

А. А. Лукашев (Институт философии РАН, Москва)

ПРОБЛЕМА ИНОВЕРИЯ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТУИЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ПЕРСИДСКОГО СУФИЗМА

Проблема иноверия часто поднималась в средневековой персидской суфийской поэзии. Однако форма, которую принимала постановка проблемы, при ее поверхностном рассмотрении может восприниматься как проявление религиозной индифферентности. На наш взгляд, позиция средневековых иранских суфиев существенно сложнее и уходит своими корнями в онтологию. По этой причине в данном исследовании уделяется немало внимания изложению суфийской онтологии, опираясь на которую мы рассматриваем указанную проблему.

Данная тема заслуживает пристального внимания не только в силу своей важности для культуры и малоизученности в отечественной иранистике — ее раскрытие позволяет выявить, как иранская суфийская культура воспринимает иное, иноконфессиональное.

Хотя проблема иноконфессиональности в иранском суфизме и затрагивалась в востоковедных работах, на данный момент она остается малоизученной вследствие недостаточного внимания исследователей к ее философскому аспекту. Наиболее важными работами, разбирающими указанную проблематику, мы полагаем книги Л. Льюисона «По ту сторону веры и неверия»¹ и С. Муввахида «Шейх Махмуд Шабистари»², являющиеся на данный момент лучшими монографиями, посвященными Махмуду Шабистари — одному из классиков средневековой персидской поэзии. Проблеме также уделено внимание в некоторых работах М. Л. Рейснер и Н. Ю. Чалисовой³.

Иноконфессиональная тема в суфийской поэзии традиционно поднималась в процессе рефлексии над парой понятий «вера-неверие», а также их соотношением. Подобным образом традиция рассматривала онтологическую проблематику преимущественно в форме противопоставления, например, таких понятий, как «существование» и «несуществование». В данной статье

¹ Lewisohn L. *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari*. Richmond: Curzon Press, 1995.

² *Мувваҳид Самад*. Шайх Махмуд Шабистарӣ, Тихрән: Тарҳ-и ноу, 1376.

³ Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. «Я есмь Истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе Атгара // Семантика образа в литературах Востока. М.: Восточная литература, 1998; Рейснер М. Л. Эволюция классической газели на фарси (X—XIV века). М.: Восточная литература, 1990. Рейснер М. Л. Персидская лироэпическая поэзия X — начала XIII века: генезис классической касыды. М.: Наталис, 2006.

для решения поставленной задачи — изучения проблем, восприятия иноверия суфийской поэтической традицией — будет проведена параллель между парами понятий «вера — неверие» и «существование — несуществование». Это позволит показать тесную взаимосвязь указанных пар понятий и поможет яснее увидеть, как средневековая суфийская поэтическая традиция воспринимала проблему иноконфессиональности.

В начале исследования необходимо определить, что стояло за терминами вера (*īmān*) и неверие (*kuḥr*) в иранском суфизме.

В исламе традиционно определяют веру как единство знания и действия. В суфийской поэтической традиции ее восприятие неоднозначно. Вера соотносится как с неосмысленным следованием традиции (в этом случае в русском языке уместно ставить слово «вера» в кавычки), так и с адекватным пониманием суфийского учения. Более подробно мы коснемся этого вопроса, рассмотрев онтологическую составляющую проблемы.

Вопрос о термине «неверие» (*kuḥr*) также требует пристального внимания. Слова, производные от арабского корня «*ка-фа-ра*», объединяет семантическое значение «скрытого». Таким образом, слово *kuḥr* («неверие») несет коннотации скрытого. Для арабского языкового мышления неверный — тот, для кого скрыта истина единобожия. Традиционно к неверным причислялись не просто немусульмане, а язычники. Последователи авраамических религий назывались «людьми Книги» (*ahl al-kitāb*). Однако в исламе всегда были люди, склонные расширять границы употребления термина «неверие», расширяя его не только на «людей Книги», но даже и на мусульман, придерживавшихся иных религиозных взглядов. Ими активно использовалась процедура признания кого-либо неверным — *takfīr*. Из-за отсутствия в исламе формализованных институтов, способных установить границу между правоверием и ересью, а также догматики ислам объединяет людей с диаметрально противоположными взглядами по одним и тем же вопросам веры. Эти вопросы зачастую играют первостепенную роль в духовной и интеллектуальной жизни мусульман (например, вопрос о сотворенности Корана). Процедура признания кого-либо неверным давала возможность крайним представителям религиозных направлений внутри ислама отмежевываться от своих идейных оппонентов, приравнивая их к неверным.

В иранском суфизме эта процедура приобретает новое значение. Данному направлению мусульманской религиозно-философской мысли было присуще стремление к обретению интуитивного религиозного опыта. Познание Истины было здесь не столько рациональным поиском, как то характерно для традиционных богословов, сколько стремлением к мистическому единению с Истиной, становлением ею в акте богообщения. Такой подход вызывал недовольство у традиционалистов⁴, бывшее зачастую настолько острым,

⁴ Противостояние существует до сих пор. В 2003 году вышел перевод на русский язык антисуфийской полемической книги профессора стамбульского университета Абдулазиза

что суфиев приравнивали к неверным, то есть подвергали процедуре *такфйр*. Реакцией иранских суфиев стало переосмысление самого понятия «неверие» (*куфр*). В результате этого суфии получили возможность не только подвергнуть процедуре «признания неверным» самих традиционалистов, но и использовать термин «неверие» применительно к себе уже с положительными коннотациями.

Леонард Льюисон в своей книге «По ту сторону веры и неверия» приводит пять основных составляющих концепции «неверие», относящихся к иранскому суфизму:

1. Символизм неверия использовался персидскими суфийскими поэтами для выражения своего радикально эзотерического и эротически ориентированного мистицизма в его противопоставлении нормативно-эзотерическому и номоцентристскому богословию.

2. Внешний религиозный закон, без внимания к внутреннему аспекту, воспринимался как завеса и облако, как форма неверия (*куфр*).

3. Вера, которой придерживались праведные «гуляки» или вдохновленные распутники (*ринд*, *қаландар*) (то есть суфии. — *А. Л.*), не могла существовать в атмосфере господства фанатизма и догматизма.

4. Из этого следует, что степень духовности поэтического символа «развалины питейного дома» превосходит степень духовности мечети, [символа] конвенционального религиозного благочестия, основанного на показной набожности, искажавшей реализацию внутренней веры, воплощенной в образе развалин питейного дома.

5. Шокирующая риторика антиисламского символизма, использованного суфийскими поэтами, не должна восприниматься буквально, она имела основной целью спасение души от уз слепого подражания (*таклїд*) и освобождение от неосмысленной веры, лишенной должного «тасдйқа»⁵ (*тасдйқ* — утверждение истинности. — *А. Л.*).

Мы далеко не со всем согласны в этом определении. В своей интерпретации вопроса Льюисон предложил поверхностный взгляд на проблему. Причиной этого послужило невнимание автора к ее онтологическому основанию. Полагаем необходимым предварить непосредственное рассмотрение проблемы соотношения веры и неверия в суфийской поэзии описанием ее онтологического основания. К детальной критике позиции Льюисона, таким образом, мы вернемся в конце работы, подробно рассмотрев проблему иноконфессиональности в ее связи с системой онтологических категорий персидского поэтического суфизма.

Тем не менее, отложив комментирование приведенного отрывка, мы уже сейчас можем говорить о переосмыслении иранскими суфиями понятия «не-

Байындыра, посвященной суфизму — «Взгляд на сектантство в свете Корана». Активно ведется работа по переводу литературы подобного содержания на европейские языки.

⁵ *Lewisohn*. *Beyond Faith and Infidelity*. P. 287.

верие», благодаря которому они получили возможность обвинить в «неверии» своих оппонентов и вместе с тем активно пользоваться иноконфессиональной образностью. Представители поэтического суфизма использовали термин «неверие» (*куфр*) в том же смысле, что и традиционные богословы, применяя его к себе с целью противопоставления своей формы религиозности традиционному благочестию. В то же время он был переосмыслен ими применительно к самим традиционалистами как неспособность увидеть Истину через покров внешнего. Суфии соглашались с тем, что, с точки зрения традиционалистов, их форма религиозности есть «неверие», но причину такого восприятия они видели в непонимании традиционалистами мотивации суфиев, уходящей своими корнями в учение о бытии. Непонимание традиционалистами суфийской онтологии они уподобляли идолопоклонничеству (*бутпарастӣ*), подвергая, таким образом, упомянутой процедуре *такфӣр*, или «признания неверным», самих традиционалистов.

Основой онтологии иранского суфизма является вопрос о соотношении бытия и небытия, а также внешнего и внутреннего в рамках концепции единства бытия. Этим вопросам большое внимание было уделено в персидском суфийском дидактическом эпосе, наиболее яркими примерами которого являются поэмы Аттара («Язык птиц»), Руми («Поэма о [скрытом] смысле») и Шабистари («Цветник тайны»). При описании онтологии мы будем опираться в основном на поэму Шабистари⁶ и комментарий к ней, написанный Мухаммадом Лахиджи.⁷ Данная поэма, будучи самым поздним из перечисленных памятников, являет собой теоретическое осмысление указанной традиции в наиболее сжатой форме.

В онтологии, излагаемой Шабистари, соотношение бытия и небытия определяется концепцией единства бытия (*вахдат ал-вуджӯд*), общей для практически всей зрелой суфийской традиции⁸. Несмотря на общепризнанность самой концепции, ее реализация варьировалась у различных авторов. В системе Шабистари указанное единство бытия осуществляется через объединение в Абсолютном Бытии (*хастӣ-и мутлақ*), Боге [относительного] бытия (*вуджӯд*) и [относительного] небытия (*'адам*), или внешнего (*зāхир*) и внутреннего (*бāтин*). Эти категории соответствуют миру и утвержденным [в Боге] воплощенностям (*а'йāн сāбита*)⁹, которые являются теми же веща-

⁶ Здесь и далее текст поэмы приводится нами по изданию: *Шайх Махмуд Шабистари*. Гулшан-и рāз, бā муқаддима, тасхӣх ва тавдӯхāt дуктур Кāзим Дизфульиāн, Тихрāн: Талайа, 1372.

⁷ *Шамс ад-Дин Мухаммад Лāхиджӣ*. Мафātӣх ал-'иджāз фӣ шарҳ-и Гулшан-и рāз. Тихрāн, 1371.

⁸ Ряд исследователей противопоставляют концепции единства бытия (*вахдат ал-вӯд-жӯд*) концепцию единства свидетельства (*вахдат аш-шухӯд*) как взаимоисключающие, однако в востоковедной традиции такое соотнесение концепций не является общепринятым.

⁹ «Утвержденные» воплощенности — дословный перевод с арабского термина *а'йāн сāбита*, предложенный А. В. Смирновым. В историко-философских исследованиях мусульманской философии используется также слово «архетип» для передачи того же термина.

ми мира, но находящимися в Боге и лишенными инаковости в отношении друг друга. Мир есть внешнее для утвержденных воплощенностей, а они — внутреннее для мира. Объединяющим их фактором является Бог.

Подобным образом мир и утвержденные воплощенности соотносятся с бытием и небытием. Однако это соотношение существенно более сложное, чем в случае с категориями «внешнего» и «внутреннего». По этой причине полагаем необходимым привести здесь отрывок из поэмы Махмуда Шабистари *Гулшан-и рāз* («Цветник тайны»), где в наиболее сжатом виде описано интересующее нас соотношение.

132. Небытие (*'адам*) есть зеркало Абсолютного Бытия,
В котором проявляется отражение сияния Истины.
133. Когда несуществование (*'адам*) стало противлежащим (*муқāбил*)
существованию (*хастӣ*),
В нем (зеркале несуществования. — *А. Л.*) тотчас проявилось отражение.
134. То единство (*вахдат*) стало явным (*надӣдār*) благодаря этому множеству
(*касрат*).
Когда ты посчитал единичное, оно стало множеством (*бисӣār*).
135. Числа, хоть и имеют началом единицу,
Не имеют окончания.
138. Несуществование — зеркало, мир — отражение, а человек
Подобен оку (*чишим*) отражения, в котором (*дар вий*) — некто скрытый
(*шаҳс-и тинхāн*) [отражается].
139. Ты — око отражения (*чишим-и 'аксӣ*), а Он — свет очей (*нӯр-и дӯдах*)
Посредством ока око увидело око¹⁰.

Вводя образы зеркала и ока, автор дает нам возможность построить схему-рисунок: в ней присутствуют бытие, находящееся напротив зеркала небытия и отражающееся в нем, человек, являющийся «глазом отражения», и Бог, являющийся «светом глаз» (**рис. 1**). Этот «свет» мы обозначили на рисунке освещением, исходящим из глаз обеих фигур. Прежде чем рассматривать приведенную схему, необходимо пояснить, что в средневековой мусульманской философской традиции зеркало воспринималось не отражающим образом, а принимающим их в себя¹¹, зрение же описывалось через концепцию «зрительного луча», который исходит из глаза, отражается от видимого пред-

Мы полагаем, что он не вполне передает смысл арабского *a'iyān cābīta*, так как архетип предполагает «неизменность». «Утвержденным воплощенностям» присуща изменчивость, как и вещам тварного мира. Кроме того, если вспомнить, что вещи тварного мира суть «воплощенности» божества, а вещи, не получившие актуального бытия, считаются «увержденными» в Боге, то «утвержденные воплощенности» наиболее полно отражает содержание арабского термина *a'iyān cābīta*.

¹⁰ Т. е. посредством человека Истина увидела самой себя. Здесь — игра слов, в данном полустихии все слова — омонимы за исключением предлогов, передающихся в русском языке падежами: *ба дӯдах дӯдах-и рā дӯдах дӯдах аст*.

¹¹ *Игнатенко А. А.* Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. С. 65, 66, 68.

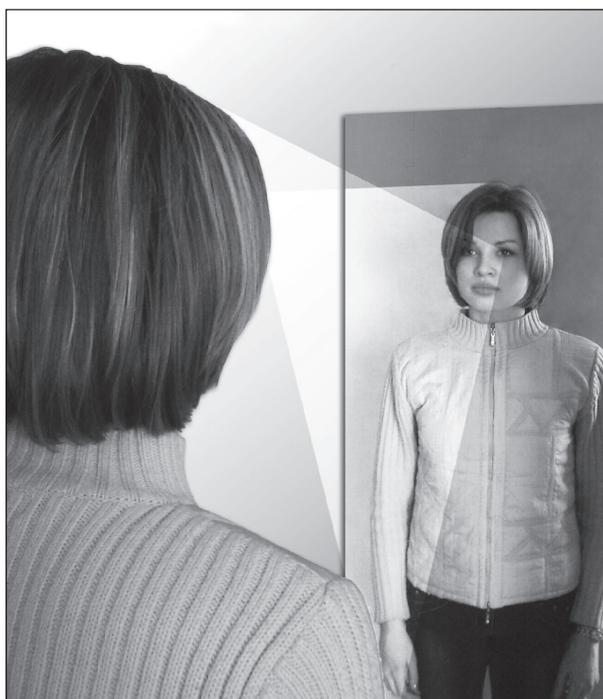


Рис. 1

мета и возвращается назад, неся с собой его образ¹². При этом зрачок глаза воспринимается как зеркало, благодаря чему он и имеет возможность принимать в себя образы¹³. Важно также указать и на существенный недостаток рисунка. Чтобы точно соответствовать концепции Шабистари, зеркало на нем должно быть таким, чтобы, приняв в себя образ, оно принимало и его форму, то есть в области зеркала не должно быть ничего, кроме отражения. Мы не должны видеть само зеркало.

Таким образом, перед нами — две фигуры, находящиеся друг напротив друга. Здесь зеркало — «небытие», фигура в зеркале — «мир», напротив зеркала — «утвержденные воплощенности», глаза отраженной в зеркале фигуры — человек, а свет, исходящий из них, — Бог. Благодаря этому «свету глаз» противостоящие фигуры способны видеть друг друга. Свет глаз целиком охватывает противостоящую фигуру и приносит ее образ в зрачок глаза (рис. 2), где он и запечатлевается, как в зеркале. При этом зрачок, из которого исхо-

¹² Здесь важно отметить, что такое восприятие «видения» было характерно не для всей традиции. В ишракизме считалось, что зрение осуществляется благодаря «противостоянию» (мукабала) объекта и субъекта, а концепция зрительного луча отрицалась.

¹³ Игнатенко. Зеркало ислама. С. 62—63.

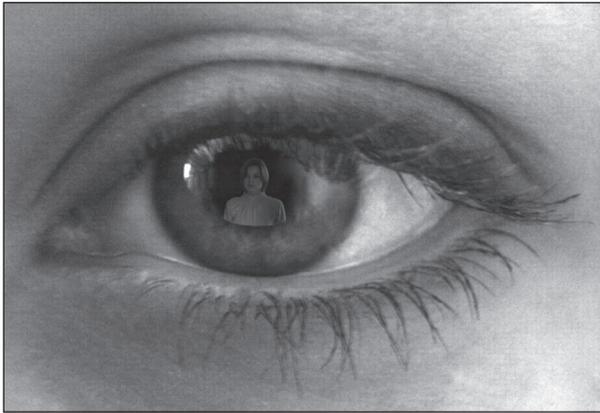


Рис. 2

дит свет глаз, является неиным по отношению к свету. Комментатор произведения Мухаммад Лахиджи напрямую отождествляет и свет глаз, и зрачок с Истиной, Богом¹⁴ (рис. 2).

Таким образом, в описанной нами системе объединяющим фактором является Истина. Она объединяет обе противостоящие фигуры. Как мы указывали выше, глаз на схеме символизирует человека; таким образом, Истина, будучи зрачком того глаза, что есть человек, является в нем (в человеке) познающим началом. Истина является не только источником мироздания, но и фактором, скрепляющим его так, что в нем не существует ничего иного по отношению к Истине и, следовательно, небытийственного. Абсолютное бытие, проявившись в «зеркале небытия», создало универсум (рис. 1) разной степени бытийственности, в зависимости от причастности той или иной части универсума Абсолютному Бытию. При этом сам образ в «зеркале небытия» не является небытием. Будучи проявлением Абсолютного Бытия, он (образ) обладает положительным онтологическим статусом. В своем бытии он несамостоятелен, но это не делает его небытийственным. В универсуме, смоделированном Шабистари, не находится места чистому небытию. Такое небытие для него — то, что находится за границами универсума. По этой же причине, как мы писали выше, в иллюстрации 1 в «зеркале» не должно быть ничего, кроме отражения, так как в противном случае мы бы включали в универсум область самостоятельного небытия, что противоречит системе взглядов Шабистари. Здесь единая, неинаковая в себе Истина скрепляет модусы абсолютного бытия (множественный мир и утвержденные воплощенности), равно проявляясь в каждой вещи мира. Каким образом возможно такое объединение, Шабистари пишет в бейтах 134—135.

¹⁴ *Лахиджи*. Мафātих ал-'иджāз. С. 95—96.

Здесь он приводит пример соотношения единого и множественного через метафору чисел. Каждое целое число является повторением единицы (например, $3=1+1+1$). С этой точки зрения единица не только присутствует во всех числах, но, более того, кроме нее нет иного числа, потому что, как уже говорилось, все числа суть повторение единицы. Для иллюстрации этого соотношения Шабистари приводит также образ линии (окружности) и точки, находящейся в ее центре, которая, многократно повторяясь, формирует саму окружность.

155. Из каждой точки этой сложной окружности
Тысячи форм стали воплощенными (*мушаккил*).
156. Каждая точка, ставшая окружностью при вращении,
[Есть] и центр, и [точка], вращающаяся по кругу.

Эта метафора не нова: она встречается и в неоплатонизме, и в мусульманской философии. Ее активно использовал Ибн Араби для описания своей онтологии¹⁵. Например, он пишет:

«Миропорядок в самом себе — как [центральная точка] относительно окружности и то, что между ними. Эта точка — Истинный, пустота вне окружности — несуществование (или скажи: тьма), а то, что между этой точкой и пустотой вне окружности — возможное, как мы то нарисовали на полях. Мы взяли точку потому, что она — основа существования окружности круга: он появился благодаря точке. Так же и возможное появилось только благодаря Истинному. Если предположить, что из центральной Точки проведены линии к окружности круга, то они закончатся [каждая] в [некоторой] точке. И вся окружность таким же образом — из [центральной] Точки»¹⁶.

Основное различие между данными построениями Ибн Араби и Шабистари заключается в том, что у Ибн Араби нет прямого отождествления центральной точки (Истины) с точками окружности. Для Шабистари же точки, составляющие окружность, суть та же центральная точка (Истина). Таким образом, из слов Шабистари следует, что каждая отдельная вещь мира — Истина, Бог. Позиция Ибн Араби осторожнее: предметы тварного мира здесь скорее своеобразная проекция Творца, но не сам Он. Это различие уходит своими корнями в процедуры смыслополагания обоих авторов, где для Ибн Араби процедура объединения происходит в «отождествлении внеположного»¹⁷, то есть в таком объединении, где общее не включает в себя частное, а единство противоположностей осуществляется без их (противоположностей) слияния. Для Шабистари же это — инкорпорирующее объединение, лишённое инаковости внутри себя. В результате для Шабистари нет ничего кроме Бога, а в системе

¹⁵ Смирнов А. В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культур. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 383—384.

¹⁶ Цит. по: Смирнов. Логика смысла. С. 383—384.

¹⁷ Там же. С. 384.

Ибн Араби мир, будучи самоманифестацией божества, все же является по отношению к Нему внеположной реальностью.

Здесь встает важный вопрос: можно ли в этой связи характеризовать взгляды Шабистари как пантеистические? А. В. Смирнов применительно к Ибн Араби писал о невозможности такой трактовки, опираясь в основном на приведенное положение о внеположности мира и Бога. Мы полагаем, что, хотя довод «внеположности» и не действует применительно к системе Шабистари, вопрос о трактовке его взглядов как пантеистических не может решаться однозначно положительно. Если вспомнить **рис. 1**, моделирующую его онтологию, где Бог объединяет собой универсум, в данной системе можно увидеть пантеистическую версию объективного идеализма, называемого также мистическим пантеизмом или панэнтеизмом, для которого характерно «исчезновение природы в Боге»¹⁸. Однако в онтологии Шабистари нет тождества мира и Бога. Бог объемлет собою все мироздание, но универсум не ограничивается миром. Наряду с миром, существуют также «утвержденные воплощенности». Более того, система мироздания не сводится к их сумме. Системообразующее начало, Бог, превосходит сумму своих модусов (мир и утвержденные воплощенности) и, конечно, не тождественен миру. В силу указанных причин система взглядов Шабистари не является строго пантеистической, хотя отдельные черты пантеизма в ней и присутствуют.

Перед человеком же, призванным своим познанием дать смысл бытию, открываются две гносеологические стратегии. Первая — познание внутреннего во внешних проявлениях. Если интерпретировать ее с помощью визуализации на **рис. 1**, зрительный акт осуществляется так, что исходит из зеркального отражения. То есть человек, будучи частью множественного мира, познает этот мир. Мир же, как мы указали выше, есть проявление Бога. Следовательно, познавая мир, он познает Бога, а познавая Бога, познает мир. При этом Бог, проявляясь в каждом отдельном представителе универсума, и в человеке в том числе, является, таким образом, и субъектом, и объектом познания (бейт 139: «Посредством ока око увидело око»).

Подводя итог описанию онтологической системы Шабистари¹⁹, укажем ее основные черты.

Данная система складывается как объединение в Абсолютном Бытии [относительных] бытия и небытия, соотносимых с тварным миром и утвержденными воплощенностями.

Тварный мир и утвержденные воплощенности соотносятся как внешнее и внутреннее.

¹⁸ *Вышегородцева О. В.* Пантеизм // Новая философская энциклопедия. М.: 2000.

¹⁹ Более подробно онтология Махмуда Шабистари изложена в статье: *Лукашев А. А.* Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари «Голшан-е раз» («Цветник тайны») // История философии. № 14. М.: ИФ РАН, 2009. С. 64—84.

Тварный мир и утвержденные воплощенности, обладая более или менее весомым онтологическим статусом, бытийственны настолько, насколько являются проявлением Абсолютного Бытия. Чистое небытие находится за границами универсума.

Объединяющим началом является Истина, Абсолютное Бытие, Бог, включающий в себя противоположности как целое. Он равно присутствует во всех своих проявлениях таким образом, что в бытии нет ничего иного Богу. Все объединено в систему единства бытия, где Бог — все и во всем. Он объединяет в себе множественное, будучи единым, неинаковым внутри себя.

Проблема восприятия иноверия суфийской поэтической традицией раскрывается через ее интерпретацию пары понятий «вера-неверие». Соотношение веры и неверия по форме аналогично разобранному нами противопоставлению бытия и небытия, внешнего и внутреннего. Противопоставление это — зеркальное, и, как и в примерах соотношения бытия и небытия, здесь нет иерархизации. Понятия соотнесены, но их соотношение — не взаимоисключающее, ибо для суфийского поэта, мыслившего в парадигме «единства бытия», лишенного в себе инаковости, они, по сути, едины.

Везде дом любви, будь то мечеть или синагога²⁰.
(Хафиз)

958. Пока ты видишь иного и иных,
Если ты в мечети, все равно что в монастыре.
959. Если поднимется пред тобою покров иного,
Станет для тебя мечетью форма (*сӯрат*) монастыря²¹.
(Шабистари)

Приведенный отрывок из поэмы Шабистари прекрасно иллюстрирует реализацию проблемы иноверия в философской поэзии средневекового иранского суфизма. В бейте 958 говорится о том, что если человек видит мир внутренне инаковым, будь он даже мусульманин, в действительности он — неверный (*кәфир*) (монастырь здесь символизирует неверие). Вместе с тем, если человеку удастся видеть мир неинаковым (бейт 959), то есть посмотреть на него глазами Бога, он увидит и мечеть неинаковой по отношению к монастырю.

Это не является свидетельством того, что поэты отождествляли ислам с другими религиями. Они также не подвергали сомнению и сам ислам. Их целью было мистическое слияние с единым Абсолютом, самореализацией которого является множественный мир. Для множественного мира характерна инаковость, в едином Абсолюте она отсутствует. Кроме того, если вспомнить суфийскую онтологическую систему, то становится ясно, что для иранских суфиев не существует ничего иного по отношению к Богу. Есть

²⁰ *Дурдҷ* 2. Нйм мйльйун байт ши‘р-и фәрси. Тихрән, 2005. (CD-ROM).

²¹ *Шабистарӣ*. Гулшан-и рāз. С. 45.

воплощенности, утвержденные в Боге, и мир как его самореализация. Богом обеспечивается целостность системы. Следовательно, и религии представителям данной традиции виделись неинаковыми друг другу. Однако это не приводило их к религиозной индифферентности. Для персидских суфийских поэтов сохранялась актуальность разделения на истинную веру и идолопоклонничество, неверие. Вера трактовалась ими как характеристика людей, познавших Единство Бытия, тождественное для них единобожию, а идолопоклонничество, неверие — как невидение за множественностью мира Единства Бытия.

Внешние религиозные различия конкретных конфессий становились несущественными для соединившегося с Истиной, явленной равно во всех вещах мира. Об этом подробно пишет в своей поэме *Гулиан-и рāз* Махмуд Шабистари:

864. Идол здесь — явление (*мазхар*) любви и единства,
Стало повязывание зуннара²² договором (*'ақд*)²³ служения.
865. Так как неверие и вера зиждятся (*кайим*) на бытии (*хастӣ*),
Единобожие становится идолопоклонничеством.
866. Раз [все] вещи суть проявления [абсолютного] бытия,
То и идол — одна из этих вещей²⁴, в конце концов!
867. Подумай хорошенько, о человек разумный, [о том,]
Что идол с точки зрения бытия — не ложь.
868. Потому что его творец — Всевышний Господь,
[А] все, что явилось от Благого, — благое.
869. Бытие, там, где оно есть, — чистое благо,
А если [в нем присутствует] зло, то оно — от [чего-то] иного²⁵.
870. Если бы мусульмане знали, что́ есть идол,
Знали бы [и то], что вера [заключается] в идолопоклонничестве.
871. И если бы многобожник познал идол,
Разве заблудился бы он в своей вере?!
872. Он не видел в идоле ничего, кроме внешнего творения (*халқ-и зāхир*),
По этой причине он и стал в шариате неверным (*кафир*).
873. Тебя также, если не увидишь в нем скрытую Истину,
Не назовут в шариате мусульманином.
874. К ложному исламу питает отвращение
Тот, кому явлено истинное неверие (*куфр-и хақӣқӣ*).

²² Зуннар — специальный пояс, предназначенный для ношения немусульманами, чтобы отличать их от мусульман.

²³ Слово *'ақд* переводится и с персидского, и с арабского как «договор», базовой формой для него является глаг. *'ақада* — «связывать». Таким образом, мы видим здесь игру слов: повязывание зуннара — связывание [себя] служением.

²⁴ Идолопоклонство здесь — поклонение вещам мира.

²⁵ Не присуще ему субстанциально.

875. В каждом идоле сокрыта душа,
Внутри неверия сокрыта вера²⁶.
876. Неверие постоянно превозносит Истину.
Он сказал: «Нет ни одного существа...»²⁷ — [и] какое [может] здесь
быть сомнение?!
877. Что скажу — ведь я далеко отпал от Пути?!
Оставь их, после того как пришло [приказание:] «Скажи “Аллах!”
[Потом оставь их...]»²⁸.
878. Кто украсил лик идола таким великолепием?!
Кто стал бы идолопоклонником, если того не пожелала бы Истина?!
879. Он и сотворил, Он же и сказал, Он же и был.
Благо сотворил, благо сказал и благо был.
880. Единого узри, Единого исповедуй, Единого знай!
Этим завершились (*хатам*) основа (*асл*) и ветвь (*фар'*) веры.
881. Не я говорю, узнай это из Корана!
Нет различия (*таф'авут*) в творении (*халк*) Милостивого (*рахм'ан*)²⁹.

Приведенный отрывок посвящен иноконфессиональным образам, поэтому в его начале дается их краткое определение. В нем идол — «символ любви и единства», а зуннар — символ «служения». Само по себе ассоциирование «препоясания» со служением не кажется странным. В христианской традиции, на которую косвенно указывает сам образ зуннара, препоясание также связывалось со служением (Ин. 13:4—5; Лк. 12:35—44). Такая ассоциация вполне естественна, так как служить легче в подпоясанной, собранной одежде, в то время как «распоясанность» традиционно ассоциируется с праздным отдыхом как в христианской, так и в мусульманской культуре³⁰.

Что же касается образа «идола» как символа Абсолюта, то такое понимание связано с тем, что «идолом», «кумиром» ранние иранские поэты называли образ возлюбленной. Когда же суфии восприняли поэтическую тради-

²⁶ Вера и неверие соотносятся как внешнее и внутреннее. За внешним неверием, идолопоклонничеством может скрываться вера, если адепт видит за идолом Единого Бога.

²⁷ «Семь небес, земля и все, что есть на них, хвалят Его: нет ни одного существа, которое не воссылало славы Ему, хотя вы и не понимаете хваления их. Истинно, Он кроток, прощающий» (Коран, перевод Саблукова Г. С.: 17:46).

²⁸ «Скажи “Аллах!” Потом оставь их забавляться в их пустых разговорах» (Коран, перевод Крачковского И. Ю.: 6:91).

²⁹ Здесь — аллюзия на Коран: «Ты не видишь в творении Милостивого никакой несоразмерности. Обрати свой взор: увидишь ли ты расстройство?» (Коран, перевод Крачковского И. Ю.: 67:3). Слово *таф'авут*, переводимое Крачковским как «несоразмерность», имеет в арабском языке также значение «различие». В персидском языке это значение стало основным.

³⁰ Интересно здесь и то, что иранская суфийская традиция по-своему переосмыслила этот образ, закрепившийся к тому времени в гедонистической поэзии. Для нее распускание поясов и разоблачение становится символом проявления внутреннего из-под покрыва внешнего.

цию, бывшую прежде чисто эротической, образ возлюбленной был перенесен на Абсолют. Таким образом, слово-образ³¹ *бут* (идол) стало каноничным для обозначения Бога, «Божественной Возлюбленной»³², Абсолюта. По этой причине он связывается также с единством.

Далее (бейт 865) автор сам указывает на связь проблемы соотношения веры и неверия с онтологией, утверждая их (веры и неверия) подобие в причастности бытию. В 866 бейте Шабистари определяет термин «идолопоклонничество» как поклонение вещам мира. Продолжая рассуждение, он выводит из благодати Творца благодать мира, а из благодати мира — благодать всех его обитателей, всех вещей мира, которые, как мы писали выше, воспринимались им как идолы.

Подобные рассуждения мы находим и в «Геммах мудрости» Ибн Араби. В гемме 27 («гемме мудрости нечетной в слове Мухаммадовом») мы встречаем рассуждение, которое можно свести к четырем пунктам:

1. Бог — благ.
2. Творение — самореализация Бога, следовательно, и оно — благо.
3. В миропорядке присутствует зло, но, по причине того что Бог и мир благи, оно исходит не от Бога и субстанциально не присуще миру.
4. Противоречие между утверждениями о благодати бытия и наличием в нем зла решается через утверждение конвенциональности зла.

Эту идею Ибн Араби иллюстрирует через образы чеснока, чей запах (но не сам чеснок) был отвратителен Мухаммаду, а также запаха розы, от которого «натура скарабея терпит ущерб», несмотря на его (запаха розы) благодать.³³

Подобным образом Шабистари доказывает благодать идола как божественного творения. Из этого вытекает противоречие между благодатью идола и злом идолопоклонничества. В бейтах 871—873 поэт пишет о том, что идолопоклонничество как заблуждение есть неправильное восприятие идола лишь в его внешней реализации без внимания к внутреннему содержанию, которое есть Бог. Соответственно, для него идолопоклонничество — отсутствие восприятия вещи как единства внешнего и внутреннего, невидение описанной нами концепции единства бытия. В результате «официальная» принадлежность к исламу перестает играть роль единственного критерия правоверия, так как, руководствуясь изложенной логикой, даже мусульманин, не видящий за вещами мира Бога, — идолопоклонник (бейт 873). Вместе с тем, поклонение идолу, за которым видится Единый Бог, не делает человека неверным.

³¹ Слово-образ — образная единица, помещающаяся в границы одной лексемы.

³² Важно иметь в виду, что в персидском языке категория рода грамматически не выражена, поэтому термин «Божественная Возлюбленная» никак не указывает на род и может переводиться также по мужскому роду.

³³ *Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М.: Наука, 1993. С. 283—284.*

Это объясняет специфику использования средневековыми суфиями процедуры *такфйр*, или признания кого-либо неверным, описанной нами в начале статьи. Суфийские поэты позволяют себе эпатажное использование иноконфессиональных образов, видя за ними Единство Бытия, и даже называют систему своих взглядов «истинным неверием» (*куфр-и хақйкй*). Вместе с тем, людей, не принимающих эту систему взглядов, называют идолопоклонниками (*бутпраст*).

В итоге вино богопознания лирический герой мог принимать из рук и зороастрийца, и христианина, и язычника:

1. Прошлой ночью пред рассветом я пошел в кабак,
Чтобы обрести образ и известия³⁴ о трущобах (*харāбāt*)³⁵.
2. В святилище магов увидел юношей-магов:
Один был словно солнце, другой — подобен луне³⁶.
3. Искренне и чисто обнял он меня,
Прижался грудью к моей груди в чистоте среброгрудый.
4. Целовал меня в губы и протянул чашу.
Сказал: «Не знаем мы иного искусства, кроме этого!»
5. Испил я кубок из той очистительной чаши,
Увидел в душе след сияния встречи.
6. В один миг раскрылись тайны безначального и бесконечного.
Отворились мне врата мира тайн.
7. Взял [юноша-маг] душу [мою] за ухо и дал другую чашу.
Сказал: «Узнай меня в себе и во всяком человеке!»
8. Сказал Кухи: «Я объединяю имена и атрибуты,
Все, что ты видишь в мире: сухое и влажное, доброе и злое!»
(Баба Кухи Ширази)³⁷

Данная газель³⁸ объединяет в себе эротические, гедонистические и иноконфессиональные образы, задействуя, таким образом, весь комплекс эпатажной символики. Хотя в газели и присутствуют винопитие с зороастрийцами, поцелуи и объятия, через упомянутые образы поэт описывает состояние

³⁴ *Обрести образ и известие* — увидеть и услышать.

³⁵ *Трущобы (харāбāt)* — развалины, где жили представители религиозных меньшинств, торговавшие в том числе и вином.

³⁶ Солнце и луна в персидской поэтической традиции находятся в отношении противопоставленности (*муқāбилах*), подобно категориям «бытие — небытие», «внешнее — внутреннее», и могли использоваться как их метафоры. В персидской поэзии встречается также их (символов солнца и луны) раздельное употребление. В этом случае они являются метафорами красоты.

³⁷ Персидский текст приводится в книге: *Бертельс Е. Э. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература*. М.: ГРВЛ, 1965. С. 281.

³⁸ Газель — малый лирический жанр персидской поэзии. Основные черты газели классического периода: моноримная рифмовка (*аа, ва, са...*) и указание имени автора в последней строфе (подписной бейт).

(*хāl*) мистического озарения. Здесь вино и юноши символизируют Истину, так как через метафору опьянения и любви персидские поэты передавали переживание познания-становления Истиной. Таким образом, лирический герой познает Истину благодаря вкушению «вина Истины». Это говорит о том, что в гносеологическом акте человек познает Истину благодаря ей же самой, о чем мы писали выше, комментируя бейт 139 из *Гулистан-и рāз* (Ты — око отражения (*чишим-и 'аксӣ*), а Он — свет очей (*нӯр-и дӯдах*) // Посредством ока око увидело око).

Если первые бейты и могли быть интерпретированы профанно-гедонистически (притом что для носителя культуры их смысл совершенно ясен), то в шестом бейте мистичность газели становится несомненной. С вкушением вина Истины перед суфием открываются «тайны безначальности и бесконечности», то есть Бога. Следствием этого становится трансцендирование мистика («отворились мне врата мира тайн»). Заканчивается газель обращенным к лирическому герою призывом увидеть Бога в каждом человеке и его (лирического героя) восклицанием: «Я объединяю имена и атрибуты, // Все, что ты видишь в мире: сухое и влажное, доброе и злое!», что есть показатель его познания-становления Истиной, объединяющей в себе бытие во всей его множественности. Лирический герой получает возможность взглянуть на мир глазами Бога. При таком понимании внутренне неинаковой Истины, видении ее во всяком человеке, во всех воплощенностях, мистик может воспринимать в качестве проводника божественного знания любого человека, в том числе и иноверца.

По этой причине лирическим героем легко принимались и символы других религий (зуннар, потир). Иноконфессиональность, как и любая другая инаковость воспринималась мистиком как завеса множественного мира, через которую он уже познал единую Истину, включающую в себя «внешнее» и «внутреннее» и равно явленную во всех своих проявлениях. Ярким примером тому может служить газель Баба Кухи Ширази, где не только используется инноконфессиональная образность, но и описывается единство внешнего и внутреннего в Истине:

01. Я препоясался зороастрийским зуннаром
В знак служения старцу магов.
02. Денно и ночью сию пред дверьми храма.
Денно и ночью склоняюсь перед кумирами.
03. Благочестие, молитва, поминание [Бога] и помыслы
Не направлены ни на что, кроме чаши багряного вина.
04. Еще в предвечности я сделал в ухе своей души
Кольцом локонов христиан.
05. Я увидел в храме христианина:
В руке — чаша, а сам — как небесная луна.
06. Рассмеялся мне в лицо, как солнце.
И увидел я ясно, как он стал душой моей души.

07. Оказался, я как пылинка,
Перед солнцем красоты Возлюбленного.
08. Наполнил кубок и сказал: выпей,
Чтобы ясно увидеть в своем сердце Истину.
09. Выпил и увидел то, что он сказал:
Явление Истины было явным и скрытым.
10. Как только выпил каплю того вина Кухи,
Исчез он в пучине бескрайнего моря.
(Баба Кухи Ширази)³⁹

Комментируя данную газель, полагаем необходимым начать с последних ее бейтов, обратившись затем к началу, чтобы уделить более пристальное внимание проблеме соотношения веры и неверия, восприятию иноконфессиональности суфийским поэтическим сознанием.

Данная газель описывает мистическое озарение суфия, его познание-становление Истиной. Важными для нас являются слова «И увидел я ясно, как он стал душой моей души». Здесь уместно вспомнить образ зрачка из поэмы Шабистари, о котором мы писали выше. Как и в **рис. 1**, описывающей соотношения бытия, небытия, Бога, мира и человека, Истина становится своеобразным центром, сутью человека («душой моей души»), подобно тому как в упомянутом образе «того глаза отражения, что есть человек», в его зрачке, запечатлеваются утвержденные воплощенности, то есть скрытый модус абсолютного бытия.

Далее, продолжая описание озарения, лирический герой использует весьма распространенные образы солнца и пылинки (песчинки), капли и моря. Традиционно эти образы используются для описания единства Единого и множественного бытия, соответствующих Богу и миру. Данный образ весьма распространен в персидской суфийской поэзии. Им, в частности, пользовался Махмуд Шабистари в *Гулшан-и рāз* для описания упомянутой проблемы:

145. Весь мир считай зеркалом,
В каждой песчинке — сотни ярких солнц.
146. Если рассечешь сердце одной капли,
Из нее явятся сто чистых морей.

Это — иллюстрация концепции одновременно единого и бесконечно делимого Абсолюта. Цифра «сто» в персидской поэзии использовалась как метафора бесконечности. Таким образом, в приведенном отрывке Шабистари говорит о том, что Абсолют заключен в каждой малейшей частице мира. Благодаря упомянутому допущению о проявлении Абсолюта в полноте в каждой вещи множественного мира Шабистари решает проблему сохранения внутреннего единства божества, ведь если Абсолют бесконечно делим,

³⁹ *Шайх 'али маишӯр ба баба Кӯҳӣ*. Дивāн. Шйрāз, 1332. С. 89.

то при первом же делении он теряет свое внутреннее единство и, следовательно, перестает быть Абсолютом. Однако если он в полноте содержится в каждой части бесконечного множества, то сохраняет внутреннее единство. Разобранный нами взгляд на «единство бытия» приобретает мистиком в акте богопознания, мистического озарения (*хāl*), в результате чего он получает возможность увидеть бытие в его нерасторжимом единстве «глазами Истины», Бога. Это подтверждается следующими бейтами (8—10), где говорится, что Истину, Единого Бога, лишённого внутри себя инаковости, лирический герой увидел в себе, в своем сердце, причем увидел ее в единстве явного и скрытого, внешнего и внутреннего, то есть во всей полноте.

Необходимо указать на метафоры солнца и луны, используемые автором для описания «христианина», олицетворяющего Истину. Здесь «луна» и «солнце» представляют собой образ полноты Истины, явленной в единстве противоположностей, ибо солнце и луна, воспринимаемые традицией как «противолежачие» (*муқāбила*), соотносятся с внешним (*зāхир*) и внутренним (*бāтин*), находящимися в том же отношении. Таким образом, Истина, воспринимаемая как единство внешнего и внутреннего, часто передается через одновременное использование образов луны и солнца.

Важен также и образ «кольца» в четвертом бейте. Он весьма распространен в персидской суфийской поэзии. В персидской поэтической традиции он обычно употребляется вместе с образом локона возлюбленной, связывающего лирического героя или опоясывающего его на манер *зуннара*. Сама метафора кольца восходит к образу окружности, описывающему соотношение единого и множественного бытия.

Кроме того, во втором и третьем бейтах газели автор использует весьма интересный и распространенный прием персидской суфийской поэзии. Назовем его условно «приемом подмены». Появление этого приема связано с тем, что, когда внешние религиозные различия становятся для мистика несущественными, интерес к иноконфессиональной символике приводит к тому, что в поэзии символы мусульманского благочестия последовательно заменяются атрибутами эротизма, иноконфессиональности или гедонизма.

Наиболее ярким примером использования этого приема является отрывок из поэмы Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц», где приводится рассказ о старце Санаане, суфийском учителе, влюбившемся в христианку и отказавшемся от всего, что было ему прежде дорого. Полагаем необходимым привести здесь отрывок из текста поэмы⁴⁰:

1243. Один из присутствующих сказал: «О, величайший из шейхов!
Восстань и это искушение с себя смой».
1244. Шейх ответил: «Сегодня ночью кровью печени
Я сотню раз уже совершил омовение, о, незнающий!»

⁴⁰ Перевод выполнен по изданию: *Аттār*. Мантӣқ ат-тайр, дар ас̄ар-и Фарӣд ад-Дйн Аттār Нйшāбурӣ, тас̄хӣх ва шарх Кāзим Дизфулийāн. Тихрāн: Ғалāйа, 1378.

1245. Тот, другой спросил: «Где твои четки?
Как могут без четок дела твои быть праведными?»
1246. [Шейх] ответил: «Четки я выбросил из рук,
Чтобы суметь препоясаться *зуннаром*».
1247. Тот, другой сказал: «О, прозорливый (*кахун*) старец!
Если впал ты во грех, скорей покайся!»
1248. [Шейх] ответил: «Я уже раскаялся в чести и состоянии,
Чтобы дать [себе] отдых (*бийāсāйм*) от этого невозможного
состояния (*хāl-и мухāl*)».
1249. Тот, другой сказал: «О, ведающий тайны!
Встань, [внутренне] соберись в молитве!»
1250. [Шейх] ответил: «Где *михраб* лика той красавицы,
Чтобы не было у меня другого занятия, кроме молитвы?»
1251. Тот, другой сказал ему: «До каких пор [будешь продолжать]
эти речи (*сахун*)?
Ступай и в уединении вознеси молитву Господу!»
1252. [Шейх] ответил: «Если бы моя кумиролика была здесь,
Была бы прекрасной молитва, обращенная к ней».
1253. Тот, другой сказал ему: «Неужто раскаяния в тебе нет?
И о мусульманстве своем неужто не печалишься⁴¹ (*нафас-и дард*)?»
1254. [Шейх] ответил: «Никто раньше не раскаивался глубже,
Чем я, [восклидающий: «ну,] почему я не был влюбленным раньше?!»
1255. Тот, другой сказал: «На тебя напал (*rāх зад*) *див*,
Стрелу поражения внезапно вонзил в твое сердце».
1256. [Шейх] ответил: «*Диву*, который на нас нападает,
Скажи: “Нападай!”», ибо он делает это ловко и красиво».

Здесь мы видим, как старец отказывается от мусульманской обрядовости, заменяя ее символами иноконфессиональности и эротизма. Он отказывается от омовения, так как уже совершил его «кровью печени», вместо четок он взял зуннар, символ иноконфессиональности. Молиться он готов только на лик Возлюбленной, раскаиваясь лишь в том, что не познал этих переживаний прежде.

Несмотря на сильный, внешне антиисламский пафос, важно помнить, что суфийская поэтическая традиция опирается на описанную выше концепцию единства бытия в ее средневековой персидской интерпретации, в соответствии с которой все воплощенности мира являются равно проявлениями единой Истины. Таким образом, и в приведенном отрывке из поэмы Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц» нет противопоставления ислама другим религиям. Автор противопоставляет веру (как мировоззрение, основанное на концепции единства бытия) и идолопоклонничество, неверие (как невидение за вещами мира единой Истины). Здесь лирический герой

⁴¹ *Печалиться* — букв. «иметь [хотя бы] один болезненный вздох».

не отказывается от ислама ради чувственного опыта. Видя за явлениями множественного мира единую Истину, он не отказывается от религиозной обрядовости, но переосмысливает ее. Лирический герой не отказывается от омовения, но трактует его аллегорически как очищение «кровью печени», то есть переживанием страсти к Божественной Возлюбленной. Вместо четок он взял зуннар⁴² — символ служения Истине. Он не отказывается ни от покаяния, ни от молитвы, но лишь указывает на свое переосмысленное представление о Боге, к которому обращены его молитвы и в незнании которого он раскаивается.

Автор легко оперирует здесь эпатажной символикой, так как, исходя из персидской поэтической традиции осмысления онтологии, все вещи множественного мира — проявление Единого Абсолюта. Таким образом, автор своим настойчивым употреблением эпатажной символики иллюстрирует персидскую интерпретацию концепции единства бытия, исходя из которой, он переосмысливает концепции веры и неверия, обозначающие для него видение или невидение единой Итины за множественными вещами мира.

Свидетельством того, что сам ислам не ставится поэтической суфийской традицией под сомнение, могут служить строки из поэмы *Гулиан-и рāз*:

954. Если один миг не соблюдешь шариат,
В двух мирах останешься без веры.

Шариат в контексте системы его взглядов воспринимается как «внешнее знание», о чем часто пишет в своем комментарии Мухаммад Лахиджи. Таким образом, Истина познается мистиком в единстве внешнего и внутреннего без отрицания какого-либо из ее проявлений.

Остается вопрос о мотивации обращения суфиев к иноконфессиональной символике в столь острой форме. Полагаем, что такое стремление было вызвано желанием дистанцироваться от своих единоверцев⁴³, не познавших за шариатом «единство бытия» и по этой причине воспринимаемых суфиями как идолопоклонники. Таким образом, с одной стороны — видение мира в его единстве и богоявленности и как результат — безразличное отношение к иноконфессиональности, а с другой — стремление лирического героя к социальной самомаргинализации вызвали появление поэтических произведений с внешне «антиисламским» пафосом.

Использованный нами термин «самомаргинализация» нуждается в пояснении. Маргинальность (от лат. *margo* — ‘край, граница’) как понятие традиционно используется в социальной философии и социологии для анализа пограничного положения личности по отношению к какой-либо социальной

⁴² Характерно, что символы четок и зуннара несут коннотации окружности, о которой мы писали в связи с соотношением единого и множественного бытия.

⁴³ 924 (922) Поскольку спутником моим стал низкий, подлый,
Неизвестность гораздо лучше известности.
(Шабистари, *Гулиан-и рāз*).

общности. Самомаргинализация же обычно связывается с процессом «самоограничения» диаспоры от общества страны проживания⁴⁴.

В нашем случае мы видим, что лирический герой оказывается на границе между религиозными группами: он дистанцируется от мусульман как социальной группы, но не становится ни христианином, ни иудеем, ни язычником. Став Истиной в акте богопознания, он объединяет в себе все, видя во всем неиное, неразделенное. В социально-религиозной области, воспринимаемой им как внешнее, где существует разделенность, социальные границы, он (лирический герой) оказывается именно на этой границе, разделяющей социально-религиозные группы. При этом для него самого она (граница) является тем, что эти группы объединяет. В мусульманской философии, в частности у Ибн Араби, данный феномен (объединяющей границы) передается через образ «перешейка» (*барзах*) и связывается с такими категориями мусульманской философии, как «утвержденность», «возможное», «совершенный человек» и др. Этой проблеме уделено немало внимания в книгах Салмана Башира⁴⁵ и А. В. Смирнова⁴⁶. В этой связи полагаем целесообразным охарактеризовать эпатажное поведение лирического героя как социальную самомаргинализацию, имея при этом ввиду, что на уровне духовной жизни он считает себя правoverным мусульманином.

Теперь, рассмотрев проблему соотношения веры и неверия в ее связи с суфийской онтологией, уместно вспомнить основные черты понятия *куфр* («неверие»), выделенные Л. Льюисом в книге «По ту сторону веры и неверия», которые мы привели в начале главы. Они сводятся к (1) утверждению радикальной экзотеричности суфийского учения в его противопоставленности «нормативно-экзотерическому богословию», (2) оценки внешнего религиозного закона как формы неверия, (3) невозможности веры «гуляк и распутников» в атмосфере «фанатизма и догматизма», из чего следует (4) большая степень духовности символа «развалин питейного дома» (*харабāt*) по сравнению с мечетью, а также (5) недопустимость буквальной трактовки антиисламской риторики, цель которой — спасение души от уз слепого подражания.

Мы не можем принять первый пункт, так как полагаем невозможность противопоставленности экзотеричности и экзотеричности применительно к средневековой персидской поэтической философской традиции, учитывая ее онто-гносеологическую систему, основанную на описанной в данной статье концепции «единства бытия».

Второй пункт требует пояснения: действительно, в произведениях персидских суфийских поэтов довольно часто встречается осуждение слепого следования внешней стороне религиозной жизни, когда остается без внима-

⁴⁴ <http://www.tovievich.ru/book/12/168/11.htm>. 03.03.2009.

⁴⁵ *Salman H. Bashier*. Ibn al-Arabi's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World. New York: SUNY Press, 2004.

⁴⁶ *Смирнов*. Логика смысла; *Смирнов А. В.* Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: Семиотика и изобразительное искусство. М.: ИФ РАН, 2005.

ния ее внутренний аспект, так как их взгляд на религиозную жизнь основывался на концепции единства внешнего и внутреннего. Этот принцип распространяется также и на религиозную жизнь, которая, по мнению суфийских поэтов, должна протекать в гармонии внешнего и внутреннего. Эти два модуса абсолютного Бытия едины и благи. Таким образом, внешний закон не мог восприниматься негативно (бейт 954: Если один миг не соблюдешь шариат, // В двух мирах останешься без веры), а тем более отождествляться с неверием.

Что же касается третьего пункта, то нам кажется недопустимым отождествление лирического героя газели с ее автором или его окружением. Здесь уместно привести слова русского поэта начала двадцатого века Саши Черного, остроумно комментировавшего эту весьма распространенную ошибку в литературной критике:

Когда поэт, описывая даму,
Начнет: «Я шла по улице. В бока впился корсет», —
Здесь «я» не понимай, конечно, прямо —
Что, мол, под дамою скрывается поэт.
Я истину тебе по-дружески открою:
Поэт — мужчина. Даже с бородою⁴⁷.

Подобную ошибку мы видим и у Льюисона: персидские поэты не были гуляками, распутниками, равно как и не ходили по улицам, обвязавшись зуннаром. Их лирический герой выступает в роли опьяненного дервиша, опоясавшегося зуннаром, так как он познал Истинное Единство, знанием этим он опьянен, а не вином, которого мог никогда не пробовать, а зуннар для него — символ служения той Истине, которую он познал. Что же касается характеристики исламского общества как догматического, то она также вызывает сомнения ввиду того, что в исламе нет развитой догматики.

Мы также не можем согласиться с утверждением о том, что «степень духовности поэтического символа «развалины питейного дома» превосходит степень духовности «мечети» в свете разобранных нами онтологии, гармоничного единства внешнего и внутреннего.

При этом нельзя не согласиться с неприемлемостью буквальной трактовки подчас шокирующей «антиисламкой» риторики, о чем мы писали выше.

Подводя итог исследованию, хочется подчеркнуть, что разобранный нами проблема соотношения веры и неверия, нашедшая свое выражение в иноконфессиональной символической суфийской мистической поэзии, уходит корнями в онтологию, без внимания к которой невозможна ее адекватная интерпретация.

⁴⁷ Саша Черный. Избранное. М.: Художественная Литература, 1988. С. 147.