающий ответ на наш предварительно поставленный вопрос; ибо хотя достоверность и нормативный статус Корана не вызывает сомнений как у мусульман, так и у немусульман², существует множество сборников хадисов, которые используются для документирования. Тем не менее не все они в равной степени подходят для того, чтобы завоевать уважение мусульман или ученых своей точностью. Даже если бы мы ограничились только теми хадисами, которые находятся в самых авторитетных сборниках, которые к тому же считаются и общепринятыми, например, сборники ал-Бухари³ и Муслим⁴, мы обнаруживаем, что некоторые из этих хадисов имеют приоритет в умах мусульман. Данный

¹ *Хадис* (араб. мн. число *ахадис*) — высказывания и действия, приписываемые пророку Мухаммаду (сас), которые тщательно проверялись и тщательно охранялись *мухаддисами* («знатоками хадисов») и мусульманами.

² «Мы считаем Коран столь же верным словом Мухаммада, как и магометане считают его словом Бога» (Мuir 1923: xxviii).

³ Абу 'Абдуллах Мухаммад ибн Исма'ил ал-Бухари, более известен как имам ал-Бухари (810–870) — исламский богослов, хадисовед, комментатор Корана, автор одного из канонических для суннитов сборников хадисов *Ал-Джами ас-Сахих*. — *Примеч. пер.*

⁴ Асакир-ад-Дин Абу-ль-Хусейн Муслим ибн ал-Хаджадж ан-Найсабури, более известен как Имам Муслим (821–875) — исламский богослов, хадисовед и правовед. Автор одного из самых авторитетных сборников хадисов «Сахих Муслим». — *Примеч. пер.*

приоритет основан на связи хадисов с бесспорным и широко известным событием в жизни пророка Мухаммада (сас) и отмечен его особым суждением по рассматриваемому вопросу. Такие хадисы известны как *ахадис хукми*.

Более авторитетными, чем даже *ахадис хукми*, мусульмане признают так называемые *хадисы «бух-мус»*⁵, то есть хадисы, включенные как в сборник Бухари, так и Муслим, которым дано название *ахадис мутаватиф* из-за «постоянного» сообщения о них каждым поколением со времен Пророка до периода их документирования. Использование хадисов для ссылки или документирования идей, которые не имеют таких авторитетных гарантий подлинности, представляет собой ловушку, в которую в прошлом попадали многие ученые, как мусульмане, так и немусульмане. Мы не должны позволять этому помешать нам в будущем.

Итак, если только Коран и проверенные и тщательно отобранные хадисы должны быть признаны выразителями мнения ислама как религии в отношении вопросов музыки, тогда что может быть признано нами как более широкий спектр источников, способных высказываться по этому вопросу в контексте истории ислама? Здесь мы также должны тщательно проверять наши источники, чтобы брать информацию только из тех, которые получили единогласное одобрение самого мусульманского сообщества. К ним относятся труды основателей четырех школ исламского права: Абу Ханифы (ум. 767), Малика ибн Анаса (ум. 795–796), аш-Шафии (ум. 820) и Ахмада ибн Ханбала (ум. 855), великих правоведов юридической традиции; а также работы таких лидеров богословских или философских движений, как Абу Хамида ал-Газали и Ибн Таймийи, которые считались авторитетами в широких слоях мусульманского сообщества. Основывать свои выводы на трудах деятелей, не пользующихся широкой известностью среди мусульман, или прибегать к практикам ограниченных и изолированных в мусульманском мире групп — значит обре-

⁵ В русскоязычной мусульманской среде такие хадисы известны как «*Сахих*», от названия сборников: *Сахих* ал-Бухари и *Сахих* Муслима — *Примеч. пер.*

кать любое исследование на статистическую и эмпирическую ошибку, а также на неприятие его самими мусульманами из-за неуместности.

2) АССОЦИАЦИИ МЕЖДУ МУЗЫКАЛЬНОЙ И НЕМУЗЫКАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ.

Вторая пара методологических проблем касается приписывания музыкальной деятельности признаков немusical. Первая составляющая связана с заблуждением, согласно которому порицание тех конкретно осуждаемых практик, с которыми иногда ассоциировалась музыка, требует или подразумевает осуждение и самой музыки. Истина заключается в том, что те законные источники, говорящие от имени ислама-религии, которые мы указали выше, а также те, которые можно по праву считать говорящими от имени мусульман, постоянно выражали осуждение именно ассоциируемой деятельности, вместо того, чтобы резко осуждать музыку как таковую. Во-вторых, мы должны знать, что было высказано много поспешной критики, как мусульманами, так и немусульманами, упускавшей из виду ассоциативные причины условного неодобрения музыкальной деятельности, при этом сочинения предшественников представлялись в отрыве от исходного контекста, в котором они были даны. Поступая таким образом, данные авторы грубо исказили первоначальный замысел авторитетного источника.

3) ТЕРМИНОЛОГИЯ. Третья пара проблем, которых следует опасаться при изучении музыки и музыкантов в мусульманском сообществе, связана с терминологией. Во-первых, вопрос касается термина «запретный», широко используемого в литературе, посвященной данной теме. Мы должны отметить, что арабский эквивалент, *хафам*, правильно использовать как технический юридический термин только для действия или поступка, целенаправленно «запрещенного» в Коране или установленных хадисах, и только для действия или поступка, которые наказуемы предписанным и конкретным наказанием (*хадд*). Это не относится ни к какому типу музыкального исполнения в любой части мусульманского мира в любой период времени. Поэтому термин «запретный» (или *хафам*), используемый в юридическом смысле, следует вообще исключить из рассмотре-

ния. Вместо этого мы должны понимать, что обсуждаем по большей части этические, а не юридические мнения. В тех случаях, когда великие мыслители исламского права обращались к ограничению и руководству для музыкальной деятельности, они никогда не осуждали их как *харам* без ссылки на связь с определенным неодобряемым поведением и без квалифицирования такого поведения. Поэтому предпочтительнее использовать термин «нерекомендуемый» (*макрух*), как противопоставление «дозволенному» (*халаль*). В более разговорном смысле термин *харам* может иметь гораздо более широкое значение. Например, его иногда используют для обозначения «жалости», «стыда», «неодобрения», «неудачи» и т. д. Но его не следует использовать для обозначения технического юридического смысла, указанного выше. Читатели должны знать об этом различии в значениях при изучении исламских материалов о музыке.

Вторая терминологическая проблема связана с вопросом о том, что является и что не является «музыкой» в исламской культуре.

I. МУЗЫКА

Для большинства музыковедов и этномузыковедов термин «музыка» означает искусство и науку сочетания вокальных и/или инструментальных звуков или тонов с целью формирования широкого спектра структурно, эстетически и эмоционально удовлетворительных выражений, которые лежат в основе системы верований определенной культуры. Согласно такому определению, музыка обычно включает в себя все типы данного аудиального эстетического выражения, независимо от функции и контекста исполнения. *Музыка* (или *музыка*) — арабский термин, часто отождествляемый с этим понятием западными этномузыковедами, исламоведами и даже, в некоторых случаях, мусульманскими учеными и мирянами. Термин *музыка*, заимствованный из греческого языка мусульманами VIII-X веков, имел в исламской истории различные коннотации⁶. Но только при его использовании в самом широком смысле члены мусульманского

⁶ См. ссылку под названием MŪSĪQĀ или MŪSĪQĪ в al Fāruqī 1981a.

сообщества рассматривают его как синоним термина «музыка», как он определен выше. Вместо этого в большинстве случаев его соотносят только с определенными светскими музыкальными жанрами конкретной культуры⁷.

Нельзя найти и какого-либо другого общепризнанного арабского термина, который можно было бы приравнять к всеобъемлющему термину «музыка». Например, арабское слово *ghina* означает «пение» и, следовательно, обычно исключает все формы чисто инструментальной музыки. Этот же термин иногда использовался для обозначения всей «светской музыки», исполняемой вокалистами, инструменталистами или их комбинацию. В этом смысле он исключает все религиозные жанры. *Samā* (буквально «слушание») обозначает вокальную и инструментальную музыку, используемую в контексте ритуалов *zikra* («помяновения [Бога]») в суфийских и мистических братствах, но он часто не включает музыку, даже музыку того же типа, исполняемую в других светских и религиозных контекстах. *Tamrib* — термин, буквальное значение которого «акт наслаждения или восхищения посредством звука». Это выражение подразумевает как декламируемое поэтическое, так и исполняемое на публику музыкальное произведение. Иногда оно использовалось в качестве свободного эквивалента для термина «музыка», но также не включает в себя все виды звукового искусства в мусульманском мире. Его коннотация и ассоциация с чувственными удовольствиями делают данную категорию с точки зрения ислама непригодной для обозначения большинства религиозных жанров. *Axv* («развлечение»), другое слово, иногда используемое для перевода слова «музыка», на самом деле имеет более широкий контекст, включающий всевозможные виды веселья. В более узком музыкальном смысле оно относится только к светской музыке.

⁷ Марк Слобин пишет об узком определении слова «музыка» (*sā*) в Северном Афганистане, еще одном регионе мусульманского мира: «Это узкое определение музыки исключает большинство “невинных” проявлений и имеет тенденцию сосредотачиваться на сфере, в которой музыка играет потенциально опасную роль ...» (Slobin 1976: 26).

Такой бесплодный поиск культурно приемлемого термина, которой охватывал бы все виды музыкального творчества в исламской культуре, осуществляется не для того, чтобы выявить недостатки мусульманской культуры или арабского языка, который, как язык Священного Корана, сыграл такую важную роль в истории всех регионов исламского мира. Наоборот, результаты поиска представлены для того, чтобы выявить уникальную характеристику культурного понимания музыкального искусства, понимания, сыгравшего ключевую роль в определении характеристик этого искусства. Очевидно, что все те виды того, что мы считаем музыкой, не считаются таковыми в мусульманском сообществе. На самом деле, исламская культура обеспечила неявную, но тем не менее постоянно подразумеваемую иерархию звукового искусства, или *хандаса ас-саут* («художественная инженерия звука»), как я буду называть ее здесь. Эта иерархизация привела к разделению наиболее ценных и поощряемых жанров на классы, а также к классификации некоторых менее популярных форм и музыкальных моментов на спорные или не одобряемые (см. рис. 1 ниже). Ибн Таймийя (1966: II, 318) пишет, что существуют различные виды *самā'* («слушания»), «некоторые из которых являются *мухаррам* («запрещенными»), [в то время как другие являются] *макрух* («нерекомендуемыми»), *мубāх* («безразличными»), *вāджиб* («рекомендуемыми») и *мустахабб* («похвальными»).

В литературе по исламской культуре много написано о так называемой легитимности или нелегитимности музыки. На протяжении многих веков авторы религиозных произведений, юридических документов и даже произведений, посвященных светской тематике, обсуждали пользу или вред музыки, занимая позиции за или против определенных категорий или их использования. Конечно, предметом спора был не каждый вид *хандаса ас-саут*. Но нельзя не признать наличие в исламских документах опасения по поводу того воздействия, которое музыка может оказать на мусульманское сообщество, на его членов и даже на выполнение исламских религиозных обязанностей (Ibn Taymiyyah 1966: II, 306ff). Хотя ни одна эпоха или регион исламского мира не обходились без приверженцев и

практиков широкого спектра способов музыкального выражения, ислам и мусульмане наложили ограничения на использование одних видов музыкального искусства, поддерживая и культивируя другие. Эта дифференциация достигла такой степени, что многие из поощряемых жанров даже не обозначались как музыкальные, чтобы их не смешивали и не связывали с несанкционированными видами звукового искусства.

На вершине важности и приемлемости в мусульманской иерархии способов музыкального выражения или *хандаса ас-саут* находится тональное чтение Священного Корана. Этот жанр сольной вокальной импровизации на протяжении веков пользовался полным и безоговорочным признанием и поддержкой как религиозных институтов, так и общества. Чтение Корана нараспев или *кирā'a* («чтение») исполнялось с некоторыми различиями в зависимости от индивидуального и регионального стилей на протяжении четырнадцати веков. Но примеры исполнения редко выходили за рамки определенного стиля, за чем строго следили заинтересованные мусульмане в каждом столетии исламского присутствия. Было написано множество работ, чтобы осудить и предотвратить искажение изначальных характеристик коранического чтения нараспев, и защитить его от ассимиляции особенностями местной музыкальной культуры различных этнических групп, которые составляют мусульманскую *умму* («общину») (см. Talbi 1958; al Sa'īd 1967: 344–348; al Fārūqī 1974: 275–281). Весьма деликатная и решительно настроенная эстетико-религиозная «совесть» всегда предохраняла содержание и исполнение этого чтения от проникновения подобного рода изменений, уменьшавших соответствие эстетическим и религиозным требованиям, определявшим его развитие. Однако *кирā'a*, несмотря на следование всем уточнениям приведенного ранее определения, никогда не считалась мусульманами формой музыки. Вместе с тем каждый мусульманин согласится с тем, что данный жанр — самый возвышенный пример *хандаса ас-саут*, недавно придуманного нами определения для всех категорий звукового искусства.

Существуют и другие жанры звукового искусства, которые также считаются бесспорно законными формами выражения

хандаса ас-саут в исламской культуре, при этом они никогда не считались *музыка*. Лишь на несколько более низком уровне иерархии, чем, например, кораническое чтение нараспев, находится *азан* или «призыв к молитве», который произносится пять раз в день с минарета каждой мечети, и который имеет много общих с кораническим речитативом стилистических характеристик. Другими примерами, которые мусульмане считают бесспорно законным выражением *хандаса ас-саут*, являются многократное обращение к Аллаху во время паломничества (*талбия*) и хвалебные песнопения. *Тахмид*, *тахлїл на'т* и *мадїх* — это термины, которыми обозначаются различные примеры широко используемой, цитируемой на распев поэзии, восхваляющей Бога, Пророка Мухаммада (сас) и некоторых личностей, являющихся образцами религиозной жизни в исламской истории. Даже *ши'р* («распеваемая поэзия») на благородные темы подпадает под эту приемлемую группу, не относящуюся к *музыка*. Лучшие образцы произносимой нараспев поэзии остались настолько близкими к культурному прототипу, кораническому речитативу, по содержанию и исполнению, что подверглись минимальному культурному воздействию, и получили законную поддержку и признательность, даже уважение подавляющего большинства мусульманского сообщества на протяжении веков. Лишь изредка их целесообразность подвергалась сомнению.

Еще три уровня включены в число халяльных форм музыкального выражения, то есть в ряд тех, которые неизменно считаются законными. Первый из них объединил в себе различные виды семейной и праздничной музыки, среди которых колыбельные, женское песнопение и музыка для свадеб, семейных и религиозных праздников. Некоторые религиозные жанры высшей иерархии используются для семейных собраний и торжеств. Там же можно услышать также светскую музыку, аналогичную музыке более низких уровней жанровой иерархии. Чем больше эта музыка определяется эстетическими и нравственными идеалами общества, тем больше она пользуется популярностью как пример данной категории музыкального стиля. Следующий уровень иерархии, включающий караванные песнопения (*хидā'*, *раджаз*, *рукбан*), пасту-

шеские наигрыши и песни рабочих, называется «производственной музыкой». Последний уровень внутри повсеместно считавшейся законной группы включает *табл хāна* или музыку военного оркестра, использовавшуюся для сплочения войск во время боя, а также для общественных торжеств⁸. Эти три нижних уровня преимущественно светских категорий в халяльном разделе нашей иерархии были заключены в скобки с другими, расположенными ниже их, как примеры *музыка*, в отличие от категорий, не относящихся к последней, и расположенных выше в иерархии. Тем не менее они не испытали на себе осуждения как религиозного, так и народного. Хотя мусульмане не приравнивали эти жанры низшего эшелона одобряемых типов к таким же по значимости и ценности, что и кораническое чтение нараспев, общепризнано, что они являются халяльным выражением звукового искусства. Подтверждения этому можно найти в хадисах, в трудах основателей четырех юридических школ, а также у широко признанных мусульманских ученых⁹.

Все прочие формы музыкального жанра, возникшие в мусульманском мире, также могут быть вписаны в иерархию примеров *хандаса ас-саут*, представленную на рис. 1.

Но от тех, которые мы до сих пор перечисляли, они отделены «невидимой преградой». Я называю этот барьер «невидимым», потому что на него иногда обращают внимание, иногда его игнорируют, а порой его пересекают отдельные люди, группы и / или сообщества мусульманского мира. Данный барьер отделяет те формы звукового искусства, всегда рассматриваемые как халяльные эстетические выражения, от тех, которые считались сомнительными, опасными и даже неодобряемыми.

⁸ См. Farmer 1913–1934. *Ṭabl Khana*. Pp. 232–237.

⁹ В *Китаб ал-Умм* имам аш-Шафий (ум. 820), основатель одного из четырех *мазахибов* (ед. ч. *мазахиб*) или юридических школ суннитского ислама, пишет, что пророк Мухаммад слушал и поощрял пение *хида'*, или караванную песню арабов, *нашид ал-араб* («гимн арабов») и чтение нараспев стихов (al Shāfi'ī 1906: VI. 215). Он основывал свое утверждение на литературе хадисов. Для подборки материалов по *музыка*, *гхинā* и *самā*, взятых из литературы по хадисам, см. Roy Choudhury (1957: 66–70); al Ghazali (1901–1902); Robson (1938).



Рис. 1. ИЕРАРХИЯ ЖАНРОВ ХАНДАСА АС-САУТ
(Положение музыки в исламском мире)

На вершине этого второго составного раздела иерархии мы находим вокальные и инструментальные импровизации со свободным ритмом, например, *лайāли*, *авāз*, *такасiм* и *истихбār*. Эти жанры также получили одобрение большинством мусульман, хотя и не всеобщее, как и те формы, которые расположены над «невидимым барьером». Ниже уровня импровизации находятся песни со сложным размером, например, *мувашихах*, *даур* и некоторые формы *таснiф*, которыми также наслаждалась и считала безвредной значительная, хотя и немного меньшая часть общества. Ниже их расположен уровень музыки, имеющей доисламское или неисламское происхождение. Он включает в себя музыку, которую религиозные руководители

обычно не одобряют из-за ее связи с языческими или доисламскими религиозными традициями, идеями и практиками. Исламское сообщество обычно проявляло большую терпимость к музыке новообращенных народов, в то время как его религиозные лидеры стремились постепенно углублять и расширять влияние ислама на все аспекты жизни новых верующих.

Примеры этих трех категорий музыки, помеченных как «противоречивые», без сомнения, пользовались популярностью у многих мусульман в различных частях исламского мира. Они сильно отличаются по содержанию и контексту исполнения. Поэтому для одних они считались *халāl* или «законными», для других *мубāх* или юридически «безразличными», а для некоторых *макрух* или «неодобряемыми». Но при любых обстоятельствах их исполнение и наслаждение ими не порождали чувства полной невинности, которое сопровождало приобщение к жанрам, расположенным над «невидимым барьером».

Наконец, низшая ступень иерархии отводится той чувственной музыке, которая исполняется в связи с осуждаемыми действиями, или которые, как считается, подстрекают к таким запрещенным действиям, как употребление наркотиков и алкоголя, похотливые страсти, проституция и т. д. Этот последний уровень отделен от других в составленной нами иерархии сплошной черной линией, поскольку всему тому, что находится именно ниже этого барьера, мусульмане постоянно выражали свое неодобрение.

Таким образом, представленная нами иерархия, или «музыкальное» искусство, или *хандаса ас-саут* раскрывает одиннадцать категорий или уровней способов музыкального выражения, организованных в три раздела. Первый раздел включает в себя все те жанры музыкального искусства, которые исламская культура отказалась называть «музыкой», чтобы они не были приравнены к менее привилегированным жанрам и не подвергались их влиянию, а также три категории *мўзйқа*, санкционированные Пророком и мусульманами в целом. Другой раздел, нижняя часть иерархии, включает ту музыку, которая всегда считалась выходящей за пределы одобрения самими мусульманами, поскольку ассоциировалась с недозволенными практи-

ками и не соответствовала исламским эстетическим и этическим нормам. Третий, срединный раздел, включает в себя различные типы музыки, которые послужили причиной многовековой полемики между сторонниками и противниками музыки в исламской культуре. Именно жанры этого третьего раздела — и только эти жанры — стали предметом разногласий. В отношении звукового исполнения Корана никогда не было возражений, поскольку Сам Всевышний Аллах в Священной Книге повелевает такое чтение (Коран, 73: 4). Приемлемость *азана*, паломнических и хвалебных песнопений, чтения нараспев стихов, семейной и праздничной музыки, «производительной» музыки, а также духовой и ударной музыки военных оркестров настолько последовательно подтверждалась случаями из жизни пророка Мухаммада и его последователей, что мало времени и энергии тратилось на противодействие их принятию и использованию. Точно так же чувственная музыка, помещенная на нижнем уровне иерархии, возбуждающая похоть и рождающая отказ от социальных и религиозных обязанностей, никогда не вызывала колебаний. К ней неизменно относились с подозрением и неодобрением сторонники других форм музыки, а также более консервативные противники. Таким образом, только средние категории иерархии *хандаса ас-саут* составляют «серую» область разногласий.

Ряд взаимосвязанных аспектов, кажется, был вовлечен в определение этой имплицитной иерархии звукового искусства, конкретизируемой в данном выступлении. Первым из этих аспектов является соответствие архетипическому кораническому цитированию или расхождение каждого жанра с ним. Чем больше определенный жанр или тип музыкального выражения черпает свое музыкальное, поэтическое и религиозное вдохновение из коранического чтения, тем больше он ценится и «легализуется». В то же время, чем больше он отклоняется от данной модели, тем больше он подвержен коррекции со стороны бдительного общественного эстетического сознания, или ему присваивается все более низкий уровень одобрения и оценки. Например, *азан*, паломнические и хвалебные песнопения, а также чтение нараспев поэзии имеют почти идентичные музыкальные

характеристики с характеристиками коранического цитирования. Даже большая часть семейной/праздничной и «производственной» музыки определяется схожими чертами. Только военная музыка данного принимаемого раздела заметно отличается от этих характеристик. В данном случае функция преобладала над формой в обозначении статуса такой музыки. Даже сольные вокальные и инструментальные импровизации, располагающиеся в нижней части «невидимого барьера», демонстрировали такое явное сходство с мелодичным чтением Корана и прочими бесспорно одобренными формами *хандаса ас-саут*, находящимися в верхних разделах иерархии, что получили значительную долю одобрения и принятия. Было обнаружено, что ритмичные песни следующего более низкого уровня также соответствуют некоторым, хотя и не всем, характеристикам музыкальных жанров на более высоких уровнях иерархии, и даже имеют характеристики коранических музыкальных прототипов (см. al Fārūqī 1975). Однако каждый спуск на новый уровень иерархии обнаруживает последовательное уменьшение соответствия коранической модели, факт, который помогает объяснить снижение приемлемости и понижение оценки жанров данных уровней.

Вторым аспектом, определяющим место жанра в иерархии, является степень его соответствия эстетическим требованиям культуры. Как я уже пытался проиллюстрировать в других работах (см. al Fārūqī 1974; гл. I; 1975; 1978), существуют узнаваемые характеристики содержания и формы, общие для образцов исламского искусства любого типа. Эти характеристики достигают своего пика в Коране, который, как в письменной, так и в декламируемой формах, стал архетипом и нормой эстетического продукта в исламской культуре¹⁰. Представляемая нами иерархия раскрывает важность этих эстетических характеристик в культурной оценке примеров музыкального искусства или *хандаса ас-саут*. По мере того, как мы спускаемся с уровня на уровень, соответствие данным характеристикам поэтического и

¹⁰ См. al Fārūqī, Isma'īl R. (1976: 95ff) по вопросу обсуждения эстетической роли Корана в мусульманской культуре. Автор описывает Коран как «первое произведение искусства в исламе».

музыкального содержания и формы становится все слабее. В этой музыке, что расположена в самом основании иерархии, еще можно обнаружить некоторые черты, связывающие ее с общими эстетическими нормами культуры, но в этой музыке они, безусловно, наиболее слабо выражены. Именно в ней небрежность в следовании культурным нормам допускает существенные заимствования из чуждых исламу музыкальных традиций. Репертуар ночных клубов в любой ближневосточной, азиатской или африканской стране представляет собой наглядный пример такого разбавления культурных норм широким спектром музыкальных влияний внешнего мира.

В-третьих, данная иерархия также представляет собой ранжирование жанров в соответствии со степенью признания и уважения со стороны рядового сообщества. Те жанры, которые расположены на высших уровнях иерархии и помечены как «не-музыка», пользуются всеобщим признанием, а также уважением мусульманских народов. Что касается трех уровней, которые находятся ниже их, но все же над «невидимым барьером», то данные категории также были приняты большинством мусульман. Однако каждый спуск с уровня на уровень сопровождается уменьшением количества тех, кто считал бы приобщение к данному музыкальному жанру вполне честным делом. На самом нижнем уровне иерархии за непроницаемым барьером находится чувственная музыка, которую одобрило бы лишь незначительное меньшинство, а подавляющее большинство сочтет ее исполнение и удовольствие от нее в некоторой степени проблематичным.

Четвертый аспект, влияющий на определение положения жанра в данной иерархии, и, следовательно, раскрываемый им, соответствует третьему компоненту. Этот аспект относится к тому, как мусульманское сообщество рассматривает соответствие музыки моральным требованиям ислама. Считалось, что жанры верхних уровней способны направлять умы и внимание слушателей к Богу, а также к предписанным Богом обязанностям и этическим желаниям в жизни. И по мере опускания на каждый последующий уровень ощущалось уменьшение данной способности производить желаемый эффект.

Находящаяся в нижней части иерархической лестницы чувственная музыка, всегда ассоциировавшаяся с наркотиками, алкоголем, сексуальной распущенностью и распутной жизнью, широко отвергалась из-за ее разлагающего влияния на человека и общество. Важность данного морального фактора в отношении мусульманского мира к музыке четко задокументирована во многих трудах (например, см. al Shāfi‘ī 1906: VI, 214–215; *Al Fatāwa al Hindīyyah* 1892: V, 351).

Допускается, что определенные жанры и обычаи в отдельных частях мусульманского мира могут свидетельствовать об исключительных случаях несовместимости представленной здесь иерархии, с теми четырьмя аспектами, которые, как было замечено ранее, оказали определяющее влияние на эту таксономию, а также с тем влиянием, которое она оказала на статус музыкантов. При таком обширном географическом и этническом разнообразии, какое характеризует мусульманское сообщество, было бы трудно, а может быть даже невозможно, представить универсальную иерархию способов музыкального выражения. Однако такое положение не отрицает пользу создания подобного рода классификации, которая могла бы заставить нас думать таким образом, который более совместим с той великой реальностью, о которой не в состоянии были написать многие предыдущие исследования из-за неразберихи, возникшей в этой области.

II. МУЗЫКАНТЫ

Если бы нам пришлось двигаться через уровни закононеодобряемой иерархии и обратить наши мысленные взоры к исполнителям *хандаса ас-саут*, а не к самому звуковому искусству, то мы бы обнаружили, что «музыканты» мусульманского мира выстраиваются в такого же рода иерархию переменного одобрения и неодобрения, принятия и отторжения. Те, кто исполняет *кирā’a*, *азан* и другие формы звукового искусства тех уровней иерархии, которые расположены выше «невидимого барьера», пользуются безоговорочным признанием в обществе. Особо одаренных даже хвалили и приветствовали за их способности и «искусство». Однако вместо того, чтобы выделить музыкантов

этих одобренных жанров звукового искусства в отдельный класс, можно сказать, что исламская культура рассматривала каждого члена сообщества, по сути, как любителя, практикующего эти жанры. Так, например, каждый мусульманин является потенциальным *к̄ари'* или «чтецом» Корана. А поскольку никто не занимается просто «чтением» Корана, а каждый пытается красиво произнести его строки, все мусульмане делают некоторые попытки читать его с разной высотой тона и протяжностью. Один выпускник университета Ал-Азхар¹¹ утверждал, что язык Корана таков, что «заставляет читателя читать речитативом». «Его нельзя просто прочесть», — настаивал он. Некоторые *к̄ари'*, конечно, обладают лучшими голосами, и они успешнее справляются с поставленной задачей, чем остальные. Но любой в мусульманском сообществе может принять — и принимает — участие в этом занятии, которым восхищаются и которое высоко ценят¹².

Любой практикующий мусульманин также может быть призван в какой-то момент своей жизни совершить *азан*. Конечно, большинство мусульман не смогли бы произнести его с минарета мечети, но это является обычной обязанностью, возникающей в частных ситуациях, когда объявляется молитва для группы собравшихся вместе людей. Ни одна совместная молитва не совершается без этого звукового призыва к вниманию. В случае индивидуальной молитвы молящийся произносит *азан* про себя, если он не слышит его с минарета. *Тальбия*, или речитатив паломника, также входит в сферу исполнения каждым мусульманином, а не предназначена для особого сегмента общества, известного как «музыканты». Хотя исполнение

¹¹ *Университет Ал-Азхар* — исламское учебное заведение в Каире, Египет, основанное в X веке. Он оказал большое влияние в качестве учебного заведения всех уровней на учащихся со всех частей мусульманского мира.

¹² Опрос, проведенный автором в 1976 году среди мусульман Северной Америки, выявил высокий уровень интереса к данной форме звукового искусства среди иммигрантов, а также новообращенных американцев. *Кирā'а* была наиболее распространенной эстетической деятельностью среди взрослых представителей всех этнических и региональных групп, и это искусство чаще всего называлось среди того, чему респонденты хотели бы научиться. Опрос был организован Ассоциацией мусульманских социологов.

других форм немusыкальной *хандаса ас-саут* (например, хвалебных песнопений, *ши'р*, семейной / праздничной музыки, «производственной музыки» и музыки для военного оркестра) может быть не так повсеместно распространено в исламском обществе, можно обнаружить, что многие мусульмане других профессий участвуют, и не подвергаются при этом осуждению, в данных формах общественного искусства при различных обстоятельствах.

Любители, исполняющие музыку, относящуюся к жанрам спорных уровней иерархии, то есть музыку, находящуюся между невидимыми и непрозрачными барьерами нашей иерархии, также не подвергаются социальной критике и дискриминации. Однако к тем, кто является профессиональными исполнителями и занимается неодобряемой чувственной музыкой, находящейся в самом низу иерархии, к ним, несомненно, относятся с подозрением и пренебрежением. Это происходит не из-за фактического акта музыкального исполнения, а из-за моральных ассоциаций, связанных с коммерческим занятием такой профессиональной деятельностью. Подробнее об этом мы поговорим ниже (стр. 17–20) в материалах, объясняющих фактор контекста как детерминанты статуса музыкантов. Следует отметить, что к исполнителю музыки, как правило, относятся не лучше и не хуже, чем к тем, кто слушает его музыкальное исполнение. Как в социальном, так и в юридическом плане отношение к собственно музыкантам, с одной стороны, и к слушателям и покровителям этой музыки, с другой, практически не различалось. Те, кто каким-либо образом был связан с *хандаса ас-саут* «неправильных» видов и в «неправильных» контекстах, чувствовали ограничения, в то время как те, кто был связан с культурно санкционированными типами и контекстами, не чувствовали этого.

Как и отношение к самой музыке, отношение к музыкантам варьируется в зависимости от ряда обстоятельств, в которых оно может быть разным. Прежде всего, отношение зависит от исполняемого материала. Ни одного музыканта ни в чем не заподозрят, если репертуар, который он или она исполняет, принадлежит к тем жанрам, которые претендуют на универ-

сальное или широкое признание в обществе, поскольку на них глубокое влияние оказало кораническое чтение и их соответствие эстетическим и моральным требованиям мусульманского общества. Обращение к такому «музыканту» никогда не отличалось от обращения к его соседу-немузыканту.

Контекст исполнения является вторым важным фактором, определяющим одобрительное или неодобрительное отношение к музыканту. Три фактора, определяющие контекст, были подытожены в форме рифмованного выражения философом и теологом ал-Газали (ум. 1111). Это *замāн*, *макāн* и *ихвāн* (al Ghazālī n.d.: II. 301 1902: 1–2), что значит «время», «место» и «компаньоны» музыкальной деятельности¹³.

Когда ал-Газали упоминает *замāн* или «время» как важный элемент, определяющий легитимность или запрещенность музыки и музыкантов, он представляет двойной аргумент. Прежде всего, «время» важно по той очевидной причине, что если исполнение или наслаждение музыкальным произведением вклинивается во время, предназначенное для выполнения какой-либо высшей исламской цели (например, совершения молитвы, заботы о семье и т. д.), это, безусловно, вредное занятие, и его следует избегать (там же). Кроме того, в его рассуждениях учитывался существовавший в мусульманском обществе консенсус, согласно которому жизнь — это серьезное дело, оставляющее мало времени для легкомысленных развлечений. Поэтому ал-Газали утверждал, что если музыкант (или слушатель) слишком много времени посвящает развлечениям в виде музыки, такие занятия превращаются скорее во вред, чем представляют собой невинное времяпрепровождение (al Ghazālī n.d.: II. 283. 301 1901: 240–241. 251). Другие авторы в равной степени настаивали на важности ограниченного участия в музыкальной деятельности.

Еще одним фактором, связанным с вопросом «времени», который заметно повлиял на статус музыкантов в мусульманском

¹³ Данное утверждение также встречается и излагается в произведении, написанном в защиту *самā*, автором которого является Маджд ал-Дин ал-Газали, брат знаменитого Абу Хамида ал-Газали (Robson 1938: 72–74). Считается, что оно возникло при ал-Джунайде (ум. 910).

мире, является степень их профессиональной вовлеченности. Музыкант-профессионал всегда был объектом подозрения и даже пренебрежения в исламском обществе, тогда как непрофессионала терпели или даже восхищались его способностями¹⁴. Из-за такого отношения к профессионализму в музыкальном искусстве посвящение себя исключительно музыке было большой редкостью, и существовало только у крайних представителей общества. Это были либо самые виртуозные и успешные музыканты, которые, кажется, существуют вне привычных ограничений и границ социальной структуры, либо самые бедные люди, которым нечего было терять, называя себя профессионалами. Мало того, что любитель во всех частях мусульманского мира удостоивался уважительного отношения за свои прочие занятия, так он еще и избегал чрезмерного влияния и чрезмерной приверженности к деятельности, направленной на поиск удовольствий, которые общество осуждало¹⁵.

Макān или «место» относится к другому часто выражаемому мусульманами убеждению, что о музыкантах судят по конкретному контексту их выступления (Roychoudhury 1957: 80; al Ghazā n.d.: П. 281–283; 1901: 235–241). Как я уже писал в одной работе (al Fārūqī 1981b), есть удивительное совпадение в исполнительских ситуациях для различных жанров музыкального представления в исламском мире.

Кирā'a, например, можно услышать не только в мечети во время молитвы. Его исполнение также происходит во время общественных собраний, на праздничных мероприятиях, оно включено в школьную программу, церемонии *зикра* и частные вечеринки. Как мы видели, *азан* можно произносить перед молитвой в любом месте, где собираются мусульмане. Это не обязательно должен быть только «призыв» профессионала с минарета мечети. Панегирик и произнесение нараспев стихов

¹⁴ Подтверждение этому можно найти в работах Гамильтона (Hamilton 1975: 361); ал-Шафини (al Shāfi'ī 1906: VI, 214–215) и Ройчудхури (Roychoudhury 1957: 78–79).

¹⁵ Для получения дополнительной информации о том, что современные музыканты в мусульманской среде не желают получать статус профессионалов, см.: Slobin 1976: 29–53; Sakata 1976; Netti 1975: 75.

на благородные темы могут быть частью религиозного собрания, такого как *зикр* суфиев, а также эстетическим развлечением и создавать духовный подъем на других, более светских мероприятиях. Вокальные и инструментальные импровизации заполняют разрыв между религиозным и светским контекстом в исламской культуре; они используются в *зикре*, в радио- или телевизионных программах, а также в живых концертах, на частных общественных мероприятиях и семейных праздниках. Такие импровизации иногда даже являются важным элементом музыкальной среды эстрадных выступлений. Учитывая такой высокий уровень «единства» в контексте исполнения для разных жанров, становится понятно, что сама по себе музыка не является единственным элементом, который следует учитывать при оценивании профессии музыканта. Приемлемость места и повода для музыкального исполнения имели одинаковое значение при вынесении суждения касательно выступающих артистов, а также всех, кто их слушает.

Последним фактором, указанным в рифмованных детерминантах ал-Газали для правильного суждения о музыкальном исполнении и, таким образом, являющимся руководством для одобрения или осуждения музыканта, был *ихвân* или «компаньоны» (буквально «братья»). Если исполнение или слушание одобряемого музыкального способа выражения происходит в компании справедливых и благородных товарищей, то это не должно считаться вредной деятельностью. С другой стороны, если исполнение или наслаждение музыкой заставляет участника события взаимодействовать с теми, кто может привести его/ее к пренебрежению религиозными и социальными обязанностями, а то и к нравственной деградации, это действие осуждается, независимо от задействованных музыкальных произведений.

Из-за мощного воздействия этих факторов — «времени», «места» и «компаньонов» — на выполнение или отвержение требований религиозной и нравственной жизни мусульманское сообщество использовало их в качестве критериев для определения своего одобрения или неприятия той или иной деятельности, произведения искусства, исполнителя и даже участника прослушивания. На самом деле, в исламской куль-

туре данные факторы, относящиеся к функции и контексту музыки, возможно, играли более важную роль в одобрении или порицании того или иного исполнения, чем характеристики самой музыки. Можно обнаружить высказывания некоторых авторов, осуждающих тот или иной тип музыки в одном контексте и при одних обстоятельствах, но одобряющих его в другой ситуации. Ранние юристы считали игру на *daḥḥ* (бубне) разрешенной (халяльной), например, когда это делали женщины на свадьбе или во время другого радостного праздника, но осуждали ее, если инструмент использовался мужчинами; а в ряде контекстов это вызывало ассоциации с гомосексуализмом (Ibn ‘Ābidīn 1882: IV, 530; al Nawawī 1884: III, 401; Ibn Taymiyyah 1966: II, 301; Robson 1938: 3; al Ghazālī 1901: 211, 237; n.d.: II, 271, 282; *Al Fatāwa al Hindīyyah* с. 1892: V, 352). Игра на барабанах или бубне была приемлема для военной музыки или маршей, но часто отвергалась в других контекстах.

Именно эта важность контекста исполнения, вместе с характеристиками самого произведения, объясняет различие в утверждениях о музыке, которые можно найти в литературе хадисов. Высказывания и поступки, которые после тщательного изучения и исследования были сочтены принадлежащими пророку Мухаммаду (сас), предоставляют четкие доказательства в поддержку аргументов как противников, так и сторонников музыкального искусства (al Ghazālī n.d.: 11, 274, 277–278, 284ff; 1901: 217, 224–227, 244ff; Roychoudhury 1957: 66–70). Ни один разумный человек, знакомый с данным видом литературы, не может честно цитировать только те хадисы, которые подтверждают его точку зрения, и игнорировать другие, которые, кажется, работают против нее. Очевидное противоречие вызывало немало трудностей как у мусульманских, так и немусульманских ученых, не говоря уже о путанице, к которой оно приводило в мусульманской *умме* на протяжении веков (Shaltūt 1960: 355).

Мусульманину, конечно, нельзя пренебрегать хадисами, так как это следующий по важности источник права после Корана. Даже ученый-немусульманин не может не принять во внимание этот материал, потому что любой исследователь культуры

заметит глубокое и далеко распространяющееся влияние, оказываемое не только на самих мусульман, но и на все их обычаи, мышление и институты. В ходе попыток определить причины принятия одних форм музыкального выражения и отказа от других хадисы дают ключ, который поможет в понимании как мусульманину, так и немусульманину. Этот ключ может иметь гораздо более широкое значение, чем просто пролить свет на рассматриваемую музыкальную проблему.

Для нашего обсуждения не имеет значения, спорит ли кто-либо с мусульманином о том, что эти материалы отражают реальные события из жизни Пророка, или с немусульманами, что они являются единодушными утверждениями мусульманской мысли первых веков исламского периода, спроецированными на жизнь Пророка, чтобы придать им силу и непреходящее влияние. Вся известная информация об обстоятельствах, при которых произошли упоминаемые события и были сделаны высказывания, подверглась тщательному просеиванию и сохранялась первыми мусульманами для передачи будущим поколениям. Тем не менее нам иногда трудно узнать точные детали контекста заявлений и событий, связанных с музыкой. Вполне разумно, учитывая важность музыкального контекста в исламском обществе и то, что Пророк, как и его последователи-мусульмане, оценивал каждый случай музыкального исполнения как уникальное событие. Каждый отдельный случай нельзя было оценить иначе, как только в совокупности всех характеристик художественного продукта и всех аспектов его исполнения. Учитывая эту комплексность, понятно, что Пророк давал самые разные ответы на конкретные случаи исполнения *хандаса ас-саут*. На самом деле любое другое решение было бы неисламским. Именно об этом свидетельствуют поступки и высказывания Пророка, а также то, что мусульмане делали и говорили, подражая ему на протяжении четырнадцати столетий. Включение этих противоречащих друг другу хадисов привело к приглашению — даже требованию — к научному, сложному и даже сбивающему с толку ответу по поводу музыкального искусства, который мусульмане давали на протяжении веков. Это указывает на еще один пример того, как настойчиво

стремится исламская религиозная и культурная жизнь подчинить всю деятельность господству базовой религиозной идеологии. Это также объясняет очевидные противоречия между утверждениями некоторых юристов и имеющейся у нас информацией о личном участии основателей четырех юридических школ (*мазъахиб*, ед.ч. *мазхаб*) в формировании определенных стилей музыки. Такие предполагаемые противоречия не следует приписывать ни ложным показаниям, ни неискренности со стороны четырех имамов-основателей. Наоборот, это свидетельство компетентного суждения о каждом виде музыки и музыкальной деятельности.

III. МУСУЛЬМАНСКОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО

Представив иерархический статус различных форм жанров *хандаса ас-саут*, среди которых есть как те, которые определяются как *музыка*, так и те, которые таковым не являются, и описав иерархию исполнителей этого искусства, мы обратим наше внимание на законодательство, касающееся исполнителей музыки в исламской культуре. Ясно, что когда дело касается исполнителей немusикальных категорий, стоящих на вершине иерархии *хандаса ас-саут*, то никаких юридических ограничений на занятия этим искусством нет. Фактически, исполнители этих жанров постоянно поощрялись законами и обществом к совершенствованию и распространению своего «музыкального искусства». В Коране, хадисах и четырех школах права (*мазъахиб*), чтенцы Корана и *муэдзины* (люди, призывающие к молитве) предупреждаются о необходимости очиститься перед тем, как участвовать в соответствующих действиях. Но никаких дискриминационных мер против них как исполнителей не подразумевается. Они действуют как полноправные участники общества и имеют только те ограничения, которые наложены на всех членов *уммы*.

Даже для тех, кто связан с другими формами звукового искусства из спорных или неодобряемых частей иерархии, не существует безоговорочных запретов, или *хадид*¹⁶ (наказаний

¹⁶ См. определение и пояснение этого термина в *Ал-Хидайа* («Путеводитель»), важном сборнике исламского права (ханафитский *мазхаб*), который был

для нарушителей). Это относится как к «производителю», так и к «потребителю» музыки. Ни в Коране, ни в хадисах, ни в каких-либо юридических документах при исследовании не было обнаружено никаких доказательств предписания физических наказаний, тюремного заключения или штрафов тем, кто занимается музыкальной деятельностью. Также нет доказательств дискреционных наказаний (*та'зйр*)¹⁷, иногда рекомендуемых исламским правом. Поэтому нет никакого документального подтверждения юридических запретов на музыкальную деятельность, даже для спорных или неодобряемых жанров. Однако существует множество предписаний, которые можно классифицировать как ограничения на деятельность музыкантов, даже если на самом деле не считать их мерами карательного характера. Следует помнить, что эти судебные запреты распространяются только на профессионального музыканта, полностью посвятившего себя этой деятельности, который берет деньги за свои выступления, или на покровителя музыки, который делает бизнес на музыкальном исполнении других. Данные ограничительные меры делятся на четыре категории, касающиеся следующего:

- 1) принятия или отклонения доказательств, т. е. свидетельские показания;
- 2) обеспечения оплаты за выступления;
- 3) рабынь-певиц; а также
- 4) музыкальных инструментов.

составлен в XII веке Бурхан ад-Дином ал-Маргинани и переведен на английский язык Чарльзом Гамильтоном в XVIII веке (Hamilton 1975: 175–176). [Рус. перевод: Бурхан ад-Дин ал-Маргинани. Ал-Хидайя. Алматы: ТОО «Кәусар-саяхат», 2013. Можно скачать с сайта ДУМ РК <https://akmechet.kz/ru/medias/biblioteka/book23072014.html> — Примеч. пер.]

¹⁷ Согласно исламскому праву, *та'зйр* возникает в результате любого правонарушения, за которое не назначен *хадд* (или «установленное наказание»). Он предназначен для исправления незначительной проблемы, а не наказания. Таким образом, в некоторых случаях и для некоторых лиц *та'зйр* может включать только выговор. Он может быть назначен судьей (*кади*) или любым членом общества, тогда как реальное наказание может быть назначено только *кади* (*Al Hidayah*, Hamilton 1975: 203).

1. Принятие или отклонение доказательств (дача свидетельских показаний)

Для профессиональных музыкантов, исполняющих те жанры музыки, которые находятся ниже так называемого «невидимого барьера» в иерархии звукового искусства, наиболее заметным ограничением, встречающимся в мусульманском праве, является ограничение, относящееся к принятию или отклонению их свидетельства. Юристы всех четырех суннитских школ исламского права утверждают, что свидетельство публичного плакальщика или певца, например, не является допустимым доказательством в любом юридическом деле, рассматриваемом в суде¹⁸. Следует отметить, однако, что эти авторитеты различных *мазхабов* провели четкое различие между теми людьми, которые занимаются музыкой в разрешенных условиях, изложенных ранее, и теми, кто дает свои представления при религиозно и социально неодобряемых обстоятельствах. Для первых отказ в праве давать свидетельские показания не предусмотрен, в то время как профессионал, человек, одержимый этим занятием, тот, кто берет за это деньги или занимается данной деятельностью на коммерческой основе, считается ненадежным свидетелем. Следовательно, свидетельство дилетанта принимается; ибо мы читаем, что только для тех, кто «обладает репутацией в этом» (al Shāfiʿī, 1906: VI, 214–215), действует запрет. Таким образом, музыкант становится сомнительным свидетелем не потому, что он исполняет музыку, а потому, что занимается данной профессиональной деятельностью, со всеми вытекающими из этого негативными социальными и моральными ассоциациями в данной культуре. Такой выбор обнаруживает в нем отсутствие

¹⁸ Доказательства этого из ханафитского законодательства можно найти в *Al Hidāyah* (Hamilton 1975: 361–362); примечания на полях к *Al Fatāwa al Hindīyyah* (с. 1892: V, 269); Ibn ʿĀbidīn (1882: IV, 530): ‘Alā’ al Din Afandī (1966: VII, 106). Для шафитского права см. al Shāfiʿī (1906: VI, 214–215); al Nawawī (1884: III, 400). Для маликитского права см. Mālik Ibn Anas (1905: V, 153). Для ханбалитского права см. Ibn al Qayyim al Jawziyyah (1972: 245–246). Ибн ал-Кайим (1292–1350) был учеником Ибн Таймийи, известного ханбалитского реформатора, у которого черпало вдохновение ваххабитское движение на Аравийском полуострове в XVIII веке.

заботы о своем положении в обществе и безразличие к обеспечению собственной честной репутации. Это те характеристики, которые могли бы заставить его заниматься другими видами деятельности, отвергаемыми обществом и религией (al Shāfiʿī, 1906: VI, 215). Точно так же человеку, который оплачивает или нанимает музыканта, категорически не отказывают в праве дачи показаний. Подозрение в качествах его характера возникает только в том случае, если он устраивает представления публично или на коммерческой основе.

2. Вознаграждение

Второе юридическое ограничение для тех музыкантов, которые исполняют музыкальные формы *хандаса ас-саут*, касается предоставления им оплаты. Поскольку большинство юристов рассматривает их деятельность в качестве профессиональных исполнителей как нежелательную, им отказывают в правовом обращении за выплатой заработанных средств. Некоторые юристы объявляли плату за пение или причитания незаконной. В *Ал-Хидайя* мы читаем, что незаконно гарантировать зарплату профессиональному плакальщику или певцу (Hamilton 1975: 499, 638). Если покровитель желает заплатить, музыкантам не должно быть отказано в получении денег. Но они не могут добиваться оплаты в судебном порядке в случае, если покровитель отказывается соблюдать свое соглашение с ними или платит им меньше, чем они считают нужным.

Следует упомянуть еще один юридический вопрос, касающийся оплаты. Порой говорится о том, что тот, кто читает или преподает Коран, испытывает отказ в праве на оплату за свой труд не реже, чем исполнители других видов музыкального искусства. Получаемый таким человеком отказ проистекает не из неприемлемого характера его работы, а из-за того, что считается неприемлемым получать плату за ту деятельность, которую можно считать религиозным долгом (см. *Al Hidayah* в переводе Hamilton 1975: 499). Часто религиозные учителя и *кафи* смягчали действие таких законов, принимая оплату в неденежном выражении. Обход этого правила хорошо известен и широко практикуется без выражения явного негодования со стороны религиозных и общественных деятелей.

лей. Некоторые юристы даже дали официальное одобрение таким действиям как способу поощрения религиозных практик и культурных потребностей (*там же*).

3. Девушки-певицы

Третий тип правовых ограничений касается исполнения и слушания музыки с участием *кайнāt*, музыкально одаренных и обученных песенному искусству рабынь в доисламский и ранний исламский период. В данном случае собранные мною доказательства являются менее четкими, поскольку мне не удалось проверить в первичных источниках утверждения, сделанные во вторичных. Например, согласно Ройчоудхури, опиравшемуся на перевод Макдональдом произведения ал-Газали *Ихйа' Улум ад-Дин* (Возрождение религиозных наук¹⁹), имам Малик сказал, что, если мужчина купит рабыню и обнаружит, что она профессиональная певица, его обязанность — вернуть ее прежнему владельцу (Roychoudhury 1957: 78: al Ghazālī 1901: 201). Арабский язык ал-Газали отличается гораздо меньшей конкретикой. В его работе мы находим, что «купив, может вернуть ее, если он пожелает» (*кāна лаху раддухā*) (al Ghazālī n.d.: II, 269). Перевод Макдональда, из которого Ройчоудхури черпал информацию, безусловно, вводит в заблуждение. Фактически, важность и настойчивость утверждения, сделанного Маликом ибн Анасом в *Ал-Мувамма'* (Mālik, 1971: 422 и далее) в отношении предоставления способа решения проблемы «недостатка» (*'айб*) у вновь купленных рабов вместо того, чтобы прибегать к их возвращению, ставит под вопрос возможность обсуждаемого ограничения в его работах. Кроме того, данную проблему можно считать не относящейся к обсуждению музыки и музыкантов. Это не аргумент, который могут использовать противники музыки, а вопрос надлежащей идентификации товара, предоставленного продавцом.

Ройчоудхури (1957: 79) цитирует другой отрывок, взятый из переведенного Макдональдом *Ихйа' Улум ад-Дин* ал-Газали, зачастую неверно цитируемого и передающего прямо

¹⁹ Рус. перевод: Возрождение религиозных наук / Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Пер. с араб. яз. книги *Ихйа' Улум ад-Дин*. В десяти томах. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. — *Примеч. пер.*

противоположное значение в оригинале и в точном переводе Макдональда (al Ghazālī n.d.: 11, 269; 1901: 201). Эту цитату ал-Газали взял из труда Абу Таййба ал-Табари, шафитского юриста X века, как доказательство аргумента последнего о том, что шафииты запрещают слушать поющих девушек. Тем не менее прочие шафиитские источники недвусмысленно утверждают, что отказ в праве давать свидетельские показания человеку слушающему поющих девушек распространяется только на того, кто превращает такие выступления в коммерческое предприятие²⁰.

4. Использование инструментов

Учитывая важность вокального пения без аккомпанемента как прототипа и наиболее одобряемой формы исламского способа музыкального выражения, неудивительно, что инструменты и инструментальная музыка ценятся среди мусульман несколько меньше, чем певческий голос и вокальная музыка. Инструментам никогда не давалась определенная роль в исламском молитвенном ритуале ни в качестве аккомпанемента к пению, ни как сольное представление. Их отличие от архетипического *кирā'a* как в аспектах музыкального стиля, так и в контексте исполнения, по-видимому, не позволяло им играть важную роль в воспроизведении жанров, не относящихся к *мўзика*, которые находятся на вершине иерархии *хандаса ас-саут*. Хотя в целом мусульмане были за их использование в военных оркестрах и во время различных светских представлений. Однако и здесь контекст и ассоциативные факторы были руководящим принципом их одобрения или неодобрения. Как утверждал ал-Газали, некоторые инструменты с приятным звучанием подлежат запрету не больше, чем голос соловья.

²⁰ «Если он не собирает и не приводит других, чтобы послушать их (девушку-рабыню или мальчика, обученного петь), я бы хотел, чтобы он этого и не делал, и его свидетельство тем самым не может быть отвергнуто... Также человек, посещающий певческие дома или посещаемый певцами, если то является его постоянной привычкой, и если он сам об этом говорит, и если в обществе знают и свидетельствуют, что он так поступает, то это равносильно низкому положению (*сафа*), которое искажает его свидетельство. Но если он делает это нечасто, то его показания не могут быть отвергнуты, потому что это не является явно запрещенным (*харām байт*)» (al Shāfi'ī 1906: VI, 215).

Но он исключает из этого положения те инструменты, которые ассоциируются с вином, гомосексуализмом и прочими запрещенными вещами (al Ghazālī n.d.: 11. 271–272; 1901: 210–215).

Один юридический документ, раскрывающий неблагоприятное влияние использования музыкальных инструментов, указывал, что вору, укравшему музыкальные инструменты, не должны отрубать руки, потому что те представляются собой орудия греха (al Qayrawānī. *Bākūrah al Sa'd*, в переводе Russell 1906: 92). Согласно замечанию Робсона (1938: 3), один шафиитский юрист XIII века утверждал, что поломка инструментов была законным действием и не влекла за собой никакой ответственности. У Ройчоудхури, напротив, мы находим, что автор цитирует из *Ал-Худайя* следующее: «Если человек сломает лютню... или свирель, или кимвал, принадлежащие мусульманину, он несет ответственность за это, потому что продажа такого предмета законна» (Roychoudhury 1957: 79). Хотя трудно найти в первоисточниках, но хорошо известно, что некоторые инструменты обозначались как подходящие для использования в одних условиях и не одобряемые при других. Свидетельства о законодательстве и юридических заключениях в отношении музыкальных инструментов весьма противоречивы.

СОВРЕМЕННОЕ МНЕНИЕ

Одним из последних авторитетных заявлений мусульман по вопросу о музыке, музыкантах и мусульманском праве было сделано Махмудом Шалтутом, покойным шейхом Ал-Азхара. Будучи ректором университета Ал-Азхар, вероятно, самого престижного академического религиозного учреждения в современном мусульманском мире, и юристом по специальности, Шалтут предлагает современный ответ на возникающие сложные вопросы относительно места музыки. Его заявление является показателем преобладающего отношения к музыке в исламской культуре, несмотря на наличие более резких утверждений, исходящих от представителей обоих полюсов спектра принятия-отвержения. Его *фетва* (официальное решение или мнение) была написана в ответ на письмо-запрос касательно той самой темы, которую мы рассматриваем в данной статье.

Фетва появилась в сборнике судебных постановлений Шалтута по различным религиозным, экономическим, политическим и социальным вопросам. Посетовав на отсутствие консенсуса по данному вопросу на протяжении веков, автор приводит часто повторяемое условное одобрение музыки, основывая собственное согласие на следующих четырех аргументах. Во-первых, он утверждает, что прослушивание или исполнение музыки, как и вкус изысканных блюд, ощупывание мягких тканей, обоняние приятных запахов, созерцание красивых мест или познание неизведанного, — все это относится к инстинктивным удовольствиям, которыми Бог наделил человека. Все они несут успокоение, когда кто-то встревожен, расслабляют, когда человек устал, освежают при умственном или физическом истощении и вновь заряжают участника процесса энергией²¹. Бог, утверждает Шалтут, заложил эти потребности в людях с благой целью, и поэтому для них может быть даже невозможно выполнять свои обязанности в этой жизни без помощи тех инстинктов и удовольствий, которые помогают им достигать своих целей. Он приходит к выводу, что, в связи со всем перечисленным, невозможно, чтобы закон (*шариат*) противоречил этим инстинктам и удовольствиям. Вместо этого цель закона — дисциплинирование стремлений к удовольствиям и направление их использования таким образом, чтобы они могли конструктивно работать вместе для достижения более высоких моральных целей.

Его второй аргумент заключается в том, что закон, а также Коран, на котором он основан, ищет золотую середину, тем самым предотвращая крайности, связанные либо с неиспользованием, либо с чрезмерным использованием музыки.

В-третьих, он обращается к аргументам своих предшественников, юристов, высказывавших мнения о *самā* или «слушании». Он резюмирует, что они разрешали использовать музыку всякий раз, когда для нее был подходящий контекст, например, когда она звучала в качестве аккомпанемента военных действий, во время хаджа, свадебных церемоний и

²¹ См. также al Ghazālī 1901: 208–209, где записано подобное утверждение.

празднования *'ида*. В данном случае он ссылается на работу шейха Абд ал-Гани ан-Набулуси (1641–1731). В работе этого юриста ханафитского *мазхаба* XVII века автор утверждает, что почти каждый запрет (*тахрīm*) в отношении *мўзйқа* в литературе хадисов связан или обусловлен упоминанием алкоголя, девушек-певиц, распущенности (*фусўд*) или прелюбодеяния. Поэтому и Шалтут, и ан-Набулуси считают, что запрет связан с контекстом и ассоциациями, ею порождаемыми, а не с самой музыкой. Пророк Мухаммад (сас) и многие уважаемые мусульмане раннего периода исламской истории действительно слушали музыку и посещали простодушные представления. Поэтому он, как и многие его предшественники, заключает, что запрет является результатом не осуждения музыки как таковой, а ее использования в неправильных обстоятельствах или как причины возникновения морально деградирующих ассоциаций.

Четвертый и заключительный пункт, сделанный в *фетве* Шалтута о музыке, повторяет коранический аргумент, который также приводился более ранними сторонниками использования музыки (см. al Ghazālī n.d.: II, 272; 1901: 214–215). В данном случае уважаемый юрист предостерегает от безрассудного запрещения того, чего Сам Бог не запрещал. Эти ложно приписываемые Богу послы, которые Он осуждает как клевету и навет (*ифтирā*), упоминаются в суре 7, аяты 32–33²². Таким образом, Шалтут заключает, что общее правило состоит в том, что музыка разрешена; ее запрет является случаем или исключением, связанным с неправомерным использованием (Shaltūt 1960: 359).

²² «Скажи: “Кто запретил украшения Аллаха, которые Он даровал Своим рабам, и прекрасный удел?” Скажи: “В мирской жизни они предназначены для тех, кто уверовал, а в День воскресения они будут предназначены исключительно для них”. Так Мы разъясняем знамения людям знающим. Скажи: “Мой Господь запретил совершать мерзкие поступки, как явные, так и скрытые, совершать грехи, бесчинствовать без всякого права, приобщать к Аллаху сотоварищей, в пользу чего Он не ниспослал никакого доказательства, и наговаривать на Аллаха то, чего вы не знаете”» (Коран 7: 32–33, перевод Э. Кулиева. <https://quran-online.ru/7:32-33>).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, как в целом повлияла на мусульманское искусство и общество иерархизация музыкальных форм и непрекращающиеся споры о *музыка*? Данные культурные движения и манипуляции, конечно же, не уничтожили все звуковое искусство мусульманского мира, и я весьма сомневаюсь, что они когда-либо подразумевали такое. Хотя первостепенной заботой аятоллы Хомейни и его предшественников в прежние века могло быть этическое и моральное воздействие их указаний в отношении музыки, кажется, что последствия получились гораздо более масштабными и глубокими. Это иллюстрируют следующие моменты:

1) Неявная иерархизация способов музыкального выражения, где верхнюю строчку занимает мелодичное чтение коранических аятов, выступающее в качестве архетипа и нормы, породила заметное единство в характеристиках содержания и формы, которые можно обнаружить в музыкальном исполнении ведущих стран исламского мира, а также значительное соответствие им в более отдаленных регионах.

2) Эта иерархия и религиозная забота о соблюдении в музыкальном исполнении предписанных типов сыграли важную роль в подчинении всех аспектов музыкальной жизни религиозным и этическим целям. Таким образом, музыкальное выражение стало еще одним элементом и составляющим того, что мусульманин считает всеобщим исламским образцом жизни, касающимся не только специфически религиозных вопросов молитвы или паломничества, но и оказывающим влияние и на все остальные аспекты мусульманского бытия.

3) Иерархизация также обеспечила включение этого культурного аспекта — искусства извлекать звуки — в процесс исламизации культуры. Это способствовало тому единству культурного стиля, которое является отличительной чертой любой цивилизации, достойной так именоваться.

4) Этот контроль способов музыкального выражения и направление их интереса и участия к кораническому чтению имело огромное преимущество для гомогенизации культуры с обширным географическим охватом и, вероятно, с самым

разнообразным этническим составом из всех культур, которые когда-либо знал мир. Эта «программа», которая, кажется, была достигнута без особых усилий и сознательного планирования, привела к возникновению существенного уровня общего единства, не производя жестокого разрушения родного музыкального наследия новообращенных. Это наследие могло продолжать свое существование — и продолжило его — на более низких уровнях иерархии *хандаса ас-саут*. Тем временем процесс музыкальной исламизации осуществлялся при помощи постоянного направления внимания на кораническое чтение и те виды музыкального выражения, которые могли способствовать процессу исламизации.

Данное воздействие, без сомнения, повлекло за собой определенную цену. Вы можете спросить: «Стоили ли результаты затраченных усилий?» Однако все должны согласиться с тем, что только мусульманин имеет право ответить на данный вопрос.

Цитируемые произведения

- 'Alā' al Din Afandī, Muḥammad. 1966. *Radd al Mukhtār 'ala Durr al Mukhtār*. Cairo: Muḥammad Maḥmūd al Ḥalabī.
- Farmer, Henry George. 1938. "Ṭabl Khana," *Encyclopedie de l'Islam*, Supplementary Volume. 232–237.
- al Fārūqī, Isma'īl R. 1973. "Islam and Art." *Studio Islāmica* 37: 80–109.
- al Fārūqī, Lois Ibsen. 1974. "The Nature of the Musical Art of Islamic Culture: A Theoretical and Empirical Study of Arabian Music," unpublished Ph.D. dissertation. Syracuse University.
- 1975. "Muwashshaḥ: A Vocal Form in Islamic Culture." *Ethnomusicology* 19 (1): 1–29.
- 1978. "Ornamentation in Arabian Improvisational Music: A Study of Interrelatedness in the Arts," *The World of Music* 22 (1): 17–32.
- 1981a *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*. Westport. Connecticut: Greenwood Press.

- 1981b "The Status of Music in Muslim Nations: Evidence from the Arab World," *Asian Music* 12 (1): 56–84.
- Al Fatāwa al Hindiyyah*, or *Al Fatāwā al ‘Ālamgīriyyah*. c. 1892 With Hāshiyah al Fatāwa al Bazzāziyyah by Shaykh Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Shahab Ibn al Bazzaz al Kurdārī. Beirut: Dār al Ma‘rifah, first pub. by Bulaq.
- al Ghazālī, Abū Hāmid Muḥammad Ibn Muḥammad. n.d. *Iḥyā’ ‘Ulūm al Dīn*. Cairo: Maṭba‘ah al Istiqāmah, Vol. II.
- 1901 — *Iḥyā’ ‘Ulūm al Dīn*. section tr. by Duncan B. Macdonald as 1902 "Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing." *Journal of the Royal Asiatic Society*, Part I. 195–252; Part II, 705–748; Part III. 1–28.
- Hamilton, Charles, tr. 1975 *The Hedaya or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*, tr. from the Persian text of ‘Alī Ibn Abī Bakr al Marghinani. Lahore: Premier Book House, pub. from 1970 edition.
- Ibn ‘Ābidīn, Muhammad Amīn. 1882. *Hāshiyah Radd al Mukhtār ‘ala al Durr al Mukhtār*. Cairo: Būiāq.
- Ibn al Qayyim al Jawziyyah. 1972. *Ighāthah al Lahfān min Makā'id al Shayṭān, Mukhtaṣar* by Abdallah Ibn ‘Abd al Raḥman Abū Buṭayn. Riyāḍ: Dār al Yamāmah lil Baḥth wal Tarjamah wal Nashr.
- Ibn Taymiyyah. Taqī al Dīn Abu al ‘Abbas Aḥmad Ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn ‘Abd al Salām. 1966. "Kitāb al Samā’ wal Raḡṣ *"Majmū'ah al Rasā'il al Kubra*. Cairo: Maṭba‘ah Muḥammad ‘Alī Ṣubayḥ. Vol. II. 295–330.
- Mālik Ibn Anas al Aṣbahī. 1905. *Al Mudawwanah al Kubrā*. Cairo: Maṭba‘ah al Sa‘ādah.
- 1971. *Al Muwaṭṭa’*. Tūnis: Maṭba‘ah al Dawlah al Tūnisiyyah.
- Muir, Sir William. 1923. *The Life of Mohammad*. Edinburth: John Grant.
- al Nawawī, Muḥyī al Dīn Abū Zakariyyā Yahyā Ibn Sharaf. 1884. *Minhāj al Ṭālibīn*, Ar. text. and Fr. tr. by L.W.C. Van Den Berg. Batavia: Imprimerie du Gouvernement.

- Netti, Bruno. 1975. "The Role of Music in Culture: Iran, A Recently Developed Nation." *Contemporary Music and Music Cultures*. Englewood Cliffs. New Jersey: Prentice-Hall. Inc., 71–100.
- Robson, James. 1938. *Tracts on Listening to Music*. London: The Royal Asiatic Society.
- Roychoudhury. M.L. (n.d.) *Music in Islam*. reprinted from *Journal of the Royal Asiatic Society*, Letters. Calcutta: H. Bhattacharya.
- Russell, Alexander David. tr. 1906. *First Steps in Muslim Jurisprudence* (excerpts from Ibn Abu Zayd al Qayrawānī's *Bākūrah al Sa'd*). London: Luzac and Co.
- al Sa'īd. Labīb. 1967. *Al Jam'al Şawti' al Awwal lil Qur'an al Karīm, or Al Muşḥafal Murattal*. Cairo: Dār al Kātib al 'Arabī lil Tibā'ah wal Nashr.
- Sakata, Lorraine. 1976. "The Concept of Musician in Three Persian-Speaking Areas of Afghanistan," *Asian Music* 8 (I): 1–28.
- al Shāfi'ī, Abū 'Abdullah Muḥammad Ibn Idrīs. 1906. *Kitāb al Umm. bi Riwayāyah al Rabī'i Ibn Sulaymān*. Cairo: Būlāq.
- Shaltūt, Maḥmūd. 1960. *Al Fatāwa*. Cairo: Dār al Shurūq. 355–359.
- Slobin, Mark. 1976. *Music in the Culture of Northern Afghanistan*. Viking Fund Publications in Anthropology. No. 54. Tucson. Arizona: The University of Arizona Press.
- Talbi. M. 1958. "La Qirā'a bi-1-Alḥān." *Arabica* 5: 183–190.

Глава 5.

ИБН ТАЙМИЯ И КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ: ИССЛЕДОВАНИЕ

Виктор Маккари
Университет Темпл

Предварительные исследования делают очевидным факт того, что участие Ибн Таймийи (1263–1325 гг. н.э.) в крестовых походах было косвенным. Происходило это потому, что, хотя он и был современником Восьмого крестового похода (на Тунис), его карьера в то время была в основном связана с юриспруденцией. Также и географически, в то время он был жителем Дамаска и Каира и, таким образом, интересовался реальными военными действиями против крестоносцев издалека.

В таком случае понятно, как можно было прийти к такому выводу, к которому приходит Эммануэль Сиван, а именно: *“Les grands recueils du XIV^e siècle (celles d'Ibn Taymiyyah et d'al Subkī) ne contiennent pas de fatawa ayant trait aux guerres contre les Croisades”*. «Буквально, верным является то, что *фетва* Ибн Таймийи не содержит утверждений, разрешающих войну против крестоносцев, и именно по самой причине временной отделенности от главных крестовых походов и пространственной удаленности от современных [ему] второстепенных. Однако из этого нельзя делать вывод, что размышления ибн Таймийи совершенно не касались причин и последствий крестовых походов. Каким же образом Ибн Таймийя был связан с крестовыми походами? Мой тезис состоит в том, что он заметным образом участвовал в формировании исламской идеологической реакции на крестовые походы, которую историографы той эпохи стали называть “контркрестовыми походами”».

Данный историк удачно дает нам представление о влиянии крестовых походов на ислам и на истинную исламскую реакцию на них. С этой точки зрения необходимо признать, что ко времени Такиюддина ибн Таймийи, ханбалитского юриста XIII-XIV веков, крестовые походы прошли пик, нанеся свой основной ущерб, а также пережив впечатляющее отражение мусульманами. При этом ислам достиг точки, когда его мыслители могли серьезным образом размышлять в идеологических терминах о том, какую позицию следует считать подходящей для развития мировоззрения, которое могло бы сохранять принципиальность в отношении крестового похода, но, что более позитивно, выражать одновременно исламскую идеологическую стойкость. Такая идеологическая устойчивость часто неотделима, а то и является прямым результатом военной мощи, которую, по общему признанию, ислам не всегда демонстрировал перед лицом крестовых походов. Тем не менее несмотря на непостоянство военной готовности и при содействии правивших мамлюков Египта, ислам не только оказался непобедимым, но и продемонстрировал решительную способность противостоять как военным, так и идеологическим атакам Крестоносного Запада. Скорее всего, именно к данному контексту стоит привязывать мысль Ибн Таймийи. Однако для того, чтобы сделать это хоть с какой-то видимостью адекватности, краткий исторический обзор может оказаться вполне уместным.

Такиюддин Ахмад ибн Таймийя был в первую очередь юристом, хотя и играл активную роль в военной защите Сирии от татарского вторжения. Он не принимал непосредственного участия в военных действиях крестовых походов, пропустил азарт недавнего Шестого крестового похода против Месопотамии, который был опрокинут мамлюком Бейбарсом. Тем не менее он был историческим современником, хотя и на географическом отдалении, Седьмого и Восьмого крестовых походов Людовика IX.

Несмотря на *географическую* косвенную связь между Ибн Таймийей и крестовыми походами, важно отметить два исторических факта, которые можно считать важными: во-первых, влияние предшествующих крестовых походов и реакция на

них уже присутствовали в процессах формирования личности Ибн Таймийи; и, во-вторых, разорение монголами (или татарами) было экзистенциальной реальностью для Ибн Таймийи, реальностью, которую нельзя игнорировать как не связанную с крестовыми походами.

Историки сообщают нам, что крестовые походы начались в середине XI века; и некоторые говорят, что в исторической перспективе они стали ответом на призыв шиитов-фатимидов Египта и поэтому пришли на Восток. Последние опасались потенциального вторжения уже могущественной империи Сельджуков, захвативших Сирию и двигавшихся на запад, в сторону Египта. Спустя полтора века варвары Востока под предводительством бесстрашного Хулагу вторглись в Сирию, неся неслыханные разрушения и невообразимое кровопролитие. Неслучайно именно сирийские шииты, а также христиане, избежавшие ужасов крестоносцев, способствовали проникновению татар в Месопотамию.

Теория *джихада*, или «Священной войны» Ибн Таймийи, однозначно является реакцией как против тех, кто отвергает проповедь ислама, так и против тех, кто вызывает его внутреннее разделение. Для него цель *джихада* состоит в том, чтобы «истинной и всеобъемлющей религией была религия Бога, то есть ислам, и чтобы Слово Бога было превыше всего».

Согласно существующему в исламе консенсусу, с любым, кто мог помешать достижению этой цели, следовало сражаться.

Ибн Таймийя стремился мобилизовать разделенных и напуганных тогда мусульман для признания того, что «священная война» действительно была для них божественным императивом. Более того, утверждал он, достоинств у нее множество, и всех их не перечислить. Следовательно, согласно консенсусу, говорил он, это является высшим «добровольным обязательством» для мусульманина. На основании свидетельств Корана и хадисов, утверждал Ибн Таймийя, «священная война» представляет собой дело более достойное, чем паломничество и молитва, и более почетное, чем пост.

Кто должен был стать объектом *джихада*? Согласно Ибн Таймийя, тот, чье зло опустошает землю, или безбожники, враг Всевышнего и Его Пророка.

Тот, кто слышал проповедь Пророка и призыв к религии Аллаха, Который послал призывавшего, но не ответил, и поэтому с ним нужно сражаться, «чтобы не было разобщения и чтобы полностью восторжествовала религия Божья». Последствия этой теории священной войны были выведены Ибн Таймийей из конкретной теологии единства, проявившейся в его концепции исламского сообщества.

На фоне раздробленности ислама Ибн Таймийя призывал к установлению «общины», или *уммы*, главной характеристикой которой является солидарность. Несомненно, он знал о достижениях Нур ад-Дина и Салах ад-Дина, в полной мере воспользовавшихся идеей единства, без которой они не смогли бы успешно побеждать в предшествовавших крестовых походах. Поэтому, основываясь не только на исторических примерах, но, что более важно и существенно, на указаниях Корана, Ибн Таймийя призвал мусульман объединиться в непоколебимости своей веры против врагов.

Мусульманская община (*ал-умма ал-ислāmия*, или *джамā'ат ал-ислām*) определяется как всеохватывающее содружество, так сказать, которое скрепляется своей верой в Бога и соответствием [жизни] словам и примеру пророка Мухаммада. Хотя в идеале эта община является единой, в действительности она подверглась разделению из-за региональных особенностей и неарабских фракций ислама, представленных *аш-шу'убийа* еще в III веке по хиджре. Ко времени жизни Ибн Таймийи мусульманское сообщество было не только разделено на множество независимых исламских государств, но очевидным стал внутренний религиозный и расовый конфликт в сирийско-египетском союзе, который пришлось преодолеть с началом крестовых походов и вторжением татар, поскольку потребовалось объединить силы против общей опасности. Эта потребность в данном союзе, дисциплине и взаимопонимании подчеркивала оригинальность концепции мусульманской общины, предложенной Ибн Таймийей.

Одним из важных элементов в понимании концепции общины, разработанной Ибн Таймийей, является значение термина «солидарность» (*та'āвун*) среди мусульман. Он разоблачил распространенное понятие «солидарность», несовместимое с исламской идеей, а именно фанатичную разновидность «солидарности действия», которая, во имя продвижения единым фронтом, служила тому, чтобы подчеркивать множественность в противовес единству и ставить часть выше целого. Основная критика Ибн Таймийей такого рода солидарности, которая выдвигалась либо по этническим, либо по ритуальным причинам, заключалась именно в том, что она имела тенденцию выступать против более важного единства в исламе. Она мешала осуществлению надлежащей социальной и политической жизни. Он указал, что данное понятие ослабляюще влияет на функции государства: пристрастность, с которой султан назначал губернаторов и агентов, несправедливость, с которой распределялось богатство в общинах, самодовольство, с которым заступнические просьбы (*шафа'āt*) удовлетворялись власть имущими, чтобы завоевать расположение своих политических, этнических или религиозных последователей. Ибн Таймийя сравнил жесткость доктринального партикуляризма с исключительностью равафитов¹, которые придавали чрезмерное значение (*гулувв*) какому-то одному компоненту целостности, и внесших в мусульманскую общину элемент разногласий, который был способен воспрепятствовать экспансивной силе ислама. Такова была «солидарность», проявляемая племенными группами, которые, когда они были исламизированы, продолжали демонстрировать догматическое высокомерие, особенно через свои эзотерические взгляды, и часто ставили себя выше закона государства.

С другой стороны, Ибн Таймийя объяснял *та'āвун* с точки зрения солидарности, которая, наоборот, объединяет всех верующих мусульман, живших от времен Мухаммада до Судного дня, в духе единства и братства, с единым идеалом и ради одних и тех же целей. Таким образом, именно благодаря этой

¹ **Равафиды** (*рафидиты*) — буквально «отвергающие», общее название шиитов по причине того, что они «отвергли» имама Абу-Бакра и 'Умара.

солидарности сформированная община является великим образованием, где каждая часть укрепляется целым, где каждое поколение, не прерывая традицию строгой узконаправленной морали, обязано уважать то, что ему предшествовало, и обязано доверять тому, что следует за ним, и где каждая группа, этническая или расовая, испытывает законное уважение за тот вклад, который она вносит в целое.

Таким образом, понятие солидарности, по-видимому, имеет две различные формы в представлении Ибн Таймийи, хотя сам он не обозначает их двумя разными специальными терминами. Оно состоит из признания единого Бога, Пророка и приверженности общему своду доктрин. Такую солидарность он называет солидарностью «справедности и благочестия» (*бир и тақвā*). Для Ибн Таймийи одним из достойных принципов (ранней) мусульманской общины (*ахл ал-сунна ва ал-джамā'а*) является единство их доктрины. И этот принцип он выдвигает в своем опровержении антагонистических взглядов философов, логиков и научных позитивистов. Даже проблематика существования четырех основных школ толкования *фикха* объясняется тем, что они обладают базовым, лежащим в их основе единством, подобно тому, как сподвижники Пророка сами порой проявляли разделение по определенным пунктам толкования доктрин. Фактическое расхождение *мазхабов*, чему Ибн Таймийя посвятил целый трактат под названием *Ихтиләф ал-умма фи ал-'ибādāt*, объясняется фрагментарным знанием текстов со стороны *улемов*, их тенденцией придавать чрезмерное значение определенным элементам (*гулӯвв*) и, в более общем смысле, их ошибками в процессе *иджтихада*, которые сами по себе не предосудительны, за исключением случаев, когда они становятся, и они действительно таковыми становятся, навязанными обществу истинами. Более того, эти ошибки оказываются менее серьезными, по крайней мере теоретически, если человеку удастся заново открыть для себя определенный аят или хадис, который исправит имеющуюся ошибку. Ибн Таймийя далее утверждает, что такие ошибки в конечном счете не имеют большого значения, поскольку толкования никогда не касаются требований и запретов (*вāджибāt* и *макрухāt*) религии.

Они также не являются уникальными рецептами, которые могут быть рекомендованы сами по себе. И именно по этим причинам Ибн Таймийя призывает к взаимопониманию и взаимной терпимости среди последователей различных *мазхабов* ради великого единства, которое не должно подвергаться риску.

В этом отношении вывод Ибн Таймийи остается прежним: само существование исламского сообщества зависит от своего рода солидарности, которая больше, чем солидарность его частей друг с другом. Он напоминает всем мусульманам о призыве Корана (3: 103): «Крепко держитесь за вервь Аллаха и не разделяйтесь». И перед ними он разворачивает модель единства *уммы*, предложенную Пророком:

«Проявляемые верующими друг ко другу дружба, доброта и забота подобны взаимоотношениям частей одного тела, в котором, если один жалуется, то и другие части тела лихорадит, и они стремятся с особым вниманием ухаживать за ним». Тем самым повторяется заповедь Пророка: «Не отделяйтесь (друг от друга), не вступайте в заговоры (друг против друга), не питайте взаимной ненависти, не питайте взаимной зависти (или ревности), (но) будьте Божьими рабами и (друг другу) братьями, как Бог повелел вам». Однако понятие «солидарности» у Ибн Таймийи выходит за рамки географической, этнической, доктринальной или языковой солидарности. Для него это естественное единство, предполагающее общую цель (*максуд*) и участие каждого члена сообщества в реализации и осуществлении этой цели, в пределах его возможностей и без различия внешней ответственности. Именно эта цель данного сообщества отличает его как величайшее из всех сообществ и наций, ибо данное сообщество — сообщество справедливости, которое повелевает делать добро и осуждает зло (*ал-амр бил-ма'руф ва ан-нахи 'ан ал-мункар*). Долг каждого члена сообщества в качестве выражения этой солидарности поддерживать своего ближнего, когда он делает добро, и, насколько он имеет влияние, исправлять того устным увещанием, если он нарушает закон сообщества, а если не в состоянии этого сделать — твердым намерением своего сердца. Каждый член общины несет ответственность, при возникновении необходимости, давать добрый совет

(*насийха*), по-братски наставляя к исправлению (*ва'э*) и приглашать к следованию правильным путем (*да'ва*). Эта последняя обязанность, а именно миссия каждого мусульманина, в которой Ибн Таймийя видит элемент «пророческого призвания» (*нубувва*), крайне необходима для жизни общины, если она стремится к достижению сплоченности. Данная нравственная солидарность, требуемая от правоверных, является элементом, способным сделать такую общину собранием свидетелей Бога на земле (*шухадā' Аллахи фил-ард*). Для Ибн Таймийи она представляет собой аналог «одного тела», о котором говорил Пророк, в котором каждый член проявляет заботу о других. Та же идея содержится и в аналогии со зданием, в котором все его элементы усиливают друг друга, и все соединены Пророком, как пальцы соединяются с рукой и благодаря ей.

В следующем высказывании Пророка взаимные ожидания мусульман перечислены не в качестве какого-то списка, а для демонстрации всеобъемлемости: «Вот пять обязанностей мусульманина перед своим собратом-мусульманином: приветствовать его, если он встретит того, навеситить его, если тот заболел, пожелать ему победоносного торжества над его врагами, если тот чихнет, откликнуться, если тот позовет его, и сопроводить его (к месту последнего упокоения), когда тот умрет»². Снова и снова цитируются слова Пророка, подтверждающие серьезность этого пункта. Он сказал: «Клянусь Тем, в Чьей руке душа моя, никто из вас не уверует, пока не будет желать для своего ближнего того же, что желает для самого себя». А также он сказал: «Мусульманин — брат мусульманина: он не должен ни оставлять его, ни притеснять». Эта связь требует взаимного служения и взаимной поддержки. Увещевание повторяется: «Держитесь за вервь Аллаха и не разделяйтесь».

² Существуют различные варианты данного хадиса. Например: «Передается, что Абу Хурейра, да будет доволен им Аллах, сказал: “Я слышал, как Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Пять вещей входят в число обязанностей мусульман по отношению друг к другу: отвечать на приветствие, навещать больного, провожать погребальные носилки, принимать приглашение и желать блага чихнувшему”» (Ал-Бухари № 1240 и Муслим № 2162). — *Примеч. пер.*

и Пророк заявляет о своей непричастности к тем, кто вносит разногласия в общину верующих, тем самым исключая себя из нее.

Таким образом, вся доктрина *уммы*, или общины, находится в контексте моральной солидарности, которая явным образом противостоит разделению, существовавшему среди мусульман, столкнувшихся с крестоносцами и татарами. Эта моральная солидарность основана на единстве намерений Бога продвигать добро и воздерживаться от зла. Ибн Таймийя говорит, что когда некоторые люди отступают от какой-либо заповеди Бога, между ними возникают разногласия и вражда. А когда люди разделяются, они развращаются и гибнут. Но если они объединятся для общей цели, то они достигнут примирения и успеха. В единстве спасение (*рахма*), в разделении — гибель (*'азхāb*).

Делать добро и воздерживаться от зла, увещевать других совершать добро и предостерегать от зла является задачей, ответственность за исполнение которой несут все члены общины веры и справедливости, и все они в этом случае взаимно подотчетны. Перед этой поставленной Богом задачей никакие различия не имеют никакого значения.

Данное определение мусульманской общины является лишь одним из примеров идеологической реакции Ибн Таймийи на последствия двух ужасов, пришедших с Востока и с Запада. Отведенное на выступление время не позволило бы нам подробно рассмотреть все прочие идеи мыслителя, которые, по-видимому, прямо или косвенно противоречили ценностям и доктринам иноземных захватчиков, особенно те, которые, возможно, легче всего идентифицировать, например, выстроенное Ибн Таймией учение о посещении могил святых, а также другие обычаи и ритуалы крестоносцев.

Достаточно сказать, что богословский принцип единства, сформулированный Ибн Таймией применительно к Богу, а также к доктринам и исламскому сообществу, был бескомпромиссным. И это, должно быть, было главным фактором в его сопротивлении проникновению неисламских элементов в ткань идеалов его общины и в его настойчивых заявлениях,

что, если такие чуждые идеи преобладают, то не что иное, как меч, может стать приемлемым средством защиты единства сообщества и его доктрин.

Глава 6.

О ПРЕДСТАВЛЕНИИ АЛ-МАТУРИДИ О ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ДЕЙСТВИЯХ

Дж. Марик Пессагно

Колледж Западного Коннектикута

Данная статья для меня является новым делом. Как правило, я избегаю, а то и просто питаю отвращение к сравнительным статьям, особенно по исламоведению. Эта отстраненность основана не на каком-то ощущении неправомерности сравнительного подхода, а исключительно на осознании того, что для исламоведения он является преждевременным. То, в чем исламоведы действительно нуждаются сегодня, так это внятный перевод арабских источников и толковый комментарий к ним. Однако во время одного из собраний Американской академии религии я, наконец, частично отбросил свою предубежденность. Как некоторые из вас знают, последние три года я работал над переводом и комментариями к *Китаб ат-Таухид* Абу Мансура ал-Матуриди, умершего в 944 г. н. э., его главной работы по спекулятивной теологии. Почти с самого начала меня поразили интересные параллели между его идеями и подходом, и тем подходом, который использовал Фома Аквинский, как видно из его основных и второстепенных произведений. Я предлагаю изложить в форме обзора учение ал-Матуриди о человеческих действиях, а затем, в конце статьи, представлю тезисы томистического учения, которые

могут дать вспомогательное прочтение, поскольку они, на первый взгляд, исходят из аналогичного интереса и подхода.

Почему «человеческие деяния»? Я выбрал данное направление потому, что именно оно наиболее явно отличает мысль Матуриди от представлений мутазилитов, а также ал-Ашари и последователей его школы. То же самое можно сказать и о томистическом анализе человеческих действий, который решительным образом отличает его от анализа францисканской и иезуитской школ мысли по данному вопросу. Необходимо, конечно, отметить, что в представлении этого или какого-либо другого сравнения нет намека ни на причинную связь, ни даже на окказионализм¹. Это скорее наводящий на размышления подход, с помощью которого одна традиция может освещать другую, хотя каждая из них сохраняет свою особую перспективу.

Обсуждение ал-Матуриди человеческих действий охватывает четверть текста *Китаб ат-Таухид* в том виде, в каком мы его знаем. Такой очевидный объем указывает на важность, которую данная тема имеет для автора. Для наших целей будет полезно представить в общих чертах основные пункты, из которых состоит его учение, и кратко прокомментировать каждый из них. В конце этой работы мы получим достаточно ясное общее представление о сути позиции ал-Матуриди.

Есть два принципа, которые определяют всю доктрину Матуриди по вопросу о человеческих деяниях. Оба они коранические: первый напрямую взят из Корана, второй — выводится из него.

Во-первых, Бог — Творец всякой вещи (*хāлику кулли шай‘ин*). Поскольку любое действие (*ал-‘амал*) существует, то оно является вещью (*шай‘*), ибо таково основное значение слова «вещь». Поэтому, как замечает ал-Матуриди, этот термин

¹ **Окказионализм** — индивидуально-авторский неологизм, созданный поэтом или писателем согласно существующим в языке словообразовательным моделям и использующийся исключительно в условиях данного контекста как лексическое средство художественной выразительности или языковой игры. Обычно не получают широкого распространения и не входят в словарный состав языка. — *Примеч. пер.*

может применяться даже к роду, хотя и не в смысле сотворенной сущности. Отсюда следует, что, поскольку действие есть, оно есть творение Божие. Чтобы выразить эту сотворенную природу действия, ал-Матуриди использует термин *каиб*, «приобретение». Он не использует эту концепцию для того, чтобы что-то «доказать», и это не разновидность богословского обскурантизма. Это скорее описательный термин, используемый, чтобы обрисовать сотворенную природу человеческого действия, чтобы говорить об отношении к его Творцу, а не к его исполнителю. Таким образом, ал-Матуриди заключает, что любой человеческий поступок должен подпадать под творческую силу Бога именно в той мере, в какой он является действием.

Это второй общий принцип, ясно выводимый из текста Корана, который представляет для человеческого интеллекта трудности в примирении его с первым принципом универсальной причинности Бога. Я имею в виду утверждение ал-Матуриди о том, что свобода индивидуального человеческого действия есть нечто, известное как *мин нафсихи*, исходящее из собственного сознания. Это не имеет и не нуждается в доказательстве. Это просто есть. Именно упорство, с которым он придерживается данного принципа, побуждает ал-Матуриди отвергать любую форму детерминизма и утверждать реальность человеческих действий (*итбāt ал а'мāl*), а также осуждать представление о том, что они являются действиями человека только метафорически (*'алā маджāз*). Этот второй принцип также проливает свет на истинное значение понятия «приобретение» и указывает на то, что мутазилиты и более поздняя критика понятия *иктисāб*, «обретаемого действия», как своего рода криптодетерминизма, далеки от точного представления мыслей своих оппонентов по этому вопросу.

Случайному читателю может показаться, что проблема заключается в том, как человеческое действие может быть свободным, если его создает Бог. Такая постановка проблемы, однако, возникает из-за прочтения исламского богословия греческими глазами. Для ал-Матуриди проблема заключается не в этом. Ведь для него поступок не мог бы существовать, тем

более быть свободным, если бы его не сотворил Бог и не сотворил его именно таким. Скорее, проблема, как он ее видит, заключается, используя современную терминологию, в изучении экзистенциальной динамики человеческих деяний. Чтобы понять его подход, мы должны теперь кратко рассмотреть его размышления по четырем менее общим вопросам, а именно, его анализ «силы» (*ал-қудра* или *ал-истита'а*); его мысль об эффективности силы действовать для совершения противоположных действий; вопрос об ответственности за невозможное (*таклиф ма'ла йутак*) и, наконец, его размышления о готовности.

Ал-Матуриди различает два типа силы или способности. Один из них — благородство средств действия и надежность инструментов. Эта сила должна существовать априорно для любого действия. Если говорить коротко, то агент должен обладать способностью к действию в своем ментальном и физическом состоянии, и эта способность должна присутствовать еще до того, как произойдет какое-либо действие. На самом деле, перевод «готовность к действию» будет хорошим вариантом для термина *ал-қудра* в данном контексте. Второй тип силы совсем другой. Это акциденция (*ма'нан*), которая существует специально для действия и возникает одновременно с ним, и она конституирует действие свободного выбора (*фи'л ал-ихтияр*), к которому только и могут быть привязаны вознаграждение и наказание и посредством которого совершаемое действие становится легким и удобным для исполнения.

Хотя можно, пожалуй, сказать, что *ал-қудра* в первом смысле в чем-то сопоставима с аристотелевским понятием *динамики*, во втором смысле его нельзя так интерпретировать. А этом втором смысле оно больше похоже на аристотелевскую концепцию *entelecheia* (*энтелехии*), определяющую совершенство существа. В данном случае — производство свободного акта. Данная мысль ал-Матуриди проясняется, если задуматься над его идеей «готовности», *ал-ир'ада*. Для ал-Матуриди готовность представляет собой устранение насилия и принуждения (*лаф'ал галаба ва ас-сахв*). Для него это его сущностное определение, и следует отметить его отрицательную силу. Конечно, есть и

другие смыслы: желание, повеление, призыв, удовлетворение, хотя, как он осторожно замечает, Бог не может быть описан всеми этими терминами. Важно отметить, что в системе ал-Матуриди готовность не коррелируется с действием. Она скорее ближе к интеллектуальному выбору, чем к внешнему действию. Следовательно, по его мнению, эффективное действие требует принятия данной человеку силы, благодаря которой создается само действие. Таким образом, свобода человека заключается в его готовности, как ее понимает ал-Матуриди, а обретение власти в ее втором смысле — это то, что делает готовность возможной и отличает ее от бесплодного желания.

Таким образом, именно в данном контексте следует рассматривать последние два наших подпункта. Ал-Матуриди разделяет с Абу Ханифой и его школой идею о том, что способность действовать в равной степени действительна как в случае послушания, так и неповиновения. То есть получение способности действовать соответствует выбору человека и само по себе не является определяющим для того, что должно быть сделано, поскольку, если бы оно было действительным только для одного аспекта, человек действовал бы по необходимости, а не по свободному выбору. Примечательно, что в этом вопросе, рассматривая силу как актуализатор акта, ал-Матуриди согласен с мутазилитами, его постоянными противниками.

Идею ответственности за невозможное выразить труднее, поскольку ее рождение в основном происходило в ходе полемики. По сути, мутазилиты обвиняют своих противников в том, что те возлагают на человека ответственность за то, чего он не может сделать из-за их взгляда, т.е., если только способность действовать предшествует действию в обоих смыслах, человек является способным совершить действие. Если оставить в стороне диалектические выкладки, с помощью которых ал-Матуриди выдвигает обвинение против них, важным фактом для этого обзора является то, что человек в результате полученной им силы способен выполнять то, что ему приказано, хотя он может решить не делать этого.

После данного беглого изучения приводимых ал-Матуриди свидетельств можно затем перейти к его определению

человеческого действия, исходя из сделанных выводов. Человеческое действие — это сущность, созданная Богом для человека, которая осуществляется благодаря творению Богом прошлых и современных сил, которая гарантирует эффективную актуализацию человеческого решения. Поскольку эта актуализация воздействует на то, что человек-агент хочет сделать, тогда действие на самом деле является агентом, по-настоящему свободным, и поэтому агент действительно несет ответственность за свои действия. Следует, конечно, отметить, что логика этого направления мысли еще содержит серьезные философские проблемы. Например, как избежать постулирования бесконечного ряда сотворенных сил для производства любого единичного действия? Имеются и другие трудности, но целью данной статьи не является их рассмотрение.

Следует отметить, что точку зрения ал-Матуриди необходимо рассматривать как попытку с его стороны примирить двойственные концепции уникальности творческой силы Бога с реальностью человеческой деятельности.

Теперь я хотел бы обратить ваше внимание на аспекты томистической мысли о человеческих действиях, которые можно было бы плодотворно изучать наряду с подходом ал-Матуриди. У меня есть особая ссыла на томистское учение о достаточной и действенной благодати в их отношении к производству человеческого действия. Мне кажется, что между этими сущностями и функциями двух способностей, о которых говорит ал-Матуриди, возможно провести интересное функциональное сравнение. Я, конечно, прекрасно понимаю, что нужно отметить и существенные различия, но, несмотря на них, представляется правомерным указывать на сходство проблем и их решений.

Хорошо известно, что Аквинский был знаком с исламской философией. Степень его возможного знания исламской теологии, насколько мне известно, не подвергалась систематическому изучению. Но мне кажется крайне маловероятным, что он не знал о ней, хотя, как показывает его работа *Contra Gentiles*, данная точка зрения вполне могла иметь под собой основу.

Таким образом, мне кажется, что два подхода ал-Матуриди и Фомы Аквинского к человеческим действиям в связи с Божественной причинностью заслуживают должного внимательного в свете сравнительного прочтения. Это необходимо, как я указал, не для доказательства происхождения одного из другого, но для того, чтобы увидеть, как два разума в двух разных традициях отреагировали на столкновение с парадоксом всемогущего Бога и свободы человека.

Глава 7.

ЧТО «ИСЛАМСКОГО» В ИСЛАМСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ?

Мухаммад А. Хамдун

Государственный университет Сан-Диего

Проблема, которой посвящена данная статья, заключается в определении термина «исламский» применительно к литературе. Это в то же время проблема единства литературы мусульманских народов разных веков и континентов. По разным причинам ученые спорят о том, существует ли такая вещь, как «исламская литература», причем их дебаты подорвали единство литературы мусульманских народов во многих умах. Однако фактом остается то, что литература является составной частью исламской цивилизации, неотделимой от религии ислама, который лежит в ее основе и вдохновляет ее. Во введении к своей «Антологии исламской литературы» Джеймс Критцек написал:

Такое обобщающее понятие, как «исламская литература» охватывает огромное количество форм и стилей. В то же время есть не только достаточное оправдание, но и явное преимущество в том, чтобы обращаться с этим огромным литературным корпусом как с исламским¹.

¹ Доклад будет представлен на региональной встрече Американской академии религии в Университете Дрекселя, Филадельфия, 6–7 мая 1978 года.

«Исламский» в данном случае не следует понимать как относящийся к национальности или к набору специфических характеристик литературного течения и жанра. Это определение также не относится к литературе, написанной на каком-то определенном языке. Исламская литература включает в себя большое разнообразие всего упомянутого. От благочестивого Абу ал-Атахии из Ирака (ум. 827) или скептика Абу-ль-Аля ал-Маарри из Сирии (ум. 1057) до совершенно отличных от них современников, таких как распутный Абу Нувас и мистик ал-Халладж, множество поэтов и литераторов процветали и создавали свои великолепные произведения под эгидой ислама. Да, разнообразие было огромным. Исламская литература вряд ли может быть представлена каким-то фиксированным числом авторов или произведений, каким бы объемным оно ни было. И все же, несмотря на эту разнородность произведений и идей, авторов и языков, эта литература представляет собой безошибочное единство. Данное единство является темой настоящей секции и темой представляемой статьи.

I. Единство языка

Компиляция «Шахнаме»², невероятно патриотического эпоса на персидском языке, написанного персидским поэтом Фирдоуси в 1010 году, знаменует собой серьезное изменение в литературных представлениях мусульманской Персии. В этой работе Фирдоуси пытался возродить и сохранить родной персидский язык. Он сознательно избегал использования арабской лексики, наводнившей в то время персидский язык, и по возможности заменял ее персидскими словами. Такой подход Фирдоуси пошатнул или, по крайней мере, помог пошатнуть доминирующее положение арабского языка над персидским. В течение трех предыдущих столетий господства арабского языка, помимо того, что он наводнил персидский своей лексикой, но он еще и изменил этот язык как средство литературного выражения. Арабский язык оказался связанным со всеми кораническими исследованиями, а значит, и с «рели-

² *Anthology of Islamic Literature*. ed. James Kritzeck. New York: Holt and Rinehart, 1964. P. 4.

гиозностью». Ат-Та'алиби, великий грамматист (ум. 1039), сказал, что «любящий Бога... любит Его пророка Мухаммада ... и кто любит Мухаммада... любит арабов... и кто любит арабов, тот любит арабский»³. Эта связь между арабским языком и «исламовостью», установленная неарабом, была и оставалась в значительной степени типичной точкой зрения тех, кто пытался защитить свое обращение к арабскому языку от нападков с любой стороны.

Противники ат-Та'алиби, возможно, утверждали, что, хотя для неарабов законно и желательно совершать богопоклонение на арабском языке, использование родного языка для литературного выражения для них должно быть в равной степени допустимо. Даже если они совсем не знали арабского, ставить под сомнение их исламскую принадлежность и религиозность на том основании, что они не могли изъясняться исключительно на арабском языке, все равно было неправомерно. Но данная точка зрения была неприемлемой для сторонников арабского, поскольку, как они утверждали, овладение языком богослужения ведет одновременно к пониманию исламской этики и культуры. Без этого мусульманин вряд ли может быть религиозным или по-исламски успешным. Он вряд ли сможет плодотворно участвовать в интеллектуальной и культурной жизни ислама и приобщиться к цивилизации.

Другая точка зрения, высказанная примерно в то же время, может оказаться здесь более приемлемой. Ал-Бируни (ум. 1048), например, выдающийся персидский ученый и современник ат-Та'алиба, который, должно быть, был свидетелем рождения *Шахнаме*, говорил о способности арабского языка доносить до мусульман через перевод науки со всего мира. Эти переводы, говорил он, «стали более прекрасными, заняв свое место в наших сердцах. И красота этого языка циркулировала вместе с ними в наших артериях и в наших венах». Ал-Бируни пошел еще дальше, чтобы подтвердить абсолютно предпочтительный и первичный статус арабского языка, когда сказал:

³ *Шахнаме* была начата Дагиги, но всегда приписывается Фирдоуси, который закончил текст.

«... Доведись мне сравнить арабский и персидский языки, два языка, с которыми я знаком, и которые я постоянно использую, то признаюсь, что предпочту быть оскорбленным на арабском и превознесенным на персидском. И вы сможете убедиться в справедливости моего замечания, если вам выпадет возможность изучить, что происходит с научным трудом при его переводе на персидский язык. Он теряет всякий свой блеск, его смысл становится замутненным, черты расплываются, а польза растворяется»⁴.

В данном отрывке ал-Бируни говорил о «возможностях», «особенностях» и «красоте» арабского языка, а не о его религиозной функции. Он определенно отличался в этом подходе от ат-Та'алиби. Арабский, по его словам, независимо от его связи с Кораном, с пророком Мухаммадом (сас) и с Аллахом (свт), является «идеальным» языком, на который мусульманин должен полагаться, и на котором он должен стремиться к самовыражению. Из данного предположения следует, что через *Шахнаме* Персия покорилась не только господству своего местного языка, но и своему этноцентризму и местечковости, то есть своей *шу'убийа*. Однако, даже если турецкий, урду, малайский, бенгальский, пенджаби, суахили и многие другие языки стали средствами литературного выражения для мусульман в различных частях мира, верно то, что арабский язык является главным объединяющим фактором для множества мусульман по всему миру.

II. Единство тематики

«Единство» можно поискать на еще одном уровне составляющей литературы мусульман всего мира, а именно в литературном содержании или тематике. Однако обнаружить его здесь возможно будет трудной задачей. Вряд ли какая-то отдельная литературная тема, будь то светская или религиозная, является доминирующей во всей мусульманской мировой литературе. На протяжении всей истории мусульманские

⁴ Цит. по: W. Bishai. *Humanities in the Arabic Islamic World*. Dubuque. Iowa: WCB, 1973. P. 66.

писатели обращали свое внимание практически на все. Нельзя также утверждать, что писатели-мусульмане всегда были приверженцами морали и учения ислама. Например, определенные коранические аяты о поэтах⁵ были поняты мусульманскими критиками как восхваляющие всех поэтов, «которые уверовали, совершают праведные деяния» (Коран, 26: 227)⁶. Они осуждали только тех, кто «говорят то, чего на делают» и продаёт свои таланты ради благосклонности своих покровителей (26: 224–226). Это упоминание было истолковано как предоставление им разрешения писать о том, о чем они хотят, но при этом выполнять обязательство быть теми, кто «уверовали, совершают праведные деяния».

В ранних попытках найти «единство» в современной арабской литературе удалось выделить ряд общих тем:

1) *Исра'* и *ми'радж*, путешествие и вознесение пророка Мухаммада (сас), день его рождения, Рамадан (месяц поста и нравственного анализа жизни) и хиджра — все это темы, которые вносят определенное «случайное» тематическое единство. Люди слова в разных странах с энтузиазмом откликаются на такие случайности и разрабатывают стандартные и общепринятые идеи, отражающие общее понимание.

2) Жизнь Мухаммада (*сифа*) и его послание (*сунна*) часто интерпретируются как в поэтической, так и в повествовательной литературе. В данном случае личность Мухаммада (сас) была и остается архетипом, охватывающим весь спектр жизни и мышления мусульманина. Это «идеальный» образ, которому должны подражать все и каждый: и современный бунтарь, и консервативный реакционер, и светский человек, и мистик.

3) Поскольку мусульманский мир, как правило, находился в состоянии перманентной революции, большинство поэтических, повествовательных и театральных произведений представляли идеал «мятежника», борющегося с преступлениями и

⁵ W. Bishai. *Humanities in the Arabic Islamic World*. Dubuque. Iowa: WCB, 1973. Pp. 66-76.

⁶ Перевод смыслов Э. Кулиева. Коран онлайн <https://quran-online.ru/> 26: 227. — *Примеч. пер.*

несправедливостью. Тем не менее вырисовывался образ вездесущего героя, который полностью осознает свою тварную ограниченность по отношению к трансцендентной конечной реальности Бога. Шакир Ас-Сайяб, например, побуждает своего героя-бунтаря задавать вопросы Богу следующими словами:

*«Ты слышишь,
И слыла, ты отвечаешь
...О, охотник на людей... мучитель!»⁷*

Немедленно после этого поэт переходит на позицию смиренного покаяния перед Богом следующими стихами:

*«Хочу уснуть я в Твоей святыне
Под одеялом грехов и ошибок
Хочу увидеть я Тебя... Но кто может увидеть Тебя?
Я стремлюсь к Твоему великому порогу»*

Точно так же в *Табля мин ас-сама*⁷ («Пир с небес») Юсуфа Идриса⁸ шейх Али, главный герой, требует удовлетворения *здесь и сейчас*, вместо ожидания обещанных райских рек, текущих молоком и медом. Он угрожает совершить акт богохульства, если Бог не низведет для него с неба полностью накрытый стол. В пьесе он сотрясает своим посохом, угрожая небу, и говорит: «Я скажу это... если Ты не пошлешь мне прямо сейчас пир, подобный тому, который Ты ниспослал Инсусу и Марии». Но он никогда не выполнит свою угрозу. И у зрителя (или читателя) создается впечатление, что шейх Али передумал воплощать в жизнь свои угрозы.

Таким образом, мы можем заключить, что:

1) Все мусульманские писатели последовательно осознают отличие неба от земли, Творца от творенья; они всегда были склонны избегать выходить за рамки, устанавливаемые этими различиями.

⁷ Коран, 26: 224–227.

⁸ История была проанализирована в моей докторской диссертации, представленной в Университете Темпл, кафедра религиоведения, Филадельфия, в 1976 году в главе, обозначенной «Образ современных экзистенциалистов».

2) Авторы больше склоняются к «социетизму», чем к «индивидуализму»; к миро- и жизнеутверждению, чем к отрицанию; к рационализму, чем к догматизму.

3) Они либо расширяют понятие «религиозного», включая в него «светское», либо оправдывают «светское», основывая его на «религиозном», тем самым отвергая любое полное разделение этих двух понятий.

4) Наконец, от *джихада* и воинственности они спасаются мистицизмом, от отчаяния — цинизмом, а от прометанского самоапофеоза — трагедией и смертью.

Выделив присутствие всех этих черт, можно с полным основанием говорить о безусловном «исламском сознании» на тематическом уровне литературы мусульманского мира. Однако само по себе тематическое и идеологическое единство не могут полностью поддерживать стремление собственно к единству. Нужно больше, чем желание.

III. Единство в эстетической философии

В конце концов, то качество, которое, с одной стороны, отличает литературу от всех других словесных способов выражений, а с другой — связывает ее с прочими проявлениями художественной природы, есть ее эстетическая философия. Каждое литературное произведение воплощает в себе эстетические принципы культуры. Вряд ли найдется жизненная философия или религия, не определяющая эстетическую позицию ее приверженцев. Теории высшей реальности, происхождения и цели жизни, человеческой судьбы и смысла оказывают глубокое воздействие на чувство прекрасного. Эстетика неотъемлема от религии и неотделима от нее. Именно в этом в конечном счете покоится единство исламской литературы.

Исламская эстетика, воплощается ли она в литературе, в изобразительном искусстве или в искусстве звука, включает в себя следующие принципы:

1) Художественное произведение состоит из единиц, которые являются автономными, самодостаточными и доведенными до совершенства. Созерцание посредством органов чувств всегда доставляет удовольствие.

2) Эти единицы состоят из одной или нескольких структур; но они всегда повторяются — в большинстве случаев симметрично — для формирования определенного образца.

3) Порядок повторяемости единиц в образце никогда не зависит от развития, так что его начало никогда не известно, а его конец никогда не ожидается и не достигается.

4) Образец — это поле зрения или восприятия, произвольно очерченное с целью дать представления о чем-то. Границы материального объекта искусства никогда не совпадают с его эстетическими границами; ибо последние границы бесконечно простираются за пределы первого.

5) Воспринимать любое произведение исламского искусства в любом из изобразительных искусств означает двигаться согласно образцу. Такое движение порождает импульс, который настолько велик или мал, насколько произведение искусства эстетично. Этот импульс является эстетическим импульсом, который побуждает воображение парить над материальным произведением искусства в поисках продолжения, которое состояние неразвития сделало бесконечным и, следовательно, недостижимым.

6) Реализация этой невозможности есть реализация красоты; именно того возвышенного, самого прекрасного, что востребовано сознанием, почти осознано, но никогда не достигнуто воображением.

В визуальной области, эстетическое произведение искусства в исламе называется «арабесками». Именно в визуальном мире этот термин стал популярным. Это слово очень редко используется в звуковом искусстве, хотя некоторые музыкальные произведения были названы или описаны как арабески из-за того, что они воплотили в себе шесть вышеперечисленных принципов. Такие пьесы в мусульманской музыкальной традиции известны как *такāсīm*, или «разделения», название, которое выдает единство построения эстетического образца. Этот термин никогда не использовался в литературном искусстве, хотя он прекрасно описывает его природу.

Рассматриваем ли мы доисламскую поэзию, Священный Коран (который является абсолютным прототипом всего исламского), огромный корпус поэзии мусульманских народов

или их прозаические сочинения (*хутаб* или речи, *рас'ил* или очерки, *кисас* или романы/рассказы), мы повсюду находим арабски литературного искусства. Безусловно, подавляющее большинство литературных произведений, созданных мусульманскими народами на любом языке, составляют арабски. В корне отличаясь от драматической литературы Древней Греции и Запада, эти произведения придерживаются и воплощают в себе шесть принципов. О любой *кайда* («оде»), о *Тысяче и одной ночи*, о *Макамат* Харири и Хамадхани, как и о самом Священном Коране, можно без малейших колебаний сказать следующее:

1) Составляющей являются единицы, столь же автономные, полные и целостные, сколь и прекрасные.

2) Единицы имеют определенное количество. Но из-за неразвивающейся природы образца они не приходят ни к чему, что можно было бы назвать выводом.

3) Нет ни начала, ни конца. Если произведение и закончилось, то самовольно, а не по какой-то внутренней необходимости.

4) В том, кто воспринимает это произведение, рождается чувство эстетического удовлетворения через восприятие его течения или визуализацию; в нем зарождается стремление к Бесконечному.

Таким образом, мы можем заключить, что литература мусульманских народов действительно имеет определенное единство, а именно исламское, истинное эстетическое литературное единство, сутью которого является арабеска. И теперь читателю от нас будет достаточно предположения, что, написав литературное произведение искусства, мусульманские литераторы приглашают нас воспользоваться их сочинениями как транспортным средством, которое может унести нас на крыльях нашего воображения и, что особенно приятно, приблизить нас к Аллаху (свт), единственной Трансцендентной, Абсолютной Реальности, с которой ничто не сравнимо и которая навсегда находится за пределами любой чувственной интуиции. Воплощение эстетической красоты в возвышенном есть в исламе не восприятие Абсолюта, который есть Бог, а восприятие Его бесконечности, т. е. Его непостижимости.

Глава 8.
**ОБРАЗ КРЕСТОНОСЦА
В «МЕМУАРАХ»
УСАМЫ ИБН МУНКЫЗА**

Мухаммад Халифа Ахмад
Университет Темпл

Усама ибн Мункыз (1095–1188) был членом правящей династии Шайзара на севере Сирии. Его жизнь и деятельность лучше всего описал Филип К. Хитти, переводчик его «Мемуаров» на английский язык, как «воплощение арабской цивилизации в том виде, в каком она находилась в период своего расцвета во времена ранних крестовых походов на сирийскую землю»¹. Период политического изгнания дал ему в жизни ценную возможность путешествовать по арабскому миру, сопровождая мусульманские армии, присоединяться к мусульманским правителям в Дамаске и Каире, принимать участие и давать советы в процессе принятия решений не только в отношении войны против франков, но и в политических делах мусульман. Помимо непосредственного участия в политических и военных делах своего времени, Усама имел природные таланты к исполнению множества общественных и интеллектуальных дел. Таким образом, к его политическим и боевым достижениям добавилось серьезное увлечение

¹ *Memoirs of an Arab Syrian Gentleman, or An Arab Knight in the Crusades, Memoirs of Usamah Ibn Munqidh* (Kitab Al I'tibar). Trans. by Philip K. Hitti. Khayyats. Beirut, 1964. P. 3.

эпистолярным жанром, сочинением стихов, верховой ездой и, среди прочего, охотой.

Эти качества сделали Усаму самой интересной личностью среди сирийских арабов его времени, а его «Мемуары» — произведением исключительной ценности. Это кладезь информации и ценных размышлений почти обо всех аспектах жизни франков и их противников-мусульман. Работа представляет собой автобиографическое повествование о встречах Усамы с франками, рассказанное в стиле, который предполагает иной способ трактовки исторических событий, отличный от монотонного повествования о войне, характерного для большинства известных профессиональных исторических произведений о крестовых походах, написанных как мусульманскими, так и западными писателями. Среди различных аспектов мемуаров Усамы в данной статье рассматриваются только предоставляемые самим Усамой описания, анализ, его собственные комментарии и впечатления о личности крестоносца. Его описание этой личности передает нам яркий образ крестоносца и его жизненно важного влияния на развитие и будущее движения крестоносцев глазами того, кто среди первых стал свидетелем их появления. Ссылки будут даны на источники, подтверждающие подлинность и объективность анализа Усамы, которые во многих отношениях помогли некоторым историкам крестовых походов развить свои теории.

Образ рыцаря или крестоносца как воина

Франки, утверждал Усама, «не обладают никакими человеческими достоинствами, кроме храбрости, не считаются ни с каким старшинством или высоким положением, кроме рыцарства, и не почитают никого, кроме рыцарей»². Таким образом, сражение — первая категория, на основании которой Усама делает анализ крестоносца. И первое качество, которое он обнаруживает в крестоносце-воине, — его «сверхосторожность». Эта излишняя осторожность для Усамы не означала проявление трусости со стороны франкского бойца.

² *Memoirs*. P. 93.

Напротив, он пишет о ней во многих местах своих мемуаров, чтобы восхвалять и выражать свое восхищение необычайной отвагой, которой обладал крестоносец. Фактически, он считал мужество и способность сражаться двумя единственными добродетелями, которые франки имели как личности. В остальном, они не обладали ничем особенным, и, по его собственным словам, «так же, как и животные, обладают только достоинствами силы и способности переносить грузы»³.

Однако термин «сверхосторожность» не получил никакого удовлетворительного объяснения со стороны историков крестовых походов, особенно военных, кроме как качества, характерного для особенностей ведения войны франками. Р.К. Смейл, посвятивший целую книгу крестовым походам периода 1097–1193 годов (тому самому, о котором писал Усама) не смог до конца понять реальных последствий использования Усамой термина «сверхосторожность». Он интерпретировал изречение Усамы как необходимый шаг, принятый франками в Сирии, «которые столкнулись с военными проблемами, как стратегическими, так и тактическими, требовавшими осторожности и сдержанности»⁴. По его мнению, они боролись за ограниченные цели, заключавшиеся в том, чтобы «завоевать определенные территории, имевшие для них уникальное религиозное значение», и после завоеваний первой волны начали вести своего рода оборонительную борьбу⁵.

Без сомнения, есть определенная доля правды в том, каким образом Смейл оправдывает сверхосторожность франков. Но это еще не все. Осторожность как элемент ведения войны имеет первостепенное значение, и мы легко можем видеть ее проявление в стратегии воюющих армий всех народов. Даже мусульманские войска периода крестовых походов проявляли определенную осторожность в своих военных действиях, но не из-за военных трудностей, с которыми они сталкивались. Скорее это было необходимое условие, принятое для обеспе-

³ *Memoirs*. P. 161.

⁴ R.C. Smail. *Crusading Warfare (1097–1193)*. Cambridge University Press. 1967. P. 138.

⁵ *Ibid.* P. 138.

чения безопасности и предотвращения ошибок, которые могут возникнуть в результате поспешного решения.

Чтобы понять смысл данного термина, нужно проникнуть в характеристики личности самого Усамы, в его стиль письма и подход, благодаря которому он дал свой яркий анализ человеческих действий в конкретных ситуациях. Также необходимо следить за языком и акцентами, которые использует Усама, и осознавать их значение, каким бы оно ни было. Подробное исследование его «*Мемуаров*» и рассказанных им историй указывают на острую наблюдательность Усамы и его редкое понимание глубин человеческой природы. Он постоянно стремится к анализу души своих героев и личностей, о которых рассказывает в своей книге. Будь то франки или мусульмане, всякий раз, когда они сталкивались с новой проблемой, он говорит об их надеждах и страхах, их военных или миротворческих мотивах, их моделях поведения. Он постоянно осознает наличие различий в человеческой природе и то, как ее действия варьируются в различных ситуациях, включая то, как определенные обстоятельства могут вызывать противоречивые и конфликтные реакции. Это относилось не только к его изучению человеческого поведения, но также распространялось на животное поведение, когда он сталкивался с ним во время охоты, верховой езды и в других ситуациях с участием животных.

Данная характерная черта присуща сочинениям Усамы, и для нее он использовал язык, перегруженный психологическими значениями и смыслами. Он был очень избирательным в подборе терминологии, которая соответствовала его занятию и точно диагностировала рассматриваемый случай. Подобно психологу, он обычно начинал с честного и точного описания ситуации, а затем давал ей свой анализ, в зависимости от известных ему научных знаний и от своего огромного личного опыта и мудрости. Ему всегда удавалось поддерживать то чувство, которое отличает как прирожденного историка, так и аналитика. Он проживал жизнь своих личностей и сумел воплотить их мотивы и чувства в слова. И как психолог он смог подчеркнуть индивидуальность и уникальность личного опыта,

что важно также для историка. Делая свои выводы из пристального наблюдения за людьми, он затем систематически обобщал их как незаменимый способ понимания и общения. Таким образом, его объяснение мотивов начинается с одной личности и переносится на других, сопоставимых с ней. Тем самым он преодолевает разрыв между отдельным человеком, будь то франк или мусульманин, и сообществом в целом.

Именно в свете этого и следует объяснять «сверхосторожность» крестоносца. И с лингвистической точки зрения, если Усама имел в виду осторожность вообще, он мог бы использовать арабскую лингвистическую конструкцию, которая соответствует этому описанию. Акцент и особое ударение, выраженное в употреблении специального слова «сверхосторожность», указывает на скрытый психологический мотив. Но, к сожалению, Усама не дал для этого достаточного толкования, оставив нас наедине с нашими собственными суждениями и выводами. Исторически франки практиковали чрезмерную осторожность, и Усама сообщает о многочисленных ситуациях в бою и мелких столкновениях, когда франкский воин или армия в целом должны были отступить и отказаться от сражения или, по крайней мере, довольствовались захватом или убийством отдельных солдат, которые отстали от мусульманской армии. В большинстве таких случаев численность франков превышала численность мусульман, и франки могли бы легко одержать победу над мусульманами.

Один из примеров, приводимых Усамой, может достаточно ясно проиллюстрировать эту ситуацию. В бою у города Аскалан, как пишет Усама, «прискакал ко мне всадник из наших и сказал: “Франки пришли!” Поэтому я поспешил к нашим, когда авангард франков подступил к ним. Франки ..., которые из всех людей наиболее осторожны в военном деле, поднялись на вершину небольшого холма, где и остановились, а мы поднялись на вершину другого холма напротив них. Между двумя холмами простиралось открытое пространство, по которому отдельные наши товарищи и те, кто вел запасных лошадей, проходили прямо под франками. При этом ни один всадник не спустился им наперерез из-за боязни

какой-нибудь засады или военной уловки, хотя, если бы те [франки] спустились, им удалось бы захватить всех до одного. Так мы и стояли против них на этом холме, несмотря на меньшую численность наших сил, и на то, что основная часть нашей армии двигалась впереди нас. Франки удерживали свой пост на вершине холма до тех пор, пока не прекратился проход наших товарищей. Затем они двинулись к нам, и мы немедленно отступили перед ними, приняв бой. Они не пытались преследовать нас; но каждого, кто останавливал свою лошадь, они убивали, а у кого лошадь падала, они брали в плен. Наконец франки повернули назад. Таким образом, Аллах (достоин восхищения Он!) предопределил нашу безопасность через их чрезмерную осторожность. Если бы мы были так же многочисленны, как они, и одержали бы над ними победу, как они одержали победу над нами, мы бы истребили их»⁶.

В этом примере Усама упоминает о страхе франков перед засадой или военной хитростью. Но в данном случае было нечто большее, чем просто страх перед уловкой, которая могла бы повлиять на них в начале битвы, но уж точно не в ходе самого сражения. Таким образом, столкновение закончилось без всякой попытки франков атаковать, когда это было вполне им доступно. Усама улавливает здесь феномен чрезмерной осторожности, но не видит его корней, несмотря на свое знание того, что психологически данное поведение присуще франкскому духу.

Чтобы объяснить это довольно странное явление, нужно изучить структуру армии крестоносцев и мотивы, которые толкали ее солдат на войну, к которой они не были ни готовы, ни даже подходили к участию в ней, а также психологическое влияние данных фактов на боевые действия франкских армий.

Но прежде чем мы это сделаем, необходимо упомянуть важную составляющую в развитии этого психологического комплекса. Он касается юридического статуса крестоносца. Начнем с того, что солдат крестовых походов был солдатом священной войны. Этот факт изменил и повлиял на канони-

⁶ *Memoirs*. Pp. 41–42.

ческое представление о крестоносцах. На них смотрели как на отдельный класс среди воинских чинов, причем гораздо более привилегированный, чем обычный воин в армии. Усама знал об этом и часто указывал на особый статус воина крестового похода. Джеймс А. Брандейдж в своей работе «*Средневековое каноническое право и крестоносцы*» (*Medieval Canon Law and the Crusader*) объясняет, как это произошло, заявляя, что церковь воспользовалась двумя существовавшими институтами: паломничеством и священной войной. Крестоносец был представителем обоих. Как паломник, он был связан обетом совершить путешествие в Иерусалим, а как воин на священной войне он должен был сражаться за ее цели и получить духовную награду в виде прощения за свое греховное прошлое. Таким образом, с юридической точки зрения, крестоносец был в первую очередь пилигримом, поклявшимся сражаться в священной войне в процессе достижения цели своего паломничества⁷. Этот канонический статус стал результатом акта принятия обета крестового похода, за которым следовала церемония принятия креста, «который был внешним и видимым знаком нового юридического статуса»⁸, тем самым предавая огласки это изменение в положении того, кто дал обет, «который был в форме обещания Богу, совершить два действия: отправиться в путешествие и посетить Гроб Господень в Иерусалиме, совершив это в составе общей группы, отправившейся в Святую Землю»⁹. Привилегии, дарованные крестоносцу, были особыми и весьма обнадеживающими, но вытекающие из них обязательства имели серьезные и критические последствия. Они приводили крестоносца в небывалое напряжение и, несомненно, ограничивали его действия и ослабляли боеспособность, закладывая тем самым основу психологического комплекса, постоянно сопровождавшего его, контролировавшего его мысли и беспокоившего его душу везде, куда бы он ни направлялся.

⁷ James A. Brundage. *Medieval Canon Law and the Crusader*. The University of Wisconsin Press, Madison, 1969. P. 30.

⁸ *Ibid.* P. 116.

⁹ *Ibid.*

Основой всей системы обетов было «исполнить настоящим обещанное действие». Невыполнение этого требования влекло за собой серьезные судебные последствия. От клятвы можно было отказаться, но в этом случае, если обещание не было исполнено, результатом становилось наложение юридических санкций. Наказания носили в основном религиозный характер и предусматривали запрет на участие во всех церковных обрядах. Для нарушителя также наступала гражданская ответственность. Согласно Брандейджу, нарушитель клятвы «терял таким образом свой гражданский статус и свою правосубъектность; соответственно, он мог рисковать заслужить вынесение смертного приговора за свое преступление»¹⁰.

Победы крестоносцев в первые годы позволили большинству из них выполнить обет и посетить Гроб Господень. Даже те, кто не был с армиями, захватившими Иерусалим, чувствовали себя обязанными отправиться туда и исполнить обряд паломничества. Совершенно иначе обстояло дело с более поздними экспедициями, после того как мусульмане смогли оправиться от первого шока поражений и организовать свои армии для обороны, а затем и для наступления. Даже тогда, несмотря на невыносимое чувство разочарования, охватившее франков после поражений, выжившие в битве все еще были обязаны продолжать свой путь в Иерусалим, чтобы исполнить данные обязательства. Сражения 1101 и 1108 годов являются хорошим тому подтверждением среди многочисленных примеров. Таким образом, посещение Иерусалима было неотъемлемой частью стоявшей перед крестоносцем цели. Она была для него первостепенной, а война была средством для ее достижения. Эта цель обеспечивала ему безопасность и обещала радостное благополучное возвращение на родину, избавляя от страха перед какими-либо юридическими или гражданскими санкциями, которые могут быть применены против него. Он должен был привезти с собой пальмовую ветвь, символ вернувшегося из путешествия паломника. Начиная с 1199 года крестоносцы должны были предъявлять

¹⁰James A. Brundage. *Medieval Canon Law and the Crusader*. P. 122.

письмо от короля Иерусалима или патриарха. Это правило было установлено Иннокентием III¹¹.

В случае смерти крестоносца в процессе исполнения его обета необходимо было предъявить адекватные доказательства, иначе его наследники «были вынуждены исполнить его обет»¹². Были разработаны методы исполнения обетов тех, кто либо умер, либо не смог выполнить взятые на себя обещания. Среди этих методов было освобождение путем «замещения», «переключения обязательства» на другие формы работ или религиозные обряды, «денежные пожертвования» для армии крестового похода или «участие в экспедиции крестового похода» в другие места¹³. Такими способами, а также благодаря институционализации крестовых походов внутренний дух отдельного крестоносца разрывался между его надеждами совершить путешествие в Иерусалим и его опасениями, что эта цель может быть не достигнута. В последнем случае ему придется столкнуться с ожидающими его наказаниями религиозного и гражданского толка. Статуса мученика было недостаточно, чтобы считать обет исполненным, если только это не было доказано. В противном случае его семья должна была взять на себя ответственность за исполнение обета до конца.

Вдобавок к этому душевному и духовному разочарованию крестоносца начала добавляться его врожденная военная слабость, которую первые победы помогли скрывать. Паломник-крестоносец, давший обет, не был профессиональным военным. У него не было достаточной военной подготовки, и он был почти не приучен к боевой дисциплине. Помимо рыцарей и наемников, простые паломники составляли третий источник вербовки для крестоносных армий, причем самый дешевый с точки зрения финансов и привилегий¹⁴. Численно они превосходили два других источника, и их неопытность в бою сказывалась на действиях всей армии. Они были теми, кто навязал этот дух свехосторожности всем войскам крестоносцев именно по вышеизложенным психологическим и военным

¹¹ James A. Brundage. *Medieval Canon Law and the Crusader*. P. 125.

¹² *Ibid.* P. 126.

¹³ *Ibid.* Pp. 132-133.

¹⁴ Smail, *Op. cit.* P. 88.

причинам. Сверхосторожность вскоре стала представлять собой всю философию войны крестовых походов, превратившуюся из психологического кризиса в широко распространенную доктрину и всеобъемлющий план для сражающейся армии.

Из анализа Усамы можно вывести некоторые тактические особенности этой сверхосторожности:

1) Принятие концепции ограниченной войны и борьбы за ограниченные цели.

2) Использование оборонительной тактики, воздержание от каких-либо наступательных действий или даже попытки спровоцировать их.

3) Отступление и отказ вступать в какие-либо боевые действия, в которых положительные результаты вызывают сомнения.

4) Стремление к победе средствами, отличными от борьбы, которая может привести к поражению.

5) Проявление крайней осторожности при принятии решения о вступлении в бой или даже о завершении уже начатого.

6) Каждое сражение ведется в индивидуальном порядке. Для каждой битвы применялась своя особая политика, а здравый смысл был тактическим приемом, применяемым в известных условиях.

Подводя итоги данной части, следует отметить, что понимание термина Усамы «сверхосторожность» должно происходить в свете вышеупомянутых обстоятельств. И хотя Усама знал о двойной обязанности крестоносца¹⁵, он, по-видимому, не ведал о юридических обязательствах и их последствиях, которые были возложены на сражающихся крестоносцев. Тем не менее Усама был в курсе, что ситуация имеет психологические корни и не может быть объяснена иначе, как с помощью психологических приемов. Вот почему он рассуждает с оговоркой, намекая на то, что чрезмерная осторожность не означала трусости со стороны крестоносца. К сожалению, его анализ вынужден был остановиться на данном этапе.

¹⁵ *Memoirs*. P. 98.

Общая характеристика крестоносца: кое-что о его привычках и общем поведении

Общее впечатление, передаваемое Усамой в его «Мемуарах» о личности крестоносца, — его варварский характер и примитивная натура. Это очень жесткая характеристика крестоносца, особенно если смотреть на нее с западной точки зрения. Однако общее впечатление Усама основывал на своем жизненном опыте и собственных встречах с франкскими армиями и общинами, включая их аристократов. Примечательно, что Усама проводил различие между старыми франками и вновь прибывшими, манеры которых, по его мнению, существенно различались. Его описание могло бы больше относиться к новичкам, которые не были знакомы с обычаями мусульман и вели себя довольно упрямо и глупо в его глазах. Вообще, он был озадачен манерами франков и тем, что он называл их «любопытным менталитетом». В своем благочестии он приписывал все дело силе и тайне Божьих дел. По этому поводу он сказал следующее:

Таинственны дела Творца, Творца всего сущего! Когда кто-либо приступает к рассказу о франках, он не может не прославлять Аллаха (превознесен Он) и не освящать Его, ибо Он видит в них животных, обладающих добродетелями мужества и борьбы, но не более того, так же, как животные обладают только достоинствами силы и способностью переносить грузы. Теперь я приведу несколько примеров их деяний и их любопытного склада ума¹⁶.

Общее мнение Усама о франках заключалось в том, что они были таинственными личностями, чей образ мышления был любопытен, а действия — иррациональны. Усама утверждал, что из-за отсутствия у них рационального мышления можно очень легко сыграть на воображении франков. В ситуации сражения франк был хорошим, но не сообразительным воином. На войне бывают случаи, когда не требуется

¹⁶ *Memoirs*. P. 161.

много думать, чтобы понять, как развивается ход определенного сражения, и затем действовать соответственно обстоятельствам. Усама сам участвовал в некоторых ментальных трюках, которые он проделывал с франками. Одним из приведенных им примеров является следующее происшествие, произошедшее с лагерем Усамы, зажатый между двумя франкскими кавалеристскими отрядами в Кафартабе и Афамии. Его дядя поручил ему защищаться от первого подразделения, а сам возглавил армию против второй франкской группировки. Усама повествует об этой истории следующим образом:

Я занял свой пост во главе десяти всадников, спрятавшихся среди оливковых деревьев. Трех или четырех из них я заставлял выезжать время от времени, а затем возвращать за деревья, чтобы создать иллюзию в головах франков. Франки, воображая, что нас много, собирались, кричали и гнали своих лошадей на нас, пока не приближались, а затем, обнаружив, что мы твердо стоим на своих позициях, поворачивали назад. Так мы продолжали делать до тех пор, пока мой дядя не вернулся, разгромив франков, пришедших из Афамии¹⁷.

Комментируя это, Усама пришел к выводу, что «нагонять на франков таким образом страх и играть на их воображении было в то время выгоднее, чем сражаться с ними в открытую, ибо нас было мало, а они были многочисленным отрядом»¹⁸. Этот недостаток рационального мышления в вопросах ведения войны может объяснить недостатки франков в вопросах военной разведки, а также в шпионской деятельности и вопросах рекогносцировки. Среди многочисленных случаев, описываемых Усамой, в которых он рассказывает о применении мусульманами определенной тактики, ни один не был иницирован франками.

Иррациональность была главной чертой личности крестоносца. Она охватила почти все стороны его жизни. Помимо

¹⁷ *Memoirs*. P. 181.

¹⁸ *Ibid.* Pp. 181–182.

боевых ситуаций, Усама сообщает о судебных делах и медицинских случаях, в которых это отсутствие рациональности преобладало. Усаму совершенно не впечатлила так называемая двойная система и испытание водой¹⁹. Он считал их отражением скудости юриспруденции франков, их жестокости и примитивных характеристик личности. Усама также заметил, что юридические решения оставались в руках рыцарей, которые, по его мнению, не были профессионально подготовлены для данной деятельности. Причем их приговоры не мог отменить даже сам король²⁰.

В некоторых случаях Усама объяснял иррациональность как продукт невежества и недостатка интеллектуальных и научных знаний. Он приводит примеры из медицинской практики франков, оставляющие у нас впечатление абсолютной необразованности франкских врачей и жестокости в их методах лечения, а их медицинские инструменты и средства были самыми элементарными и примитивными. В одной истории, относящейся к медицинской практике, свидетелем которой Усама стал сам, он повествует о враче из христиан-арабов, которого пригласили для лечения нескольких больных среди людей владыки Мунайтиры. Этот врач рассказал Усаме следующую историю:

Ко мне привели рыцаря, у которого на ноге образовался нарыв, и женщину, страдавшую слабоумием. Рыцарю я прописал ставить небольшую припарку, пока абсцесс не откроется и не заживет, а женщину я посадил на диету, стремясь к восстановлению ее физического здоровья. Потом к ним подошел франкский врач и сказал: «Этот человек ничего не понимает в их лечении». Затем он обратился к рыцарю: «Что ты предпочитаешь, жить с одной ногой или умереть с двумя?» Последний ответил: «Жить с одной ногой». Врач сказал: «Пусть доставят мне сильного рыцаря и острый топор». Пришел рыцарь с топором. А я стоял рядом. Тогда врач положил ногу больного на деревянный

¹⁹ *Memoirs*. Pp. 167–168.

²⁰ *Ibid.* Pp. 93–94.

брусок и велел рыцарю ударить топором по ноге и одним ударом отрубить ее. Естественно, тот нанес по ней удар, как я видел, но ногу не отрубил. Он нанес еще один удар, от которого костный мозг ноги вытек, и больной скончался на месте. Затем он осмотрел женщину и сказал: «Это женщина, в голову которой вселился бес и сделал ее одержимой. Сбрейте ей волосы». Соответственно ее обрили, и женщина стала питаться их обычной пищей – чесноком и горчицей. Ее глупость усугубилась. Затем врач сказал: «Дьявол проник через ее голову». Поэтому он взял бритву, сделал ею глубокий крестообразный надрез, снял кожу в середине надреза, так что обнажилась кость черепа, и натер место солью. Женщина также скончалась мгновенно. Арабский врач закончил свой рассказ следующим образом: «После этого я спросил их, нужны ли еще мои услуги, и когда они ответили отрицательно, я вернулся домой, узнав об их медицине то, чего раньше не знал»²¹.

Усама также рассказывает о медицинских случаях, когда смерть считалась лучшим лекарством для пациента. Однажды священника попросили осмотреть больного. Чтобы разобраться с этим случаем, тот размягчил два кусочка воска и засунул по одному в каждую ноздрю пациента, который тут же умер. Когда священнику сообщили о его смерти, он ответил: «Бедняга страдал от ужасной боли, поэтому я заткнул ему нос, чтобы он мог умереть и получить облегчение»²².

Описывая юридические и медицинские прецеденты, Усама заметил, что многими из них занимались непрофессионалы. Так, судебными разбирательствами ведали рыцари, а медицинские вопросы рассматривали священники. В обоих случаях преобладал дух жестокости из-за отсутствия научных знаний, что сразу заметил Усама. Некоторые из лекарств народной медицины оказались действенными, и Усама применял их, но в целом его не впечатлили знания франков²³.

²¹ *Memoirs*. P. 162.

²² *Ibid*. P. 167.

²³ *Ibid*. P. 163.

Эту иррациональность Усама усматривает даже в повседневных поступках франков. Он обвинял их в общей неразумности. Приводится пример одного франкского рыцаря, друга Усама, который попросил того отправить с ним сына Усама в Европу, чтобы обучить мудрости и рыцарству. Усама был поражен этой просьбой и расценил ее как отсутствие здравого смысла со стороны франкского рыцаря. Для себя он объяснил это тем, что если его сын будет захвачен, то «его плен станет самым большим несчастьем, поскольку приведет его в земли франков»²⁴. Пытаясь сам быть благоразумным и не поставить франкского рыцаря в неловкое положение, он придумал оправдание, сказав тому, что бабушка мальчика очень любит его и не переживет его отсутствия. Рыцарь спросил Усама, жива ли еще его мать, и когда Усама ответил утвердительно, франк сказал ему разумным тоном, на который Усама не обратил внимание: «Не смей не слушаться ее»²⁵.

В этой истории Усама передает происходящее со своей собственной точки зрения, просто пренебрегая тем фактом, что то, что могло показаться ему бессмысленным, было очень разумным для франкского рыцаря, который изложил свою просьбу, как кажется, с дружескими намерениями и с целью укрепить связи с Усамой. Посещение сыном Усама родины франков не представляло собой ничего странного со стороны франкского рыцаря. Усама не смог рационально оценить просьбу франка и упустил из виду ее суть.

О статусе франкской женщины и отношениях между полами

Встречаясь с франкскими мужчинами и женщинами на социальном уровне, Усама с удовлетворением отмечал сильный характер франкской женщины, хотя его не устраивала широта той свободы, которая была предоставлена ей, и он возлагал вину на франкского мужчину за его недостатки в этом отношении. Он заметил социальную открытость франкской женщины, ее готовность участвовать в празднествах, торжествах и

²⁴ *Memoirs*. P. 161.

²⁵ *Ibid*.

общественных мероприятиях. Он писал о ее мужестве и сильной воле, особенно в тех случаях, когда ей приходилось сражаться против мусульман. В одном из рассказов Усама повествует о том, как франкская женщина ранила мусульманина своим кувшином во время одного из мусульманских набегов на крестоносцев недалеко от Аскалана. После того как ее муж был убит, она ударила его убийцу, Бади ал-Сулайби, одного из амиров Египта, деревянным кувшином, нанеся тому две раны, которые оставили след на его лице²⁶. Другие источники подтверждают мужество, которое Усама наблюдал у франкской женщины. Стивен Рансимен утверждает, что «при всей своей утонченности и томности они (франкские женщины) были такими же отважными, как их мужья и братья. Многим дворянкам пришлось возглавить защиту своих замков в отсутствие мужа»²⁷.

Усама также описывает франкскую женщину как твердо придерживающуюся своих убеждений и ревностную в вере. Одна из франкских женщин, попавшая в плен в одном из набегов, вышла замуж за владыку замка Джабар и родила ему сына, который после смерти отца стал правителем замка. Его мать обладала небывалой силой воли. Эта женщина, как рассказывает Усама, «вступила в сговор с бандитами, которые помогли ей выбраться из замка по веревке. Бандиты отвезли ее в Сарудж (к юго-западу от Эдессы), который в то время принадлежал франкам. Там она вышла замуж за франкского сапожника, в то время как ее сын был хозяином замка в Джабаре»²⁸. Таким образом, она предпочла жизнь с сапожником из своего народа и религии жизни с мусульманским принцем. Это пример мужества, авантюризма, религиозного и национального рвения со стороны этой франкской женщины, которая отказалась ассимилироваться с себе подобными, как пытался доказать Усама.

²⁶ *Memoirs*. P. 158.

²⁷ Steven Runciman. *A History of the Crusades*. Vol. II: *The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East. 1100–1187*. Harper and Row, New York, 1965. P. 317.

²⁸ *Memoirs*. P. 160.

Что больше всего беспокоило Усаму, так это открытые и свободные сексуальные отношения франков. Он был потрясен до глубины души отсутствием у франков полового влечения и ревности в сексуальных вопросах. По этому поводу он пишет следующее: «Франки лишены всякого сексуального влечения и ревности. Один из них может идти со своей женой. Он встречает другого мужчину, который берет жену за руку и отходит в сторону, чтобы поговорить с ней, в то время как муж стоит в стороне и ждет, пока жена закончит этот разговор. Если с его точки зрения она задерживается слишком долго, он оставляет ее наедине с собеседником и уходит»²⁹.

По поводу свободных половых связей и отношения к ним франкских мужчин он рассказал следующую историю, которую сам слышал об одном франке, когда-то продававшем вино купцам: «Однажды этот франк пришел домой и обнаружил какого-то мужчину со своей женой в одной постели. Он спросил его: “Что могло заставить вас войти в комнату моей жены?” Мужчина ответил: “Я устал, поэтому я решил отдохнуть”. “Но как, — спросил он, — вы попали в мою постель?” Тот ответил: “Я обнаружил кровать, которая была застелена, поэтому я уснул в ней”. “Но, — сказал он, — моя жена спала вместе с вами!” Тот другой ответил: “Ну, кровать же ее. Как я мог воспрепятствовать ей пользоваться собственной постелью?” “Клянусь моей религией, — сказал муж, — если вы сделаете это снова, мы с вами поссоримся”»³⁰. Усама, не скрывая своего изумления, комментирует эту историю следующим образом: «В этом и заключалось для франка все выражение его неодобрения и предел его ревности»³¹.

Среди прочих рассказов Усамы о франкских привычках касательно отношений между мужчинами и женщинами есть рассказы о женщинах, принимающих ванну с мужчинами в одном и том же месте, а также о том, как франкские мужчины относились к человеческому телу, телу мужчин и женщин, и как они позволяли незнакомцам видеть своих жен даже

²⁹ *Memoirs*. P. 164.

³⁰ *Ibid.* P. 164–165.

³¹ *Ibid.* P. 165.

обнаженными. Нижеприводимую историю Усама рассказал банщик по имени Салим, который одно время отвечал за баню отца Усамы:

Как-то я открыл баню в Ал-Маарфе, чтобы заработать себе на жизнь. В эту баню пришел франкский рыцарь. Франки неодобрительно относятся к наматыванию покрывала вокруг талии в бане. И вот, этот франк протянул руку и, стянув с меня покрывало, отбросил его. Он посмотрел и увидел, что я недавно обрил свои лобок (лобковые волосы). Поэтому он закричал: «Салим!» Когда я приблизился к нему, он протянул руку к моему лобку и сказал: «Салим, хорошо! Клянусь моей религией, сделай то же самое для меня». Сказав это, он лег на спину, и я обнаружил, что в этом месте волосы у него были похожи на его бороду. Так что я побрил его. Затем он провел рукой по тому месту и, обнаружив, что оно стало гладким, сказал: «Салим, клянусь моей религией, хочу, чтоб ты сделал то же самое мадам», имея в виду свою даму. Затем он приказал своему слуге: «Скажи мадам, чтобы она пришла сюда». Следуя приказу, слуга пошел и привел ее, заставив войти в баню. Она то же легла на спину. Рыцарь повторил: «Сделай ей тоже, что ты сделал мне». Поэтому я обрил все волосы, пока ее муж сидел и смотрел на меня. Наконец он поблагодарил меня и вручил плату за мою работу³².

Рассказывая большую часть этих историй, Усама не рассматривал их содержание как общепринятое нормативное поведение, отражающее различные модели ценностей франков. Введенный в заблуждение своими собственными предположениями, он счел их проявлением отсутствия сексуального влечения и ревности со стороны франкского мужчины. Он не смог увидеть в этих обычаях результат франкского понимания отношений между полами, которое полностью отличалось от его собственного, исламского понимания. Вместо этого он

³² *Memoirs*. Pp. 165–166.

воспринял их как противоречие в ментальной структуре франкского мужчины. Главное, что смущало его в таких случаях, так это то, как примирить тот факт, что франк, с одной стороны, был сильным воином и человеком необычайной отваги, и в то же время совершенно не испытывал сексуального рвения и ревности по отношению к женщинам. Его психологическая проницательность убедила его в том, что «смелость — не что иное, как продукт рвения и стремления быть выше дурной репутации»³³. А если франку недостает этого рвения и честолюбия, то как он вообще может быть смелым? Однако на этот вопрос можно ответить следующим образом: мужество и энтузиазм франка в вопросах, связанных с войной, могли происходить из религиозного рвения или любого другого серьезного мотива, в то время как его отношение к женщинам было вопросом социальных и культурных традиций.

Характеристики вновь прибывших франков

Ранее упоминалось, что Усама разделил франков на две категории: старые франки, прибывшие с первыми экспедициями, и новички, пришедшие позже. Рассматриваемая в контексте анализа характера франка, проведенного Усамой, и с точки зрения встречи франков с мусульманами и с мусульманским обществом в целом, эта классификация приобретает существенную ценность. Она дает нам две модели поведения во франкской среде. Те из франков, которые «адаптировались и долгое время общались с мусульманами»³⁴, описываются Усамой как «намного лучше тех, кто недавно прибыл из франкских земель»³⁵. С другой стороны, вновь прибывшие были грубы по своему характеру и еще более неотесанны в своем поведении. По словам Усамы, «каждый, кто является вновь прибывшим эмигрантом из франкских земель, имеет более грубый характер, чем те, кто уже адаптировался здесь и

³³ *Memoirs*. P. 166.

³⁴ *Ibid*. P. 169.

³⁵ *Ibid*.

долгое время поддерживал связь с мусульманами»³⁶. В качестве примера грубости и неотесанности новопривывших Усама рассказал следующую историю:

Всякий раз, когда я попадал в Иерусалим, я всегда ходил в мечеть Ал-Акса, рядом с которой стояла небольшая мечеть, превращенная франками в церковь. Когда я входил в мечеть Ал-Акса, которая была занята тамплиерами, которые были моими друзьями, они отпирали маленькую соседнюю мечеть, чтобы я мог молиться в ней. Однажды я вошел в эту мечеть, повторил первую фразу «Аллах велик» и встал на молитву, после чего один из франков бросился на меня, схватил и повернул мое лицо на восток, говоря: «Вот как нужно молиться». К нему поспешила группа тамплиеров, схватила его и отогнала от меня. Я возобновил свою молитву. Тот же человек, в то время как другие были заняты своими делами, снова бросился ко мне и повернул мое лицо на восток, говоря: «Вот как нужно молиться!» К нему опять подошли тамплиеры и отогнали его. Они извинились передо мной, говоря: «Это чужак, который только недавно прибыл из страны франков и никогда прежде не видел, чтобы кто-нибудь молился иначе, как на восток». Тогда я сказал себе: «С меня довольно молитвы». Итак, я вышел, но у меня навсегда осталось неизгладимое впечатление от поведения этого дьявольского человека, от того, как покраснело его лицо, как его охватила дрожь и его чувство при виде молящегося в направлении киблы»³⁷.

Еще одно происшествие, которое Усама интерпретировал как проявление грубости, произошло в Куполе Скалы, где он увидел одного франка, приблизившегося к Ал-Амиру Муин ад-Дину и спросившего его: «Хотите ли вы увидеть Бога ребенком?»³⁸ Амр ответил «да». Фрэнк, как повествует Усама,

³⁶ *Memoirs*. P. 163.

³⁷ *Ibid*. Pp. 163–164.

³⁸ *Ibid*. P. 164.

«пошел впереди нас и подвел к изображению Марии со Христом (да пребудет с ним мир!) в виде младенца на коленях. Затем он сказал: “Это Бог в детстве”. Но Аллах превыше того, что говорят о Нем неверные»³⁹.

Что касается обычаев и привычек «старой категории» франков, то один из людей Усамы, которого он отправил в Антиохию по делам, был приглашен в гости к франкскому рыцарю, «который к тому времени был снят с учета и освобожден от службы и владел в Антиохии поместьем, на доход от которого жил»⁴⁰. Этот рыцарь, как рассказывал потом человек Усамы, «приготовил превосходный стол с едой, на редкость чистой [дозволенной] и вкусной. Увидев, что я воздерживаюсь от пищи, он сказал: “Не беспокойтесь и ешьте! Я никогда не ем франкских блюд, но у меня есть повара-египтянки, и я питаюсь не иначе, как только тем, что они готовят. Кроме того, свинину никогда не доставляют в мой дом”. Я поел, но осторожно, и после этого мы отбыли»⁴¹.

Помимо пищевых привычек, эти ранние франки переняли и другие исламские обычаи и ценности. Некоторые из них стали носить арабскую одежду. Другие, здороваясь со своими друзьями-мусульманами, использовали исламские приветствия, называя их «брат»⁴². Есть источники, которые рассказывают о франках, которые жили в зданиях, выстроенных по-восточному, оформленных в соответствии с исламским архитектурным стилем и обставленных по-арабски⁴³. У других были стекла в окнах, мозаика на полу, фонтаны во дворах домов, спланированных по сирийскому образцу. «Они держали танцовщиц для развлечения, профессиональных плакальщиц для похоронных процессий, принимали ванны, использовали мыло и ели сахар»⁴⁴.

³⁹ *Memoirs*. P. 164.

⁴⁰ *Ibid*. P. 169.

⁴¹ *Ibid*. P. 169–170.

⁴² *Ibid*. P. 161.

⁴³ Joshua Prawer. *The World of the Crusaders*. Quadrangle Books, New York, 1972. P. 84.

⁴⁴ *Smail*. *Op. cit.* P. 43.

Однако Усама считал эту группу франков «исключением, которая не может считаться правилом»⁴⁵. Их привычки нельзя принимать за общий образец поведения франков. Этот вывод Усамы имеет большое значение для решения вопроса о франко-сирийской нации, которая, по утверждению некоторых исследователей крестовых походов, возникла на сирийской земле. Рене Груссе и Л. Мадлен рассматривали ориентализацию франкских нравов и примеры дружеских отношений между франками и мусульманами как указание на зарождение единой нации, состоящей из франков и сирийцев⁴⁶. Эти два ученых построили свою теорию на доказательствах, взятых в основном из рассказов Усамы о случаях пересечения мусульман и франков. Однако оба они проигнорировали оговорку Усамы о том, что эта группа была очень немногочисленной и составляла исключение среди большинства франков, сохранявших свои нравы и образ жизни и никогда не ассимилировавшихся с коренным населением.

Заключение

В качестве заключения к описанию Усамы и его анализу характеристик крестоносца важно отметить, что среди всех работ, посвященных крестовым походам в целом, «*Мемуары*» Усамы занимают уникальное место как прекрасное произведение арабской литературы. Уникальность работы заключается в том, что она исследует исторические процессы с помощью литературного жанра. Такое повествование об исторических событиях делает их более понятными и интересными для нас, особенно если учесть, насколько однообразна большая часть информации, которую мы получаем из многочисленных профессиональных исторических повествований о крестовых походах, написанных мусульманскими и западными авторами. Исторические события, рассказанные Усамой, были переданы нам в форме нарративов, в которых о социальных и культур-

⁴⁵ *Memoirs*. P. 169.

⁴⁶ См. R. Grousset. *Histoire des croisades et du royaume franc de Jerusalem*. Paris, 1934-6, и его же *L'Empire du Levant*. Paris, 1946. См. также L. Madelin. *L'Expansion française de la Syrie au Rhin*. Paris, 1918.

ных событиях повествуется намного больше, чем о них могли бы рассказать нам академические исторические работы. Именно эта характеристика делает «*Мемуары*» наиболее цитируемым источником о крестовых походах, несмотря на то, что данная работа не является историческим документом в строгом смысле этого слова. Говоря о ее ценности, Хитти в предисловии к «*Мемуарам*» написал следующее: «“*Мемуары*” Усамы — уникальное произведение арабской литературы. Они открывают перед нашими глазами обширную новую перспективу средневековья и представляют собой бесценный вклад в наши знания об арабской культуре как самой по себе, так и в ее отношении к западной мысли и практике»⁴⁷.

Помимо этого литературного аспекта «*Мемуаров*», ценность произведения усугубляется психологическими прозрениями его автора. Как писатель и психолог, Усама очень интересовался личностью и ее ментальной структурой. От изучения отдельных персонажей он перешел к размышлениям о движении крестовых походов в целом, его развитии и будущем. Таким образом, в «*Мемуарах*» Усамы литература, история и психология объединились, чтобы дать нам удовлетворительное объяснение мотивов и действий человека. Работа представляет собой исследование экзистенциального кризиса крестоносца в конкретной ситуации. Иррациональность и абсурдность, характерные для личности крестоносца, объяснялись Усамой не как характеристики отдельного человека, а скорее как работа данных конкретных обстоятельств, в которые он был вовлечен исключительно по независящим от него причинам, — тема, преобладающая в большинстве современных литературных произведений, касающихся экзистенциального положения человека.

В дополнение к этому аналитическому изучению личности крестоносца и исторической оценке всего феномена движения крестовых походов, «*Мемуары*» представляют нам критическое суждение об интеллектуальном наследии периода крестовых походов. Многие источники откровенно говорят об

⁴⁷ *Memoirs*, P. 3.

интеллектуальной бедности движения, о чем свидетельствует тот факт, что Латинское Иерусалимское королевство страдало от «полного отсутствия интеллектуальной элиты»⁴⁸. Культурный уровень королевства объясняет, почему франкские колонии «никогда не становились центром культурного обмена»⁴⁹. По словам Рансимена, «именно отсутствие этих центров сделало культурный вклад крестовых походов в Западную Европу столь разочаровывающе незначительным»⁵⁰. Наряду с этими источниками «*Мемуары*» указывают нам на то, что не следует ожидать большого интеллектуального вклада от встречи, которая произошла между мусульманами и крестоносцами, находившимися на более низком культурном уровне, и, таким образом, представлявшими собой сторону-реципиента в этой встрече. Франкское общество, описанное Усамой, было обществом солдат и торговцев, а от общества с такой структурой нельзя было ожидать особых интеллектуальных устремлений. Франкское общество, описанное Усамой, было обществом солдат и торговцев, и от общества с такой структурой нельзя было ожидать особых интеллектуальных интересов.

⁴⁸ Joshua Prawer. *The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonialism in the Middle Ages*. Weidenfeld and Nicolson. London, 1972. P. 532.

⁴⁹ Ibid. P. 529.

⁵⁰ Steven Runciman. *A History of the Crusades*. Vol. III: *771e Kingdom of Acre and the Later Crusades*. Harper and Row. New York. P. 492.

Глава 9.

ИСЛАМСКИЙ ВКЛАД В ИСТОРИЮ

Майкл Маззави
Университет Юты

Предполагается, что слово *тарих*, используемое в арабском и других исламских языках для обозначения «истории», понимается в его более широком смысле как в западно-христианской, так и в восточно-мусульманской традициях. Это «систематичный письменный отчет о событиях, особенно тех, которые затрагивают нацию, институты, науку или искусство, как правило, связанный с философским объяснением их причин» (Webster's *New Collegiate Dictionary*, G & C. Merriam Co., 1953).

Великий североафриканский арабский историк-мусульманин Ибн Халдун, умерший в начале XV века (1332–1406 гг.), дал во многом схожее определение, когда сказал в своей знаменитой *Мукаддима*, или «Введении» в свою всеобщую историю следующее:

«История — это наука об утонченных принципах, многообразии использования и благородности цели. Она сообщает нам о людях прошлого — характерах народов, жизни пророков, царствах и политике правителей — и, таким образом, дает полезные примеры для подражания тем, кто желает этого, в религиозных и мирских делах. Историкуну необходимы разнообразные источники и разносторонние знания; ему также нужны острота суждения и тщательность в исследовании, чтобы прийти к истине и избежать оплошностей и ошибок. Если полагаться на простое повествование в том виде, в каком оно передается,

без изучения корней обычаев, основ политики, характера цивилизации и обстоятельств жизни человеческого общества, и не сравнивать далекое с близким, а прошлое с настоящим, — тогда часто будет возникать опасность поскользнуться, споткнуться и сбиться с верного пути»¹.

Мы будем помнить об этих двух дополняющих друг друга концепциях, определяющих значение истории — одной западной, а другой исламской — на протяжении всего настоящего исследования исламского вклада в историю.

I. Связь между религией и историей

Решение ответственно настроенных первых мусульманских лидеров собрать «слово Божие» (как оно было ниспослано Пророку) и сохранить его в виде книги для будущих поколений, безусловно, является первым и во многих отношениях самым важным шагом в мусульманской историографии. Ибо Коран действительно является первой исторической книгой в исламе. Принятие собранных таким образом записей как окончательного варианта и отбрасывание всех прочих стало краеугольным камнем будущих работ об исламе. Однако, когда были предприняты первые попытки понять значение откровения в великих комментариях Корана, текст был подвергнут историческому исследованию и проверке с целью определения так называемых «причин откровения» (*асбаб ан-нузул*). Эта особая кораническая наука была не чем иным, как проведением над содержанием Книги текстового и исторического критического анализа. Слово *tārīx* (история) не встречается в Коране. Другие слова, такие как *асāḡīr* (легенды), имеющие любопытное этимологическое сходство с греческим словом *istoria*, и *қиcāc* (рассказы, истории)², часто используются

¹ Ibn Khaldun. *Muqaddimah*. Beirut. 1961. P. 12. [Английский] перевод приводится по В. Lewis. *Islam (from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople)*. Harper Torchbooks, volume 1. Русский перевод сделан с данного издания. — *Примеч. пер.*

² Коран (25:5), (12:111) и (8:31).

по отношению к обществам прошлого. Но религиозное и духовное содержание Книги настолько всеобъемлюще, что оно задало тон всем будущим сочинениям в исламе, включая историю. Так история и религия оказались неразрывно переплетены. «Во всех областях интеллектуальной деятельности, культивируемых приверженцами шариата, возник ряд интеллектуальных моделей, которые имели много общих методов, но также, что более важно, несли отпечаток общего духа: духа популистского и фактуалистического, *с неизменным чувством моральной важности исторических событий*» (курсив добавлен)³. Таким образом, имея в виду такую могущественную книгу, как Коран, мусульманские историки почти всегда подчеркивали в своих работах этический подход и стремились утвердить важность «Божьего пути» в жизни прошлых поколений, а также в своей собственной.

Менее религиозным по содержанию (поскольку на то не было Божественной санкции), но гораздо более важным как образец для более позднего исторического письма является материал, собранный во время второго века мусульманской эры, о жизни Пророка, получивший известность как Сунна⁴.

Этот религиозно-биографический труд оказал огромное влияние на всех последующих мусульманских историков, стремившихся записывать устные предания, передававшиеся из поколения в поколение, тем самым сохраняя для потомков подробности жизни Пророка и раннего мусульманского общества. И вновь рассказчики этих преданий подвергали подробной проверке и исследованию рассказы с целью

³ Hodgson, M.G.S.. *The Vemure of Islam*. Chicago Un. Press. 1974. I. 351.

⁴ *Примеч. ред.*: Нельзя сказать, что Сунна Пророка «менее религиозна по содержанию», чем Коран. Эти два источника составляют неразрывное единство, дополняя и подтверждая друг друга. Не правда ли то, что Сунна «не имела Божественной санкции». Коран прямо повелевает мусульманам принимать как истинное и нормативное то, что дал им Пророк, подчиняться ему и приравнивает послушание ему к послушанию Богу (59: 7; 3: 32, 132; 4: 68, 80). Далее Коран описывает жизнь Пророка как образец для подражания и возлагает на того задачу разъяснения, конкретизации и обоснования Божественных императивов (33: 21; 5: 16, 21, 14: 4; 16: 44). Для мусульман кощунственно описывать хадисы как «бесконечно более важные, чем Коран» в любом смысле.

установления их достоверности и правдивости по системе *джарх* и *та'дйл*. Так весь корпус хадисной литературы скрупулезно отобран и классифицирован, в следствие чего возникла вспомогательная историческая наука *табакāt* (биографии).

Таким образом, благодаря Корану, как высшему руководству, и жизни Мухаммада, как наиболее достойному из всех примеров, была установлена прочная связь между религией и историей. Позвольте мне привести несколько строк из *Му'джам ал-Удабā'* Йакута⁵ как довольно любопытный пример этой связи. Написав свой 20-томный биографический шедевр, он размышляет о своих достижениях в длинном «вступлении». Он пишет:

«Я полностью осведомлен о существовании невежественного критика, который может заявить, что работа над религиозными проблемами более важна и приносит большее вознаграждение как в этом мире, так и в грядущем. Но разве он не знает, что люди имеют различную природу и что, если все будут заниматься одной отраслью знания, все остальные уйдут в небытие? Бог в Своей мудрости назначил для каждого предмета того, кто будет специализироваться на нем и организовывать его; и человек должен выполнять то, для чего он был создан. Однако я не отрицаю того, что если бы я продолжал придерживаться посещения своей мечети и совершения молитвы, и работал бы в своей жизни только над тем, что принесло бы мне награду в ином мире, то это было бы лучше и достойнее для обретения душевного спокойствия для меня в грядущей жизни. Но поиск того, что недостижимо, не в моих силах, а осуществление того, что предпочтительно, выше моих возможностей. Поэтому достаточно, чтобы человек не занимался незаконными делами (махзур) и не следовал бы по пути, который уведет его в ложном направлении»⁶.

⁵ Шихабуддин Абу Абдуллах Йакут ибн Абдуллах ал-Хамави (1178/1180–1229) — мусульманский учёный и писатель, филолог, путешественник, историк и географ. — *Примеч. пер.*

⁶ Yāqūt. *Mu'jam al Udabā'*. Cairo. 1936. I. 52–53.

Эта половинчатая и в некотором смысле необедительная апология ведущего деятеля мусульманской историографии (и географических сочинений, если включить в них его *Му‘джам ал-Удабā*) в действительности отражает подход мусульманских историков к своему предмету. Хотя упомянутое произведение относится к более позднему периоду (начало XIII века) и хотя более ранние историки, возможно, не были столь циничны, как Йакут (если его слова действительно можно было принять за мягкое выражение цинизма), тем не менее этот религиозно-исторический подход всегда следует принимать во внимание при интерпретации и оценке всего корпуса мусульманских исторических сочинений.

II. История и государство

Мусульманские историки полностью осознавали важность нового политического порядка, установленного Мухаммадом, как только он прибыл в Медину, и системы халифата, разработанного ранними мусульманскими лидерами сразу после смерти Пророка. Следующим после ислама-религии стало создание государства для ее защиты и сохранения, что стало вторым крупным достижением ранней мусульманской общины.

Отношение к государству в мусульманских исторических трудах менялось в зависимости от изменения контекста: начиная со времен Медины и до Дамаска (и кратко Куфы), затем в период главенства Багдада и возникновения других центров в после-багдадский период, вплоть до конца XVIII века. Произошло радикальное, но временное изменение в мрачный колониальный период, но современные признаки (если их правильно интерпретировать) указывают на новую преемственность.

Мусульманские историки с почтением и уважением отнеслись к урегулированию важного политического вопроса Мухаммадом по его прибытии в Медину и к рождению системы халифата «под навесом» иудейского племени *сауда*. С одной стороны, мы можем увидеть здесь зачатки исламской политической науки, судя по такой терминологии, как «конституция» Медины, которую некоторые современные авторы приписали Мухаммаду в качестве нововведения. С другой стороны, концепция «золотого века» Медины, подчеркивающая полити-

ческую проницательность Пророка и находчивость первых мусульманских лидеров, разработавших идею совещания (*шурьы*) при решении политических вопросов, по сути стала возросшей ностальгической потребностью для примирения с более поздними периодами, характеризующимися разногласиями и раздорами⁷.

Версия Ибн Исхака о том, что произошло, когда Мухаммад взял на себя политическое (и религиозное) руководство в Медине, и описание политического собрания «под навесом» иудейского племени *сауда*, данное ат-Табари (и основанное, среди прочего, на авторитете Абу Михнафа)⁸, являются лишь двумя из многих примеров мусульманской историографии, указывающими на то, как мусульманские историки решали вопрос о росте политической власти в первые десятилетия существования ислама.

Чтобы меня не обвинили в пристрастности, позвольте привести еще один пример, который рассматривает историографию с шиитской точки зрения и проливает свет на проблему имамата, что вместе с концепцией халифата образует две стороны медали политической теории государства в исламе.

Как мы все знаем, Хусейн, сын Али и «любимый» внук Пророка, был «приглашен» в Куфу, чтобы заявить о законной преемственности после смерти Муавии. А теперь обратимся к Ибн Халдуну:

«Хусейн считал, что восстание против Язида было возложено (мута'айин) на него из-за греховности последнего и его распутной жизни (фиск). Эта миссия возлагается на тех, кто обладает властью ее осуществить. Он думал, что она имеет к нему отношение благодаря его качествам (ед. ахлийа) и способности/силе (шавка). Что касается его качеств, то на самом деле он обладал непревзойденными качествами; но что касается его способностей, он был неправ — да будет милостив к нему Бог.

⁷ *Примеч. ред.*: Неправильно утверждать, что «идея “шурьы”» была развита «первыми мусульманскими лидерами». Она предписано Богом в Коране (3: 159; 42: 38). Жизнь Пророка полна случаев, когда применялся этот коранический императив.

⁸ Tabari. *Tārīkh*. Leiden edition. i. Pp. 1837–1844. Перевод см. Lewis. *Islam*. I. 2–5.

Ибо племенная солидарность ('асабийя) мударов была в курайшитах, а 'асабийя курайшитов была в Абд Манафе, и 'асабийя Абд Манафа, несомненно, была в бану умаййя, факт, признанный курайшитами и всеми остальными. Никто этого не отрицал. Однако эта ситуация была забыта (точнее, люди забыли о ней) в раннем исламе, потому что мусульманская община была ослеплена происшедшими необычными событиями, явлением пророческого вдохновения и приходом ангелов на помощь мусульманам. Таким образом, обычай был отброшен в сторону, а доисламская 'асабийя и споры, вытекающие из нее, были временно забыты. Все, что осталось, — это естественная 'асабийя охраны и защиты, которая использовалась при установлении (новой) религии и ведении священной войны (джихада) против неверных. В подобной ситуации религия выходит на первое место, а обычаи отбрасываются.

Однако, когда период пророчеств и чрезвычайных событий закончился, правила (хукм) начали возвращать людей к (старым) обычаям. Таким образом, 'асабийя вернулась к тому, чем она было раньше; и поэтому Мудар стал больше поддаваться бану умаййя, чем любой другой группе, на условиях, которые преобладали до этого»⁹.

Как социолог, Ибн Халдун абсолютно прав, и в его строго взвешенном аргументе нет места для Хусейна и его планов. Но шиитская политическая концепция имамата развивалась задолго до Ибн Халдуна. А на религиозно-эсхатологическом уровне шиитские ученые решили «увести в тень» Двенадцатого имама до окончания веков, тем самым установив новую политическую теорию, согласно которой вся светская власть фактически узурпирует власть этого имама. Новая концепция «*фахбар*» (вождя, проводника) в современной исламской конституции Ирана знаменует собой новый и интересный отход от этого.

Таким образом, мусульманские историки полностью сознавали рождение исламского государства, фракционность, сопровождавшую движение в Дамаск, и великий синтез, сопро-

⁹ Ibn Khaldun. *Op. cit.*, 382–83. Cf. Franz Rosenthal's translation, I. 443–44.

вождавший багдадский период. Они понимали отношения между «независимыми» династиями, возникшими в Хорасане и Мавераннахре, и центральным правительством халифата. Они также увидели временный спад, вызванный монгольскими завоеваниями. И после того, как пыль улеглась, они продолжали писать всеобщие истории, на этот раз на персидском языке, например, составленные Рашидом ад-Дином, Фадл Аллахом, Мир Хвандом и Хванд Амиром и ставшие определенными вехами в процессе созидания преемственности исламской системы. И когда турки-османы взяли на себя руководство центральными мусульманскими землями, их историки сохранили устойчивые концепции раннего мусульманского государства, внося небольшие дополнения, заимствованные из их родного дома в Средней Азии.

Мусульманские историки на протяжении веков никогда не упускали из виду великий государственный институт, созданный исламом. Чтобы понять историографическое развитие мусульманской политической теории, нужно помнить об этом единстве между религией и государством в исламе. Эта ситуация полностью отличается от борьбы между церковью и государством в существовавшей тогда средневековой Европе.

III. История и мусульманское сообщество

Мусульманские исторические сочинения иногда подвергались критике за то, что они представляют собой сухое повествование о серии событий с очень незначительной оценкой и интерпретацией, за то, что описывали жизнь, в первую очередь, правителей, их дворов и дворцовые интриги, а также за то, что уделяли мало внимания повседневной жизни простых людей в обществе. Это, конечно, неверно, даже если мы ограничимся основными дисциплинами, такими как история, биографии, география и генеалогия. Подобного рода утверждения в некоторых случаях, касающихся официальных и династических хроник, могут быть несколько оправданы. Но, однако, нет никаких сомнений, что, когда во втором исламском веке традиция переписчиков была установлена (первая бумажная фабрика была основана в Багдаде в 178/794–795 годах)¹⁰,

¹⁰ H.A.R. Gibb. “*Tārīkh*” *E.I., Supplement*, Leiden, 1938.

мусульманские авторы, очарованные великими достижениями своей цивилизации, стали активно заниматься документированием огромных достижений исламского сообщества для своих современников, для будущих поколений и для самих себя. Как сказал Ибн ал-Асир¹¹:

«Я намеревался написать всеобъемлющую историю, чтобы рассказать ее царям Востока и Запада, и о том, что между ними, чтобы у меня было напоминание, которое я мог бы пересматривать, чтобы не забыть».

Как пишет Дури, «среди арабов ощущение собственной значимости выросло, когда они осознали, что являются носителями международного исламского послания. Это чувство связано с созданием арабо-исламской империи... Идея *уммы* стала влиять на их интерес к рассказам (*ахбār*) и историям (*қиҥса*), которые выходили в своем повествовании за пределы племени и охватывали общество в целом. Таким образом, была открыта дверь для исторических исследований и изучений»¹¹.

Этот интерес к делам мусульманской общины можно увидеть еще яснее, если перейти к таким смежным дисциплинам, как литература о путешествиях или суфийские сочинения. Такое произведение, как «Путешествие» Ибн Баттуты, является зеркалом исламского общества XIV века от Танжера до Дели. Меньше внимания уделялось социальному содержанию в работах о суфийских мастерах и их времени.

Одной из таких работ является сочинение Ибн ал-Базаза *Сафват ас-Сафа*, в которой рассказывается о шейхе Сефий ад-Дине Ардабили, самом знаменитом суфийском учителе в Иране в XIV веке (его потомки в шестом поколении основали династию сефевидов в Иране в начале XVI века). Политическая история этого постмонгольского периода в Иране подробно описана

¹¹ ‘Abd al ‘Azīz al Dūrī. *Bahith fī Nash‘at ‘Ilm al tārikh ‘ind al ‘Arab*. Beirut, 1960, 132.

такими великими историками, как Ата Малик Джувейни, Хамдаллах Мустауфи Казвини, Рашид ад-Дин и другие. Но личная повседневная жизнь иранцев в Азербайджане и соседних регионах в это время лучше всего и подробнее описана в *Сафват ас-Сафа*. Короткий раздел, состоящий из двух пунктов (*хикайāt*), посвященных конкретно детству шейха Сефий ад-Дина (с описанием некоторых чудесных происшествий, указывающих на его будущее величие), между прочим, описывает такие обыденные вещи, как игры, в которые играли дети, и источники энергии, которые деревенские жители использовали для приготовления пицци. Эта социальная историография представляет собой настоящий кладезь информации по теме, которую современные исследователи долгое время игнорировали¹².

Но даже исторические сочинения, посвященные династическим правлениям и правителям, полны сведений о жизни этих правителей, которые якобы живут над обществом в необозримой дали своих дворцов и дворов. Показательным примером является повествование о сефевидском правителе Исмаиле II и его история, рассказанная Искандаром Мунши в *Тārīх-и ‘Алам-ārā-ви ‘Аббāsī*. Современные историки, занимавшиеся этой темой, изображают данного правителя кровавым тираном. Однако более пристальное изучение повествования Мунши показывает, что он был очень чувствительным человеком, чей ум занимали весьма серьезные размышления о суннитско-шиитских проблемах, решение которых могло бы изменить весь ход персидской истории, если бы правитель находился у власти более одного года¹³.

Другой малоизвестный историк из Туниса, совершая паломничество, остановился, чтобы навестить устаза Абд ал-Гани ан-Набудуси, великого мусульманского авторитета Дамаска XVIII века. 80-летний мужчина с наслаждением курил, но из уважения к своему гостю он отложил приспособление (*ад-дава*) в сторону. «Продолжайте курить, мой господин», — сказал тунисец. «Я не из тех, кто откажет тебе в этом», — был ответ.

¹² Ibn-i-Bazzāz. *Ṣafwat al Ṣafā* (Un. of Leiden. MS. 465). folios 9b–10b.

¹³ Iskandar Munshī. *Tārīkh -i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, Tehran D34/ 1956. I. 199–221; English translation by R.M. Savory. *History of Shah ‘Abbas the Great*. Boulder 1978. I. 294–330.

Затем я взял трубку и затянулся раз или два, а потом вернул ее ему. Он обрадовался, улыбнулся и снова закурил»¹⁴.

Среди всех мусульманских писателей историк был ближе всего к обществу, в котором жил. Его сочинения во многом являются истинным отражением антропологических и социальных условий того времени. В результате ежегодного паломничества, через суфийские братства, а также благодаря личным путешествиям и любопытству мусульманский историк поддерживал связь с многогранной мусульманской общиной, которая, несмотря на разногласия в период, последовавший после крушения халифата, оставалась единой в своем мировоззрении и отличалась единством в образе жизни.

Это основополагающее единство исламской жизни, казалось, внезапно закончилось к концу XVIII века. За два года до его окончания (в июне 1798 года) военные корабли с французской революционной армией на борту, под командованием Наполеона, были замечены недалеко от гавани Александрии. Современник тех событий, великий мусульманский историк Абд ар-Рахман ал-Джабарты в начале третьего тома своего трактата *'Аджā'иб ал-Атār* описывает собственную реакцию следующими словами, наполненными горечью:

(*) وهي أول سني الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة والنوازل الهائلة وتضاعف الشرور وترادف الامور وتوالي المحن واختلال الزمن وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع وتتابع الاموال واختلاف الاحوال وفساد التدبير وحصول التدمير وعموم الخراب وتواتر الاسباب

«Это первый год великой катастрофы, чудовищных событий, ужасных происшествий. Зло умножилось; дела государства находятся в катастрофическом состоянии, а несчастья обрушиваются на всех нас. Время лукаво, все идет вопреки природе (ин'икās ал-матбӯ'), и все в этой ситуации поставлено с ног на голову, находится в смятении и беспорядке»¹⁵.

¹⁴ Ḥusayn Khūjah. *Dhayl li-kitāb Bashā 'ir ahl al Īmān*, Tunis. 1326/ 1908. 244.

¹⁵ 'Abd al Raḥman al Jabartī. *'Ajā'ib al Athār*: Cairo, Būlāq. 1879, III, 2.

Британцы уже разделявали Индию, а русские армии двигались на юг, на Иран и в Среднюю Азию. Турки-османы медленно, но верно уходили с европейской сцены. Около двух столетий мусульманским народам мира не разрешалось заниматься собственными делами.

Лишь с недавних пор, после постепенного прекращения колониального господства, мы начали видеть, как мусульманские народы снова, более серьезно, чем когда-либо, обращаются к своим великим культурным традициям. И в трудах своих историков они обнаружат, что именно традиции сохранились лучше всего.

IV. Дополнительные темы для изучения

Помимо трех вопросов, которые мы обсудили в данной статье, а именно история и религия, история и государство, история и умма, изначально предполагалось рассмотреть три других вопроса:

4. История и исламская цивилизация: Мусульманские историки знали о достижениях исламской цивилизации и культуры, особенно в области литературы и искусства. В их работах всегда прослеживается чувство гордости вкупе с презрением к неисламским образцам.

5. История между прошлым и настоящим: Несмотря на огромные изменения, происходившие в мусульманских сообществах в XIX и XX веках (секуляризация, модернизация, вестернизация и т. д.), мусульманские исторические сочинения нашего времени безошибочно отражают принадлежность к одной из великих мировых традиций. Незначительное «отчуждение», по-видимому, затронуло лишь небольшие группы, то здесь, то там, и оно является по сути поверхностным.

6. История и историк: Стиль и методы мусульманских исторических сочинений, конечно, претерпели множество изменений с течением времени. Подход стал более научным, но сохранил всепроникающий дух ислама с сильным чувством преемственности. В самом конце своей *Мукаддима* Ибн Халдун формулирует это следующим образом¹⁶:

¹⁶ Ibn Haldun. Op. cit. P. 1169.

«Мы обсудили достаточно вопросов, чтобы осуществить наши стремления. Быть может, тот, кто придет после нас, руководствуясь добрым умом и ясным знанием, и пойдет в этих вопросах глубже, чем мы. Ибо создатель какой-либо науки не может охватить все ее стороны; он просто выстраивает линию аргументации и указывает на различные подходы. Позднее, за ним придут другие авторы, один последует за другим, так что со временем наука обретет всю свою полноту».

БИБЛИОГРАФИЯ ПО МУСУЛЬМАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

- Burke, Edmund. "Islamic History as World History: Marshall Hodgson. "The Venture of Islam", *IJMES* 10 (1979), 241–264.
- Dūrī, 'Abd al 'Aziz. *Baḥṭh bi Nash'at 'Ilm al Tārīkh 'Ind al 'Arab*. Beirut. 1960.
- Fārūqī, Nizār Aḥmad, "Some methodological aspects of the early Muslim historiography". *Islam and the Modern Age*, 6 (1975). 88–98.
- Gibb, H.A.R. . *"Tārīkh": E.I. Supplement*, Leiden, 1938.
- Ḥasan, Muḥammad. 'Abd al Ghanī, *'Im al Tārīkh 'Ind. al 'Arab*. Cairo, 1961.
- Ḥatūm, Nūr al Dīn. et. al., *al Madkhal ilā al Tārīkh*. Damascus. 1964; pp. 124-307 and 475–626.
- Hourani, A., "Islam and the philosophers of history", *Middle Eastern Studies*, 3 (1967). 206–268.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al Raḥman. *Kitāb al 'Ibar*. 2nd edition, Beirut 1961: volume I, Al Muqaddimah."
- Lewis. B. & Holt, P.M. *Historians of the Middle East*, Oxford Un. Press. 1962.
- Margoliouth, D.S. *Lectures on Arabic Historians*, Un. Of Calcutta. 1930.

- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. 2nd revised edition. Leiden, 1968.
- Şafadî, Şalâh al Dîn Khalik ibn Aybak. *al Wāfi bi al Wafayât*, volume I, edited by Hellmut Ritter. Wiesbaden. 1962. (Şafadî's Introduction. Pp. 2–55).
- Sakhāwī, Shams al Dîn Muḥammad ibn 'Abd al Raḥman. *al I'lān bi al Tawbikh li man Dhamma al Tarikh*. Cairo. A.H. 1349 (English translation in Rosenthal. *op. cit.*, 263–529).
- Şiddīqūī, B.H. "Miskawayh on the purposes of historiography," *Muslim World*. 61 (1971). 21–27.
- Somogyi, J. de, "Development of Arabic historiography," *Journal of Semitic Studies*. III (1958), 373–87.
- Tehran University, Faculty of Literature and Humanities, *Majmū'ah-yi Khitābah-hā-yi Taḥqīqī dar bārah-yi Rashīd ad-Dīn Fadl Allah Ḥamadānī*. Tehran. 1971.
- Togan, Zeki Velidi. "The concept of critical historiography in the Islamic world of the Middle Ages," *Islamic Studies*, 14 (1975), 175–184.
- Von Grunebaum. G., *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Un. of Chicago Press, 1946 (Section on "Literature and History," pp. 258–293).
- Yaqut, Shihab al Din Abu 'Abd Allah. *Mu'jam al Ūdabā'*, Cairo. Maktabat, 'Īsā al-Bābīal Ḥalabī, 1936 (Volume I. 45–100. Introductory material by Yāqūt).

Глава 10.

СОВЕРШЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК В РАБОТАХ АЛ-ДЖИЛИ

Виктор Даннер
Университет Индианы

В великих религиях человечества основатели или аватары рассматриваются как проявления Логоса: они воспринимаются как формы универсальной, безличной реальности, которую каждая религия отождествляла со своим собственным основателем или своими конкретными аватарами. С христианской точки зрения Христос — Логос; у буддистов Будда — Логос, или Шуньямурти, проявление пустоты; у индусов аватары — это проявления Логоса и т. д. В эзотерическом исламе или суфизме Мухаммад имеет как историческую, так и транс-историческую природу. Традиционный экзотерический ислам знает историческую форму Пророка и выработал вокруг него набор догм, в целом умалчивающем о его внутреннем, универсальном характере как Логоса. Только суфизм может многое рассказать об этой надличностной реальности Пророка. Для суфизма исторический Мухаммад является проявлением этого универсального Логоса. И действительно, все посланники, пророки и святые являются проявлениями этого уникального Логоса, подобно тому, более или менее, как солнечные лучи являются проявлениями солнца.

Этот суфийский взгляд на логос-природу Мухаммада основан на стихах Корана и некоторых хадисах самого Пророка. Когда он, например, сказал: «Я был Пророком, когда Адам все еще находился между водой и глиной», он, конечно

же, имел в виду свою трансцендентную реальность как Логоса, предсуществование ряду посланников и пророков, кульминацией которого стал он сам как печать пророков. Суфийские учения, основанные на этом типе хадисов и некоторых коранических стихах, видят в Мухаммаде светоносный Дух в центре всего Творения: это *нур мухаммадӣ*, который излучается из этого солнечного центра на крайнюю периферию сотворенной космической сферы. В качестве Логоса Мухаммад является одновременно центральным солнечным Духом, а также совокупностью Творения, рассматриваемого как невообразимо обширная сфера, заключающая в себе другие, меньшие сферы. Во всех учениях о Логосе, будь то в исламе или христианстве, всегда есть опасность смешения разных уровней бытия, таким образом человеческий и духовный уровни подменяются. В результате этого появляется антропоморфное истолкование Логоса, так что его безличная, трансцендентная природа со временем теряется из виду. Христос действительно есть Слово, ставшее плотью, но само Слово, на своем собственном уровне существования, не то же самое, что и плоть. Оно воистину бесконечно больше и намного более возвышенно реально.

Некоторая путаница подобного рода встречается и в суфизме. Его учения об *ал-инсāн ал-кāмил*, или «Совершенном человеке», представляют собой в высшей степени символический и сложный ансамбль доктрин, которые развились из коранических текстов и хадисов Мухаммада, и говорят о его духовной природе. Андалузскому суфийскому учителю XIII века Ибн ал-Араби приписывается первое письменное изложение учений о Совершенном человеке, части которого мы находим разбросанным по его различным произведениям. Абд ал-Карим ал-Джили, автор XV века, написавший знаменитый трактат под названием *Ал-инсāн ал-кāмил*, следует за Ибн ал-Араби во многих подробностях, когда описывает природу Совершенного человека, но в других моментах его ведет его собственное вдохновение. Однако эти двое мыслителей сходятся во взглядах на главное. Более того, многое из того, что считается их вкладом в разработку окончательной доктрины, можно найти у более ранних суфиев, и, в конечном счете, в

коранических текстах и хадисах Пророка. Их заслуга заключается в том, что они занимались разработкой учения о Совершенном человеке более систематично. В суфизме учение о Совершенном человеке — это просто эзотерическое учение о двойственной природе Мухаммада как человека и Логоса.

Подобно соответствующему христианскому учению о Христе как об уникальном Логосе для всего мира, суфийские учения о Мухаммаде представляют его как уникальный универсальный мировой Логос. Но есть и чрезвычайно важное отличие: Совершенный человек в исламе никогда не принимает природу боговоплощения, как это делает Христос в христианском учении. У Аллаха в исламе нет сотоварищей, нет равных, нет потомков; при всем космическом величии, которое влечет за собой роль Совершенного человека, никакого ассоциативизма невозможно. Совершенный человек действительно является посредником между Богом и человеком, но сам по себе он не является Абсолютом. Совершенный человек — это зеркало, отражающее Божественную реальность, но он не является самой этой Божественной реальностью. Он есть совокупность творения (*ал-халк*) как отражение Бога (*ал-хакк*), но он не есть Бог. Доктринальные формулировки о природе Совершенного человека на самом деле являются мистическими комментариями ко Второй шахаде: *Мухаммадун расула-Ллах* (Мухаммад — посланник Бога). В мистическом понимании, эта священная формула ислама означает, что все творение является посланником и отражением Бога.

Для ал-Джили Совершенным человеком является Мухаммад. Он — ось или полюс, вокруг которого вращаются сферы существования. Он всегда был и всегда будет Совершенным человеком: он был Совершенным человеком в начале существования; он будет Совершенным человеком в конце времен. Во всем цикле творения есть только один Логос-Мухаммад. Этот Логос-Мухаммад и есть то, что суфии называют *ал-хақіқа ал-мухаммадийя*, или «*мухаммадианская реальность*». Другие термины и фразы также используются суфиями для обозначения Мухаммада в качестве Логоса, и ал-Джили использует их. Обращаясь к функции Мухаммада как центра Космоса, посы-

лающего свет, Мухаммад-Логос называется «Разумом», который, согласно одному хадису, является первым сотворенным Богом. Когда же речь заходит о духовном характере Логоса, Мухаммада называют *рӯх мухаммадийя* и т. д. В своей безличной природе Мухаммад как Логос есть солнечная, райская реальность, которая связана со всеми вещами во вселенной лучами света. Но у него существует особая связь с посланниками, пророками и святыми. Конечно же, это означает, что суфийские святые через свои собственные духовные лучи напрямую связаны с мухаммадианским Солнцем в центре Вселенной.

Действительно, одной из характеристик Логоса-Мухаммада является его способность принимать разные человеческие обличья в разные эпохи. На первый взгляд это звучит как индуистская концепция реинкарнации; но ал-Джили предупреждает нас, что ничего общего с реинкарнацией здесь нет. Мухаммадианская реальность, как Логос, подобна уникальной сущности, проявляющей себя во многих формах, например, в разных посланниках, пророках и святых, в разные временные периоды. Согласно ал-Джили, Логос-Мухаммад явился ему в 796 году хиджры в Забиде в Йемене, приняв образ его собственного учителя, шейха ал-Джабарти. Сначала ал-Джили не понял, что под внешностью шейха ал-Джабарти был Мухаммад, хотя знал, что он действительно учитель. Только впоследствии, интуитивно он узнал, что ал-Джабарти в действительности был Мухаммадом. Но это нужно понимать правильно, ибо, конечно, ал-Джили на самом деле не говорит, что шейх ал-Джабарти был историческим Мухаммадом, вновь вернувшимся на землю. Это реинкарнационализм. Скорее ал-Джили говорит следующее: шейх ал-Джабарти в своей внутренней реальности соединился с этим солнечным Логосом-Мухаммадом. Однако в своей внешней человеческой форме шейх ал-Джабарти был просто одним из наместников этого Логоса-Мухаммада, последнего луча света, попавшего в человеческую форму в длинном списке, восходящем к первоначально сотворенному Адаму, ибо Логос-Мухаммад существовал до Адама.

Как светоносный Дух в центре Вселенной, Совершенный человек является источником всего сущего, и на небе, и на

земле. Как центр и сфера, он получает в своем зеркальном разуме Божественные команды творения, которые передаются на периферию сферы. Таким образом, согласно ал-Джилли, Совершенный человек для Бога подобен зеркалу для человека, желающего увидеть свой собственный образ. Именно благодаря своей зеркальной, отражающей природе Совершенный человек излучает в своем центре и через свою универсальную космическую сферическую природу Божественные имена и атрибуты. Подобно тому, как Бог есть Живой, Знающий, Могущественный, Любящий, Слышащий, Видящий и Говорящий, так же и Совершенный человек отражает в себе эти Божественные атрибуты, так что он также является Живым, Знающим, Могущественным и т. д.

Но это еще не все: Логос-Мухаммад содержит в себе прообразы идей, которые позднее возникнут из него как ангельские и архангелические сферы, да и вся Вселенная, с ее тонким и видимым мирами, включая — царства минералов, растений и животных в мире видимом. Будучи первым Божественным твореньем, Логос-Мухаммад как космический Разум транслирует Божественные творческие порядки и руководит развертыванием всей вселенной.

Мы не должны забывать, что Совершенный человек — это не Бог. Поэтому мы не можем приписать ему какую-либо божественность, даже путем размышления, ибо это привело бы к ассоциативизму и отняло бы абсолютность, которая принадлежит исключительно Аллаху, Который есть Единый, не имеющий номера второго или каких-либо сотоварищей. Но если Совершенный человек не есть Бог, то в своей сокровенной природе он не что иное, как Бог. Причина такого подхода кроется в учении о том, что все сотворенные совершенства теряются своими бесконечными корнями внутри несотворенных совершенств Аллаха. В этом также заключается неоднозначная природа Мухаммада: как Совершенный человек, отражающий совершенства Бога, он отличен от Бога, но его совершенства не принадлежат ему, ибо они лишь отражения в его зеркале. Тем не менее эти совершенства в Совершенном человеке обязаны своим происхождением своим прототипам в

Боге, и эти прототипы не являются сотворенными. Следовательно, Логос-Мухаммад является и сотворенным в своем проявлении, и несотворенным в своей Божественной сущности. В то время как христианство говорит о Христе, что он есть «истинный человек» и «истинный Бог», суфизм восполняет недостающее промежуточное измерение, говоря о Мухаммаде, что он «истинный человек», «истинный промежуточный Дух» и «истинный Бог». Так что Совершенный человек имеет земную, историческую природу, которая может меняться от эпохи к эпохе, но которая окончательно формируется в личности Мухаммада. Также за пределами этой земной природы есть обширная промежуточная область, в которой Мухаммад является главенствующим Духом. И, наконец, за пределами творения, в нетварной реальности, находится божественный прообраз Совершенного человека. Ал-Джили, как и другие суфии, в своих размышлениях о Совершенном человеке может перепрыгивать с одного уровня творения на другой. Он также может перепрыгнуть из сотворенного мира в нетварную реальность Аллаха. Подобно тому, как существует определенная двойственность между историческим и трансисторическим Мухаммадом в образах ал-Джили и других суфиев, точно так же существует определенная двойственность между сотворенным Совершенным человеком как чистым Логосом и несотворенным Божественным происхождением Совершенного человека.

Так в чем же ценность этой теории о Совершенном человеке для суфизма? В конечном счете суфийская концепция Совершенного человека предлагает потенциальному мистикю объективный и субъективный взгляд на Мухаммада. Рассматриваемый как объективное космическое проявление, Мухаммад, олицетворяющий Совершенного человека, является началом, серединой и концом Вселенной. Он действительно является всепоглощающим Духом, находящимся в центре космоса, а также самим космосом. Его роль — демонстрировать веления Творца; и, несомненно, по этой причине Мухаммад означает «прославленный», ибо Совершенный человек прославляется в проявлении всемогущего творчества Господа.

Субъективный взгляд на Мухаммада имеет отношение к внутреннему, созерцательному путешествию мистика, заглядывающего внутрь своего сокровенного существа. Именно в этой внутренней мистической жизни созерцающий мистик встречается с Логосом-Мухаммадом как универсальным Духом. Согласно одному хадису, никто не может встретить Бога, если прежде всего не встретит Мухаммада. Это, конечно, может означать встречу с Мухаммадом через его Сунну и, следовательно, соблюдение ее форм; но это утверждение также имеет внутренний, мистический смысл. Нужно прежде всего встретиться с Логосом-Мухаммадом как с Духом и вобрать в себя его вселенские совершенства, прежде чем можно будет встретиться с Аллахом, другими словами, прежде, чем можно будет соединиться с Аллахом. Несомненно, именно из-за этой эзотерической интерпретации вещей мы находим в многочисленных суфийских орденах различные литании о Пророке.

Наконец, есть насущный вопрос, на который ал-Джили не отвечает, или, скорее, не должен был отвечать: действительно ли Логос является Мухаммадом по своей природе, и являются ли Христос и другие посланники и пророки меньшими проявлениями Совершенного человека, которым является Мухаммад? Ответ — и да, и нет. «Да», потому что так же, как есть рай, если использовать библейский образ, особый для исламского мира, который простирается вверх от земли до Престола Бога, точно так же в универсальном Логосе должно быть что-то, что определенно принадлежит Мухаммаду по своей природе. Другими словами, в Логосе, сотворенном или не сотворенном, должно быть что-то от Мухаммада, иначе земной Мухаммад никогда не имел бы небесных корней и был бы просто историческим явлением без вертикальных связей с Абсолютом. И с этой точки зрения другие посланники и пророки, естественно, кажутся эманациями Мухаммада.

А «нет», потому что Логос по своей природе не является исключительно Мухаммадом, ибо это также тот же Логос, который содержит в себе Христа, Раму, Кришну, Будду и т. д. Логос-Христос также может рассматриваться с равным основанием как уникальный Логос, вмещающий в себе всех друтих

посланников и пророков, которые тогда будут рассматриваться проявлениями Христа, Который сказал: «Прежде чем был Авраам, Я есмь». Именно таким образом христианин мог бы смотреть на мир, если бы захотел. Это не является опровержением тезиса суфиев о том, что совершенным человеком является Мухаммад, ибо Логос — это безличная реальность, как сказал Ибн ал-Араби, а также историческая личность по имени Мухаммад. Все религии, требуя для своих основателей или аватаров исключительное право на монополизацию Логоса, просто переносят личностные характеристики человеческой природы этих основателей и аватаров на безличную природу Логоса. В свете сравнительного мистицизма все они частично правы. Они также полностью и абсолютно правы, если смотреть изнутри, с точки зрения их собственных традиций, в которых Логос-Мухаммад, Логос-Христос, Логос-Будда и другие играют фундаментальную и незаменимую роли в духовной жизни мистиков, принадлежащих к разным религиям.

Глава 11.

**DATOR FORMARUM:
ИБН РУШД, ЛЕВИ БЕН ГЕРШОМ
И МОШЕ БЕН ИЕОШУА
ИЗ НАРБОННЫ**

Хелен Голдштейн
Университет Айовы

Насколько мне известно, термин *dator formarum* (*vāḥīb al suvar*) появляется во времена Ибн Сины. Но набор проблем, решать которые призвана концепция *dator formarum*, формируется гораздо раньше. И некоторые решения этих проблем, а некоторые из них близки к тем решениям, которые были предложены Ибн Синой, также были найдены гораздо раньше¹.

В трудах Ибн Сины *dator formarum* отождествляется с Активным разумом, и его деятельность лежит главным образом в областях эпистемологии и генерирования, т. е. придание формы порожденным растениям и животным². Я ограничусь последней областью. Поэтому предлагаю рассмотреть некоторые особенности рассуждений Ибн Рушда о том, откуда берутся животные, и то, как два еврейских философа интерпретируют то, что он хочет сказать.

Двумя еврейскими философами являются Леви бен Гершом (далее Герсонид) и Моше бен Иеошуа из Нарбонны

¹ См. Н.А. Davidson. "Alfarabi and Avicenna on Active Intellect," *Viator* 3 (1972). P. 110.

² *Ibid.* Pp. 154–160.

(далее Нарбони). Оба родом из Прованса: Герсонид, по-видимому, никуда оттуда не уезжал, а Нарбони по политическим причинам был вынужден провести большую часть своей жизни в Испании. Именно там он написал работу, о которой я буду говорить позже, работу, завершённую в 1349 году. Это было всего через двадцать лет после того, как Герсонид завершил свой *Милхамот ха-Шем*³, исчерпывающий философский и богословский трактат, на котором я буду основывать свои замечания.

Общеизвестно, что работы Герсонида во многом полагаются на труды Ибн Рушда. Это верно в самом общем смысле. Работы Ибн Рушда были основным источником философских знаний Герсонида: например, возможно за исключением «*Метафизики*», все его знания текстов Аристотеля были основаны на Ибн Рушде, а греческие и мусульманские источники, за редким исключением, цитируются по тому, «что говорит о них Ибн Рушда»⁴. Можно было бы ожидать, что как сторонник теории *dator formarum* Герсонид будет часто ссылаться на Ибн Сину, но он этого не делает. Все, что он знает об Ибн Сине, – это то, что говорит Ибн Рушда.

³ Все ссылки на эту работу взяты из лейпцигского издания 1866 года. Я также использовала некоторые сведения и прочтение из MSS из работы С. Touati *La pensee philosophique et theologique de Gersonide (Les Editions de Minuit: Paris, 1973)*. Насколько мне известно, Нарбони никак не показывает, что он знаком с *Милхамот*.

⁴ См. Touati, *op. cit.*, pp. 40-41. 72-75. Вместе с тем в одном случае Герсонид, по-видимому, знает текст, которого не знает Ибн Рушда. Герсонид цитирует Абу Насра в *De Intellectu*, чтобы установить, что Ал-Фараби тоже поддерживал данную теорию или *dator formarum*. Однако ссылка относится к этой части документа или тексту, который существует только на иврите. Когда Ибн Рушда пытается установить позицию ал-Фараби по этому вопросу: он опирается не на *De Intellectu*, а на труд «*О двух философиях*» (например, *Long Commentary to Metaphysics VII*, с. 31, р. 886, 1–2; *ibid.*, XII. с. 18. р. 1499). Я использую ссылки на эту работу, приведенные по изданию Vouyges (Бейрут: 1938-52)], это может свидетельствовать о том, что соответствующий раздел *De Intellectu* уже выпадал из некоторых арабских текстов ко времени Ибн Рушда: это может даже поставить под сомнение подлинность данного раздела. Заметим, что Нарбони особым образом зависит от Ибн Рушда. Тот непосредственно знаком с трудами большого количества мусульманских философов.

Такая зависимость, однако, не означает ни согласия с Ибн Рушдом, ни полного знания работ Ибн Рушда. Герсониду известно только то, что к его времени было переведено на иврит⁵. Таким образом, ему иногда не удается отдать должное позиции Ибн Рушда, а в конкретном случае проблемы *dator formarum* он даже не знает некоторых текстов, которые могли бы подтвердить его собственную позицию⁶.

Хорошо известно, что Герсонид отверг метод, использованный Аристотелем, Ибн Рушдом и Маймонидам для доказательства существования Перводвигателя/Бога. Для Герсониды доказательство движения небесных тел вызывает серьезные сомнения; генеративные доказательства гораздо более достоверны⁷. Это придает проблеме порождения и, следовательно,

⁵ Не исключено, что он и этого всего не знает. Вполне возможно, что существовали еврейские переводы или некоторые трактаты, собранные в *Sefer ha-Devushim ha-Tib'uyim* (см. ниже), но Герсонид, похоже, не знал ни одного из этих произведений.

⁶ Например, *Long Commentary on Physics* V. с. 13. 218 К. Все ссылки на латинский перевод Ибн Рушда даются по изданию *Apud Lunetas* (Venice. 1562. repr. Franfurtam Main: 1962).

⁷ См., например, *Milhamot ha-Shem* V. 3. i. p. 220. Когда настоящая статья была прочитана, профессор Норберт Самуэльсон, участник дискуссии, указал, что в *Milhamot VI* (обсуждение и доказательства творения) Герсонид действительно использует аргументы, касающиеся движения и небесных тел. Он спросил, почему, особенно учитывая тот факт, что кн. VI была фактически первой составленной книгой (см. *Milhamot VI*. p. 417), Герсониду пришлось высказать столь негативное мнение относительно «доказательств, взятых из движения, в других работах». Следует дать двоякий ответ на данный вопрос: (1) Большую часть Кн. VI Герсонид посвящает доказательствам, что аргументы Аристотеля о движении и времени (лучшие или подобные им) недействительны. Единственное положительное использование или аргументация движения этих небесных тел телеологическое, т. е. движение или эти тела, а также их расположение и число — все это свидетельствует о цели, которая, в свою очередь, подразумевает творение. (2) В кн. VI Герсонид пытается развернуть процесс творения, в то время как в Кн. V его цель состоит в том, чтобы продемонстрировать существование бестелесных существ. В то время как всякое доказательство творения есть также доказательство Творца, телеологическое доказательство, предложенное Герсонидом, не обязательно подразумевает бестелесную природу или этого Творца. Именно бестелесность, по утверждению Герсониды, никогда не может быть удовлетворительно установлена доказательствами из движения, а только доказательствами из природы или зарождения.

проблеме порождающего/образующего агента гораздо большую значимость в его системе, чем в системах его предшественников.

Когда Герсонид начинает свое продолжительное и систематическое исследование порождения в начале третьего раздела Кн. V *Милхамот ха-Шем*⁸, в книге, в которой он устанавливает существование бестелесных существ, он сообщает нам, что Ибн Рушд обсуждал проблему порождения в трех отрывках: в *Epitome of De Anima*⁹, в комментариях на «Книгу животных»¹⁰ и в седьмой книге «Пространного комментария к “Метафизике”»¹¹. Он также сообщает нам, что Ибн Рушд поразному говорил о принципе порождения животных в каждой из этих работ.¹²

Современного читателя не удивляет, что Ибн Рушд высказал не одно мнение: Аристотель не оставил законченного учения по этому вопросу¹³, а Ибн Рушд разрабатывал свое по прошествии длительного периода времени. Хотя мы не можем указать датировку *Epitome of De Anima* или «Пространного комментария к “Метафизике”», общепризнано, что последняя является одной из поздних работ Ибн Рушда¹⁴;

⁸ Герсонид также обсуждает порождающего и *dator formarum* в Вк. I. pp. 40–45.

⁹ Относится к вводу разделу (стр. 4–5 в хайдарабадском издании 1947 года арабского текста).

¹⁰ И Герсонид, и Нарбони постоянно ссылаются на *бе'ур* в этой работе. *Бе'ур* как правило относится к среднему комментарию (парафразу), но обычно считается, что комментарий к «Книге животных» (далее *Animalia*) является сокращенной версией (см. M. Steinschneider. *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters* (repr. Graz: 1956). p. 144; F.E. Peters. *Aristoteles Arabus* (Leiden: 1968). p. 48). О композиции *Animalia* и нумерации книг см. Steinschneider. *op. cit.*, pp. 143–144. Ссылка Герсониды относится к разделу комментария Ибн Рушда, в котором рассматривается *De Generatione Animalium* II, 3 (pp. 75 C–77 C на латинском).

¹¹ С. 31. Герсонид также будет ссылаться на другие работы Ибн Рушда в ходе своего обсуждения, особенно на «Пространный комментарий к “Метафизике”» XII. с. 18.

¹² *Millhamot*, p. 221.

¹³ См., например, перевод С. Ван ден Берга (S. van den Bergh) трактата *Tabāḥūt at Tabāḥūt* (London, 1954), vol. II. pp. 176–177 (n. 317.3).

¹⁴ См. Bouyges, *op. cit.*, vol. 1, pp. xxiii–xxv.

также известно, что комментарий к *Animalia* датируется 1169 годом (самая ранняя датировка)¹⁵.

Герсонид, однако, не интересуется ни «историческое» примирение разногласий, ни вообще какое-либо примирение. Он просто описывает различные доктрины. Он вполне корректно утверждает, что в «*Epitome de Anima*» Ибн Рушд считает, что Активный разум является агентом порождения животных, но не является их непосредственной формой¹⁶. Другими словами, Активный разум что-то дает семени, и это что-то затем порождает и образует¹⁷.

Затем Герсонид обращается к комментарию к *Animalia*, заявляя, что там Ибн Рушд считает, что порождающий животное не есть разум, но психическая сила в семени; однако генератор этой силы бестелесен. «Это доказывает существование определенного бестелесного движителя, отличного от того, который продемонстрирован в “*Книге животных*” [так в оригинале], и что первый естественно предшествует второму»¹⁸. Герсонид объясняет это тем, что, когда материя правильно размещается и, таким образом, обладает надлежащим количеством тепла, поставляемым посредством небесных тел, психическая сила семени исходит из этой [второй] бестелесной силы. Но та сила, которая кажется Активным разумом, не может действовать, если не действуют небесные тела; таким образом, [двигатель] последнего должен быть первичен по своей природе¹⁹. В данном случае вполне возможно, что Герсонид точно передает то, что утверждала известная ему версия комментария²⁰. Однако с этим текстом есть определенные проблемы, как мы увидим при обсуждении работы Нарбони.

¹⁵ Согласно некоторым исследователям, это самая ранняя дата: см Peters, *op. cit.*, p. 48.

¹⁶ *Epilome de Anima*, p. 5, 6–9.

¹⁷ *Milhamot*, p. 221.

¹⁸ Данный текст, цитируемый в *Milhamot*, p. 221, соответствует 76 С в латинском тексте комментария.

¹⁹ *Milhamot*, pp. 221–222.

²⁰ Но ссылка на *Animalia* так ничего и не объясняет: даже самый плохой писец не должен был сделать такой ошибки.

Наконец, Герсонид сообщает нам, что в «Пространном комментарии к Метафизике» VII²¹ Ибн Рушд утверждал, что порождающая сила находится в семени, что она порождается там отцом и небесными телами и что эта сила не бестелесна, не говоря уже о разуме, потому что материальная форма должна исходить из материальной формы. Однако в частном случае человека интеллект должен исходить из бестелесной формы: разум человека никоим образом не смешан с материей и, следовательно, должен иметь бестелесный источник²². Именно против утверждения данного текста, который он правильно передает, направлена большая часть дальнейшей полемики Герсонида.

Единственное внутреннее противоречие у Ибн Рушда, которое действительно интересует Герсонида, заключается в том, что он видит разницу между утверждениями в комментарии к «Метафизике VII» и рядом утверждений в комментарии к «Метафизике XII» (с. 18): первое — о сравнении Ибн Рушдом силы в семени, которая заставляет существа иметь душу и которая сама является только потенциально душой, с формой дома в душе строителя, причем эта форма потенциально является домом²³; второе — изречение Ибн Рушда о том, что в Перводвигателе все формы так или иначе действительны²⁴. Герсонид находит эти утверждения верными, но противоречащими тому, что было сказано в комментарии к Книге VII. Он находит причину такого взгляда на природу формирующего агента, выраженного в комментарии к Книге VII, в упорном отказе Ибн Рушда признать, что бестелесный разум может иметь любое другое проявление, кроме как в (или через) себе²⁵.

²¹ С. 31, особенно pp. 881–886.

²² *Milhamot*, p. 222.

²³ P. 1500, 15–1501, 5.

²⁴ P. 1505, 2–5.

²⁵ *Milhamot*, pp. 230–236. Арабский предлог *би* неоднозначен, может указывать как на место, так и иметь инструментальный смысл, т.е. вызывать двусмысленность, которая сохраняется и в еврейском переводе. Герсонид хорошо понимает эту двусмысленность. См. *Ibid.*, p. 226.

Обсуждение этого предполагаемого внутреннего противоречия в комментарии к «Метафизике» имеет решающее значение для главной цели Герсонида в его трактовке Ибн Рушда. В то время как он систематически и бесконечно подробно рассматривает каждый из аргументов Ибн Рушда против бестелесного генератора и каждый из аргументов Ибн Рушда в поддержку своей собственной позиции — даже горделиво придумывает несколько аргументов в пользу Ибн Рушда²⁶, — его конечная цель состоит в том, чтобы показать, что Ибн Рушда тоже действительно верил в бестелесного формирующего агента²⁷.

Мне кажется, что вывод Герсонида здесь основан на фундаментальном непонимании учения Ибн Рушда. Он, как и некоторые современные ученые, недостаточно серьезно отнесся к определению Ибн Рушдом конечной и формальной причины²⁸. По крайней мере, в более поздних работах и, по крайней мере, в областях физики и метафизики, форма (и, следовательно, бестелесный разум) *функционирует* как конечная, а не как действующая причина²⁹. Перводвигатель/Бог

²⁶ Например, *Milhamot*, p. 227. Герсонид также говорит, извлекая смысл слов Ибн Рушда, следующее: «Вот аргумент Ибн Рушда, который мы нашли в его парафразе [sic] *Animalia* и в некоторых местах его комментария к «Метафизике», даже если он и не выражен именно таким образом. Скорее, мы извлекли его из смысла его слов, а также дополнили его» (*Ibid.*, pp. 225–226). Поступая таким образом, Герсонид лишь следовал примеру самого Ибн Рушда: см. *Epitome De Anima* I, p. 6. 7–8 и *Epitome de Caelo* II, p. 41, 10 (оба произведения в хайдебадском издании 1947 года). В своем трактате о силах семени, который будет обсуждаться далее, он заявляет: «Эти вопросы [и ответы] можно найти в словах Аристотеля, но некоторые из них могут быть найдены там явно, в то время как другие имплицитно содержатся в принципах, которые он постулировал. Мы сами начнем с того, что явно можно найти в словах Аристотеля, а затем [мы возьмем] то, что имплицитно существует в его принципах».

²⁷ Например, *Milhamot*, p. 235.

²⁸ Ибн Рушда следует примеру Аристотеля: например, *Metaphysics* VIII. 4, 1044a, 35f.: *De Gen. An.* I. I, 715a. 4–9; *De Gen. et Corr.* II. 9. 335b. 6–8.

²⁹ Систематическое доказательство этого утверждения сделало бы эту статью слишком длинной. Однако мы можем отметить, что, хотя Аристотель утверждает (*Physics* II, 7. 198a. 24–31), что часто формальные конечные и действующие причины идентичны (или как в *Metaphysics* XII. 4, 1070b, 25–35,

есть причина движения мира, и существование, а также жизнь этого мира заключены в этом движении. Но Перводвигатель/Бог — конечная, а не действующая причина этого движения³⁰. Все формы действительно существуют, так или иначе, в Перводвигателе, но они функционируют как действующие причины в порождении не больше, чем в движении, или не более, чем форма дома в душе строителя является действующей причиной выстроенного дома.

Именно эту концепцию роли формы и разума Герсонид, по-видимому, не может ни понять, ни принять. Он отождествляя формальную причину и разум с действенной причиной³¹. Одним из свидетельств этого является его последовательное использование языка эманации, который для него, как и для Маймонида, является способом указать, как бестелесное действует на телесный мир³².

Одна из работ Ибн Рушда, которую Герсонид не знал — и, похоже, она была известна не многим, — представляет

формальная и действенная причины в некотором смысле идентичны), он старается ограничить это тождество вещами из сферы физики и/или ближайших причин. Чтобы сохранить свое положение религиозного философа, Ибн Рушда пытается распространить эту идентичность на сферу метафизики и отдаленных причин. Это можно сделать, только постулируя, что «действующая причина» (или «агент») является двусмысленным термином (см., например, *Tahāfut at Tahāfut*, III, p. 230. 14-16 [все ссылки даны на издание Vouyges (Veyouth: 1930)]. Эпистемология Ибн Рушда — самая трудная область, в которой можно найти подтверждение моему утверждению: см., однако, *Long Commentary to Metaphysic* XII, C. 38, pp. 1612. 8–1613. 4.

³⁰ О движении как жизнь для мира, см. *Tahāfut at Tahāfut*, III, p. 172. 3-5; *Ibid.*, IV, p. 264. 11-12; *Long Commentary to Physics* VIII, c. I. 338 H-I и 339 D; *De Substantia Orbis* IV, 10 I. О форме дома, см. *Long Commentary to Metaphysic* XII, V. 36, 1595. 3-1596. 9.

³¹ Это не означает, что Герсонид не повторяет аристотелевское определение конечной и формальной причины (например, *Milhamot*, p. 45). Скорее это означает, что для Герсониды как в подлунном, так и в залунном мире действующие причины и формальные причины идентичны, и такой причиной является разум. В случае порождения Активный разум и распоряжается материей, и действует (одновременно) как *dator formarum*.

³² *Moreh Nebukim* 11, 12. Именно это определение эманации позволяет Маймониду, Герсониду и другим говорить одновременно о творении и эманации. См. H. Davidson, *The Philosophy of Abraham Shalom* (Berkeley, 1964), p. 45.

собой небольшой обновленный трактат о репродуктивных способностях семени и семян. Эта работа существует в уникальной арабской рукописи и в ряде рукописей в переводе на иврит. На иврите он является частью «*Сефер ха'Дерушим ха-Тиб'ийим*» и встречается в редакции, состоящей из девяти трактатов, повсеместно сопровождаемых комментарием Нарбони. Дата перевода произведения неизвестна, так же как и имя переводчика, но конечной точкой является 1349 год, когда Нарбони завершил свой комментарий к сборнику³³.

Данный трактат является узконаправленным. Насколько мне известно, это единственная работа, в которой Ибн Рушд обсуждает проблему порождения, не отвлекаясь на полемику в отношении *dator formarum* и ей подобных теорий, которых придерживались его предшественники, или на проблемы, связанные с спонтанным порождением³⁴. Это не значит, что он не разъясняет здесь свою позицию по поводу *dator formarum*, но этот термин нигде не упоминается, и полемики по этому вопросу не ведется. В целом то, что мы находим в этой работе, довольно хорошо согласуется с позицией, заявленной в «Пространном комментарии к Метафизике» VII, комментарии к *Animalia* (в интерпретации Нарбони) и в некоторых утверждениях в *Tahāfut at Tahāfut*. Одно очень заметное отличие состоит в том, что в трактате нет упоминания о действии небесных тел. В основе аристотелевского текста лежит *De Generatione Animalium* I, 18-II, 4, особенно II, 3. Перед нами не простое повторение текста Аристотеля; последствия влияния его принципов также упоминаются³⁵.

Продолжая идти методом исключения, Ибн Рушд приходит к выводу, что агентом, ответственным за порождение/формирование, должна быть воспроизводящая сила семени, само семя, напоминающее отца: т. е. согласование видов и родов. Эта сила лишь потенциально есть форма порожденного

³³ О сборнике в целом и тексте этого трактата см. мою книгу, готовящуюся к изданию, и перевод в различных сериях *Corpus Averrois*. Комментарий Нарбони был написан для бывших студентов, оставшихся в Перпиньяне.

³⁴ Существует некоторый аргумент против теории латентности.

³⁵ См. предыдущую ссылку № 26.

и, следовательно, требует актуализатора, т.е. нечто самого по себе действительного и подобного порожденному. В этом случае актуализатором является отец (здесь он называется *ха-мания' хари'шон / ал мухаррик ал аввал*)³⁶, а семя является его инструментом. Эта сила в семени действует только посредством тепла, которое, являясь теплом, может сообщить только то качество, которое подобно ему самому. Однако эта сила придает рисунок и форму. В искусственных вещах сила, сообщающая рисунок и форму, есть форма искусства, и, таким образом, данная сила в семени уподобляется силе искусства в искусственных вещах, а также силе души в естественных. Но эта сила сама по себе не есть душа, ибо душа есть энтелехия органического тела. Чтобы узнать природу этой силы³⁷, нужно исследовать функцию. Первое, что она делает, – создает и формирует члены тела. Поэтому врачи называют ее образующей силой, и она по своей деятельности напоминает питательную способность души:

Последнее становится причиной того, что потенциально является частью питаемого, становится актуальной одухотворенной частью того, что питается. Ибо ни один член того, что питается, не становится действительным, если только питающая способность души в нем действительно не существует, а агент, как сказано в другом месте, есть то, что придает энтелехию тому, на

³⁶ В трудах Ибн Рушда о порождении роль родителя описывается двояко. Следуя Аристотелю (например, *Physics* II, 7, 198a, 25–27), родитель описывается как непосредственный двигатель (*Tabāḥūt al Tabāḥūt*, III, р. 211, 9–10) или как инструмент, первичным двигателем в порождении является солнце, или активный интеллект, или небесные тела (*Long Commentary on Physics*: V, с. 13, 218 К; VIII, с. 15. 352 В; *Ibid.*, с. 46, 387 М-388 В; *Ibid.*, с. 47, 388 Н-1). Однако в «Пространном комментарии к “Метафизике”» V, с. I (рр. 478. 10–16) и *Epitome Metaphysics* II (рр. 50. 6–14) родитель считается удаленной, внешней причиной. В своем комментарии к настоящему трактату Нарбони объясняет *ха-мания' хари'шон* в последнем смысле. Поскольку в трактате нет упоминания о роли небесных тел, Нарбони может быть вполне прав.

³⁷ С этого момента текст фактически начинает говорить о «силах», и эта форма употребляется до конца трактата. Мне сложно объяснить причину изменения числа [существительного].

что воздействуют, т. е. форму. Все это указывает на то, что эта сила формирует члены и дает им питающую душу, однако она сама не является питающей душой, ибо последняя действует через органические орудия, в то время как эта сила, за исключением тепла, не имеет орудия³⁸.

В оставшейся части трактата Ибн Рушд продолжает общее рассмотрение того, являются ли способности души порожденными и, таким образом, вызванными к существованию данной силой, и вопроса о наличии непорожденных способностей, которые должны тогда войти извне. Обсуждается также природа тела, которому присущи способности души. Все это является прямым парафразом *De Generatione Animalium* II, 3, за исключением того момента, что Аристотель представлен гораздо менее определенно, чем он есть на самом деле в оригинале, относительно происхождения разума³⁹.

В начале своего комментария к данной работе Нарбони заявляет, что он будет комментировать этот трактат более подробно, чем обычно принято в отношении таких трудов, из-за его особой важности: он исследует сотворение (*бери'а*) животного и особенно самого выдающегося животного — человека. Естественно, что человек должен сначала познать свое собственное тварное существо, а затем усовершенствовать оставшееся знание; и этот трактат более подробно содержит то, что было продемонстрировано в комментарии к

³⁸ Ясно, что это противоречит как *dator formarum*, так и теории Ибн Сины о роли питающей души. См. комментарий к *Animalia*, К 75.

³⁹ «Что касается разума, то, поскольку не очевидно, что он обладает телесным органом, через который происходит его действие, как и в случае с остальными способностями души, появилось сомнение: проникает ли он извне или порождается в одних отношениях, а в других — входит извне. Аристотель отложил исследование этого вопроса до места в тексте, соответствующего ему, а [здесь] он сказал [только], что преобладающее мнение об этом состоит в том, что разум проникает извне» (Ср. комментарий к *Animalia*, 75 D). Это трудно объяснить, особенно в связи с тем, что арабский перевод *De Gen. An.* II. 3. 736b. 27–29 (ed. Brugman and Drossaart Lulofs, Leiden, 1971) добросовестно отражает греческий оригинал. Возможно, что Ибн Рушд предвосхищает отрывок 737a. 7–11 (обратите внимание особенно на арабскую версию).

Animalia. Позднее он назовет данную работу «этот драгоценный трактат», а также скажет, что знать, как действует агент порождения, и сущность этого агента — самое благородное, что может знать человек.

Что касается длины трактата, Нарбони верен своему слову. Он разъясняет, и его любимый метод — объяснение Ибн Рушда самим Ибн Рушдом⁴⁰ — метод, который подразумевает, что он видит последовательную систему в трудах Ибн Рушда. Он знает об аверроэсовском корпусе гораздо больше, чем Герсонид, и, безусловно, гораздо больше симпатизирует точке зрения Ибн Рушда. Как мы увидим, Нарбони очень чувствителен к некоторым типам (по его мнению, очевидных) несоответствий в трудах Ибн Рушда, но (в современном понимании) совершенно нечувствителен к другим проблемам.

Из-за длины комментария, я рассмотрю лишь небольшую его часть. В том месте трактата, где Ибн Рушд говорит, что врачи называют силу семени формирующей силой, Нарбони отождествляет врачей с Галеном⁴¹, а затем продолжает: «Для меня невозможно обсуждать это, не пояснив мнение философов об истинной природе данной силы, как это объяснил Ибн Рушд в комментарии к *Animalia*». Далее следует пространственный экскурс, в котором у Нарбони переплетаются различные аверроэсовские тексты — и не только тексты из *Animalia* — в истинно художественной манере. Некоторые из них представляют собой отрывки, в которых Ибн Рушд обсуждает и опровергает взгляды других. Но не все из них носят подобный характер, и цель Нарбони, по-видимому, не представляет

⁴⁰ Но там, где Нарбони отходит от текстов Ибн Рушда, чтобы высказать собственное мнение, следует применить слова Саломона Мунка (*Mélanges de philosophie juive et arabe* [Paris: 1859], p. 506): «Moïse de Narbonne a un style concis et souvent obscur; ses opinions ne sont pas moins hardies que celles de Levi ben-Gerson: mais il ne les exprime pas avec la même clarté et la même franchise» (Мойше де Нарбонн имеет лаконичный и часто неясный стиль; его мнения не менее смелые, чем у Леви бен-Герсона; но он не выражает их с той же ясностью и откровенностью. — *Примеч. пер.*).

⁴¹ Опять же, об основании аверроэсовских текстов: см., например, *Long Commentary to Metaphysics VII*, с. 31; *Ibid.*, XII, с. 18; и комментарий к *Animalia* (75K).

собой, в первую очередь, желание проинформировать. Два момента в этом экскурсе являются особо интересными: решение одной из проблем в тексте комментария к *Animalia (ad De Generatione Animalium* II, 3), на которую мы ссылались при обсуждении Герсонида; и рассуждения Нарбони того, что кажется противоречием между отрывком из *Taxāfut at-Taxāfut* и тем, что говорит ибн Рушд в другом месте, включая дополнительные отрывки из той же книги.

Мы увидели, как Герсонид писал о том, что в комментарии к *Animalia* утверждается, что генератором животного является психическая сила в семени, а генератором данной силы является нечто бестелесное (*нибдал*); это, в свою очередь, доказывает существование определенного бестелесного движителя, отличного от того, что продемонстрировано в *Animalia*. Цитата Герсонида полностью согласуется с латинским текстом комментария⁴², за исключением ссылки на *Animalia*; латинский текст (и у Нарбони) прочитывается как «физика». Но такое прочтение текста вовлекает Ибн Рушда в серьезное внутреннее противоречие, ибо ранее в комментарии было совершенно ясно сказано, что у животных, размножающихся половым путем, именно отец отвечает за семя и находящуюся в нем силу⁴³. Чтобы сделать подход Нарбони к этой проблеме более очевидным, позвольте мне процитировать латинский текст комментария:

haec enim virtus animata est simili arti et continetur in genere naturae coelestis: [sic!] et id quod ipsam generat est de necessitate quid separatum (sive immateriale) cum videatur agere in aliud absque instrumento corporeo.....
Videtur tamen hic dari alius motor separatus praeter motorem qui habetur in Libri Physicorum isque ilium praecedere natura.

Нарбони занимается тем, что меняет пунктуацию в первом предложении. В его версии она выглядит следующим

⁴² 76 с.

⁴³ Например, 72 А–Н (и ср. аргумент против *dator fotmarum* в 75 М). Понятно, что Нарбони так читает текст, но см. ниже примеч. 49.

образом: *haec enim virtus animata est similis arti et continetur in genere naturae coelestis et id quod ipsam generat*⁴⁴: *est de...* Другими словами, отрывок теперь утверждает, что сила, а не ее генератор, бестелесна (*nibdal/separata*).

Нет никакой возможности узнать, была ли эта пунктуация текста собственной блестящей идеей Нарбони или он нашел ее в тексте комментария, которым пользовался. В любом случае, это изменение избавляет Ибн Рушда от несоответствия в отношении происхождения психической силы. Но также поднимает другую проблему⁴⁵.

В 75 I К Ибн Рушда утверждает, что семя содержит активную силу, которая является принципом жизни; что это не огонь и не производное огня; и его самого по себе, без солнца и других небесных тел, недостаточно для производства чего-то наделенного жизнью⁴⁶. Но, кроме того, она не может быть бестелесной (*separata*)⁴⁷ субстанцией, потому что действует

⁴⁴ Например, сила есть нечто Божественное. См. *Long Commentary to Metaphysics*, VII, с. 31, р. 884, 13-14.

⁴⁵ Следует отметить, что как Нарбони и Герсонид различаются в своих интерпретациях начала цитируемого отрывка (76 С), так и их интерпретации его конца отличны. Для Герсонида упомянутыми там двумя бестелесными двигателями являются Активный разум (существование которого было доказано в *Animalia*) и двигатель сфер. Нарбони говорит следующее: «Таким образом, здесь появляется некий бестелесный двигатель, отличный от того двигателя, существование которого доказано в “Физике”, причем последний по своей природе предшествует этому двигателю. Ибо если бы движущая сила, показанная в “Физике”, была бы удалена (*хусар*), то этот агент в семени, который является природой, над которой она надзирает (*мушкан*) и посредством которого осуществляет свою заботу (*мушгах*), также был бы удален. Но обратное неверно...» Предположительно, Нарбони имеет в виду Божественную «заботу», которая приводит к вечности виды теленных существ. См. *Long Commentaries on De Anima* (II, с. 34), *De Generatione et Corruptione* (II, с. 59), а также многочисленные ссылки в *Long Commentary to Metaphysics*.

⁴⁶ *Вечная причина необходима для предотвращения бесконечного регресса причин*. См. *Tahāfut al Tahāfut*, I, р. 21, 1–7. Нарбони перефразирует этот раздел комментария.

⁴⁷ У Нарбони *niprad*. В парафразе 76 С Нарбони использует *nibdal* для описания как силы семени, так и Перводвигателя. Таким образом, не похоже, что он пытается провести различие между *niprad* (как бестелесным в смысле отдельного) и *nibdal* (как бестелесным в смысле просто нематериального). В другом месте его комментария эти термины также используются взаимозаменяемо.

через жизненное орудие, т. е. теплоту. Как же тогда в отрывке 76 С эта сила может быть описана как бестелесная (*separata*), хотя текст добавляет, что она действует без телесного (*corporeo*) орудия?

Меня интересует не столько вопрос о возможной непоследовательности у Ибн Рушда⁴⁸, сколько явное безразличие Нарбони к этой проблеме и тот факт, что его собственный язык, кажется, усугубляет проблематику.

Как в комментарии к *Animalia*, так и в трактате о силах семени кажется очевидным, что психическая сила никоим образом не может быть описана как *separata*. В указанном трактате прямо сказано, что сила, не являющаяся телом, находится в семени и действует через определенный инструмент. В комментарии к *Animalia* Ибн Рушд выступает против теории Абу Бакра ибн ас-Саида, который утверждал, что в сперме есть *intellectus separatus* (75 К–М), а также в более общем плане против теории *dator formarum* (76 А). Одна из предпосылок таких аргументов состоит в том, что бестелесная субстанция совершает свою работу без инструмента, в то время как сила в семени использует в качестве своего инструмента теплоту. Латинский переводчик (или еврейский текст, с которым тот работал), возможно, осознавал определенную трудность отрывка 76 С. Оставив на время проблему пунктуации, отметим, что после слов «*est necessitate quid separatum*» в скобках добавляются слова «*sive immateriales*», а затем следует объяснение «*cum videoatur agere in aliud absque toolso corporeo*». Это пояснение согласуется с 75 К: «*cum eius actio fiat cum toolso vitali*».

Однако в парафразе комментария Нарбони «*instrumento vitali*» звучит как «посредством телесного (*гашими*), жизненно важного инструмента». И когда он доходит до перефразиро-

⁴⁸ Думаю, понятно, что что-то пошло не так в передаче отрывка 76 С. Тем не менее все три версии этого текста, которые мы рассматриваем, сходятся в использовании термина *nibdal/separata*. Было бы исключительным случаем, если бы этот термин отражал еще какое-то значение, кроме эквивалента слова *муфариқ* в арабском тексте. Ибн Рушд, возможно, использовал этот термин именно в этой ранней работе под влиянием арабского перевода *De. Gen. An.* II. 3, 737a, 7–10.

вания 76 С (что он делает дважды), «*sive immateriale*» не обнаруживается. В первый раз Нарбони говорит, что психическая сила есть бестелесная (*nibdal*) сила, в обязательном порядке, потому что она действует без [какого-либо] инструмента, добавляя, что эта психическая сила в своем собственном субъекте, то есть в воздушной, небесной части [семени]⁴⁹, напоминает форму ложка в душе ремесленника. Затем он повторяет, что эта сила является бестелесной (*nibdal*) силой, но на этот раз его объяснение состоит в том, что она бестелесна, потому что ее действие осуществляется без телесного (*гупани*) инструмента.

Хотя можно было бы попытаться объяснить противоречивые утверждения о характере инструмента, постулируя «опечатку» или определенную ошибку в передаче текста (например, отбрасывание отрицательного термина в парафразе 75 К), нельзя объяснить последовательное использование Нарбони термина *nibdal*, просто предполагая, что так он следует использованию текста, принятому до него. Нарбони последовательно переносит в свой парафраз комментария к *Animalia* материал из других соответствующих сочинений Ибн Рушда, особенно из комментария к «Метафизике VII» (с. 31)⁵⁰. Однако в этом комментарии мы имеем определенное и безошибочное утверждение: формирующая сила семени не является интеллектом и никоим образом не является бестелесной (*муфариқ*)⁵¹. Может показаться, что Нарбони просто не чувствителен к проблеме языка Ибн Рушда (и его собственного) в комментарии к *Animalia*. Однако он с особым вниманием относится к другим типам проблем.

В своем экскурсе Нарбони продолжает перефразировать некоторые полемические отрывки из комментария к *Animalia*, те, которые выступают против веры в существование форм,

⁴⁹ См. *De Gen. An.* II, 3. 736b, 35–737a, I.

⁵⁰ Приведем только два примера: краткое упоминание о роли небесного тепла в зарождении как животных, размножающихся половым путем, так и тех, которые зарождаются спонтанно (75 Н), дополнено материалом о роли солнца из «*Глобального комментария к Метафизике*», VII. с. 31; и краткая ссылка Ибн Рушда на Галена в 75 К дополнена материалом из того же комментария.

⁵¹ P. 884, 14–15.

веры в *dator formarum* и веры в существование бестелесного интеллекта в сперме⁵². Затем он переходит к перефразированию части «*Пространного комментария к Метафизике*» XII, с. 18. И вновь полемика здесь развивается против веры в формы или душу, эманлирующие из наклонной сферы и солнца. Но прослеживается и полемика против *мутакаллимов* (богословов): в частности, против их отрицания вторичной причинности и их отрицания потенциальности*. Это подводит нас ко второму интересному моменту экскурса Нарбони.

В конце работы *Тахāфут ат-Тахāфут*, в части «*О естественных науках*» III, есть известный и достаточно трудный текст⁵³. Этот отрывок представлял особый интерес для Нарбони; он также использует его в своем комментарии к «*Море Небуким*»⁵⁴ Маймонида с аналогичной целью. Согласно парафразу Нарбони, который я приведу в сокращенном виде, Ибн Рушд утверждает, что в элементах есть небесное тепло и что в этом тепле есть души, которые создают все без исключения виды животных:

«Он доходит до того, что говорит, что не было ни одного из древних философов, который бы не признавал этих замечательных вещей. Скорее, они спорили только о том, были ли эти творческие души посредниками между небесными и душами, которые находятся в телах здесь, внизу, и, таким образом, владычествуют над этими душами и телами... или же сами эти творческие души суть то, что находится во взвешенном состоянии в телах и что порождает тела благодаря подобию между ними. А когда связи испорчены, души возвращаются к своей духовной материи и своим тонким телам, которые не могут быть восприняты».

⁵² 75 К–76 В.

* Интересно, что Ибн Таймийя, безусловно, один из величайших мутакаллимов, решительно утверждал, что в исламской доктрине нет ничего, что мешало бы представлению о действии Бога посредством вторичных причин. — *Примеч. ред.*

⁵³ Начиная со стр. 577, 9.

⁵⁴ *Ad I.* 62.

Нарбони признает, что это явно противоречит тому, что Ибн Рушд говорит в другом месте, даже в самом *Tahāfut at-Tahāfut*. Он утверждает, что истинное значение отрывка можно определить только при рассмотрении контекста. Во-первых, в контексте *Tahāfut at-Tahāfut* мы должны помнить, что Ибн Рушд оспаривает утверждение о том, что согласно Писанию (*Тором*)⁵⁵, существуют бесконечные высшие причины, из которых происходят бесконечные сущности. Мы также должны помнить, что это именно та книга, в которой Ибн Рушд заключил договор с философами против буквального значения религий (*датом*). Поэтому, мимоходом, Ибн Рушд намекает на это учение, поскольку оно согласуется с учениями [буквального прочтения] Писания, хотя ему также удастся сослаться на истину, т. е. психические силы.

Но этот отрывок также следует понимать в контексте комментария к *Animalia*, где говорится, что воспроизводящая сила является формой семени⁵⁶:

«То есть через небесное тепло осуществляется принцип, который является агентом для животных. Это не огонь и не производное огня, и этой силы самой по себе, без солнца и сфер, недостаточно для сотворения души. Ибо те причины, которые случайно бесконечны, должны прийти к концу в вечном принципе. Мы также не можем сказать, что эта сила есть бестелесная субстанция; ибо она действует через телесный [sic!], жизненный инструмент, тогда как бестелесное действует через себя... Скорее, это сила, связанная с душой, т. е. психическая сила, и это потенциальная, а не актуальная душа. Вот что имел в виду Аристотель, когда говорил, что психическая сила вплетена в стихии... потому что эта сила тоже есть в стихиях, но только как отдаленная сила.»

⁵⁵ Нарбони всегда очень осторожен в своем экскурсе, используя множественное число вместо единственного, когда говорит как о «Писании», так и о «религии». Далее Нарбони намекает на неприятие Ибн Рушдом позиции *мутакаллимов* (и ал-Газали) о вторичной причинности.

⁵⁶ На самом деле Ибн Рушд никогда не говорит этого в *Animalia*. Нарбони снова интерполирует материал из «Пространного комментария к “Метафизике”» VII, с. 31 (р. 883, 15–18, и примечание 40 в ссылаках).

Психическая сила находится в семени, тогда как элементы являются потенциально семенем; ибо элементы становятся растениями, а растения становятся животными⁵⁷:

«Так порождающая психическая сила влетает в стихии и смешивается в них с силой, приобретаемой от жара солнца и других звезд, ибо в этих элементах есть небесное тепло, подвластное данной силе»⁵⁸.

Наконец, Нарбони желает связать отрывок из *Tahāfut at-Tahāfut* с вышеупомянутым полемическим отрывком из комментария к «Метафизике XII» (с. 18). О последнем он пишет:

*«Здесь вы видите объяснение Ибн Рушда о том, что Платон думал, что некоторые из этих пропорций и психических сил, созданных в элементах, были формами, и что они были принципами и матрицами для форм соединений. Таким образом, я процитировал для вас то, что я цитировал из речи Ибн Рушда в конце *Tahāfut at-Tahāfut*, о душах, которые являются генераторами форм в соединениях, или сами находятся в подвешенном состоянии в телах, которые они создали по подобию, имеющемуся между ними. II [в последнем случае], когда тела искажены, они возвращаются к своей духовной материи и тонким, индивидуальным, небесным телам, которые не могут быть восприняты. II истина дискурса Ибн Рушда в том, что он сказал, что все древние философы признавали эти души, ибо поистине это древнее учение. II как чудесно это согласуется со словами Бога:*

⁵⁷ Нарбони цитирует *Tahāfut at Tahāfut*, «On the Natural Sciences», I, p. 540. 8–10.

⁵⁸ Это отсылка к комментарию на *Animalia*, 109 D. (*ad De Gen. An.* III, [1]); ср. там же, 108 M–109 A. Обратите внимание, что Аристотель в этой главе (762a, 21) доходит до того, что говорит, что «в известном смысле все наполнено душой». Однако в арабском переводе читаем «психической силой». Тем не менее этот отрывок может быть оправданием того, что Нарбони утверждает в следующей цитате, что Ибн Рушд был прав, говоря, что все древние философы верили, что души, о которых говорится в части «О естественных науках», существуют.

“Есть ли счет воинствам Его?” (Иов 25: 3). И Бог изрек истину о существах, когда сказал: “И сказал он: не бойся, потому что тех, которые с нами, больше, нежели тех, которые с ними... и вот, вся гора наполнена конями и колесницами огненными кругом Елисея” (4 Цар. 6: 16–17). Библейское изречение верно: есть ангелы, обитающие в элементах, как есть ангелы, обитающие на небе⁵⁹. И многие истинные искусства исчезли сегодня из наших народов⁶⁰. И я говорю, как сказал когда-то Абу Наср в своем горе, когда с ним случилось затруднение и не было никого, кто мог бы спасти его из этой затруднительной ситуации: “Боже мой, к Тебе возносится прошение, и от Тебя исходит прямое направление к истине”⁶¹. Я долго приводил слова Ибн Рушда, чтобы осветить данный вопрос. И поскольку мы видим, что Тот, Кто направляет наш особый вид к человеческой интелексии в этом нашем

⁵⁹ Об «ангелах на небесах» в работах мусульманских и еврейских философов см. van den Bergh, *Tabaʿūt al Tabaʿūt*, n. 233.2 (vol. II, p. 135) и n. 293.4 (*Ibid.*, p. 162). Более привычной практикой является отождествление ангелов с разумом. Насколько мне известно, сам Ибн Рушда явно не отождествляет ангелов с силами (или экстрасенсорными способностями, или душами). «Ангелы в элементах» очень напоминают теорию имманентных сил Филона, ту теорию, которую Нарбони, конечно же, не мог знать из первоисточника. Нарбони, похоже, следует за Маймонидом (*Moreh Nebukim* II, 6–7; срав. III, 39 конец), который, кроме того, что называет элементы ангелами, особо говорит, что образующей силой является некий ангел. Профессор ал-Фаруки был достаточно любезен, чтобы напомнить мне об особом внимании ангелам во всех жанрах народной мусульманской религиозной мысли. Я думаю, маловероятно, что это было известно Нарбони, но нельзя исключать, что на Ибн Рушда это оказало определенное влияние.

⁶⁰ Здесь Нарбони, возможно, ссылается на более ранний отрывок в своем комментарии, где он упоминает провансальских евреев более раннего времени, которые думали, что могут создавать животную жизнь, правильно распределяя тепло. См. Steinschneider, *Hebr. Uebersetz.*, p. 180, n. 542.

⁶¹ См. Steinschneider. Alfarabi (repr.; Amsterdam: 1966), pp. 113 and 253. По-видимому, Нарбони цитирует историю, упомянутую в «Прощальном письме» Ибн Баджа, работе, на которую он ссылался ранее в данном комментарии.

исходе, передал нам⁶² слова, которые согласуются с Его мнением, давайте прервем дискуссию об этом и вернемся к нашему комментарию на слова данного трактата».

Цель настоящей статьи была пояснительной, и из нее нельзя делать далеко идущих выводов. Однако она может дать основание для предостережения ученых: при изучении средневековых философов знание их источников не всегда достаточно для объяснения их позиций.

⁶² Перевод условный. Текст манускрипта в этот момент очень труден для чтения. Я основывала свой перевод на смысле отрывка, подтверждающем свидетельстве из его комментария к «*Moreh Nebukim*», и на том, что, как мне кажется, можно прочесть в манускрипте 31.

Международный институт исламской мысли

Основанный в 1401/1981 году Международный институт исламской мысли призван стимулировать и поддерживать исследования в области исламоведения во всем мире. Его цель состоит в том, чтобы побудить исламских ученых размышлять над проблемами мысли и жизни, имеющими отношение к мусульманам в современном мире, формулируя отношение ислама к данным проблемам.

Институт стремится выполнять поставленную задачу через проведение специализированных семинаров для исследователей, занимающихся проблемами ислама, заказывая научные работы, предоставляя стипендии в поддержку исследований и распространяя эти работы среди заинтересованных ученых по всему миру.

Институт является автономной некоммерческой организацией, не связанной с каким-либо государством или учреждением. Он не преследует никакие иные интересы, кроме служения исламской науке. Он ратует за сотрудничество и вклад любой стороны, связанной с исламской мыслью, ее наследием, прогрессом и будущим.



Международный институт исламской мысли

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ И КУЛЬТУРА

**Доклады, представленные вниманию
Группы по исламским исследованиям
Американской академии религии**

Под редакцией
Исмаила Р. ал-Фаруки

Переводчик и редактор:
Елена Музыкина

Корректор:
Александра Конькова

Обложка и верстка:
Гасан Гасанов



Международный Институт
Исламской Мысли

ISBN 978-5-6049039-1-9



9 785604 903919