

А. А. Лукашев

МИР СМЫСЛА
В НЕМНОГИХ СЛОВАХ

Философские взгляды
Махмуда Шабистари
в контексте эпохи



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
ИСЛАМСКОГО МИРА

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

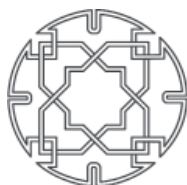


Москва 2020

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии
академик РАН
А. В. Смирнов

Исследования



Том 11

А. А. ЛУКАШЕВ

МИР СМЫСЛА В НЕМНОГИХ СЛОВАХ

Философские взгляды
Махмуда Шабистари
в контексте эпохи

Ответственный редактор тома
академик РАН
А. В. Смирнов



Москва 2020

УДК 141.336 + 28-9

ББК 86.383

Л84

*Утверждено к печати решением
Ученого совета Института философии РАН*



ФОНД
ИССЛЕДОВАНИЙ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ
ИМЕНИ ИБН СИНЫ

Рецензенты:

докт. филол. наук, проф. М. Л. Рейснер,
докт. филос. наук, проф. М. Т. Степанянц

Лукашев А. А.

Л84 Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / А. А. Лукашев; отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра», 2020. — 320 с. — (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 11).

ISBN 978-5-907041-36-3 16+

Монография посвящена комплексному рассмотрению наследия одного из классиков средневекового суфизма — Махмуда Шабистари (1288–1321). Он известен прежде всего как автор поэмы «Цветник тайны», в которой в сжатой форме разбираются основные вопросы суфийской мысли.

Автор данной монографии стремится не только изложить содержание мировоззрения средневекового суфия, но и помочь читателю погрузиться в мир средневекового мусульманского мистицизма. Такое погружение возможно за счет того, что взгляды Шабистари рассматриваются в контексте его культурного окружения, а сама книга выстроена на основании базовых принципов исламской культуры. Книга предназначена для широкого круга читателей.

УДК 141.336 + 28-9

ББК 86.383

ISBN 978-5-907041-36-3



9 785907 041363

© Институт философии РАН, 2020

© Лукашев А. А., 2020

© Фонд Ибн Сины, 2020

© ООО «Садра», 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|-----------------------|---|
| Предисловие | 9 |
|-----------------------|---|

Часть I. Алфāз

| | |
|---|-----|
| Текст Корана и единобожие как основа исламской культуры | 23 |
| Трактаты по поэтологии | 38 |
| Трактаты по суфийской теории | 45 |
| Суфийские поэмы <i>маснавī</i> на <i>фāрсī</i> | 81 |
| Махмуд Шабистари | 120 |
| Творческое наследие Шабистари | 138 |
| Поэма «Цветник тайны». Композиция | 146 |

Часть II. Ма‘āнин

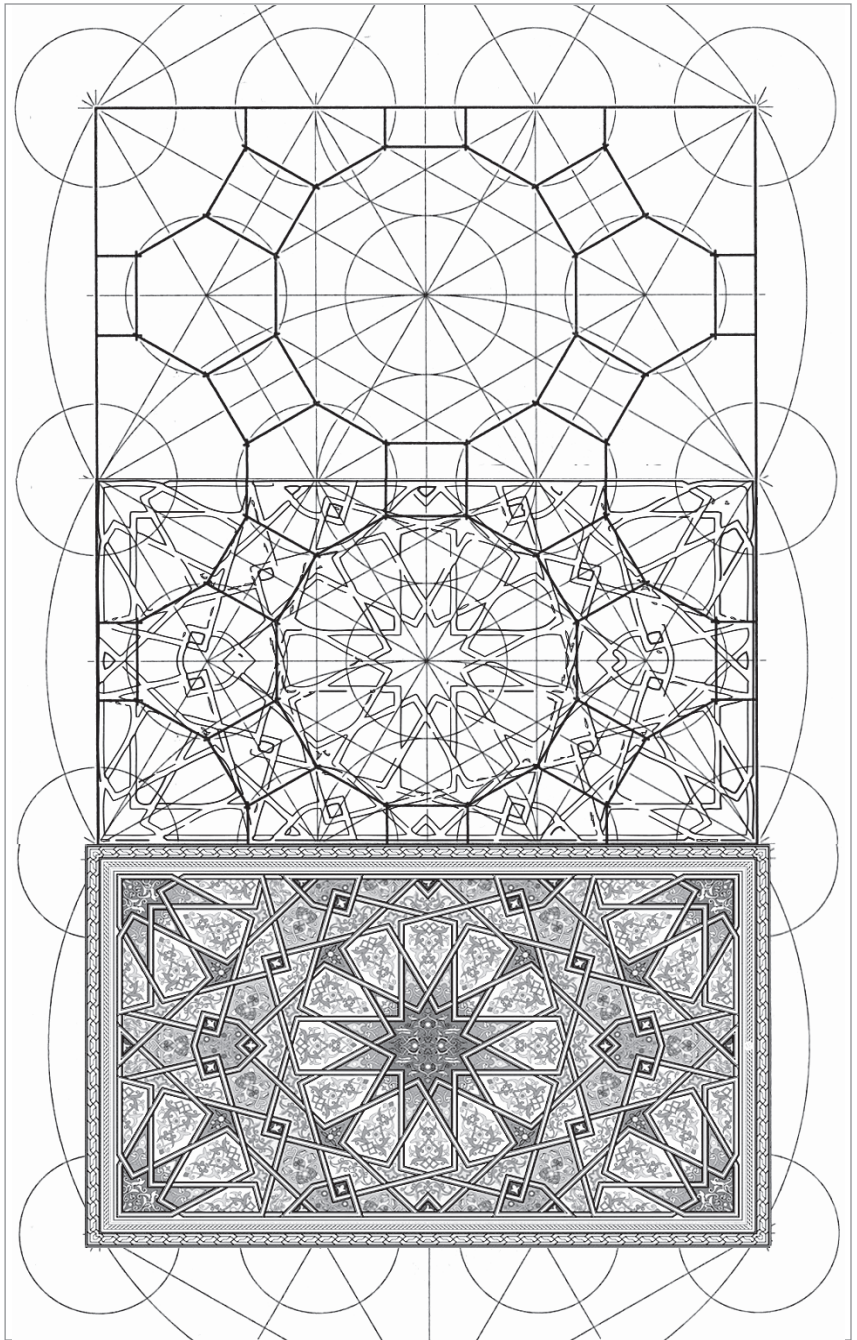
| | |
|---|-----|
| Махмуд Шабистари. Взгляды как система | 155 |
| Единое—множественное | 170 |
| Часть—целое | 199 |
| Бытие—небытие | 205 |
| Истина—ложь | 225 |
| Необходимое—возможное | 241 |
| Вера—неверие | 254 |
| Заключение | 274 |

Приложение

| | |
|---|-----|
| Махмуд Шабистари «“Верная Истина” в познании Господа миров» (<i>Хаққ ал-йақīн фī ма`рифат рабб ал-‘āламīн</i>) | 281 |
| Глава четвертая. О необходимости единства Его, Всевышнего и Священного | 281 |
| Глава пятая. О возможно-сущем и множественности | 286 |
| <i>Мухаммад Икбал Лахори</i> . Новый цветник тайны. Вопрос восьмой | 290 |

| | |
|--|-----|
| Библиография | 293 |
| На западных языках | 293 |
| На русском языке | 294 |
| На персидском языке | 301 |
| На арабском языке | 303 |
| | |
| Указатель имен исторических личностей, литературных и мифологических персонажей | 305 |
| Указатель иностранных терминов | 312 |

*Посвящается
моим родителям*



ПРЕДИСЛОВИЕ

Узри передаваемые, рациональные
и естественные [знания]
Очищенными в науке тонкостей.
Не смотри на «Цветник» глазами отвергающего,
с пренебрежением,
Ибо [тогда] в твоих глазах розы обернутся шипами!
(Махмуд Шабистари. «Цветник тайны»)

Каждый, кому довелось погрузиться в океан исламской мысли, имеет опыт разочарования в своих ожиданиях. В этом океане многое оказывается совсем не таким, каким, по-нашему, оно должно было бы быть, и чем глубже погружение, тем сильнее растерянность от того, насколько реальность отличается от первоначальных представлений о ней.

Одной из жемчужин, сокрытых в глубинах этого океана, является поэма Махмуда Шабистари «Цветник тайны». Сочинение было написано еще в начале XIV в., а интерес к нему не ослабевает и поныне. Его цитируют не только исламские мистики, суфии, но и философы, правоведы, представители различных направлений ислама. Это такое произведение, которое нельзя втиснуть в какие-либо узкие рамки.

«Цветник тайны» — это поэма. Но совсем не такая поэма, к какой привык европейский читатель. Здесь нет сюжета, нет прямой дидактики в духе Гесиода, нет любовной линии или лирического героя. И все же это именно поэма, часть традиции, основание которой заложили такие авторы, как Фирдоуси и Санаи. При этом «Цветник тайны» — не только поэма, это еще и философский трактат, в котором рассматриваются основные философские вопросы и проблемы суфийского учения. По словам самого автора произведения, содержание поэмы — «[Целый] мир смысла в немногих словах». Этот «мир смысла» на протяжении многих столетий, вплоть до сегодняшнего дня, различные авторы раскрывали в многочисленных комментариях и толкованиях.

Однако и этот философско-мистический пласт не исчерпывает содержание произведения. Важная его часть посвящена рассмотрению значения основных поэтических образов суфийской поэзии, что сближает поэму уже с поэтологическим трактатом.

Слово «цветник» в названии поэмы отсылает к целому пласту поэтической образности в средневековом персидском литературном каноне, где в качестве метафор атрибутов красоты используются названия растений. Это позволяло поэтам дать символическое описание возлюбленной, где она предстает в качестве прекрасного сада. Если же мы говорим о мистической поэзии, то в качестве такой возлюбленной в средневековых суфийских сочинениях выступает Единый Бог. Его же в суфийской поэзии традиционно символизирует роза как единственный объект любви соловья (поэта-мистика), поющего ей свою песню.

Поскольку главная тема поэмы — единобожие, а основной пафос творчества Шабистари — познание этого совершенного единства, мы композиционно выстроили свою книгу так, чтобы структура монографии приобрела форму розы (символизирующей божественного возлюбленного в мистической поэзии), как это показано на рис. 1.

Для этого были использованы базовые принципы понятийных отношений, распространенные в исламской мысли (таким образом мы частично реализуем стремление к рассмотрению традиции через саму традицию). Таких базовых принципов несколько, но для выстраивания композиции работы были применены только два: основа—ветвь (*асл—фар*¹) — стебель и листья на рис. 1 и явное—скрытое (*зāхир—бāтин*) — лепестки бутона на рис. 1¹.

¹ Наибольшее внимание тому, как функционируют эти категориальные пары в пространстве исламской культуры, было уделено А. В. Смирновым в целом ряде работ (напр., [Смирнов 2001; 2015; Смирнов. Асл]). На основании детального изучения категориальных отношений, связывающих эти и другие категориальные пары, он предложил оригинальную «логико-смысловую теорию», которая обнаруживает общее логическое основание для всей арабо-мусульманской культуры. Наше исследование не претендует на столь высокий уровень обобщения ввиду недостатка материала для обобщений такого рода. Материал, послуживший основанием для этой работы, не позволяет делать какие бы то ни было выводы относительно общих логических оснований для исламской, арабской или персидской мысли. Тем не менее сама важность категориальных отношений, изучение которых легло в основу логико-смысловой теории А. В. Смирнова, для нас несомненна. Их значение для понимания содержания философских взглядов Шабистари будет нами подробно рассмотрено во второй части настоящей работы «*Ма'āнин*».

В качестве примера принципа «*асл—фар'*» в первую очередь вспоминаются основы веры (*усул ад-дйн*) и ветви веры (*фуру' ад-дйн*). *Фикх*² состоит из *усул ал-фикх* и *фуру' ал-фикх*. В самом общем виде отношение «основа—ветвь» в праве можно объяснить как отношение между правилами, содержащимися в Коране или хадисах (основа), и решениями правоведа-*фақйх* по более широкому кругу вопросов (ветвь). Для того, чтобы ветвь была правильно выведена из основы, в ней должен сохраняться основной принцип случая-основы. Например, употреблять алкоголь запрещено (и этот запрет содержится в Коране) по причине наличия эффекта опьянения. Наркотики также вызывают опьянение, следовательно, они также должны быть запрещены.

Выстраивание композиции на основании принципа отношения «основа—ветвь» было распространено и в классической суфийской литературе. Соответственно, мы не предлагаем ничего принципиально нового по отношению к традиции, а используем ее внутренний потенциал. В качестве примера можно привести один из персоязычных трактатов ал-Газали «Совет Владыкам», который был написан для салджукидского султана Санджара (ум. 1157). Композиция трактата задается кораническим аятом «Разве ты не видел, как Аллах приводит притчей доброе слово — оно, как дерево доброе: корень его тверд, а ветви в небесах...» (Коран / пер. И. Ю. Крачковского. 14:24). Переводчик трактата А. А. Хисматулин поясняет, что под «добрым словом» в суфийской традиции обычно понимается *шахада*: «Нет бога, кроме Бога и Мухаммад — посланник Бога» [Хисматулин 2017: 102]. Соответственно, свой трактат ал-Газали выстраивает, как это дерево. В основу композиции он полагает принцип зеркальности: десять корням (*асл*) соответствуют десять ветвей (*фар'*). Первые — убеждения сердца, вторые — деяния тела [Хисматулин 2017: 118].

Для любого, кто изучает исламскую культуру, совершенно очевидно, что при всем разнообразии доисламских элементов в ней ее основой является кораническое учение о единобожии. Поэтому само стремление к моделированию какой бы то ни было системы в контексте

² Принцип выведения ветви из основы использовался в различных областях исламской культуры и вне правового дискурса, например, в арабской языковой теории, в литературе при формировании образных соответствий, когда в метафоре осуществлялся перенос смысла с поэтического образа-основы (напр., «уста») на поэтический образ-ветвь (напр., «рубин»), о чем более подробно пойдет речь в главе, посвященной тому, как творчество Шабистари связано с персидской поэтологической традицией.

исламской культуры совершенно естественно ищет основание в первую очередь в Коране³. Если задуматься о том, как именно осуществляется процедура соотнесения каждой главы в первой части монографии «Алфāз» с главой о кораническом единобожии на основании методологии выведения ветви из основы в рамках процедуры *қийās*⁴, можно смоделировать следующую логическую структуру:

1. Ислам содержит божественное откровение,
2. так как базируется на кораническом учении о единобожии.
3. Традиция суфийского трактата базируется на кораническом учении о единобожии,
4. следовательно, традиция суфийского трактата содержит божественное откровение.

Такой вывод — не идеологическая сверхзадача оправдания суфизма в контексте ислама, которую мог бы преследовать автор монографии. Скорее, это была интенция, которая лежала в подсознании представителей традиции, когда они составляли свои сочинения, не только активно цитируя Коран и хадисы, не только исходя из учения о единобожии, данного в этих текстах, но и следуя их формальным особенностям.

В первой части настоящей книги («Алфāз» — «Средства выражения», *досл.* ‘высказанности’) мы пытаемся показать место творчества Шабистари в пространстве исламской мысли. И речь здесь пойдет не столько о самом Шабистари и его творчестве, сколько о том интеллектуальном субстрате, в котором его творчество возникло. Эту часть мы попытались выстроить на основании описанного принципа соотношения «основа—ветвь».

Как уже отмечалось выше, основу интеллектуального пространства исламской мысли закладывает откровение единобожия, данное в тексте Корана и в хадисах. Соответственно, мы стремимся, с одной стороны, показать, как творчество Махмуда Шабистари с точки зрения формы связано с другими сочинениями классической эпохи исламской мысли,

³ При этом сунна также не должна забываться или отрицаться. Однако, в отличие от Корана, сунна не имеет четких границ, в исламском мире нет консенсуса по тому, какие сборники хадисов считать достоверными, а какие нет, в то время как при всех различиях в чтении (*қирā'āt*) Коран един для всех. В этой связи мы в первой части работы, моделируя контекст, ставший источником формальных особенностей «Цветника тайны», в наибольшей степени апеллируем к Корану как универсальному основанию, привлекая по необходимости и материал из сунны.

⁴ Подробнее о выведении ветви из основы в рамках процедуры *қийās* и ее отличиях от силлогизма см.: [Смирнов 2017 (2): 72–92].

а с другой — продемонстрировать общую связность исламской культуры за счет апелляции к кораническому тексту, сунне и истине единобожия, данной в откровении. При этом мы не ставим перед собой задачу полной и подробной реконструкции ткани исламской культуры — вряд ли такая задача выполнима. Задача первой части — обозначить для читателя общий контекст рассматриваемого сочинения Шабистари.

Первую часть мы назвали «Алфāз» («Высказанности», или «Средства выражения»), подчеркнув тем самым, что речь в ней пойдет преимущественно о внешнем пласте произведений. О том, как откровение единобожия, закрепленное в первую очередь в тексте Корана, нашло свое выражение в форме сочинений, наполняющих собой культурный субстрат, в котором возник «Цветник тайны».

Вторая часть исследования носит название «Ма‘āнин» — «Смыслы». В основу ее структуры легли принципы, играющие важную роль в различных областях исламской культуры и представленные отношениями «основа—ветвь» (*асл—фар‘*) и «скрытое—явное» (*бāтин—зāхир*). Само отношение «высказанности—смыслы» (*алфāз—ма‘āнин*)⁵ иногда может выступать в качестве частного случая отношения «явное—скрытое» (*зāхир—бāтин*). Если говорить об отношении между частями Алфāз и Ма‘āнин, то высказанности, средства выражения оказываются тем, благодаря чему проявляются смыслы, а смыслы скрыты за средствами выражения⁶.

⁵ Отношение «высказанность—смысл» играет ключевую роль в развитии арабской и, впоследствии, исламской литературы. Как отмечают известные отечественные арабисты А. Б. Куделин и Д. В. Фролов, четкая соотнесенность этих составляющих слова является наиболее характерной чертой доисламской, доавторской арабской литературы (см., напр., [Куделин 2003; Фролов 1995]). Это явление в отечественной арабистике принято называть термином «формульность». Переломным моментом в арабской литературе стало появление Корана, в тексте которого Д. В. Фролов отмечает «разложение архаического единства структуры, содержания и лексической оболочки образа» [Фролов 1995]. Конечно, процесс разрыва некогда предельно жесткой связи между высказанностью и смыслом был протяженным во времени и текст Корана не стал его конечной точкой. Другим признаком этого явления на более поздних этапах развития арабской литературы стали филологические споры о том, какая высказанность лучше соответствует конкретному смыслу [Куделин 2003: 151], хотя сама необходимость соответствия высказанности и смысла не ставилась под сомнение. Персидская суфийская литература и вовсе выступила с идеей о принципиальной невозможности вместить смысл в ограниченную словесную форму. Одним из наиболее ярких сторонников этой идеи является Махмуд Шабистари.

⁶ Отношение «явное—скрытое» по-разному понималось в исламской мысли. Например, Шабистари стремился к нивелированию явного, считая его ложным,

Соответственно, мы попытались сделать эти две части работы зеркально противопоставленными, так, чтобы в зеркалах «высказанностей» и «смыслов» отражалось откровение единобожия, данное в текстах Корана и хадисов, которое послужило основой для развития всей мусульманской культуры. Этот принцип зеркальности выражает идею гармонии и играет весьма важную роль в исламской культуре, что было продемонстрировано в книгах А. А. Игнатенко «Зеркало ислама» [Игнатенко 2004], М. Дж. Назарли «Два мира восточной миниатюры» [Назарли 2006] и многих других.

Первая и вторая части книги зеркально соотносены. Такое соотношение достигается за счет того, что их композиция выстроена на одних и тех же принципах, а сами они соотносены как явное и скрытое. Кроме того, обе части включают в себя одно и то же количество глав. Их семь. Число семь для исламской культуры имеет большое значение, с одной стороны, отсылая к глубоким корням, уходящим в зороастрийскую мифологию (напр., семь основных божеств — Ахура Мазда и шесть Амешаспента [Чунакова 2004: 24–26], семь *кишваров* земли и т. д.), а с другой — являясь одним из числовых выражений полноты, закрепленным уже в Коране:

Бог, который сотворил семь небес и столько же земель! Его повеления совершаются между ними, чтобы вы знали, что Бог всемогущ, что Бог все объемлет своим знанием.

(Коран, 87:12 / пер. Г. С. Саблукова)

Неудивительно, что впоследствии число семь многократно обыгрывалось в исламской персоязычной литературе, взять хотя бы «Семерицу» Джами.

Мы, конечно, не претендуем на исчерпывающую полноту и совершенство рассмотрения темы работы, как и семерка сама по себе не является полнотой как таковой, а только ее числовым символом. За рамками исследования совершенно естественно оказались отдельные важные вопросы, не имеющие принципиального значения в контексте данного ракурса рассмотрения материала. В частности, мы

поверхностным. Санаи же, суфийский поэт, живший двумя столетиями раньше, напротив, исходил из зеркальной противопоставленности явного и скрытого, взаимно друг друга дополняющих. Если бы мы при формировании композиции работы исходили исключительно из позиции Шабистари, первую часть можно было бы не писать вовсе. Поэтому мы не стали полностью следовать интуициям Шабистари в структуре настоящей работы, но и не привнесли в структуру ничего принципиально нового, не свойственного отношению «явное—скрытое».

не стали в своем исследовании воспроизводить классическое членение философии на онтологию, гносеологию и этику, поскольку такое членение противоречит нашему стремлению оторваться от привычных западных моделей историко-философского анализа и попытаться проанализировать источник как материал принципиально иной по отношению к исследователю, не загоняя его в рамки привычных классификаций знания. При этом и онтологическая, и гносеологическая, и этическая проблематики все же получили рассмотрение в работе в объеме, соответствующем ее целям и задачам, но не как самостоятельные элементы исследования, а будучи инкорпорированными в иной контекст, заданный системой категориальных отношений, которую мы эксплицируем во второй части работы.

Эта вторая часть, которую мы назвали *Ма 'āнин*, «Смыслы», является бутоном нашего цветка. Как и книга в целом, состоящая из частей *Алфāз* и *Ма 'āнин*, она выстроена по принципу «явное—скрытое». От явных высказанностей *алфāз* мы переходим к скрытым за ними смыслам *ма 'āнин*. Поскольку эти части зеркально противопоставлены и уравновешены, в части *Ма 'āнин* также 7 глав, и связаны они также по принципу «основа—ветвь», а роль основы играет первая глава второй части, в которой демонстрируется, как понимание единобожия Шабистари задает системность основных категорий его философского дискурса. Эти категории группируются по парам, организованным по принципу соотношения «явное—скрытое», и, как ветви, выводятся нами из основы, заданной первой главой второй части.

Аналогичность категориальных отношений, рассмотренных во второй части книги, позволяет нам создать модель понятийной системы во взглядах Шабистари и придать ей форму окружности, снаружи которой идут понятия, относящиеся к условному кластеру явных категорий (такие как мир, множественное, ложное и т. д.), а внутри — понятия условного кластера скрытых (Бог, единое, истинное и т. д.).

Эта кольцевая структура, с одной стороны, хорошо передает параллелизм категориальных отношений в системе взглядов Шабистари, а с другой — находит отражение в культуре Ирана начиная с зороастрийского периода его истории. Как известно, один из основных зороастрийских текстов — Гаты — имеет кольцевую композицию [Schwartz 2002: 53–57], город Йиммы⁷ Йимкард имел форму круга,

⁷ Йимма — царь золотого века в зороастрийской мифологии. В индо-иранской мифологии — предок человечества, устроитель социума. Авестийский миф о Йимме содержится в Видевдад. В пехлевийских сочинениях роль первочеловека

а впоследствии, возможно, в том числе благодаря влиянию античной философии, точка и окружность становятся ключевыми элементами и в живописи, и в музыке, и в литературе, и в философии уже исламского Ирана, играя роль символа отношения «Бог — мир».

Кольцевая организация пар фундаментальных понятий во второй части исследования неслучайна не только с точки зрения того, что такая структура в принципе широко распространена в исламской культуре, но она принципиально важна непосредственно для моделирования категориальной системы в философском дискурсе Шабистари, о чем подробно речь пойдет в главе, открывающей вторую часть книги «*Ма'āнин*».

Та модель системы, которая представлена во второй части исследования, на наш взгляд, — самое важное и значимое в философии Шабистари. Она, как мы полагаем, наилучшим образом отражает его понимание единобожия, но, безусловно, не все мировоззрение средневекового философа может быть уложено в эту стройную в целом схему. Эта схема, опять же, — не сама полнота, но модель полноты, за рамками которой естественным образом оказываются отдельные вопросы, для этой модели не значимые.

Описанная структура книги не была частью методологии непосредственно исследовательской работы в рамках настоящего издания. Эта работа опиралась на филологический перевод памятника на русский язык (он публикуется как отдельное издание), а также значимые толкования поэмы.

В части *Ма'āнин* в большей степени, чем в части *Алфāз*, реализован принцип исследования традиции через традицию. Часть *Алфāз* имеет преимущественно описательный и служебный характер по отношению к философской части *Ма'āнин*. Ее цель — не в решении исследовательских задач, хотя в ней и затрагивается широкий круг вопросов, не освещенных в русскоязычном исламоведении. Она лишь задает необходимый контекст для вхождения читателя в текст памятника. Соответственно, в силу описательности ее характера, стремление к исследованию традиции через традицию в отношении этой части не актуально.

В целом общая структура исследования для нас не самоценна, но мыслится как дополнительное средство для вхождения в иной по отношению к читателю мир суфийской мудрости.

отведена Гайомарду, Йимме же отводится роль четвертого правителя и устроителя убежища Йимкард, где человечество спасается от потопа [Чунакова 2004: 122–123].

В основу исследования был положен комментированный перевод поэмы, который готовился более десяти лет. Его текст издается отдельно в разделе «Переводы» серии «Философская мысль исламского мира», но наиболее значимые выдержки из него мы даем непосредственно в тексте настоящей работы.

Основным принципом, на котором строилась работа по переводу и комментированию памятника, является уже упомянутое стремление к пониманию традиции через саму традицию⁸. Потому при переводе памятника, а также в его анализе основными источниками для нас были сочинения самого Шабистари и широкий круг комментариев к поэме, составленных на протяжении всей истории изучения памятника в Иране.

Наиболее важные из комментариев и толкований (в действительности, практически все из доступных на персидском языке) мы отразили в переводе, постаравшись дать читателю все необходимые ключи для изучения памятника. Роль комментаторской традиции для нашей работы чрезвычайно важна, в силу того, что опора на широкий круг комментариев позволила нам услышать искомый «голос традиции».

При этом, мы критически подходили к использованию комментариев. Учитывая то, что подавляющее большинство комментаторов Шабистари были шиитами, а сам Шабистари был суннитом, мы стремились и в интерпретации не давать специфические шиитские трактовки, а при поиске хадисов, к которым отсылает текст Шабистари, использовать по возможности суннитские источники. Тем не менее целый ряд хадисов был обнаружен нами только в шиитских сборниках, напр. *Биḫār al-anwār*, и читатель легко сможет выявить все цитирования такого рода по соответствующим ссылкам.

Естественным следствием обозначенного стремления к рассмотрению творчества Шабистари через тот культурный контекст, в котором оно возникло, существовало, исследовалось, осмыслялось, стало то, что в исследовании мы отдавали приоритет иранским работам (как классическим, так и современным), предполагая их большую адекватность оригинальному материалу, чем работ западных исследователей. Соответственно, хотя европейская традиция исследования

⁸ Обозначенная стратегия предполагает сознательное стремление исследователя к цели, принципиально не достижимой в своей полноте: ни один исследователь не способен вполне освободиться от собственного культурного опыта и выступить в качестве чистого зеркала исследуемой традиции, ни одна методология не способна полностью удалить фактор субъективности из исследования. Тем не менее это не повод вовсе отказаться от усилий в этом направлении.

памятника и представлена в работе, ее значение для нашей монографии сильно уступает источникам на персидском языке.

Другой методологической особенностью работы является стремление автора к осуществлению контекстного анализа. Мы пытаемся показать Шабистари как часть целого ряда традиций (философской, суфийской, литературной, литературоведческой), которые восходят в разной степени и к основным текстам ислама, и к доисламской культуре. Если в первой части контекст на уровне средств выражения дан в отдельных главах, посвященных, например, жанру суфийского трактата или поэтологическим сочинениям, то во второй части уже историко-философский контекст встроен в каждую из глав, посвященных фундаментальным для учения Шабистари категориальным отношениям.

Еще одной особенностью работы, как легко заметить, является ее структура. Специфичность структуры определена не столько методологией получения научного знания, сколько методологией его трансляции читателю. Оправданность трансляции научного знания не только через содержание исследования, но и через его форму, обусловлена тем, что исследуемый материал появился в особом, незнакомом широкому читателю мире. В мире, где весьма высока ценность и красоты, и скрывающегося за ней содержания. Соответственно, и мы постарались сделать книгу так, чтобы не только ее текст, но и сама ее структура свидетельствовали об этой красоте (отсюда форма розы у структуры книги), об этом содержании (идея единобожия как центральная для культуры, которая раскрывается через отношения «основа—ветвь» и «явное—скрытое»).

Вместе с тем книга представляет читателю значительную степень свободы. При тесной взаимосвязанности глав и частей части работы могут читаться независимо друг от друга. Более того, части *Алфāз* и *Ма'āнин* рассчитаны на разные категории читателей, и каждая из них, независимо от другой, подводит читателя непосредственно к тексту поэмы.

Часть *Алфāз* рассчитана на широкого читателя, который мог бы, ограничившись ею, составить общее представление о культурном контексте, в котором возникло творчество Шабистари, не углубляясь в философские вопросы, и получить необходимые знания для непосредственного знакомства с поэмой.

Вторая часть, будучи по своей структуре отражением первой, также в значительной степени независима и рассчитана прежде всего на исследователей философии. Для такого читателя первая часть

может играть роль пространного введения, не углубляясь в которое, он мог бы обратиться сразу к философской части работы. Но тот, кто внимательно прочитает всю работу, сможет прочитать и изображения на с. 8, 21, 153.

В заключение необходимо упомянуть, что мы приводим ключевые термины в кириллической транслитерации, в соответствии с требованиями серии «Философская мысль исламского мира». В ее основу легла система транслитерации, предложенная Х. К. Барановым. Из особенностей ее применения к персоязычному тексту следует указать на то, что буква хай-и хавас (ه) в конечном написании таких слов, как, напр., «خانه», передается как «а» — «хāна». Огласовки *фатха*, *касра* и *дамма* передаются «а», «и» и «у» в соответствии с классическим чтением.