

АБҮ ХАМИД АЛ-ҒАЗАЛІ
ВОСКРЕШЕНИЕ
НАУК О ВЕРЕ

ابو حامد الغزالی
احياء علوم الدين

ПАМЯТНИКИ
ПИСЬМЕННОСТИ
ВОСТОКА

XLVII

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

109
А-17
АБҮ ХАМИД АЛ-ҒАЗАЛИ

ВОСКРЕШЕНИЕ
НАУК О ВЕРЕ

(ИХЙА' 'УЛУМ АД-ДИН)

ИЗБРАННЫЕ ГЛАВЫ

4240
ПЕРЕВОД С АРАБСКОГО,
ИССЛЕДОВАНИЕ И КОММЕНТАРИЙ
В. В. НАУМКИНА

МОСКВА • 1980



РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

О. Ф. Акимушкин, А. Н. Болдырев, Г. М. Бонгард-Левин (зам. председателя), И. С. Бразинский, Г. Ф. Гирс (зам. председателя), В. Н. Горезляд, П. А. Грязневич, Д. В. Деоник, И. М. Дьяконов, Г. А. Зограф, Дж. В. Каграманов, У. И. Каримов, А. Н. Кононов (председатель), Е. И. Кычанов, Л. Н. Меньшиков, Е. П. Метрели, Э. Н. Темкин (ответственный секретарь), Л. С. Хачикян, С. С. Цельникер, К. Н. Юзбашян

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР
А. Б. Куделин

Данное издание представляет собой комментированный перевод избранных *байанов* из четырехтомного трактата *Ифйа* 'улм ад-дйн («Воскрешение наук о вере»), принадлежащего перу одного из крупнейших мыслителей арабо-мусульманского средневековья — Абү-Хамида ал-Газали (450/1058-59—505/1111), а также перевод первой половины другого труда ал-Газали — *ал-Кустас ал-мустафим* («Правильные весы»).

А $\frac{10501-195}{013(02)-80}$ 142—80. 0302000000

Абу Хамид ал-Газали
ВОСКРЕШЕНИЕ НАУК О ВЕРЕ

Утверждено к печати
редколлекцией серии
«Памятники письменности Востока»

Редактор Л. В. Негря. Младшие редакторы Р. М. Аветисова, И. И. Исаева
Художник И. Д. Бритвенко. Художественный редактор Э. Л. Эрман
Технический редактор М. В. Погожкина. Корректор О. Л. Щигорева

ИБ № 13989

Сдано в набор 10.12.79. Подписано к печати 01.10.80. А-12148. Формат 60×90 $\frac{1}{8}$. Бум. типографская № 2. Гарнитура обыкновенная новая. Печать высокая. Усл. п. л. 23,5. Уч.-изд. л. 24,59. Тираж 7500 экз. Изд. № 4543. Зак. 980. Цена 3 р. 20 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9-я лин., 12

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1980.

Полный список книг, изданных в сериях «Памятники литературы народов Востока» и «Памятники письменности Востока» в 1959—1976 гг., опубликован в брошюре «Памятники литературы народов Востока. Памятники письменности Востока. Каталог серийных изданий 1959—1976». М., 1977.

Очередные издания серий, вышедшие в свет в 1977—1979 гг.

СЕРИЯ «ПАМЯТНИКИ ЛИТЕРАТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА.

ПЕРЕВОДЫ »

- IV. 'Абд ар-Рахмāн ал-Джабартй. Египет в канун экспедиции Бонапарта (1776—1798). Перевод, предисловие и примечания Х. И. Кильберг. М., 1978.
VI. Эвлия Челеби. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Перевод и комментарии. Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М., 1978.

СЕРИЯ
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

- VII. Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо). Перевод с тибетского, предисловие и примечания Ю. М. Парфионовича. М., 1978.
XXXV. Е Лун-ли. История государства киданей (Цидань го чжи). Перевод с китайского, введение, комментарий и приложения В. С. Таскина. М., 1979.
XLI. Кацурагава Хосю. Краткие вести о скитаниях в северных водах (Хокуса монряку). Перевод с японского, комментарий и приложение В. М. Константинова. М., 1978.
XLIX. Сунь цзы в тангутском переводе. Факсимиле ксилографа. Издание текста, перевод с тангутского, введение, комментарий, грамматический очерк и словарь К. Б. Кепинг. М., 1979.
LII. Бухарский вакф XIII века. Факсимиле. Издание текста, перевод с арабского и персидского, введение и комментарий А. К. Арендса, А. Б. Халидова и О. Д. Чехович. М., 1979.
LV. Юань Мэй. Новые [записи] Цы Се, или О чем не говорил Конфуций. Перевод с китайского, вступительная статья, комментарий и приложения О. Л. Фишман. М., 1977.

- LVI. Баоцзюань о Пу-мине. Факсимиле ксилографа. Издание текста, перевод с китайского, исследование и комментарий Э. С. Стуловой. М., 1979.
- LVIII. Хунмин чоным («Наставление народу о правильном произношении»). Исследование, перевод с ханмуна, примечания и приложения Л. Р. Концевича. М., 1979.
- LIX. Краткая история Вьета (Вьет шы лыок). Перевод с вэньяня, вступительная статья и комментарий А. Б. Полякова. М., 1980.
- LX. Мукундорам Чокроборти Кобиконкон. Песнь о благодарении Чавди («Чондимонгол»). Перевод с бенгальского, вступительная статья, комментарий и указатели И. А. Товстых. М., 1980.

ГОТОВЯТСЯ К ИЗДАНИЮ

- XXXVIII. Лес категорий. Неизвестная китайская лэйшу в тангутском переводе. Факсимиле ксилографа. Издание текста, перевод, предисловие и комментарий К. Б. Кепинг.
- LIV. Мйрза Бадй-дйвн. Маджма' ал-арқам («Собрание цифр»). Факсимиле рукописи. Издание текста, перевод с персидского, введение и примечания А. Б. Вильдановой.
- LVII. 1. Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. Факсимиле. Издание текстов, перевод с китайского, исследование и приложения Л. И. Чугуевского.

СОДЕРЖАНИЕ

Трактат Газали «Воскрешение наук о вере»	9
«ВОСКРЕШЕНИЕ НАУК О ВЕРЕ» (ИХ'Я' 'УЛУМ АД-ДИН)	
Байан о знании, которое есть явная обязанность, из Книги о знании первого руб'а «Обряды»	88
Байан о сущности разума и его частях из Книги о знании первого руб'а «Обряды»	92
Глава вторая о последствиях слушания и его правилах из Книги слушания и экстаза второго руб'а «Обычай»	97
Из главы о дурных поступках, совершаемых в обычаях, из Книги о поведении хорошего и запрещении дурного второго руб'а «Обычай»	131
Байан о смысле души, духа, сердца, разума и о том, что имеется в виду под этими названиями, из Книги о разъяснении чудес сердца третьего руб'а «Погубители»	139
Байан о порицании зависти из Книги о порицании гнева, ненависти и зависти третьего руб'а «Погубители»	143
Рассказы о щедрых из Книги о порицании скупости и порицании любви к имуществу третьего руб'а «Погубители»	147
Рассказы о скупых из Книги о порицании скупости и порицании любви к имуществу третьего руб'а «Погубители»	158
Байан о порицании любви к сану из Книги о порицании сановитости и лицемерия третьего руб'а «Погубители»	159
Байан о смысле и содержании сановитости из Книги о порицании сановитости и лицемерия третьего руб'а «Погубители»	160
Байан о примерах многочисленности благ Всевышнего Аллаха, об их взаимной связи и о том, что они не поддаются счету, из Книги терпения и благодарности четвертого руб'а «Спасители»	161
Байан о сущности надежды из Книги о страхе и надежде четвертого руб'а «Спасители»	188
Байан о сущности бедности, о различии состояний бедняка и об их названиях из Книги о бедности и аскетизме четвертого руб'а «Спасители»	192
Байан о мере богатства, воспрещающего прошение, из Книги о бедности и аскетизме четвертого руб'а «Спасители»	198
Байан о признаках аскетизма из Книги о бедности и аскетизме четвертого руб'а «Спасители»	200
Байан о сущности веры в Единого, которая есть основа таваккула, из Книги единобожия и таваккула четвертого руб'а «Спасители»	203

<i>Байан</i> о сущности любви и видах ее, о смысле любви раба ко Всевышнему из Книги о любви, тоске, радости и довольстве четвертого руб'а «Спасители»	230
<i>Байан</i> о том, что только Аллах достоин любви, из Книги о любви, тоске, радости и довольстве четвертого руб'а «Спасители»	239
<i>Байан</i> о смысле радости Всевышнему Аллаху из Книги о любви, тоске, радости и довольстве четвертого руб'а «Спасители»	251
<i>Байан</i> о том, что моление не противоречит довольству, из Книги о любви, тоске, радости и довольстве четвертого руб'а «Спасители»	253
<i>Байан</i> о достоинстве намерения из Книги о намерении, искренности и правдивости четвертого руб'а «Спасители»	259
<i>Байан</i> о сущности намерения из Книги о намерении, искренности и правдивости четвертого руб'а «Спасители»	263
КОММЕНТАРИЙ	267
«ПРАВИЛЬНЫЕ ВЕСЫ» (АЛ-КУСТАС АЛ-МУСТАКИМ)	313
Комментарий	338
ПРИЛОЖЕНИЯ	343
Основные события жизни Газали	344
Список библиографических сокращений	345
Библиография	346
Указатель названий сочинений	355
Указатель имен	356
Указатель географических названий	361
Указатель терминов	362
Указатель выражений	367
SUMMARY	369

ТРАКТАТ ГАЗАЛИ «ВОСКРЕШЕНИЕ НАУК О ВЕРЕ»

I

Газали (450/1058-59 — 505/1111) — теолог, правовед, суфий, философ — был одним из самых известных мыслителей мусульманского средневековья. Им написано большое количество трудов (по разным оценкам, не менее сотни) в следующих областях: 1) биобиблиография; 2) законоведение; 3) философия и логика; 4) догматическая теология; 5) полемика; 6) практика суфизма; 7) теория суфизма [157, Ghazali].

Газали оказал большое влияние на развитие арабо-мусульманской культуры. Г. фон Грюнебаум пишет, что, согласно *хадисам*, предсказывающим приход обновителя ислама раз в каждое столетие, арабы воспринимали Газали как обновителя пятого века ислама [176, с. 246]. И. Гольдциер приводит слова крупнейшего биографа Газали VIII в. х. Субки [16, т. 4, с. 101]: «Если бы после Мухаммада мог быть пророк, то это был бы, конечно, Газали» [173, с. 106].

Взгляды Газали были известны средневековой Европе. Исследователи утверждают, что Газали повлиял на Фому Аквинского и на всю схоластику. С именем Газали в средневековой Европе связан один парадокс. Газали, ведя полемику с философами, прежде всего мусульманскими — ал-Фараби (870—950) и Ибн Синой (980—1037), написал две книги: «Намерения философов» (*Макасид ал-фаласифа*) и «Самоопровержение философов» (*Тахафут ал-фаласифа*)¹. В первой книге

¹ Во всех работах на русском языке название последнего произведения переводится как «Опровержение философов». Однако глагол *тахафата*, от которого образовано существительное *тахафут*, является в арабском языке глаголом шестой породы, несущим идею взаимного действия, и должен быть переведен как «сокрушать друг друга», «разбивать друг друга», «опровергать друг друга», «противоречить друг другу». Это соответствует идее Газали: доказав внутреннюю противоречивость учений этих философов, показать, что они опровергают друг друга, самих себя. На эту особенность глагола *тахафата* указал А. Корбан [155, с. 25].

Газали только излагал взгляды философов, написав во введении, что собирается опровергнуть их концепции во втором труде под названием «Самоопровержение философов». Книга «Намерения философов» Газали была переведена в Толедо в 1145 г. на латынь монахом Домиником Гундисальво под названием «Logica et philosophia Algazelis Arabis», но без введения и заключения, в результате чего Газали долго почитался европейскими схоластами за философа, взгляды которого аналогичны взглядам Фараби и Ибн Сины². Однако позднее благодаря новым переводам Европе стал известен и настоящий Газали.

С трудами Газали был знаком Гегель, отмечавший, что Газали — автор трудов по логике и метафизике и что он «был остроумным скептиком, обладал великим восточным умом» [50, с. 105].

Европейское востоковедение начиная с XIX в. посвятило Газали много трудов. Практически ни одна работа по исламу не обходится без упоминания Газали и его произведений.

В русском востоковедении о Газали писали А. Э. Шмидт, А. Е. Крымский и др. К сожалению, знакомство этих авторов с работами Газали было поверхностным, что проявилось, в частности, в повторении А. Е. Крымским распространенного тогда в европейском востоковедении взгляда на Газали как на «сокрушителя философов»³. Этот взгляд был связан с преувеличением значения так называемых «полемических» трудов (т. е. тех трудов, где Газали полемизировал с философами, исмаилитами и христианами) и с идеалистическим представлением об идейной борьбе в халифате, в ходе которой Газали

Поэтому название переводить следует не как «Опровержение философов», а как «Самоопровержение философов». Соответственно этому название известного произведения Ибн Рушда *Тазафут ат-тазафут* следует переводить как «Самоопровержение самоопровержения».

² См. [155, с. 252]. По всей вероятности, на этом было основано знакомство с Газали такого европейского философа средневековья, как Сигер Брабантский (ум. ок. 1282), упоминавшего Газали в своих трудах.

³ «Умозрительная философия и науки Газалием к делу привлекаются, но они низведены на чисто служебную роль пособников богословия — совпадение с католическо-схоластическим принципом: „philosophia — ancilla theologiae“ ... В азиатских областях ислама, где к тому же довольно скоро начался и культурный упадок (период губительных сельджукских междоусобий и нашествие монголов), Газалиево направление одержало победу. Чистая философия действительно потерпела там крушение (она еще довольно долго продолжала входить в круг знания схоластики как „служанка богословия“ или как придаток к суфийской теософии, и) в таком виде дожила до появления государства османов XIV века, этих новых владык Востока» [77, с. 151—152].

якобы свел на нет роль философов. Такой взгляд выражал, в частности, Д. Б. Макдоналд, считавший, что Газали «острием своей диалектики» разрушил «пути причинности» и тем самым выбил почву из-под ног философов [194, с. 103]. Не говоря уже о теоретической несостоятельности такого взгляда, мы вообще не находим ни одного достоверного свидетельства о том, что Газали нанес сколько-нибудь значительный «удар» по философии, которая, как писал Крымский, якобы именно после этого стала «служанкой богословия». Нельзя не согласиться с несколько категоричным, правда, высказыванием А. Корбана: «Сейчас, когда мы знаем немного лучше непрерывную преемственность философской и духовной мысли в исламе, кажется смешным говорить об этой критике (критике Газали в адрес философов. — В. Н.), как это говорили в прошлом столетии, будто она нанесла философии такой удар, от которого та уже никогда на Востоке не смогла оправиться. Когда в наше время некоторым иранским шейхам, например, говорят о том значении, которое западные историки придавали критике философии, предпринятой Газали, это вызывает у них большое изумление. Такое же изумление возникло бы в свое время и у Сухраварди, и у Хайдар Амоли, и у Мир Дамада» [155, с. 252]. И далее: «Может быть, налицо результат, который почти не был отмечен до сих пор и который восстановил последствия Газалиевой критики в их правильных пропорциях. Было бы так же неверно утверждать, что философия после Газали была вынуждена переместиться на запад ислама, как неверно говорить, что философия никогда не оправилась от того удара, что он ей нанес. Она с успехом продолжала существовать на Востоке и была столь мало поколеблена, что авиценнаны просуществовали там до наших дней» [155, с. 259—260].

Интерес к наследию Газали не угасает и в наше время. О нем особенно много пишут ученые Востока, прежде всего арабских стран. Об их интересе свидетельствует тот факт, что в 1962 г. академии наук арабских стран созвали в связи с 900-летием со дня рождения мыслителя международный научный конгресс, посвященный творчеству Газали, на котором присутствовали ученые из нескольких десятков стран.

В советской научной литературе творчеству Газали пока уделено мало внимания. Газали посвящена только одна работа — «Газали и суфизм» Г. М. Керимова [73], а также глава в книге С. Н. Григоряна «Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока» [55]. Религиозно-реформаторскую деятельность Газали рассматривает И. П. Петрушевский в книге «Ислам в Иране в VII—XV вв.» [95]. Некоторые идеи

мыслителя анализируются в трудах Е. Э. Бертельса, В. В. Бартольда, В. К. Чалояна. Из работ зарубежных ученых-марксистов следует отметить переведенную на русский язык книгу философа из ГДР Германа Лея «Очерк истории средневекового материализма», в которой дается общая оценка философско-богословских взглядов Газали. Кроме того, в книге Г. Лея предлагается довольно полный обзор западноевропейской литературы по Газали [81]. Существует перевод с арабского одного из произведений Газали — *ал-Мункиз мин ад-далал* («Избавитель от заблуждения»), — осуществленный А. В. Сагадеевым, и перевод с древнееврейского произведения «Ответы на вопросы, предложенные ему», осуществленный А. И. Рубиным (см. [54]).

Современное западноевропейское и американское востоковедение имеет солидную традицию изучения Газалианы, как часто именуют эту область востоковедения западные ученые.

Принято выделять следующие девять групп работ, различных по объему и методу исследования: 1) биографические и библиографические труды; 2) труды по полемике Газали с философами; 3) труды, посвященные полемике Газали с исмаилитами; 4) труды по философии и логике Газали; 5) труды по этике; 6) сравнительные исследования, в том числе с использованием методов современной социологии; 7) исследования капитального трактата Газали «Воскрешение наук о вере»; 8) исследования по другим отдельным произведениям мыслителя; 9) комментарии к переводам.

Здесь следует остановиться на некоторых проблемах, рассматриваемых в европейской Газалиане. Это создание научной биографии Газали и связанная с ним проблема составления хронологического списка работ Газали. Установление четкой последовательности в написании работ мыслителя было бы полезно для изучения его творчества, прежде всего для выработки правильной периодизации. Это осложняется тем, что Газали приписывается огромное количество работ, в том числе содержащих противоречия друг другу концепции. Вот почему одной из важных задач в изучении творчества Газали мировым востоковедением всегда было определение несомненно аутентичных работ из всего приписываемого ему списка. Поскольку средневековые арабоязычные источники не дают ответа на этот вопрос, главным методом его решения может быть только специальное исследование творчества Газали под этим углом зрения. Проблемой аутентичности и хронологии занимались такие крупные западные востоковеды, как Д. Б. Макдоналд, И. Гольдциер, К. Брокельман, М. Буиж, У. М. Уотт, В. Р. Гарднер, М. Асин Паласиос, Л. Массиньон,

арабские ученые Ф. Жабрэ и 'Абд ар-Рахман Бадави и другие исследователи. Было составлено несколько списков аутентичных работ Газали. Первым серьезным списком был список Массиньона (список Макдоналда содержал ряд ошибок). Затем появились списки М. Асина Паласиоса, М. Буижа, У. М. Уотта, Ф. Жабрэ. Бадави вносит свои уточнения во все списки.

В результате многих исследований стало возможным определить некоторый *textus receptus* Газали.

Составление точного хронологического списка работ Газали помогает решить другую важнейшую проблему — последовательность во взглядах мыслителя. Был ли мыслитель последователен в своих взглядах? Объединяет ли их единая линия преемственности? Иначе говоря, претерпели ли взгляды Газали какую-либо эволюцию в течение этого периода его творчества? Д. Б. Макдоналд считал взгляды Газали в целом непоследовательными, отмечая значительную разницу между идеями, изложенными в различных произведениях автора. Наличие значительной противоречивости и непоследовательности во взглядах Газали допускал А. Вензинк [235]. Противоположного мнения придерживался Ф. Жабрэ [184], считавший, что Газали абсолютно последователен во взглядах на протяжении всей жизни и что в его системе в целом нельзя найти существенных противоречий.

Среди всех специальных исследований, посвященных Газали и принадлежащих перу буржуазных авторов, следует отметить труды представителей классической, традиционной школы востоковедения: М. Асин Паласиоса, А. Дж. Арбери, А. Дж. Вензинка, М. Смит, Карра де Во и ряда других, менее известных авторов. В последние десятилетия появился ряд исследований, в которых делается попытка осмыслить взгляды Газали с точки зрения современной социологии. Таковы некоторые работы Л. Массиньона, где Газали упомянут в связи с другими проблемами, и специально посвященные Газали работы У. М. Уотта, в которых использованы концепции буржуазных социологов, в частности М. Вебера.

II

Среди произведений Газали особое место занимает его четырехтомный трактат «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*). В этом произведении Газали наиболее полно излагает свои взгляды под девизом «воскрешения» умершей суннитской догматики. В нем Газали выступает как суннитский теолог, суфий, философ и правовед и пытается создать свою этическую

систему, основанную на суннитских догмах и суфийских ценностях. «Воскрешение наук о вере» (далее мы будем называть его *Ихйа'*) оказало большое влияние на развитие средневековой мусульманской культуры. Все арабские средневековые историки упоминают о нем как об одном из наиболее значительных произведений мусульманского наследия. Этот трактат представляет ценность в качестве источника для изучения взглядов Газали еще и потому, что он содержит позитивную доктрину мыслителя, в то время как в его полемических произведениях, которые лучше всего изучены, он выступает как опровергатель тех или иных взглядов философов, исмаилитов, христиан, арабских либертинов — *ибахийя* и прочих идейных противников суннизма. Кроме того, *Ихйа'* завершает важный период в творчестве Газали, отражает всю сумму его взглядов в данный период и представляет собой ценный источник для изучения средневековой истории и культуры народов Арабского халифата.

Социальный аспект учения Газали является, на наш взгляд, ключевой проблемой, в свете которой следует рассматривать взгляды мыслителя, руководствуясь при этом принципиальными положениями классиков марксизма-ленинизма в отношении религиозной идеологии. «Социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов... представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают» [5, с. 33]. Согласно этой концепции отчуждения человека в религиозном мире, следует рассматривать религиозную систему как порождение определенной социальной структуры общества. В. И. Ленин писал: «Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами — так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов...» [12, с. 142]. Эти идеи, а также установленная Марксом и Энгельсом функциональная зависимость между религиозной и общественной системами определяют наше отношение к доктрине Газали. Иначе говоря, религиозная система должна рассматриваться как идеологическая, выполняющая функции регулятора социальной жизни. «В религиозных критериях концентрируются, фантастически отображаются и восполняются „абсолютные“, „последние“ уровни системности человеческой деятельности... При этом „абсолютный“ уровень может составлять не только, скажем, идея

всемогущего, вездесущего и т. д. божества, но и стереотипный акт поведения, если на нем обрывается цепь обоснований, поскольку оно оказывается как бы высшей целью и последней причиной самого себя... Каждый из полюсов дихотомии священных и светских регуляторов, как и каждый из полюсов магнита, обусловлен в своем существовании другим полюсом. Вот почему Маркс связывает проблему преодоления религии с проблемой „очеловечивания“ [мира, с изменением самого характера общественного бытия и общественного сознания, с принципиальным изменением типа социальной регуляции] [80, с. 68].

Религия, по выражению К. Маркса, является «восполнением» несправедливой действительности. В этой связи представляется интересным выяснить, как и какие стороны действительности восполняет та или иная религиозная система. «Наиболее общим функциональным признаком „религиозного мира“ служит то, что в этой системе в фантастической форме преодолеваются „реально значимые противоречия (оппозиции) человеческой жизни и мышления: невозможное оказывается возможным, чрезвычайное — обычным, случайное — необходимым, безличное — личным, преходящее — вечным; при этом в различных условиях выделяются и доминируют разные типы подобных оппозиций» [80, с. 81].

III

Существо трактата Газали нельзя понять без учета той социально-экономической, политической и культурной обстановки, в которой жил и творил автор *Ихйа'*.

Развитое феодальное общество на Ближнем Востоке в XI в. отличалось от раннефеодального установлением военной системы, бурным развитием городов, более полным отделением ремесла от сельского хозяйства, более резкой социальной дифференциацией и более высоким уровнем развития товарно-денежных отношений.

Если в VII—X вв. в странах Ближнего Востока преобладала государственная собственность на землю, то в XI в. большая часть земель государственного фонда переходит в условное владение феодалов. В этот же период происходит окончательное закрепощение крестьян при высоких нормах феодальной эксплуатации.

В X—XI вв. в странах Арабского халифата бурно развиваются ремесла. В крупных городах ремесленники составляют значительную часть населения. Однако углубление процесса

отделения ремесла от сельского хозяйства характеризуется здесь тем, что «отдельный член общины никогда не оказывается в таком свободном отношении к ней, в силу которого он мог бы утратить свою связь (объективную, экономическую) с ней. Он прочно прирос к ней. Причина этого заключается также и в соединении промышленности и земледелия, города (села) и земли» [3, с. 484]. Маркс подчеркивает, что азиатская община держится дольше других, в частности, оттого, «что земледелие и ремесло слиты воедино» [3, с. 474].

Эта особенность определяла лицо арабских и иранских городов в X—XI вв. В Арабском халифате город феодального типа начинает складываться уже в VIII в. В XI в. наиболее крупными городами были Багдад, Куфа, Хилла, Басра, Бейрут, Дамаск, Триполи, Алеппо, Иерусалим, Исфаган, Нишапур, Рей, Герат, Тус, ставшие центрами ремесла и торговли. Основными группами населения этих городов были ремесленники, торговцы и интеллигенция, которая в некоторых средних по числу жителей городах составляла, как сообщают средневековые арабские историки, до четверти всего населения города. Главенствующая роль в городе принадлежала крупным феодалам. Крупное купечество не противопоставляло себя феодалам, а было связано с ними экономически, что является специфической чертой феодального способа производства в этом регионе Востока по сравнению с западноевропейским феодализмом. Этим в значительной степени объясняется слабость ремесленных корпораций. «Большинство ремесленников зависело от светских или духовных феодалов, но к XI в. наметилось ослабление личной зависимости ремесленников от феодалов» [67, с. 258]. Однако с приходом Сельджуков в середине XI в. ремесленники, объединенные в корпорации и юридически свободные, испытали гнет дополнительных поборов новых феодалов. Ремесленники, мелкие торговцы, городская беднота составляли основную движущую силу городских восстаний второй половины XI в. При этом следует учесть, что ремесленники и мелкие торговцы были в городах халифата близки по экономическому положению [90].

Ближневосточные города не завоевали самоуправления. Более того, в X—XI вв. городские движения даже не выдвигали лозунга самоуправления, главной их целью был передел имущества [90].

Интересно, что в XI в. наблюдается спад крестьянских восстаний. Прилив волны крупных крестьянских движений наблюдается в IX—X вв. и затем вновь с XII в. Можно предположить несколько причин этого явления, учитывая недоста-

точность наших знаний по истории халифата XI в. А. Е. Бертельс считает, что «причины общего спада волны крестьянских восстаний к XI в. следует, вероятно, искать в том, что к этому времени крестьянство в Хорасане и смежных областях было уже в значительной степени закабалено. Землевладельцы нового типа прочно заняли свои позиции. Старое духовенство, противодействовавшее политике Аббасидского халифата, утратило свое значение» [43, с. 130].

Можно предполагать, что ареной широких движений протеста в XI в. был в основном город. К такому выводу приходит в своих работах, в частности, К. Каэн.

Интенсивное развитие городов и городской жизни в Арабском халифате в X—XI вв., а также широкое развитие торговли способствовали дальнейшему развитию товарно-денежных отношений, что оказало воздействие и на идейно-культурную ситуацию.

Одним из важнейших явлений в социально-экономической и политической жизни Арабского халифата в этот период был приход на территорию государства большой массы тюрков-кочевников (в начале XI в.). Один из туркмено-огузских родов — сельджуки — позднее создал на территории халифата мощное государство. Однако не следует отождествлять сельджуков со всеми тюрками-кочевниками вообще. Между Сельджуками — правителями феодального государства и массами кочевых огузских племен существовали свои противоречия, как убедительно показывают авторы работ, опубликованных в последнее время и посвященных этому вопросу (среди них прежде всего назовем работы К. Каэна «Кочевые и оседлые в средневековом мусульманском мире» [183, с. 93—104] и Энн Лэмбтон «Аспекты сельджукско-огузского поселения в Персии» [183, с. 105—125]). Появление масс кочевников осложнило проблему взаимоотношений между оседлым и кочевым элементом на территории халифата. Однако приход тюркских кочевых племен не только не имел для экономики государства столь губительных последствий, как, например, нашествие монголов, но и, как считают многие исследователи, способствовал ее развитию, не говоря уже о том, что он вызвал процесс политической стабилизации. В частности, Энн Лэмбтон пишет: «Сельджукское вторжение не вызвало, в общем, беспорядка, но, напротив, приход в Персию ограниченного количества кочевников с их стадами мог внести вклад в рост благосостояния страны в том смысле, что они помогали снабжать города молочной продукцией, мясом и шерстью, а может быть, внесли вклад и в развитие торговли, обеспечивая транспорт. Я бы предполо-



жила, что основные причины конечного упадка и развала, имевшего место на всех территориях, которыми управляли Сельджуки, имеют мало общего или совсем ничего общего с номадизмом» [183, с. 124].

Творчество Газали приходится на период Сельджукидов (вторая половина XI—начало XII в.) — один из наиболее важных, интересных, но и малоизученных периодов в средневековой истории Ближнего и Среднего Востока.

Итак, Сельджуки создали сильное централизованное государство при номинальном сохранении власти багдадского халифа.

Вскоре Сельджукский султанат превратился в иерархически организованное по персидско-мусульманскому образцу государство. «Верховный султан опирался на персидский чиновничий аппарат и на разноплеменную армию, которую возглавляли военачальники из тюркских рабов. Это ядро армии дополняли племенные контингенты во главе с туркменскими предводителями» [47, с. 163].

Сельджукское государство было государством военным: война была средством не только политической, но и экономической деятельности. По мнению К. Каэна, завоевательная деятельность была необходима Сельджукам, так как территориальные отчуждения были главным средством содержания многочисленной армии [144, II]. Уже при Тогрул-беке (1038—1063) начался переход от родо-племенного ополчения к регулярной армии. Армия теперь состояла из четырех частей: личного войска султана, дворцовой гвардии, наемного войска (при Мелик-шахе) и отрядов вассалов [59, с. 132—133]. Последнее имело особое значение, поскольку являлось чисто феодальным способом организации армии. «При новой системе комплектования феодалы получали от сюзерена владения на правах условного военного держания (*икта*^с), за что были обязаны являться с отрядом установленной численности, снаряженным за свой счет» [59, с. 132]. Содержание армии ложилось тяжелым бременем на жителей государства, так как регулярные поборы и дополнительные расходы были огромны.

Сельджуки, находившиеся на более низкой ступени развития, чем завоеванные ими народы, сохранили существующие у них формы собственности, однако внесли в экономическую и политическую жизнь свои изменения. Преследуя цель создания системы феодальных вассальных отношений, которой требовала их военная организация, Сельджуки активно развивали институт дарения. Именно при Сельджуках оформляется и укрепляется военно-ленная система. Перераспределив земельный

фонд, Сельджуки сделали *икта*^с господствующим видом земельной собственности, который практически приобрел характер наследственного землевладения. Ф. Энгельс писал: «Только турки впервые ввели на Востоке в завоеванных ими странах нечто вроде помещичьего феодализма» [7, с. 181]. Крупные *икта*^с, подаренные родственникам и военачальникам сельджукских правителей, становятся самостоятельными вотчинами. Родственник Мелик-шаха Сулейман I получил в лен земли, отнятые у византийцев, и сделал малоазиатский город Никею своей столицей в 474/1081 г. Создается институт сельджукских наместников — правителей областей, которые становятся все более самостоятельными с ослаблением центральной власти. Все это означало рост феодальной раздробленности. Период централистской активности, последовавший за завоеванием, быстро сменился господством центробежных тенденций, так как в связи со стабилизацией власти политические факторы (необходимость подчинения оседлого населения в завоеванных районах) уже не могли сдерживать рост экономически и социально обусловленного сепаратизма.

Неграмотные сельджукские султаны окружили себя людьми, пользовавшимися их доверием и осуществлявшими на деле управление государством. Важнейшую роль в государственной политике играл вазир султанов, которым в течение длительного времени (456/1063—485/1092) был перс Низам ал-Мулк.

Это были годы хозяйственного и культурного подъема. Именно вазир явился проводником всех мероприятий, стимулировавших развитие сельского хозяйства, торговли, строительства. Низам ал-Мулк был покровителем наук, литературы и искусства. Он создал в Багдаде обсерваторию, куда съехались самые видные астрономы. Омар Хайям, который, как сообщают арабские историки, был другом Низам ал-Мулка, осуществил исправление календаря (так, как это в 1582 г. сделал папа Григорий XIII). Это были годы расцвета литературы как на арабском, так и на персидском языках. В Басре, Герате, Нишапуре, Бухаре, Самарканде и Багдаде Низам ал-Мулк открыл религиозные школы (*Низамийа*).

Политика Низам ал-Мулка была направлена на создание сильного централизованного государства. Вазир стремился ограничить права местных феодалов, грабивших земледельцев, нейтрализовать сепаратистские тенденции и укрепить аппарат центральной власти. В своей книге *Сийасат-наме* он советует султанам иметь сильное и многочисленное войско для подавления мятежей. «*Мукта*^с, у которых *икта*^с, пусть знают, что по отношению к народу им не приказано ничего, кроме как

собирать добрым образом законную подать, что им препоручено; когда они это собрали, пусть будут у народа безопасны тело, имущество, жены и дети, пусть будут безопасны их вещи и владения, пусть не будет *мукта*⁴ к ним никакого пути. Если кто из народа захочет отправиться ко двору, чтобы открыть свои обстоятельства, пусть тому не чинят помехи, любому, кто делает иначе, пусть укоротят руки, пусть от него отберут *икта*⁵ и накажут, чтобы показать пример другим. Им следует знать, что царство и народ принадлежат султану» [101, с. 34]⁴.

Изменения, происшедшие в социально-экономической и политической жизни арабо-мусульманского мира, дали повод многим исследователям говорить о периоде X—XII вв. в средневековой истории народов Ближнего и Среднего Востока как об «эпохе трансформации». Обсуждению этого вопроса был посвящен состоявшийся в 1969 г. в Оксфорде коллоквиум с участием ведущих западноевропейских и американских востоковедов, на основе докладов которых в 1973 г. вышел в свет сборник «Мусульманская цивилизация. 950—1150» (см. [183]). В сфере идеологии, культуры и искусства происходят в этот период не менее важные изменения, о которых здесь также необходимо кратко сказать.

Для культурной ситуации в Арабском халифате с X в. характерно усилившееся влияние на арабов культур покоренных арабами народов, что особенно заметно проявлялось в литературе, философии и теологии⁵.

Мусульманская культура становилась интегральной культурой. По мнению Б. Н. Заходера, «быт и культура всех народов, составляющих халифат, уже в XI веке являют черты такого органического культурного единства, что мы можем иметь и имеем достаточно оснований именовать их „мусуль-

⁴ Б. Н. Заходер называет *Сийасат-наме* книгой, направленной «против развития ленной системы и децентрализации государственной власти». По его мнению, «в условиях установления военно-ленной системы эти пожелания были утопией, они выражали страх господствующего класса перед крестьянскими восстаниями и иноземными нашествиями» [101, с. 242]. Точку зрения Заходера разделяют авторы «Истории стран зарубежной Азии в средние века» [68, с. 338]: «В период развития военной системы и феодальной раздробленности политика Низам ал-Мулка была утопией». Такая оценка представляется сейчас несколько упрощенной.

⁵ В связи с этим следует заметить, что ислам в общем относился терпимо к другим культурам, заимствуя многое из наследия античного и христианского мира.

Исследователи отмечают, что в средневековых ремесленных корпорациях было больше согласия между мусульманами и представителями других вероисповеданий, чем между шиитами и суннитами.

манскими» без различия в специфике каждого народа в отдельности».

В этот период активизировалась деятельность различных сект, исповедовавших взгляды, которые обнаруживают следы влияния других религий и верований. В центральной части халифата основным источником такого влияния были персы, привнесшие в ислам, в частности, элементы зороастрийских и других верований. Сильным было влияние восточного христианства, прошедшего по сравнению с исламом более длительный путь развития и взявшего на вооружение гибкие методы приспособления религии к изменившимся обстоятельствам. А. Мец пишет: «Неслыханная для средневековья веротерпимость в совместной жизни с христианами и иудеями принесла мусульманской теологии отнюдь не средневековый придачок — сравнительное богословие» [91, с. 174]. В X—XI вв. в Арабском халифате было создано много трудов по сравнительному богословию, среди которых следует отметить «Историю Индии» ал-Бируни (ум. 440/1048), где автор описывает религии Индии, огромные труды ал-Мусаббихи (ум. 420/1029) и ал-Багдади (ум. 422/1031).

К X—XI вв. арабам уже была хорошо известна греческая, в основном перипатетическая и неоплатоническая, философия. Еще в IX в. при дворе аббасидского халифа ал-Ма'муна (813—833) был создан известный «Дом мудрости», где переводчики-несториане занимались переводами на арабский язык с сирийского произведений античных философов и ученых. На арабский язык были переведены сочинения Аристотеля, Платона и их комментаторов, Плотина, Прокла, Порфирия, Александра Афродизийского, Галена, Эвклида, Птолемея, Гиппократа и других мыслителей. Большое влияние на развитие общественной мысли в халифате оказали идеи аристотелизма и неоплатонизма. Некоторые востоковеды, в частности Дитрихи, возражали против того, чтобы называть всю арабо-иранскую философию перипатетической. Последнее утверждение в прошлом, когда содержание трудов арабо-мусульманских мыслителей было мало изучено, связывалось с тем, что арабы, изучавшие неоплатонизм в основном по «Теологии Аристотеля» (*Саулуджийат Аристоталис*) с «Комментариями Порфирия» (*Тафсир Фурфуриус*), считали это произведение аристотелическим, а изучавших его философов — аристотеликами⁶, хотя оно представляет собой арабский перевод комментариев Порфирия к 4, 5 и 6-й энеадам Плотина.

⁶ Это название было для арабов настолько же условным и собирательным, как «зороастрийцы» или «еретики».

Неоплатонические идеи отразились во взглядах Ибн Масарры, ал-Фараби, Ибн Сины и других философов.

В XI в. еще более усиливается проникновение античной и восточнохристианской мысли в общественную мысль народов Арабского халифата.

У. М. Уотт считает, что в проникновении античной мысли в мусульманскую культуру было два этапа: благодаря переводам с греческого и философским системам Фараби и Ибн Сины, а затем через труды Газали [231, с. 181—182].

Через пехлевийский язык к арабам попали переводы индийских книг. Но если влияние греческой философии и восточнохристианской мысли на мусульманскую мысль общеизвестно и подтверждается историческими фактами, то влияние индийской и древнеперсидской культуры подвергается в некоторых исследованиях сомнению. Нам представляется убедительным исследование этого вопроса Маджидом Фахри, где аргументированно определяются рамки влияния этих культур на мусульманство [159].

Самой главной, самой распространенной и наиболее массовой формой идейной жизни средневекового арабо-мусульманского общества была религиозная. По известному выражению Ф. Энгельса, история средних веков знала «только одну форму идеологии: религию и теологию» [9, с. 294]. Поэтому, говоря об идейном и культурном развитии арабо-мусульманского мира, следует рассматривать прежде всего процессы, происходящие в религиозной жизни.

Ислам в это время действительно заимствует многое из других религий и философских систем. По мнению Е. Э. Бертельса, ислам не имел такой философской опоры, как другие религии, поэтому он вынужден был использовать их идеи.

Действительно, размах классовой борьбы в IX—X вв., бурное экономическое, социальное и культурное развитие общества расшатывают позиции ислама, и к XI в. возникает особенно острая необходимость в усовершенствовании его системы «защиты» от рационализма⁷, философии и учений сект.

Необходимость создания эффективной богословской науки для защиты позиций ортодоксального суннизма от рационалистов и философов привела к созданию *калама* — первой системы мусульманского схоластического богословия. В развитии *калама* видную роль сыграли ал-Аш'ари (873—935) и Ма-

туриди Самаркандский⁸ (Абу Мансур ал-Матуриди, ум. 994 г.). Абу-л-Хасан ал-Аш'ари провозгласил разум необходимым средством познания Аллаха наряду с Кораном и *сунной*. Аш'ари вводил в *калам* рациональные, умозрительные методы рассуждения и доказательства. Однако он не имел аргументированной точки зрения по многим вопросам вероучения (например, по вопросу об атрибутах Аллаха), занимая среднюю позицию между радикалами и консерваторами. Аш'ари, в теологических трудах которого отразилась необходимость реформации официальной религии, хотя и не стал основателем нового религиозного толка, все же создал свою систему, принятую в основном шафиитами и получившую довольно широкое распространение в некоторых областях халифата. Хотя вся система ашаризма приписывается одному Аш'ари, ее авторами является целая группа теологов, писавших вместе с ним. Ашаризм был не только рационалистическим схоластическим учением, он нес новые взгляды на мир, новое мировоззрение, которое обычно определяется как атомистическое. Действительно, ашаризм, последователем которого был и Газали, рассматривал мир как совокупность единичных сущностей, «непротяженных частиц» (как называл их акад. А. О. Маковельский), каждая из которых управляется в своем движении непосредственно богом. По учению ашаритов, каждое явление в каждой частице есть результат непосредственного акта творения. Ашаризм полностью отрицал любую причинную связь в мире, за исключением связи между Аллахом и его творениями. Влияние ашаритского атомизма⁸ некоторыми востоковедами преувеличивалось. В частности, Б. Льюис считал, что это слово употребляется, чтобы «охарактеризовать привычный способ мышления и взгляда на вещи, который проявляется во многих аспектах цивилизации арабов и преобладает на всех более поздних стадиях их истории. Под этим подразумевается тенденция рассматривать жизнь и мироздание как совокупность статичных, конкретных и разобщенных сущностей, свободно связанных некой механистической или даже случайной связью с помощью обстоятельств или разума индивида, но не имеющих органической взаимосвязи между собой» [192, с. 141].

С помощью этой концепции Льюис пытается объяснить застойность в развитии общества на Востоке. Это идеалистическое объяснение не случайно приводит его к выводу о том, что влияние Запада в XIX в. стало силой, пробудившей это

⁷ За рационалистическое познание догматов выступали, в частности, мутазилиты, которых одно время поддерживали халифы.

⁸ В целом ашаризм оказал большое воздействие на развитие арабо-мусульманской культуры, медленно распространяясь из Хорасана.

общество к прогрессу. Льюис считает, что атомизм якобы «удовлетворял нужды мусульманского общества, в котором более свободная социально-экономическая жизнь торговой эпохи уступала дорогу неподвижному феодализму, не изменившемуся за много столетий» [192, с. 142].

Такая оценка необъективна, так как противопоставлять «свободную... жизнь торговой эпохи» феодализму неправомерно. Кроме того, ашаризм не стал господствующим мировоззрением в мусульманской культуре.

Переход к развитому феодализму влечет за собой изменения в социально-культурной ситуации, отражающиеся на развитии общественной мысли. «Философия древности... видела свою задачу в осмыслении природы и рассматривала человека — и как физическое и как духовное существо — в качестве ее неотъемлемой части. Теологическая же философия средневековья, оторвав человеческий дух от природы и возводя его источник к внеприродному богу, утратила те связи с естественнонаучной мыслью, какие были присущи античной философии... Отличие средневекового философствования от античного состояло также в спаде научно-логического творчества... С другой стороны, эпоха средневековья отличалась... возрастанием морально-личностного начала, что определялось в общем более гуманным типом феодальной эксплуатации по сравнению с более бесчеловечной рабовладельческой эксплуатацией» [36, т. 1, с. 60].

Существенно новым элементом социально-культурной ситуации в халифате в X—XI вв. явилась проблема личности. Интерес к человеку, большой вес индивидуально-личностного начала в общественной мысли соответствовали специфике феодального общества. Поэтому не случаен разгоревшийся с большой силой интерес к учениям, идеям и системам античных мыслителей, сыгравших большую роль в формировании средневековой общественной мысли народов Ближнего Востока.

В то же самое время традиционализм, преклонение перед традицией, опора на освященное авторитетом знание составляли один из столпов арабо-мусульманской культуры. Всемогущая сила авторитета, утверждаемая суннизмом, накладывала свой отпечаток на развитие всей системы знаний арабов о мире, обществе и человеке. Вершиной всякого знания считалось то знание, которым обладали пророк и его сподвижники. Степень образованности других людей измерялась степенью их знания канонических мусульманских книг. Всякое новое знание в принципе было еретическим, оно могло быть положительно оценено

только как производное от абсолютного источника знания⁹. Однако традиции «всегда крепка, пока неизвестны другие социальные порядки, другие обычаи и другие верования» [36, т. 1, с. 17]. Так и мусульманский традиционализм нуждался в поддержке, чтобы устоять перед появлением нового знания и мощным потоком внешних воздействий. Для этого новое не всегда отвергалось, но иногда интерпретировалось как исконно свое, примирялось с традицией, аккомодировалось. Именно так в ислам были привнесены рационалистические, умозрительные элементы, на основе которых создавался *калам*.

Таким образом, в идейно-культурном развитии арабо-мусульманского мира в рассматриваемый период можно выделить две противоречивые тенденции. С одной стороны, это подъем в развитии философской школы в начале периода (который, однако, сменился упадком в конце периода), определенная либерализация идеологической жизни (о которой еще будет сказано ниже). С другой — это так называемое «возрождение традиционализма», выступавшего против любого рационализма. Главными вехами этого «возрождения» являются рескрипты халифа ал-Кадира, принятые в начале XI в. и выросшие в так называемый «Кадиритский символ веры», с позиций суннитского традиционализма выступавший против шиитского, мутазилитского и ашаритского рационализма¹⁰. Суннитскую политику ал-Кадира усердно насаждали Газневиды. Махмуд Газневид активно преследовал еретиков и предавал их казни. Антиашаритскую политику продолжали первый сельджукский султан, Тогрул-бек, и его вазир ал-Кундури.

Сельджукиды, по сведениям арабских источников, были ревностными мусульманами, твердолобые сунниты ханифитского толка Тогрул-бек и в меньшей степени Алп-Арслан расправлялись с любым отклонением от суннитских догм. Еретиками в первые годы правления Сельджуков считались даже приверженцы других *мазхабов*, на что указывают слова Низам ал-Мулка из *Сийасат-наме*, когда он говорит о своем страхе перед Алп-Арсланом (Низам ал-Мулк был шафитом, как и Газали).

⁹ О концепции знания в исламе см. фундаментальную работу Ф. Роузенталя [99].

¹⁰ А. Мец пишет о мутазилитах: «Они, как и *ши'а* того времени, не противопоставляли себя *сунне* как секта; противопоставление это возникло лишь в V/XI в. В IV/X в. оппозиция мутазилитов по отношению к большинству верующих была еще чисто богословской, так же как и оппозиция суфиев» [91, с. 168]. В XI в. идеологическая борьба в исламе разгорелась с новой силой, рескрипт ал-Кадира приказывал мутазили-там отказаться от своего учения.

Однако ревностный консерватизм первого сельджукского султана уступил место иной политике. Уже Алп-Арслан совершил паломничество не только в Мекку, но и к гробницам шиитских имамов, почувствовав силу шиитского влияния в Иране. Характерной чертой правления Мелик-шаха явилось проведение политики веротерпимости, что было вызвано, в частности, возросшим влиянием мусульманских сект. Даже Низам ал-Мулк осуждает Мелик-шаха за чрезмерную мягкость в вопросах религии: «Все теперь изменилось, нет больше разницы для вероисповедания: если какой-нибудь иудей заведует делами тюрок и занимает должность, которая подобала бы тюрку, это считается приличным. То же допускается для парсов-зороастрийцев, для христиан, карматов — все одинаково. А ведь им нет дела до истинного исламского правоверия, они беспощадно взимают налоги с правоверного населения. Государство в полном блеске, но боюсь взглянуть: до чего оно может прийти при таком положении дел!» (цит. по [76, с. 133]).

Вражда между суннитами и шиитами на протяжении долгого периода была очень сильной. На территории азиатских областей халифата действовало большое количество сект, враждебных суннитскому исламу. Самыми влиятельными сектами были исмائيиты и карматы.

Под лозунгом исмائيизма на территории Ирана развернулось широкое движение народных масс, в основном городского населения, руководителем которого был Хасан б. Саббах (1055—1124). А. Е. Бертельс пишет: «Эта ересь могла распространиться и среди городского населения, среди его низших слоев. Если исмائيизм в Хорасане и Средней Азии X—XI вв. был главным образом идеологией крестьянства и дикхан, боровшихся против султана и служилой знати, то содержание исмائيитского движения конца XI в. не исчерпывалось этим, оно было сложнее» [43, с. 144—145]. Б. Льюис называет исмائيитское движение Ибн Саббаха главной оппозиционной силой халифата того времени [192, с. 148—149]. Первоначально пропагандистская деятельность Ибн Саббаха была связана с Фатимидами, официально исповедовавшими исмائيизм. В 70-х годах XI в. Ибн Саббах был в Каире у Фатимидов, где, по утверждению арабских историков, вступил в конфликт с военным правителем Египта, правившим от имени фатимидских имамов¹¹. Ибн Саббах и его сторонники в Иране отказались при-

¹¹ Вражда между Сельджукидами и Фатимидами была настолько сильной, что, по данным археологов, между Машриком и Египтом практически прервались даже торговые связи (см. ст. Дж. Скэнлона [183, с. 265—274]).

знать наследника фатимидского халифа ал-Мустансира (ум. 1094), назначенного по настоянию военачальника, и объявили о своей поддержке Низара, старшего сына ал-Мустансира, агитируя за него население территорий, подвластных Сельджукам, и основав известный тайный орден ассасинов. В 483/1090 г., т. е. незадолго до того, как Газали занял свой пост в медресе *Низамийа* в Багдаде, Ибн Саббах овладел крепостью Аламут к северо-востоку от Казвина (Северный Иран), одно название которой стало вызывать страх у эмиров и наместников, так как Аламут превратился в центр террористической деятельности ассасинов¹². По рассказам некоторых арабских историков, Ибн Саббах был дружен с Низам ал-Мулком, однако Низам ал-Мулк, призывавший к искоренению исмائيизма, был убит ассасином, последователем Ибн Саббаха, в 485/1092 г.

Аламут стал центром исмائيитского государства, которое было создано вследствие длительной борьбы сторонников Саббаха — батинитов, как их иногда называли (см. коммент. 4 к *ал-Кустас*), с сельджукскими властями. Деятельность исмائيитов в этот период носила антицентралистский характер, что помогло им завоевать сторонников в Иране и Сирии.

Исмائيизм в XI в. охватил городские массы Исфагана. Однако не следует думать, что классовая основа исмائيизма была всегда одной и той же, на некоторых этапах своего развития исмائيитское движение выражало интересы знати. «Универсальность» исмائيитского учения делала возможным его использование в интересах различных классов и предопределяла сложный характер исмائيитского движения.

IV

Антифеодалные настроения гораздо более последовательно были выражены в другом течении в исламе — суфизме. Суфизм возник еще во II/VIII в., но к V/XI в. он сильно видоизменился и представлял собой уже новое течение, возникшее на базе прежнего суфизма и использовавшее в своей идеологии многое из античных и христианских воззрений¹³. Основой суфийской идеологии были идея о мистическом познании бога, которое стало для суфиев новым религиозным идеалом и выс-

¹² К Ибн Саббаху восходит род Ага-ханов — вождей исмائيитов, а сам Ибн Саббах был из рода Али б. Аби Талиба [238, т. 3, с. 225]. Ахмад Амин пишет, что Ибн Саббах претендовал на родство с химйаритскими царями [239, т. 4, с. 129].

¹³ По выражению Е. Э. Бертельса, «по существу, единого суфизма никогда не было» [44, с. 35].

шей целью жизни, и особая концепция нравственного совершенства человека, связанная с проповедью идеалов аскетизма, бедности, воздержания и презрения к миру. В суфизме можно выделить два основных направления: пантеистическое, проповедовавшее идею эманации бога в мире, и умеренное.

Суфизму даются разные оценки. Одни исследователи считают суфизм абсолютно реакционным и даже антигуманным течением, относясь к нему как «к такому направлению в философском и религиозном наследии мусульманского мира, против которого на протяжении всего средневековья боролись истинные сторонники гуманизма» [10, с. 96]. Другие проводят резкую грань между «реакционным суфизмом» и «передовым», который рассматривается как учение, генетически связанное с той же неоплатонической философией, но перерастающее в пантеизм: «Это был тот передовой суфизм, который выражал свободомыслие эксплуатируемых слоев общества» [105, с. 187].

Е. Э. Бертельс подчеркивал связь суфизма со средними и бедными городскими слоями, особенно с ремесленниками: «Особо важную роль на ранних этапах играли Куфа, Басра и Багдад, позднее Нишапур. Дервишеские общины в городах в IX—XI вв. были обычно тесно связаны с ремесленными кругами, откуда и поступал главный приток *муридов*. Проследив биографии более видных шейхов, можно констатировать, что значительное большинство их так или иначе связано с каким-либо ремеслом. Можно полагать, что существовали какие-то связи между дервишескими общинами и тайными организациями ремесленников (*футува*). Роль дервишеских общин в жизни ремесленников пока недостаточно выяснена. Можно предположить, что связь с дервишами облегчала ремесленникам борьбу с крупными предпринимателями и купечеством и, таким образом, представляла известные экономические выгоды» [44, с. 41].

Бертельс также отмечает, что дервишеские «общекития» (*хангах*) пользовались большой поддержкой со стороны купечества. В связи с этим он высказывает предположение, что шейх мог выступать для купца посредником в улаживании различного рода конфликтов.

Источники свидетельствуют о том, что основной социальной базой суфизма были средние и бедные городские слои. В частности, из жизнеописаний нишапурских шейхов и по сведениям о багдадских суфиях известно, что посетителями *маджлисов* (суфийских «собраний») были «представители ремесленных и малообеспеченных городских кругов» [44, с. 44].

Особенно широкое распространение получил суфизм в V/XI в. В то же время именно этот период в истории суфизма меньше всего изучен¹⁴. В последний период господства Газневидов суфийские шейхи могли быть посредниками между тюрками и хорасанской знатью, недовольной Газневидами. Знать Мерва и Нишапура получала при Сельджукидах высшие должности [64, с. 89]. Суфийские шейхи в этот период представляли уже значительную политическую силу. Их влияние особенно возросло при Сельджукидах, которые относились к ним с достаточным уважением. Причины этого отношения пока недостаточно ясны. Е. Э. Бертельс пишет по этому поводу: «Был ли это своего рода страх перед чудотворными способностями шейхов, представлявших Сельджукидам чем-то вроде шаманов, или Сельджукиды сознавали их растущую силу и стремились при их посредстве сохранить хорошие отношения с городским населением? Это предстоит еще выяснить. Характерно, однако, что суфийская литература XII—XIII веков о Сельджукидах неизменно говорит с большой симпатией и всячески подчеркивает их справедливость, мягкость в управлении и прочие положительные качества, безусловно идеализируя их» [44, с. 41].

Другие мнения о суфизме существуют в западном востоковедении. Так, Б. Льюис связывает суфизм с так называемой коммерческой цивилизацией, всегда вызывающей к жизни различные мистические движения [192]. Р. Николсон считает суфизм «массовой религией ислама»: «Суфизм одновременно и религиозная философия, и массовая религия ислама. Великие мухаммеданские мистики также и святые. . . Они являются объектом бесконечного почитания и обожания, их могилы — это священные места поклонения, к которым пилигримы — и мужчины и женщины — приходят просить их всемогущей помощи» [204, с. 65]. Некоторые западные востоковеды также усматривают связь суфизма с городскими слоями, с чем связывают и специфическое влияние суфизма на средневековую Европу. Так, А. Арбери считает: «Установлено, что движение „футува“ в исламе, находящееся в тесной связи с суфийскими орденами, оказало влияние на развитие цехов в средневековой Европе» [133, с. 7].

Важный вклад в изучение суфизма в последнее время внес американский востоковед Дж. Макдиси. В работе «Суннитское возрождение» [183, с. 155—168] он утверждает, что суннитское

¹⁴ И. П. Петрушевский считает, что по сравнению с другими периодами лучше всего изучен суфизм I—IV вв. х. [95, с. 311].

возрождение было, по существу, возрождением традиционализма и началось оно задолго до того, как на исторической сцене появились «привычные герои возрождения»: Тогрул-бек, Низам ал-Мулк, медресе *Низамийя* в Багдаде и Газали. По мнению Макдиси, это традиционалистское возрождение, боровшееся против рационализма всех мастей, имело место еще в начале XI в. Автор представляет весьма убедительные доказательства этого положения. Макдиси также выступает против известного взгляда на *Низамию* как на ашаритскую школу и показывает, что она была чисто традиционалистским заведением и «чужестранные науки» — *'улум ал-ава'ил* — «в ней не дозволялись, равно как и рационалистические теологические науки» [183, с. 158—159]. Автор показывает, что Газали «не мог преподавать в медресе ашаризм, даже если бы это и было возможно, он был профессором шафиитского права, и именно этот предмет он преподавал» [183, с. 160]. По словам Макдиси, Газали занимался королевой «чужестранных наук» — философией — только за пределами этого учебного заведения. В результате анализа труда Газали *Иджам ал-'авамм 'ан 'илм ал-калам* Макдиси приходит к выводу, что Газали не был силен и в *калам*¹⁵. Иначе говоря, автор подчеркивает традиционалистскую, юридическую сторону деятельности Газали. Он выступает против привычного взгляда на Газали как объединителя суфизма с ортодоксией: «Вряд ли есть необходимость утверждать, что суфизму, как и ашаризму, пришлось ждать вездесущего Газали, который бы совершил это примирение. Соответственно ашаризму пришлось бы ждать с начала IV столетия хиджры, а суфизму еще за одно или два столетия до того. . . Если ашаризму не удалось развенчать традиционализм как столп ортодоксии, то суфизм и не имел таких амбиций. Дело в том, что суфизм в течение определенного времени был вткан в саму ткань традиционализма» [183, с. 161]. Макдиси, доказывая это положение, подчеркивает, что суфизм ассоциировался с самой традиционной наукой — хадисоведением, а также был связан с фикхом, т. е. с правоведением. Автор, таким образом, считает, что суннизм «никогда не дремал» и поэтому и не пробуждался, он «успешно продвигался вперед волнами, пока в начале XI в. не совершил прорыва, когда имя халифа ал-Кадира было поставлено под «Кадиритским символом веры», сделав его государственным законом во всем восточном халифате» [183, с. 168].

¹⁵ За это он подвергался критике средневековыми арабскими учеными ал-Мазири (ум. 536/1141) и Субки (ум. 771/1369) (см. [16, т. 4, с. 122, 123]).

Представляется ограниченным сам подход Макдиси рассматривать философско-религиозную борьбу того периода исключительно через призму борьбы традиционализма и рационализма. Отметим, что такая работа Газали, как «Правильные весы», является образцом соединения традиционализма и рационализма, а в целом религиозно-этическая система Газали, как будет показано ниже, содержит элементы и традиционализма, и рационализма, и мистицизма.

Хотя некоторые положения, развиваемые Макдиси, спорны или слишком категоричны, сегодня нельзя рассматривать труды Газали без учета сделанных Макдиси выводов и предположений.

Здесь невозможно дать классификацию суфизма в целом. Однако важно определить в общем социальную роль суфизма в XI в. Нам представляется справедливым взгляд на суфизм как на идеологию средних и бедных городских масс. Уже одно то, что суфизм как массовое движение противопоставил себя церкви, спаянной с государством в единое теократическое целое, говорит о его оппозиционности не только в отношении господствующей религии. «В государстве, организованном таким образом, что Церковь и Государство были неразделимо спаяны вместе как в государственной структуре, так и в мыслях и чувствах людей, религия и религиозная полемика играли ту же роль, какую политика играет в современном мире, и почти каждое движение, каковыми бы ни были его мотивы, находило в религии не маску, а необходимое и органическое выражение притязаний и недовольств, какие вызвали его, на социально-общественном языке» [192, с. 100]. Б. Льюис подчеркивает, что «ортодоксальность означала признание существующего порядка, ересь или отступничество — его критику или непризнание». Такое понимание роли религиозной оппозиции соответствует марксистской концепции религиозного движения как формы политического и социального движения. Религиозные разногласия к XI в., как уже говорилось, достигли такой степени остроты между представителями не только суннизма и шиизма или между ортодоксией и сектами, но и между суннитскими *мазхабами*, что принадлежать к тому или иному *мазхабу* в некоторых условиях прямо означало поддерживать то или иное правительство, поскольку различные мусульманские правительства играли большую роль в смене *мазхабов*¹⁶. Это отмечает египетский историк Ахмад Амин: «Исламские го-

¹⁶ О *мазхабах* см. [91, гл. 19].

сударства сменяли *мазхабы* вместе со сменой правительства. Если политически побеждало шиитское, или, иначе говоря, персидское, правительство, оно заставляло людей исповедовать шиизм, как фатимидское или буидское. Если побеждали турки или курды, которые были суннитами, они требовали от людей следовать их *мазхабу* [238, т. 3, с. 225]. Это подтверждает вся средневековая история халифата. По словам А. Амина, «если правительство было сильным и поддерживало один из *мазхабов*, люди традиционно следовали ему и оставались опорой ему, пока существовало это государство» [238, т. 3, с. 96—97]. Например, суннизм поддерживали Айюбидское государство в Египте и Сирии во главе с Салах ад-Дином, Альмохадское государство во главе с Мухаммадом б. Тумартом и Газневидское государство. Фатимидское государство ввело шиизм (точнее, исмаилизм) в качестве официальной религии, по шиитским обычаям шла вся городская жизнь, по шиитским сборникам изучались мусульманские науки и т. д. Приверженцы суннитских *мазхабов* преследовались, особенно маликиты; историки сообщают, что тот, у кого находили труды Малика, подвергался пыткам. Салах ад-Дин, пришедший на смену Фатимидам, заменил исмаилизм суннитским толком, построил школы, где изучались шафиитский и маликитский *мазхабы*, агитировал за аббасидского халифа. Кроме того, он запретил дискутировать проблему сотворенности Корана и слова Аллаха, чего требовали мутазилиды. Кстати, в истории ислама хорошо известны как периоды использования мутазилизма в качестве государственного вероисповедания, так и периоды гонений на мутазилидов. Государство Альмохадов в Магрибе и Андалусии во главе с Ибн Тумартом провозгласило ашаритский *мазхаб* в том виде, в каком его интерпретировал Газали, официальной религией, так как Ибн Тумарт считал себя учеником Газали. В альморавидскую эпоху книги Газали были в Магрибе запрещены и найденные экземпляры «Воскрешения наук о вере» сжигались (см. коммент. 173 к *Ихйа'*). Газневидское государство было суннитским. «В газневидскую эпоху расцвела суннитская наука. Большую известность в эпоху Махмуда приобрели историк ал-Атаби, ученый ал-Бируни, поэт ал-Фирдоуси. Они считали Махмуда ханафитом, переместившимся затем в шафиитский *мазхаб* с помощью крупного шафиитского факиха ал-Каффала» [238, т. 3, с. 98—99].

Интересные выводы делает в отношении вражды *мазхабов* Р. В. Буллиет в работе «Религиозно-политическая история Нишапура в XI столетии» [183, с. 74—90]. По его словам, в Нишапуре «политический конфликт этого периода оказывается

отражением чрезвычайно широкого социального конфликта между теми, кто поддерживал идеи и институты, возобладавшие в мусульманском мире в результате трансформации, и теми, кто поддерживал идеи и институты, сошедшие со сцены во время трансформации. Силы будущего, если можно так выразиться, включали ашаритов, шафиитов, суфиев, *фитийан*, шиитов и даже ханбалитов, силы прошлого объединяли ханафитов, мутазилидов, философов-аллинистов и, возможно, каррамитов» [183, с. 73]. Буллиет, в частности, показывает, что описанный географом ал-Мукаддаси конфликт между каррамитами и исмаилитами был, по сути, конфликтом чисто социальным: каррамиты выражали интересы «экономически недовольных низших классов», а исмаилиты представляли собой группу «напауганных, обороняющихся богатых купцов».

В мусульманском государстве приверженность к тому или иному *мазхабу* использовалась политическими группировками в борьбе за власть, что указывает на функциональную роль *мазхабов*. Интересно, что суфизм никогда не использовался ни одной правящей группировкой как официальное вероисповедание, что в какой-то степени говорит о его антифеодальной направленности. Проповедуя идеалы аскетизма, бедности и воздержания, суфизм часто противопоставлял себя ортодоксальному исламу — религии богатых феодалов и чуждых народу улемов-схоластов. Лицемерное соблюдение внешнего благочестия, ритуалов и обрядов религии порождало в массах стремление сделать критерием праведности, идеальности члена мусульманского общества моральную чистоту, «внутреннюю убежденность и веру в сердце» как реакцию на закоснелость официальной религии.

Носителями идей суфизма были не только бедные городские слои, которые приняли культ бедности и аскетизма, поскольку, по выражению суфия XVI в., «радость неимущего в аскетизме» [77, с. 67]. Идея аскетизма могла быть принята и средними городскими слоями, зажиточными купцами, ремесленниками, на протяжении многих лет также подвергавшимися феодальной эксплуатации и разорению со стороны различных завоевателей и вследствие этого не уверенными в прочности своего положения.

Этическая сторона суфийской идеологии, таким образом, играла не меньшую социальную роль, чем философское мировоззрение суфизма. Связанное с идеями божественности человека, оно противопоставлялось суннитской системе, где индивидуальный человек не играл большой роли.

К концу XI в. сельджукская империя начинает склоняться к своему закату. Общественную жизнь государства все больше

характеризуют черты социального кризиса. Центральная власть султанов ослабевает, накал классовой борьбы усиливается, культурный подъем приостанавливается. Мусульманская идеология теряет свои позиции как ведущая идеологическая сила и эффективный регулятор социальной жизни. Пробуждение к жизни гуманистических идеалов, идей прогресса и ценности индивидуального бытия, провозглашаемых прогрессивными мыслителями халифата, еще более усиливает кризис официальной идеологии. На этот период и приходится попытка реформации суннитского ислама, предпринятая Газали в его трактате *Ихйа'*. Таков в общем тот исторический фон, на котором возникла доктрина Газали.

V

Абу Хамид Мухаммад б. Мухаммад б. Мухаммад б. Ахмад ал-Газали родился в 450/1058-59 г. в городе Тусе в Хорасане. Он рано осиротел, оставшись с братом Ахмадом. Начав обучение в Тусе у имама Ахмада ар-Разикани, Газали едет затем в Джурджан и Нишапур (где посещает уроки знаменитого ашарита ал-Джувайни, по прозвищу Имам ал-Харамайн [ум. 478/1085]). Уже тогда он выделяется среди учеников последнего своими знаниями и способностями. Абу Хамид учится у Имама ал-Харамайна вплоть до смерти учителя.

Затем Газали замечает Низам ал-Мулк и принимает его в свое окружение, где молодой ученый встречен с почетом и уважением. Газали быстро завоевывает популярность. Тогда про него было сказано:

За ним пойдет и тот, кто не любит спешить,
И кто петь не умеет, его воспоет.

Через некоторое время Газали совершает шаг, вызвавший недоумение его современников и позднее исследователей его творчества. В 488/1095 г., через несколько месяцев после того, как первая болезнь прервала чтение им лекций, Газали покидает Багдад под предлогом хаджжа и бросает карьеру законоведа и богослова, в которой он так преуспел. Газали ведет жизнь аскета и отшельника в течение одиннадцати лет, вплоть до 499/1106 г. Сам он писал позднее, что основной причиной его отъезда было якобы желание порвать с профессией законоведа. Поскольку мусульманские законоведы и богословы были поражены, по его словам, «разложением», Газали, принадлежавшего к их числу, «охватила боязнь ада», как он сообщает в *ал-Мункиз мин ад-далал*.

Исследователи творчества Газали высказывают различные предположения по поводу причин, побудивших Газали к одиннадцатилетней изоляции.

Ф. Жабра [186] предположил, что одним из мотивов бегства Газали была его боязнь террористического акта со стороны исмаилитского ордена ассасинов, которые убили Низам ал-Мулк в 485/1092 г. Газали подверг критике исмаилитскую теорию *батинийя* в произведении *ал-Мустазхири*. Критика, с которой Газали выступил против исмаилитов, была настолько резкой, что А. Амин, например, призывает не доверять его сведениям об исмаилитах, поскольку они весьма тенденциозны (Газали опровергает претензии фатимидского халифа на багдадский престол и доказывает законность прав аббасидского халифа ал-Мустазхира).

Д. Б. Макдоналд [157] указал на то, что Газали могла угрожать опасность со стороны сельджукского султана Баркйарука. Незадолго до отъезда Газали султан казнил своего дядю Тутуша, сирийского наместника. Тутуша же поддерживали халиф и Газали. На возможность страха Газали перед мстостью Баркйарука указывает, по мнению Макдоналда, и тот факт, что Газали вернулся в Багдад вскоре после смерти султана в 498/1105 г. Против возможности мести со стороны Баркйарука, как нам кажется, говорит тот факт, что покровитель Газали Низам ал-Мулк в свое время поддерживал молодого Баркйарука и даже поссорился из-за этого с Мелик-шахом, предполагавшим передать престол другому сыну — Махмуду.

С. Н. Григорян выдвигает следующее предположение по поводу мотивов бегства Газали: «Страх стать жертвой мусульманского мракобесия заставил его отказаться от своих антиисламских взглядов. „Я убедился, — пишет он (Газали. — В. Н.) в своем автобиографическом трактате, — что стою на краю пропасти и что, если не займусь исправлением своего положения, наверняка попаду в ад“» [66, с. 107—108].

Предположение С. Н. Григоряна основано на следующих фактах. В Багдаде Газали написал книгу «Ответы на вопросы», в которой проповедует взгляды философов-аристотеликов, «утверждает вечность движения сфер». Однако до нас дошел лишь древнееврейский перевод этого произведения. О наличии древнееврейского текста этого произведения писал историк XIII в. Моисей Нарбоннский. В новое время текст был опубликован Генрихом Мальтером в 1896 г. Трудно предположить, чтобы Газали «был отстранен от преподавательской деятельности» (об отстранении не говорит ни один арабский историк XII—XIII вв.) и «был вынужден покинуть Багдад», поскольку

если Газали и написал «Ответы на вопросы», то такие его произведения, написанные перед отъездом из Багдада, как *Тахафут ал-фаласифа* и *ал-Мустазири*, должны были полностью реабилитировать его в глазах апологетов ортодоксального суннизма. Кроме того, в книге *Макасид ал-фаласифа* Газали гораздо более полно и обстоятельно изложил систему перипатетической философии, тем не менее это не вызвало никакой «бури негодования», так как в большинстве своих произведений Газали выступал как последовательный защитник ортодоксального ислама.

В 499/1106 г. сын Низам ал-Мулк Фахр ал-Мулк потребовал от Газали, чтобы он приступил к преподаванию, и Газали возвращается к чтению лекций в медресе *Низамийа*. В это время он пишет «Спаситель от заблуждения» (*ал-Мункиз мин ад-далал*), в котором описывает важнейшие события своей жизни, эволюцию своих взглядов. Это произведение — не автобиография. Газали показывает эволюцию мировоззрения человека через ошибки и заблуждения, увлечения и разочарования к идеалу, каким он себе его представляет. При этом хронологический принцип не всегда соблюдается; например, известно, что он относит свое знакомство с суфизмом к более позднему периоду, чем на самом деле.

«Воскрешение наук о вере», видимо, было завершено до возвращения Газали в Багдад.

Увлечение суфизмом продолжало играть важную роль в жизни Газали, хотя он по-прежнему служил профессором фикха. Незадолго до своей смерти Газали вновь бросает преподавание и возвращается в Тус. Там в своей келье он учит молодых последователей суфийскому образу жизни.

Умер Газали на пятьдесят пятом году жизни в 505/1111 г.

VI

Подобно тому как жизнь Газали объединяет жизнь ортодокса-правоведа и суфия, его главный труд — *Ихйа'* — соединяет ценности ортодоксального суннизма с суфийскими идеалами. Эта сторона учения Газали общеизвестна, и на нее указывают большинство исследователей. Среди трудов, написанных Газали до *Ихйа'*, мы не находим произведений, содержащих идеи суфизма, его труды в тот период направлены в основном против врагов суннитского традиционализма, в защиту его от философов, исманиитов, христиан и мусульманских либертинов. Однако есть основания предполагать, что Газали был знаком с суфизмом и в первый период своей жизни, о чем сообщают некоторые арабские биографы.

Суфийские идеалы занимают в *Ихйа'* ведущее место, поэтому многие исследователи причисляют трактат к произведениям суфийской литературы. В частности, Арбери называет *Ихйа'* Газали и *ал-Футухат ал-маккия* Ибн 'Араби основными позднесуфийскими текстами и считает необходимым опираться на них в исследовании позднего суфизма [133, с. 63].

Доктрина Газали основана на сальвационистском принципе: целью жизни человека объявляется «спасение», а смысл его существования заключается, по утверждению Газали, в постижении «Истины», т. е. в мистическом приближении к богу, познании божественной сущности, приобретении «достоверного знания». Для достижения этой высшей цели человек должен пройти длительный путь самосовершенствования и накопления положительных качеств. На этом пути Газали отмечает в порядке нарастания совершенства «стоянки», или стадии, — *макамат* (см. коммент. 12 к *Ихйа'*).

Трактат Газали содержит основные идеи суфийской системы: идею мистической близости к богу; идею *тарики* — пути к этой близости, на котором отмечены «стоянки», символизирующие определенные качества; идею суфийских идеалов терпения, бедности, аскетизма, любви и т. п.

Газали доказывает, что этот путь, суфийская теория и практика, как он их излагает, не противоречат ортодоксальному суннизму, а, наоборот, полностью соответствуют духу и основам мусульманской религии. В суфийском обновлении суннизма¹⁷ заключается одна из главных целей учения Газали, которую отмечают многие исследователи его творчества. Сделав религию объектом чувств и эмоций, Газали пытается «оживить» суннитский традиционализм, отставший от требований новой жизни, поэтому он и назвал свой труд «Воскрешение наук о вере». Газали доказывает «праведность» суфизма с помощью толкования стихов Корана и *хадисов* — суннитских преданий о пророке.

Это позволяет предположить, что система Газали была направлена на примирение ценностей двух противоположных мусульманских систем, за которыми стояли противоборствующие социальные силы. Предполагая, что Газали пытается соединить суфизм с ортодоксией путем «снятия» идеологических и социальных противоречий в своей интегральной системе, при анализе трактата следует выявить способы разрешения этих противоречий. Попутно следует заметить, что Газали смягчает

¹⁷ Это, как уже указывалось, вовсе не означает, что до Газали весь суфизм в целом был противопоставлен суннизму.

противоречия многих толков ислама: он цитирует как признанные ортодоксальными, так и не имеющие иснада *хадисы*¹⁸, призывает к прекращению вражды между *мазхабами*, цитирует шиитские предания, ссылается на христианские источники и т. д. В попытке такого примирения можно видеть как удовлетворение объективной потребности в реформации религии, так и выражение антифеодалных настроений масс, что можно предполагать в силу наличия в трактате суфийских этических норм. В системе Газали нашли свое отражение некоторые прогрессивные идеи гуманистического характера, которые появились в общественной мысли народов халифата в IX—XI вв.

В шкале жизненных ценностей суфийской теозитической системы Газали первостепенное место занимает состояние близости к богу, «видения» бога и забвения мира. Отношение исследователя суфизма к этой идее «высшего состояния» (*хал*) (см. коммент. 12) определяет в большой степени и понимание им суфизма вообще. Для правильной оценки суфизма, как и любого мистического учения, необходимо определить его социальную сущность, что не всегда легко сделать. Как ответить, например, на вопрос о социальном смысле мистической идеи «высшего состояния»?

Для этого придется вновь обратиться к выводу Ф. Энгельса о господствующей роли религиозной формы идеологии в средневековые и принять во внимание несостоятельность оценки религиозной идеологической системы на основании только ее внутреннего содержания. Такая идеология «реально существует именно в системе ее реализации» [80, с. 160]. Поэтому социальная роль культовой системы может быть определена лишь на основании тщательного изучения ее внутреннего содержания и ее реального места в жизни общества. «В конечном счете именно второе (место данной идеологической системы в общественных отношениях, характер идеологических потребностей общества) определяет и „внутренние“ рамки идеологии. Это позволило Марксу благим иллюзиям „консисторских советников“ в христианстве противопоставить исторически реальные „социальные принципы христианства“, — те, которые „располагали сроком в 1800 лет для своего развития и ни в каком дальнейшем развитии со стороны прусских консисторских советников не нуждаются“ [2, с. 204]. Точно так же Ленин противопоставлял подходу к религии под углом зрения того, чем могла бы быть для социализма идея бога, рассмотрение действительного,

„исторического и житейского“ [11, с. 232], социального содержания этой категории» [80, с. 159—160].

Между тем этот важный вопрос зачастую либо вообще не ставится при исследовании религиозных и этических учений, основанных на идее «высшего состояния», или мистического экстаза, среди которых находится и суфизм, либо на него даются неудовлетворительные ответы. Часто мистика и «бегство от мира» определяются как выражение «пассивного протеста социальных низов» [68, с. 156]. В то же время такой взгляд в марксистском востоковедении, учитывая чрезвычайно широкую распространенность мистических идей на Востоке, не только не конкретен, но и обнаруживает сходство с принятой в буржуазной науке концепцией о противоположности идеологий Востока и Запада. В частности, М. Вебер считает, что приобщение человека к божеству через мистический интуитивный гнозис, через пассивный аскетизм, исключаящий активное социально-политическое действие, является общей чертой азиатских религий.

Мистика и забвение мира действительно могут быть равноценны пассивному отношению, равнодушию к жизни, но все же конкретная реализация мистического направления в общественной психологии и идеологии убеждает нас в том, что просто противопоставлять всякое мистическое религиозное движение как пассивное активному протесту, как это часто делается¹⁹, неверно (не говоря о тех редчайших случаях, когда оно вообще не связано с протестом). При определении социального характера любого идейного общественного движения протеста необходимо учитывать как его направленность, так и его конкретную форму в конкретных условиях. По направленности всякое движение, ведущее к неприятию, отрицанию социального порядка, можно назвать пассивным протестом в отличие от активного, направленного на переустройство социального порядка. Другое дело — реализация этого протеста. Здесь «пассивное» мистическое движение, особенно если оно переходит рамки социальной группы и охватывает широкие массы, вряд ли может быть противопоставлено «активному» протесту по форме. Активные и, что самое главное, организованные действия протеста часто велись под флагом мистического движения в исламе, а восстания, возглавляемые какой-либо сектой и направленные против существующего социального порядка, нередко превосходили по размаху и упорству стихийные бунты крестьян и

¹⁸ За плохой иснад и плохое знание *хадисов* Газали критиковали Ибн ал-Джаузи и Субки [15; 16].

¹⁹ Так, Г. М. Керимов пишет, что «пассивное мистическое настроение» сменяет активное движение протеста после его подавления [73, с. 93].

городской бедноты. Мысль Энгельса об объективности религиозной формы народных движений в средневековье также означает, что в каждом случае необходимо изучать характер и социальную направленность любого мистического течения. Религиозное выражение протеста, религиозная форма борьбы в средневековье были настолько органичными и естественными, что дали повод некоторым исследователям сравнить религиозную секту в средневековье с политической партией в новое время²⁰. Характеристика всякой мистики как лишь пассивного протеста справедлива только для нового времени, когда более высокий уровень развития общества выдвинул в противовес мистическому уходу от действительности формы подлинно активной, свободной от религиозной оболочки классовой борьбы и социальная роль мистики стала другой. В условиях же средневекового общества, особенно мусульманского, когда официальная религия тщательно регламентировала всю жизнедеятельность общества и была основным идеологическим орудием управления, даже индивидуальное противодействие ортодоксии, «выключение» человека из навязываемого распорядка социальной жизни, невыполнение распоряжений теократии, неприятие религии правителей было достаточно смелым протестом. При этом не подлежит сомнению тот факт, что основным видом действий, связанных с суфийскими идеями, были, конечно, действия пассивные.

Любая мистическая система социальна по своей природе, и ее социальное применение предполагает широкий диапазон действий. Самая нехитрая мистификация могла выступать одним из стимулов широких социально-политических движений. Ярким примером этого является использование числовой символики сектами ислама. Как известно, в арабском алфавите каждая буква имеет цифровое значение. Одна из мистификаций связана как раз с тем фактом, что, будучи знаком числа, буква одновременно является и элементом имени. Например, исмаилиты придавали пророческий смысл 290 г. х. (902 г. н. э.), связанному с двумя именами, имеющими для мусульман эсхатологический смысл: Марьям, матери Иисуса (Исы), (М 40 + Р 200 + Й 10 + М 40 = 290), и Фатир, первоначальным именем Фатимы, дочери пророка, прародительницы Фатимидов (Ф 80 + А 1 + Т 9 + Р 200 = 290). Массиньон пишет: «Совпадение этих

²⁰ «Когда группа людей искала средство попытаться решительно и организованно бросить вызов существующему социальному порядку, они так же естественно и неизбежно находили его в религиозной секте, как их современные единомышленники в политической партии» [192, с. 100].

двух величин означало для фатимидских заговорщиков, что настало время восстания, поскольку Марьям должна была „вновь родить“ Иисуса для его триумфального возвращения в образе Махди, сына Фатимы, в котором возродится дух Марьям в мухаммеданском цикле. Восстание действительно началось и привело к провозглашению в 309 г. х. Фатимидского халифата, который, волей случая, основал вслед за Махдией Каир» [180, т. 1, с. 266—271].

В то же время внутренняя противоречивость, замкнутость и абстрактная потусторонность мистической идеологической системы, как и любой религиозной идеологии, обуславливают в конечном счете ее неспособность быть руководящей идеологической силой общества и приводят со временем к ее вырождению и отмиранию.

При анализе идеи «высшего состояния» встает еще один вопрос. Самые различные варианты доктрин суфийских ученых, в особенности система Газали, апеллировали к широким массам. Но могли ли крайний аскетизм, вечное покаяние, состояние полной прострации и забвения мира стать нормами жизни для очень большой группы людей? Нет. Аскетизм и связанные с ним идеалы никогда не практиковались всем сообществом людей, а были уделом отдельных групп. Если бы какая-то религиозно-этическая система была рассчитана на то, чтобы сделать всех членов религиозного сообщества отшельниками, занятыми лишь поисками общения с богом, она обрекла бы себя тем самым на неуспех.

Ответ на поставленные вопросы, по нашему мнению, можно получить, рассматривая теорию «высшего состояния» в свете концепции религии как особой социально-регулятивной системы. При этом представляется плодотворным исследовать памятники литературы суфизма с позиций системного подхода. В данном случае основной принцип такого подхода мы видим в том, что всякую религиозную систему, всякий религиозный текст можно рассматривать как один из видов духовной деятельности человека. Из тех положений, которые выдвигает системный анализ человеческой деятельности, для нас особое значение имеют два. Во-первых, и к этому мы еще вернемся, о структуре деятельности. Во-вторых, о выделении в качестве одного из типов деятельности целеполагания²¹, что важно именно

²¹ «Труд человека предполагает такой решающий компонент, как целеполагание, которое немислимо вне второй сигнальной системы» [96, с. 35]. «Практика нуждается в двоякого рода помощи сознания — в обосновании знанием и в стимулировании целеполаганием» [69, с. 48].

постольку, поскольку этот тип деятельности реализуется, как правило, через искусство и религию. Именно на эти виды деятельности указывал К. Маркс, когда писал, что помимо познавательно-теоретического способа освоения мира существует еще и «практически-духовный» [1, с. 727—728]. Можно предполагать, что «практический характер духовной деятельности заключается не только в том, что эта духовная деятельность является частью человеческой практики, связывающей человека с миром, но и в том, что духовная деятельность воздействует на практику, вырабатывая систему эталонов и оценок, иначе говоря, тем, что она функциональна и удовлетворяет определенную потребность. Отсюда вывод о том, что религия есть „явление, появившееся для удовлетворения определенных потребностей общества, иначе говоря, выполняющее определенные функции в общественной системе“» [80, с. 65]. Здесь уместно вспомнить положение В. И. Ленина о том, что практика «должна войти в полное „определение“ предмета и как критерий истины и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку» [10, с. 290].

Поставив задачу связать теорию «высшего состояния» с определенным видом деятельности и определить его функцию в суфийской системе, необходимо выяснить значение «высшего состояния» в тексте и определить его место в структуре текста. В *Ихйа'* «стоянка» (*макам*) описывается трехчленной схемой, три элемента которой соответствуют трем аспектам какого-либо нужного суфью качества: знанию, состоянию и действию (см. коммент. 12).

Данную трехчленную схему можно рассматривать как систему значений, которые мы определяем следующим образом.

1. «Знание» выполняет функцию описания реальной жизненной ситуации, приводящего к выводам (человек грешен, богатство — зло, человек не волен в жизни и т. д.). Это значение можно квалифицировать как дескриптивное.

2. «Действие» является прескриптивным значением, предписывающим индивиду определенный способ поведения в отношении описанной ситуации в соответствии с заданным эталоном.

3. Таким эталоном является «состояние». Это значение является эвалюативным, ценностным, так как обозначает идеал, с которым должны соотноситься поведение человека, его действия. *Хал* — это высшая цель, стремясь к которой человек должен избрать требуемый ею образ действий.

Так функции трех составных частей *макама* соответствуют трем основным значениям, характеризующим семиотические

системы²². При этом «высшее состояние» должно интерпретироваться как носитель эвалюативного, ценностного значения, указывающего на эталон, по которому должно строиться поведение человека. «Высшее состояние» функционально играет роль недостижимого идеала, высшей морали, придающей смысл жизни, ориентирующей человека на определенные ценности.

Главное социальное значение идеи мистического состояния близости к богу, на наш взгляд, в том, что оно выполняло функцию священного «осмыслителя» индивидуального бытия и тем самым должно было стать важным орудием воздействия на социальное поведение людей.

Понимание «высшего состояния» как эталонной системы, задающей известные параметры поведения в различных ситуациях, соответствует концепции религиозной идеологии как особой системы социальной регуляции. Сакральные регуляторы социальной деятельности чаще всего ценностные, т. е. они воздействуют на поведение человека через систему эталонов и оценок, и в этом плане идея «высшего состояния» имеет важное значение. Не случайно анализируемая здесь совокупность значений *макама* связана в трактате с самыми существенными проблемами социальной жизни: отношением к бедности и богатству, свободой личности, взаимоотношениями людей различных социальных слоев и т. п.

В существовании связи идеи «высшего состояния» с ценностно-ориентирующей деятельностью сознания также убеждает то, что описанная трехчленная структура соответствует строению человеческой деятельности, как его определяет марксистская философия. В настоящее время принято выделять ряд основных типов, образующих вместе единство деятельности: познающую, практическую и целенаправляющую²³. Это членение соответствует выделяемой психологами структуре человеческой психики, так как деятельность связана с психикой самым тесным образом и психика развивается с развитием деятельности²⁴.

²² Нет необходимости доказывать закономерность такого анализа. Любая духовная деятельность реализуется через знаковые системы; по замечанию Б. Г. Апаньева, знаковая система в общении между людьми то же самое, что орудие труда в отношении человека — предмет труда [34, с. 319].

²³ М. Каган выделяет отдельно еще коммуникативную деятельность, называя всего четыре типа: трудовую деятельность, познание, ценностно-ориентирующую деятельность и общение [69, с. 50]. «Психическая деятельность носит функциональный характер, отличаясь аспектами познавательными, эмоционально-мотивационными и регулятивными» [82, с. 15].

²⁴ См. [81а, с. 294]. Связь структуры деятельности со строением психики отмечает Л. И. Анцыферова [37, с. 76].

VII

Чтобы лучше понять взгляды Газали, изложенные в трактате, следует шире рассмотреть принципы, которые организуют эти взгляды. Одним из таких принципов, обладающих типологическим значением, является принцип дихотомии.

В средневековой арабской культуре осмысление действительности всегда было связано с выделением антитезных пар, или оппозиций. Эта особенность была характерна для культур стран Востока — древней Индии, Китая, а также древней Греции. В ней отражаются присущее этим культурам простейшее двоичное членение объекта познания и дуалистическое противопоставление двух начал.

Трактат Газали в значительной степени основан на принципе дихотомии как конструктивном принципе мысли философа. Он проявляется на нескольких уровнях.

На языковом уровне мы находим множество оппозиций, которым соответствуют оппозиции понятийные, хотя в некоторых случаях дихотомия на языковом уровне унаследована от прежних представлений, например дихотомия земля и небеса. Л. Массиньон, провозгласивший в нескольких работах принцип концептуальной бинарности основополагающим принципом арабской средневековой мысли, показав это на примере средневековых грамматических учений, пишет, что суфийскими мистиками (например, ал-Халладжем) использованы антитезные пары Корана: *закыр* — *батин* [LVII, 3], *тул* — *'ард* [LVII, 24; XL, 3], *кабд* — *баст* [II, 245], *махв* — *исбат* [XIII, 39], *сабр* — *шукр* [III, 142—144], *фана'* — *бака'* [LV, 26—27]. Есть антитезы также в терминологии, заимствованной из старой (до Сибавейхи) грамматики, корановедения, доханафитской юриспруденции: *сифа* — *васф*, *хакика* — *маджаз*, *макал*, *шахид* — *мисал*, *джами'* — *фарк*, *ма'рифа* — *накира*. Были заимствованы оппозиции и из ряда чисто арабских теологических школ (до 'Аллафа и Наззама) — хариджитов, мурджиитов, катаритов и джабритов: *зат* — *'ард*, *сифа* — *на'т*, *сура* — *ма'на*, *кадим* — *мухдас* (последнее слово из Корана, см. [XXI, 2]), *вуджуд* — *'адам*. Среди заимствованных извне терминов, введенных Массиньоном, мы также находим антитезы: *каун* — *фасад* [199, с. 46—51].

Многие из этих пар употреблены Газали. К ним можно добавить огромное количество оппозиций языкового уровня. Однако наибольший интерес представляет выражение принципа дихотомии на понятийном уровне, где в качестве основных оппозиций мы можем назвать: внешнее — внутреннее, действие —

состояние, *мулк* — *малакут*, *насут* — *лахут*, разум — внутренний разум (интуиция), тело — душа, истинное — ложное, сотворенное — несотворенное, преходящее — вечное, материальное — единое, животная душа — «спокойная душа», истинный смысл — иносказательный смысл, акциденция — субстанция, Наука поведения — Наука откровения, посылка — заключение, явное — скрытое, неприятное — приятное, ненависть — любовь, существующее благодаря другому — существующее само по себе, безобразное — красивое, общедоступное — доступное для избранных, небытие — бытие, нисхождение — восхождение, предмет — идеальный прообраз предмета, красота формы — красота содержания²⁵.

Ниже будет показано, что дихотомия внешнего и внутреннего имеет принципиальное значение в тексте *Ихйа'*, являясь своего рода семантическим инвариантом многих категорий.

Эта дихотомия имплицирована в антропологии *Ихйа'*, в космологии, в теории познания, в отношении автора к тексту и в воспроизведенной в нем реальности, в онтологии и этике.

В космологии эта дихотомия выражена как антиномия двух миров — *мулка* и *малакута*, а также как оппозиция материального и божественного, низшего и высшего.

В онтологии она проявляется в противопоставлении несамостоятельного и самостоятельного бытия, в категории акцидентного и субстанциального²⁶ или атрибута и субстанции. Здесь употребляется несколько терминов: с одной стороны, *'ард* — акциденция, *сифа*, *васф* — атрибут; с другой — *джаухар*²⁷ — сущность, *зат* — субстанция, сущность, *маусуф* — обладающее атрибутом, например: «Знай, что все сущее, кроме Аллаха, есть деяние и творение Аллаха и каждый атом из суб-

²⁵ Следует подчеркнуть, что многие из этих оппозиций можно найти в тех течениях мусульманской мысли, где принцип дихотомии наиболее ярко выражен: в философии *ишрак*, в учении батинитов, в произведениях Сухраварди и т. д.

²⁶ Понятие субстанции и акциденции было разработано до Газали мусульманскими философами, в частности ал-Кинди (800—860/879), на основании заимствованных из античной философии понятий (см. [66, с. 115—133]). В учении о бытии противопоставление двух видов бытия представляется нам связанным с учением ал-Фараби о видах сущего (см. [66, с. 165—175]).

²⁷ Е. Э. Бертельс [44, с. 366] замечает, что как суфии, так и философы использовали в значении «субстанция» выражения и слова, имеющие значение «жемчужина»: первые — *ад-дурра ал-байда'*, вторые — *джаухар* (последнее слово заимствовано из персидского — *гаухар*). Это, по всей видимости, связано с древними космогоническими мифами. Газали использует слово *дурра* в одном из своих последних трудов — *ад-Дурра ал-фазира* («Драгоценная жемчужина»).

станции и акциденции, атрибута и имеющего атрибут...» [18, т. 4, с. 420]. Здесь эти две пары терминов параллельны.

Та же оппозиция определяет, по сути дела, соотношение сотворенного и несотворенного, преходящего и предвечного, множественного и единого (единого по существу).

В теории познания дихотомия внешнего и внутреннего проявляется в противопоставлении внутренней интуиции рациональному и чувственному познанию. Концепция познания в целом основана на бинарном принципе: на одном уровне выделяется чувственное и рациональное познание, на другом — опытное и априорное, на третьем все виды познания противопоставляются мистической интуиции, так что триада: чувственное — интеллектуальное — интуитивное (см. коммент. 69) — может быть описана как сочетание двух бинарных членений²⁸, причем первые два вида познания синтезируются через их противопоставление третьему.

В антропологии дихотомия внешнего и внутреннего выражена в оппозициях: *насут* (человеческое начало) — *лахут* (божественное начало), животная душа человека — «спокойная», божественная душа, тело — душа, чувства — разум.

В этике та же дихотомия лежит в основе противопоставления абсолютно подчиненного действия абсолютно свободному (*джабр* — *ихтийар*), внешней стороны обрядности — внутренней, действия — намерению, внешней Науки поведения — внутренней.

В отношении к тексту эта дихотомия развивается как оппозиция «истинного» значения и иносказательного (*хакика* — *маджаз*)²⁹. Эта оппозиция, несомненно, связана с оппозициями явное — скрытое (*захир* — *батин*)³⁰, Наука поведения — Наука откровения (см. коммент. 16). Таким образом, в тексте выделяются два плана, или два уровня: первый, эксплицитный, и второй, имплицитный. Второй уровень текста требует толкования, раскрытия подмысла, что совпадает в основном с помощью мистического озарения. Точно так же выделяются два плана в любой коммуникации — в разговоре, в созерцании. Здесь может возникнуть параллель с вычленением неизменного и произвольного аспектов коммуникативной системы (см.

²⁸ Здесь напрашивается сопоставление с бинарным принципом арабских грамматических учений о частях речи (*исм*, *фи'л*, *харф*), ключ к пониманию которых дают работы Г. М. Габучана и А. А. Санчеса.

²⁹ Категории *хакика* и *маджаз* рассматриваются в статье Х. Удама [102].

³⁰ Эта идея лежит в основе батинитской доктрины (см. коммент. 12 к *ал-Кустас*).

коммент. 193), сделанным Соссюром. В отношении воспроизводимой в тексте реальности автор также выделяет два вида воспроизведения — актуальное и иносказательное (в связи с категориями *хакика* и *маджаз*). Например, по Газали, говорить о совершении действия человеком можно только иносказательно, так как деятель — бог, и это нуждается в пояснении либо в «видении посредством озарения», актуально же говорить как о деятеле только о боге. Иносказательное воспроизведение, как вообще всякая коммуникация, выраженная в словах или звуках, иначе говоря, материализованная в чувственно воспринимаемых знаках, допустимо в отношении божественной субстанции только в силу необходимости «снизойти до низости понимания людей».

Существует ряд оппозиций, не связанных с оппозицией внешнее — внутреннее. Кроме того, следует заметить, что бинарный принцип проявляется не только в антитезных парах, но и просто в бинарном членении объекта, не содержащем противопоставления элементов. Однако, как показывает анализ *Ихйа'*, считать бинарный принцип единственным или даже главным конструктивным принципом средневековой арабской научной мысли, на что претендует концепция Массиньона, было бы неправильно.

VIII

Видное место в *Ихйа'* занимает трехчленная конструкция. Ее наличие связано в основном с двумя моделями: во-первых, с триадным членением объекта, когда элементы образуют ортогональную систему, не содержащую иерархии или противопоставления (см. коммент. 12); во-вторых, с моделью, описанной в учении о трех мирах, антиномии двух начал, разрешающейся в третьем (см. коммент. 172). Нетрудно видеть, что вторая модель дополняет принцип дихотомии введением посредствующего звена, снимающего противоположность двух полярностей. Эта модель имеет много аналогий в космологии древних народов, в научной мысли древней Греции. Например, у пифагорейцев было учение о противоположностях, согласно которому в мире существовало десять основных противоположностей и гармония мыслилась как их примирение, соединение. Если первая модель, триадное членение, является лишь простейшим видом многочленной конструкции, не несущим какой-либо смысловой нагрузки, то вторая модель связана с многими психологическими и социальными факторами. Ее появление в первую очередь связано, как нам кажется, с социально-экономическими факторами, с развитием социальной дифферен-

пиации общества и углублением социальных противоречий. Любая религиозная система делает попытку снять те или иные оппозиции социальной иерархии или какие-либо другие (человек и род, люди и животные и т. д.) (см. [80, с. 90]). И по тому, какого рода оппозиции снимает та или иная система, можно судить о ее направленности. Путем изменения ценностных критериев религиозная система производит переоценку социальной иерархии: если место человека в реальной жизни прямо пропорционально размерам его богатства или знатности, то в религиозной системе устанавливается обратная пропорция. Именно это и происходит в системе, изложенной в *Ихйа'*. Более того, делается попытка не только мифологического изменения иерархии, но и изменения действительного социального статуса адептов суфизма типа *Ихйа'*. Тем самым трехчленная модель, снимающая оппозицию, оказывается тесно связанной с аксиологической стороной учения. Если близость к богу выступает главной ценностью бытия, униженный бедняк оказывается близким к богу, а богач — далеким от бога.

Ценностная сторона учения Газали помогает понять место трехчленной конструкции. В связи с этим интересен анализ и соответствующая интерпретация трехчленной структуры *макама* (см. коммент. 12).

Важной особенностью системы Газали является то, что описанная здесь трехчленная структура характерна не только для понимания *макама* в главах четвертого *руб'а Ихйа'* и не только для построения некоторых из этих глав. Она изоморфна структурам ряда других объектов в учении Газали, обнаруживая также и сходство элементов. Благодаря этому возможно описать здесь ряд изоморфных структур.

1. Структура значений *макама*: дескриптивное ('*илм*'), пре-скриптивное ('*амал*) и эвалюативное (*хал*).

2. Структура текста (или его части), определяемая ею.

3. Структура сознания, развитость которого подтверждается высокой степенью организованности текста. Нельзя согласиться с встречающимся иногда среди исследователей мнением, будто памятники арабо-мусульманской культуры не имеют четкой внутренней структуры и представляют собой плохо организованный набор разнородных частей текста и это якобы отражает неорганизованность самого мышления [192, с. 141—143]. Наличие связующего звена в различных разделах одной системы, ее подчиненность одной структуре, внутренняя взаимосвязь ее частей говорят о противоположном.

4. Структура космоса. Космологическая теория, излагаемая Газали в трактате, основана на концепции трех миров,

из которых, по мнению мыслителя, состоит мироздание. Первый мир — «мир явного и осязаемого» ('*алам ал-мулк ва-ш-шахада*), второй — «мир духовного» ('*алам ал-джабарут*') и третий — «мир сверхчувственного и скрытого» ('*алам ал-гайб ва-л-малакут*') (см. коммент. 172). Элементы этой структуры, по сути дела, те же, что и в предыдущих: знание, поведение, «высшее чувство». Первое представлено «миром духовного», миром-посредником, лежащим между двумя другими мирами и являющимся миром человеческого разума (в него входят интеллектуальные свойства человека — «сила», «воля», «знание»). Второе соответствует низшему «миру явного и осязаемого», включающему материальный мир. И, наконец, третье — это высший «мир сверхчувственного и скрытого», недоступный обычным чувствам человека и, будучи миром божественным, познаваемый только с помощью мистического озарения.

5. Структура человека. «Вселенная состоит из множества миров, — говорит Газали, — мира *мулка*, который относится к чувствам, мира *малакута*, который является внутренним, и мира *джабарута*, который находится между этими двумя и соприкасается с каждым из них. Это деление соответствует трем составным частям человека» [26, с. 189]. Таким образом, структура человека-микрокосма, как и структура макрокосма, изоморфна структуре, имеющейся в тексте: знание — проявление разумного элемента человека, действие — атрибут его физической, низшей природы и, наконец, «высшее состояние» — проявление божественного начала в человеке, созданном «по подобию бога».

6. Структура души человека. Она включает обычную человеческую душу — «порицающую» низшую, животную, душу — «предопределенную ко злу» и высшую — «спокойную» душу (см. коммент. 122—124).

По системе Газали, сверхчувственный элемент в структуре человека имеет, как было показано, решающее значение в его жизни. Разум отдаляет человека от животных, но приобщить его к высшей сущности способен только «озарение божественным светом», утверждает Газали.

7. Структура «уверенного знания» человека. Здесь есть три термина, которые были введены не Газали и которые не играют большой роли в его системе, но характерны для всей суфийской литературы в целом; тем не менее в трактате Газали они встречаются. Это '*илм ал-йакин* — «интеллектуальная уверенность», '*айн ал-йакин* — «чувственная уверенность» и *хакк ал-йакин* — «истинная уверенность».

Нетрудно заметить параллель между элементами этих структур и встречавшимся в исламе выделением в обществе «людей знания» — ученых, «людей практики» и «людей духа» — мусульманскую элиту: святых, шейхов и т. д.

При любом толковании тот факт, что «высшее состояние», озарение, идущее от бога, служит тому, чтобы побуждать человека к определенным действиям, свидетельствует о наличии функционального значения *хал* в системе Газали.

От суннитского богословия, в частности от системы ал-Аш'ари (догматические идеи которого заимствовал Газали), учение Газали отличало то, что его центром был индивидуальный человек. Именно ему разъясняется «смысл бытия», выведенный как бы из его индивидуального опыта и регламентирующий его поведение³¹. Обращение к индивиду как к творению, имеющему в себе какое-то божественное начало и способному познать бога, также ставит трактат Газали в один ряд с произведениями суфийских авторов. Осознание человеком своей задачи в жизни, познание им самого себя было одним из суфийских идеалов. Познанию человеком самого себя придавался мистический смысл в связи с особым пониманием сущности человека. Особое значение Газали, как и другие приверженцы суфизма, придает изречению имама Али: *И'раф нафаск, та'риф раббак* («Познай себя, и ты познаешь своего Господа») ³². Газали присуща позиция терпимости, как и большинству суфиев, утверждавших: «Все религии ведут к одному богу». Стиль в трактате Газали значительно расходится с традиционными рамками языка *мутакаллимов*. Часто тексту придается характер беседы, иногда повествование сменяется диалогом, что также подчеркивает отмеченную направленность текста. Представляется, что роль Газали — «воскресителя» суннитской веры — состоит не столько в соединении суфизма и суннитской ортодоксии, сколько в попытке интериоризации догм суннитского ислама с помощью новой структуры, нового подхода к религии через призму человеческого существования, связанного с ценностями суфизма и соответствующего настроениям в мусульманском обществе. Для арабской культуры X—XI вв. были характерны поиски нравственных идеалов, интерес к человеку, путям его совершенствования, возникновение новых воззрений на человека и природу. Это нужно считать

³¹ Большая часть трактата Газали, по крайней мере первые два *руб'а* из четырех, целиком посвящена тщательной разработке требований к различным сторонам жизни мусульманина: религиозной жизни, быту и пр.

³² Крайние суфии толковали это изречение пантеистически.

результатом в равной степени как воздействия извне, так и внутреннего развития арабо-мусульманской культуры.

У. М. Уотт писал, что лет за двести до Газали, примерно в 850 г., период идейной экспансии мусульманства окончился, распространение ислама в завоеванных странах и исламизация культуры их народов перестали быть целью арабского общества, массы устремились к «индивидуальному идеалу», к «внутренним проблемам совершенствования человека» [229, с. 180]³³. Это вызвало необходимость реформации религии и потребность в таком направлении в богословии, которое бы рассматривало проблемы вероучения в связи с индивидуальным бытием человека.

Характеризуя мистическое учение суфизма как пассивный по направленности протест, необходимо заметить, что это прежде всего протест через самоутверждение, через попытку изменить социальный статус носителя новой идеи и, естественно, связано с концентрацией внимания на внутренней жизни человека.

Таким образом, развитие дифференциации общества, дальнейший рост социальных противоречий, вызывавший яростную борьбу классов и социальных групп, потеря ортодоксальным суннизмом прежней монопольной роли регулятора общественной жизни, распространение философии, появление новых культурных тенденций, изменение психологии общества обусловили возникновение более развитой системы социальной регуляции в виде религиозного учения, попыткой создания которого явился учение Газали.

Исследуя трехчленную схему описания *макама*, мы приходим к выводу, что данная система является, во-первых, попыткой осознания и осмысления ситуаций (дескрипция), во-вторых, соотнесения их с определенной системой эталонов, связанных в данном случае с пониманием внешнего как знака внутреннего и материального как знака божественного (эвалюация), и, в-третьих, предписания индивиду определенного комплекса действий, способа поведения, соответствующего характеру действительности (прескрипция). Система дифференцированных значений в тексте дает основание судить об эвалюативной функции «высшего состояния» как высшего проявления человека, как символа ценности индивидуального бытия,

³³ Анализ этих явлений привел некоторых востоковедов к мысли сравнить рассматриваемый период развития народов Арабского халифата с европейским Возрождением (см. предисловие Д. Е. Бертельса к книге А. Меца «Мусульманский Ренессанс» [91]).

стоящего в центре религиозно-этических поисков Газали. Целеполагающее значение «высшего состояния» говорит об особой роли этой идеи в содержащей ее религиозной системе как регуляторе социальной жизни. Описание идеи «высшего состояния» как эталонной системы, хотя и не дает исчерпывающего ответа на вопрос о социальной роли данного религиозного учения, поясняет механизм социального функционирования мистики.

Изоморфность структур частей текста, космоса, сознания, человека и души в учении Газали позволяет судить о стремлении создать стройную систему взглядов на мир, человека и общество. Подчиненность всех частей текста общим принципам построения и их связь с главными идеями говорят о высокой степени организованности системы Газали. Это, как нам представляется, проясняет проблему соотношения знания и действия в средневековой арабской культуре, средневекового текста и воспроизведенной в нем реальности, а также позицию мыслителя в этом вопросе.

Таким образом, триадность структур является важным методологическим принципом *Ихйа'*. Тенденция к трехчленному делению проявляется, как мы видели, в онтологии, в гносеологии, в антропологии и этике *Ихйа'*. Как своеобразное проявление этого принципа можно рассматривать интерпретацию мыслителем силлогизма. Этой форме суждения придается исключительное значение. Тема суждения, порожденного двумя посылками, как правило, разного свойства, часто встречается в трактате (см. об этом подробно комментарий к *ал-Кутас*).

Большое значение в трехчленных моделях имеет посредствующее звено, связывающее две противоположности.

Принцип середины имеет несколько модификаций в эстетике, этике и гносеологии *Ихйа'*.

Принцип середины как эстетический принцип проявляется в описании меры красоты как отсутствия отклонений в ту или иную сторону. В этике принцип середины имеет в основном три модификации. Первая связана с путем к совершенству, на котором всегда, в каждом качестве выделяется срединная норма. Эта модификация характерна тем, что середина в том или ином нравственном качестве не обладает превосходной степенью. Превосходной степенью обладает конечная степень совершенства, высшая степень качества (*мунтаха, камал*). Вторая модификация связана с идеей посредничества, и срединное качество рассматривается как переходное между двумя. Третья

модификация проявляется, как и в эстетике, в требовании соблюдения меры (*ал-мидар ал-лазим*), это касается, например, доктрины бедности³⁴.

Принцип середины как гносеологический принцип подразумевает выделение в объекте средней степени, лежащей между двумя крайними: «Желтизна делится на стойкую, как желтизна золота, скоротечную, как желтизна от страха, и на находящуюся между ними, как желтизна больного» [18, т. 4, с. 139]. Этот пример приводится Газали также в связи с описанием *макама*: *хал* скоротечен, подобно бледности от страха, так как «возникает при близости» к богу, *макам* же стоек.

Но основная роль категории середины заключается в ее функции посредствующего звена в структуре космоса (где мир *джабарута* мыслителя есть нечто находящееся между двумя мирами и содержащее часть того и часть другого) и в структуре человека, где разум связывает материальное и божественное³⁵.

Следует заметить, что, несмотря на ведущую роль двоичного и триадного комплекса, в некоторых разделах *Ихйа'* встречаются, хотя и редко, другие числовые комплексы. Тетрада встречается несколько раз, например в делении людей на четыре разряда по степени веры (см. с. 204—205 перевода).

Число «семь», которому, как известно, так же как и «тройке», придавался в исламе особый смысл, встречается в *Ихйа'* редко, в частности в следующем отрывке: «Знай, что каждая из частей твоего тела и каждая из частей растения питается только так, что это поручено по меньшей мере семи ангелам» [18, т. 4, с. 117].

Встречаются также числовые комплексы «пять» и «десять».

³⁴ Третья модификация не является господствующей. Для *Ихйа'* в целом более характерна первая модификация середины как достаточного обладания качеством. Третья модификация напоминает понятие нормы и середины у Аристотеля в «Эвдемовой этике» и «Никомаховой этике», где достойное качество рассматривается как среднее между двумя крайностями. Такую же роль играла категория середины в конфуцианской этике: так называемый «средний путь» Конфуция требует во всех высоконравственных качествах соблюдать меру, которую одинаково плохо и превышать и не достигать.

³⁵ В древней Индии также существовал миф о трехчленном строении космоса, причем в ведийской космогонии, например, одна из трех зон, центральная, выполняла посредствующую роль. Это связано с «символизмом центра», когда посредствующая роль выполнялась при занятии центрального места в космическом пространстве. Такая особенность, видимо, чисто индийская и для арабской космологии, в частности для космологии *Ихйа'*, на наш взгляд, нехарактерна.

IX

Понимание текста *Ихйа'* осложняется многозначностью терминов.

Терминологическая многозначность составляет одну из особенностей текста трактата. Она проявляется, на наш взгляд, во-первых, в наличии более чем одного термина для обозначения одного понятия, во-вторых, в наличии одного термина для обозначения нескольких понятий, в-третьих, в наличии нескольких серий терминов для описания одной схемы. Эта многозначность вызывает большие трудности в понимании текста. Данная особенность интерпретировалась разными исследователями по-разному. Так, Вензинк, отмечая, например, странную замену терминов в схеме *малакут — джабарут — мулк*, считал это «неудивительным», принимая во внимание непостоянство в соотношении этих терминов в космологии Фараби и Ибн Сины, у которых Газали ее заимствовал (см. коммент. 172). У. М. Уотт выражал законное сомнение в правомерности такого подхода. В любом случае объяснение Вензинка следует признать неудовлетворительным. Представляется, что текст трактата далек от небрежности или терминологической путаницы, и любое явление такого рода должно быть истолковано более глубоко. Примеров того, как один термин может обозначать разные понятия, можно привести очень много. Так, слово *'илм* (знание) имеет одно значение в системе терминов *заук — 'илм — иман* и другое — в системе *'илм ал-му'амала — 'илм ал-мукашафа*. Слово *'акл* (разум) имеет одно значение в системе терминов *нафс — рух — 'акл*, другое — в системе *хисс — 'акл* и, кроме того, может быть синонимом *басира* или *калб*.

Особенно часто встречается двузначность терминов, имеющая принципиальный смысл, например двузначность слов «сердце», «разум», «душа» и «дух», объясняемых в Книге о чудесах сердца. Каждое из них имеет два значения: одно — в предметном мире, другое — в идеальном, и все эти термины сходятся во втором значении, обозначая одно понятие — «божественный свет» в человеке, его высший элемент. Эта многозначность связана с особым пониманием природы человека как существа, объединяющего в себе свойства божественности и материальности, подвергаемой порицанию. Эта двузначность проецируется и на подобие человека Аллаху.

Здесь уместно привести известное мнение о том, что слова-сигналы в арабском языке носили часто не номинативный, а отсылочный характер, а также вывод о варьировании комби-

национных мотивов в средневековой арабской поэзии, сделанный в работе А. Б. Куделина [178, с. 47—59]; см. также [98]). Вариации как способ художественного осмысления материала, естественно, связаны с многозначностью. Интересно, что художественное описание (*васф*) понималось средневековыми арабскими филологами как «упоминание предмета в его состояниях и положениях»³⁶.

Наличие нескольких терминологических схем в космологии Газали также не случайно (см. коммент. 172).

Интерпретация терминологии Газали может служить ключом к решению проблемы последовательности его взглядов. Как уже говорилось выше, Ф. Жабрэ считал, что Газали был абсолютно последователен в своих взглядах на протяжении всей своей жизни.

Метод, использованный Жабрэ в его текстологическом и лексикографическом исследовании, достаточно серьезен. Допуская изменения в терминологии [185, с. 92, 100] и иллюстративном материале, Жабрэ считает последовательность идей Газали настолько абсолютной, что «один отрывок можно интерпретировать с помощью другого».

Уотт, отвечая Жабрэ, приводит в связи с этим следующее мнение о великих философах: их величие заключается в том, что, сознавая сложность рассматриваемых проблем, они в различные времена своего творчества следовали разным линиям своей мысли, которые они так и не смогли окончательно примирить [228, с. 127]. Это, по мнению Уотта, может помочь понять Газали.

Как уже говорилось выше, согласно довольно распространенному взгляду на Газали, одним из создателей которого был Макдоналд и влияние которого мы находим в работах советских ученых о Газали, все творчество мыслителя делилось на две основные фазы: первая — теология и законоведение, вторая — мистика, суфизм и соответственно отказ от теологических проблем. Однако Жабрэ первым пришел к выводу, справедливому, как считает Уотт, в рамках изученных им работ, что Газали всегда оставался ашаритом. Кроме того, М. Буиж [142] сделал открытие, связанное с датой написания одной из работ Газали — *Илджам ал-'авамм 'ан 'илм ал-калам* (см. коммент. 173)³⁷.

³⁶ Высказывание арабского филолога Кудамы б. Джа'фара (ум. 922) (цит. по [78, с. 120]).

³⁷ Эти ученые не принимают во внимание еще одну важную проблему — противоречия между схоластическим богословием и традиционалистским законоведением.

Эта работа оказалась последним трудом Газали. Уотт пишет: «Илджам касается проблемы *ташбих* (уподобление), которая является существенным элементом схоластической теологии. Так, даже если Газали и прерывает свою карьеру в 1095 г., чтобы вести монашеский образ жизни, он все же не прекращает быть юристом и теологом» [228, с. 125]. Что же касается Дж. Макдиси, то этот ученый, как уже упоминалось выше, показывает, что Газали практически всю жизнь оставался суннитским правоведом-традиционалистом. Несмотря на то что Газали «позволяет себе некоторое свободомыслие, он остается в рамках главной суннитской традиции» [228, с. 125]. Жабрэ считает взгляды Газали в целом не изменившимися. Уотт, однако, предполагает, что такой резкий поворот в жизни Газали, какой произошел в 1095 г., не говоря уже о философских занятиях предшествующих лет, не мог не сказаться на его идейной позиции.

Уотт прав в том, что объектом исследования должны быть не термины, как таковые, а обозначенные ими идеи. Сам термин еще не может служить критерием для определения аутентичности или последовательности воззрений. В произведениях Газали мы не находим практически ни одного однозначного термина, эта особенность настолько очевидна, что мы вправе считать ее концептуальной многозначностью. Газали говорит, что разница в словах (*алфаз*) не играет роли: «Недалекий полагает, что различны и значения (в том случае, когда различны слова. — В. Н.), потому что он ищет значения в словах, а надо делать наоборот» [18, т. 4, с. 300].

X

В обширной научной литературе о Газали чрезвычайно сильна тенденция к сопоставительному изучению его идей, особенно космологических. Такое изучение заключается иногда в установлении параллелей между той или иной частью его теории и какой-либо частью другой системы мысли. На этом основании часто делается вывод о том, что Газали заимствовал многие положения своего учения. От такого метода не свободны многие исследования. Действительно глубоких работ в этой области немного, но следует особо отметить детальное сопоставительное исследование основных мотивов в текстах Газали, осуществленное М. Смит [215]. Вопрос о том или ином заимствовании должен решаться на основании достоверных исторических фактов или в результате серьезного текстологического исследования; то, что Газали, как и Плотин, говорит об эма-

нации, еще не доказывает факта заимствования Газали идей Плотина. В подобном исследовании может ставиться вопрос генезиса основных идей системы мыслителя, иногда важно указать на возможные параллели, но это не всегда приводит к категорическим выводам.

Космология Газали определяется большинством исследователей как неоплатоническая. Неоплатонизм оказал огромное влияние на мусульманскую мысль. Это влияние на образ мыслей любого мусульманского мыслителя нельзя отрицать, тем более что к XI в. неоплатонические идеи были хорошо усвоены и переработаны арабской средой и опосредованы системами различных мусульманских философов: Ибн Сины, Фараби, Ибн Масарры и др. В теории миров в *Ихйа'* и концепции главного идеолога неоплатонизма Плотина можно выделить ряд общих моментов, характерных и для многих других систем мусульманской мысли.

Во-первых, это идея иерархического строения всего сущего. Его ступени у Газали: *Аллах — малакут — джабарут — мулк* — обнаруживают сходство со ступенями эманации неоплатонизма.: Единое — Ум — Душа — Материя. О полном соответствии этих двух систем говорит, в частности, Вензинк в связи с системой терминов из *Ма'аридж ал-кудс*, параллельной этой (см. коммент. 172).

Во-вторых, концепция материального мира. Материя у Плотина — низшая ступень эманации, определяемая как чистое не-сущее. С этим образом перекликается образ мира явного и осязаемого. Все явления этого мира — лишь неудачная копия их прототипов, утверждает Газали, восторгаясь фразой арабского поэта Лабида: «Разве не все, кроме Аллаха, ложно?»

В-третьих, антиномия материального и идеального и зеркальное отражение мира идей в мире природы (это идея Платона).

В-четвертых, концепция цели человека — мистического приобщения души к высшей сущности.

Близость Газали к неоплатонизму возрастает к последнему периоду его творчества, когда он создает учение об эманации, явившееся развитием его взглядов в *Ихйа'* и в *Имла'*, где идея эманации заметнее, чем в *Ихйа'*. Авторы наиболее глубоких исследований произведений Газали считают, что Газали многим обязан именно арабским неоплатоническим теориям эманации. Так, Е. Дж. Джурджи пишет о том, что Газали многим обязан Ибн Масарре, которому вместе с ал-Мухасиб, Ибн Синой и Маймонидом принадлежит заслуга разработки учения

об эманации [187, с. 10]. О том, что Газали многое заимствовал у Ибн Масарры, пишет также М. Смит [217, с. 65—78]. О заимствовании Газали космологической терминологии у Ибн Сины и Фараби писал Вензинк (см. коммент. 172). Эманация у Ибн Сины основана на существовании разумов, душ и сфер.

Можно провести некоторые параллели с идеями псевдо-Дионисия Ареопагита, известного арабам. Несомненно сходство представлений Газали о неантропоморфном и таинственном боге с представлениями Ареопагита. В апофатической, или отрицательной, теологии Ареопагита отвергалась возможность уподобления свойств бога свойствам предметно-материального мира:

«... Неразложимые, абсолютные и непреложные таинства богословия открывают мрак таинственного безмолвия, превышающего всякий свет» («Таинственное богословие», 1, 997А).

«Причина всего, сущая превыше всего, не есть нечто лишнее сущности, или жизни, или разумения, или ума, не есть тело, не имеет ни образа, ни лика, ни качества, ни количества, ни толщи, не пребывает в пространстве, незрима и неосознаема, неосязаема и не ощущает...» («Таинственное богословие», 4, 1040Д; цит. по [36, т. 1, с. 608—609]).

Газали точно так же отрицает наличие «телесных атрибутов» у бога и употребляет тот же неоплатонический образ света в описаниях божества.

С неоплатонизмом псевдо-Дионисия Ареопагита учение Газали роднит содержащиеся в нем зачатки диалектики. Идея Ареопагита о триедином строении мира, его мысли о световых эманациях божественного существа, о приближении к божеству путем сверхразумного экстаза, учение о ступенях бытия, различающихся по степени совершенства, сами названия его трактатов («О божественных именах»³⁸, «О небесной иерархии», «Таинственное богословие») говорят о близости его идей и идей Газали, но не о его влиянии на арабского мыслителя.

С трехчленным строением мира у Газали могут быть связаны многие параллели, тем более что триадность как конструктивный принцип членения была особенно распространена в греческих системах, оказавших большое влияние на арабов. Однако в космологии такая концепция, как нам кажется, идет от древних представлений самих арабов, от древней космологии народов Востока и их традиционных мифологических представлений о мире. Интересно, что Коран делит мир на небеса и землю, противопоставляет Небесное и земное царства.

³⁸ Газали написал книгу о девяноста девяти именах Аллаха: *ал-Максад ал-асна* [31].

Кроме того, в Коране есть один аят, который может быть понят как намек на нечто третье, находящееся между небом и землей, хотя речь идет, вероятнее всего, о том, что находится на земле, о земной природе:

«Мы не создали небеса и землю и то, что между ними...» [XLVI, 3].

Идею множественности миров знали все мифы древности независимо друг от друга. При этом троичное членение мира господствовало почти во всех системах. Достаточно назвать те народы, которые, по свидетельству этнографов, имели мифы о трехчленном мире: это народы Севера (чукчи, эвенки), древние тибетцы, ульчи, аптеки и майя. Три мира мы встречаем в космогонических мифах древнего Востока, в частности в вавилонских, а также в даосизме, где триединство мира было связано с верой в триаду божественных существ³⁹.

Триадность присутствует и в ветхозаветной литературе: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исход 20, 4).

Особое значение имел триадный комплекс в древних философских и этико-религиозных системах индийцев и греков, чьи космогонические представления, как правило, базировались на триадном членении. О трехчленном строении мира говорят упанишады, Ригведа⁴⁰.

Древнейшие космологические верования Востока, наложившие свой отпечаток и на более поздние системы представлений о мире, были, по-видимому, тем генетическим материалом, на котором выросло мусульманское трехчленное строение мира, и в таком случае концепцию трех миров следует рассматривать как результат автохтонного развития этих представлений. Второй момент, свидетельствующий против предположений о возможных заимствованиях, — общетипологический характер

³⁹ См. об этом [35; 65; 108, с. 154—161].

⁴⁰ Эти совпадения позволяют предположить, что триадное членение мира было типологически общей чертой многих религиозных и философских систем древности и средневековья и что подобные параллели еще не дают повода говорить о заимствовании или генетическом родстве. «Представление о трех мирах возникло в то время, когда существовала триальная система счета. Люди не сразу пришли к понятию числовой бесконечности, неоднократно останавливаясь на том или ином числе, которое длительное время было предельным, а поэтому особенно таинственным, „последним числом“. У некоторых племен еще в XIX в. были названия только для чисел „один“, „два“, „три“. Число „три“, обозначавшее множество, рассматривалось как число волшебное... У древних греков, по свидетельству Аристотеля, „три“ значило „все“, „совершенство“, а „трижды“ — „во всех отношениях...» [108, с. 158].

этого членения мира, предполагающий два объяснения. Первое связано с особенным значением цифры «три», которая была единственным символом множественности у древних народов и затем была мистифицирована. Второе объяснение связано с идеей антиномии двух космических начал⁴¹.

Последняя типологическая модель отчасти объясняет генезис концепции трех миров в системе Газали, основной особенностью которой и представляется противопоставление двух миров и посредническая, связующая роль третьего (см. коммент. 172). Эта же линия — противопоставление двух природ и попытка снятия этого противопоставления — характерна и для учения Газали о человеке.

Антиномия высшего и низшего начала, истинного и ложного, идеального и материального, лежащая в основе концепции трех миров, также дает повод для сопоставлений. Она может быть истолкована как результат влияния религиозно-философского дуализма, ареалом которого была Месопотамия и Иран. Дуалистические воззрения родились именно здесь, и наиболее древние космогонические мифы были связаны с идеей двух начал; например, в вавилонском космогоническом гимне «Энума элиш» («Гимн о сотворении») становление и развитие мира изображались как взаимодействие двух начал — земного и неземного, божественного и небожественного, которые восходят к противоречию между двумя враждебными силами, содержащимися в «зачаточной массе материи»⁴², — силой порядка и силой хаоса [48, с. 22—23]. Зороастрийский и манихейский дуализм был распространен в верованиях народов Арабского халифата, и следы манихейской ереси оставались в Иране очень долго. Мир, по Газали, моничен, однако в противопоставлении двух начал, характерном для онтологии и гносеологии в системе Газали, можно видеть дуалистическую линию. В частности, миры *мулка* и *малакута* сотворены по-разному: первый — через один из атрибутов Аллаха, а второй — непосредственно «по его извечному повелению» [26, с. 187]. Мир *мулка* есть то, что создается не все сразу, а «одно из другого» постепенно. Здесь между богом и материальным миром помещается демиург,

⁴¹ О таком объяснении говорится в следующем отрывке: «В представлении о мире как трех сферах — разгадка веры в триаду божественных существ как олицетворения триединства мира. В этой вере искаженно отразилось в сознании людей разделение первоначального единства мира или противоположность двух сущностей, находящее свое разрешение в третьей» [108, с. 158].

⁴² Возможно, с этим понятием связано аналогичное понятие *хайула* в арабской космологии.

посредствующая сила в творении. Идея посредничества между двумя противоположными началами выражена также в существовании мира *джабарута* — мира-посредника. Эта идея посредничества призвана разрешить противоречие, возводящее непреодолимую преграду между двумя началами в мире и в человеке. В онтологии эта идея помимо мира *джабарута* воплощена также в бытии существ, промежуточных между богом и человеком, и в доктрине логоса, как именуют многие востоковеды ту сумму представлений о «духе», «повелении» и «разуме», которая легла в основу позднего варианта системы Газали и которая обнаруживает большое сходство, в частности, с восточной гностической теорией логоса. С гностиками Газали сближает и выделение мира духовного как отдельной природы. Гностики выделяли три элемента в человеке: тело, душу и дух — элемент божественной природы. Газали здесь отличает от гностиков, видимо, то, что он полностью не преодолевает дуализма в представлениях о человеке.

Идея посредничества между людьми и богом была характерна для древней религии жителей Аравийского полуострова, где в период, предшествовавший возникновению ислама, помимо высшего божества существовал класс низших божеств, перешедший в ислам в виде джиннов. Изучение преемственности в развитии этой идеи в исламе могло бы, как представляется, принести большую пользу⁴³.

Идея посредничества заложена также и в доктрине человека-микрокосма, суть которой — объединение бога, мира и человека с помощью уподобления человека миру и нахождения в них божественного элемента. Идея микрокосма — макрокосма, вероятно, заимствована арабской философией из греческой философии и христианства.

В восточном христианстве аналогичная параллель между миром и человеком проводилась византийским философом и богословом Иоанном Дамаскином (ок. 675—ок. 750), хорошо известным сирийским христианам:

«Сотворил бог человека. . . как бы некий второй мир: малый — в великом» («Точное изложение православной веры», II, 12, pg 94, 921A).

⁴³ Вензинг считает одним из важных факторов космологических идей Газали идентификацию логоса — «повеления» — с «покорным ангелом», что позволяет Газали сочетать ангелологию с космологическими и теологическими идеями. Это может подтвердить предположение о том, что источник идеи посредничества лежит в восточной ангелологии (см. [235, с. 82]; ср. коммент. 56).

«Человек есть малый мир: ведь он наделен как душой, так и телом и представляет собой середину между умом и материей; он связует собой зримое и незримое, чувственное и умопостигаемое творение» («О двух волях во Христе», 15, pg 95, 144В; цит. по [36, т. 1, с. 625]).

В этом отрывке концепция человека, соединяющего два начала, близка концепции человека у Газали.

У Платона, многие идеи которого через неоплатонизм перешли в мусульманскую философию, термины «микрокосм — макрокосм» не встречаются, однако эта идея у него достаточно ярко выражена⁴⁴. Между параллельностью мира и человека у Платона и у Газали можно видеть некоторую аналогию. А. Ф. Лосев считает, что между человеком и космосом в «Тимее» Платона можно провести параллель по линии физиологической: и космос и человек состоят из элементов, «только космосу принадлежат все элементы в совокупности, человек же составлен из малой их части»; морфологической: например, «голова человека является подобием космоса»; по линии деления того и другого на душу, тело и разум, причем обнаруживается «поразительное соответствие между строением души космоса и свойствами души человека»; наконец, по линии одинакового функционирования человеческого разума и разума космоса, когда «прямо говорится о притяжении между разумом человека и разумом мира». При этом «проведение параллелей между космосом и человеком в „Тимее“ завершается изложением сотериологии, цель которой — показать душам путь в их небесный источник, спасти их от гибели в материи» [86, 1969, с. 620—621].

Концепция микрокосма — макрокосма в «Тимее» Платона содержит сходные с концепцией Газали идеи, прежде всего в том, что касается деления на три элемента: телесный, духовный и идеальный, а также в связи разума человека с разумной мировой силой, равно как и объединяющая идея Платоновой концепции — сотериология — соответствует генеральной этической идее Газали — приобщению человека к божеству.

В мусульманской культуре появление этой идеи было связано с определенными социальными условиями и с определенным культурным фоном, характеризовавшимся, как уже упоминалось, повышенным интересом мусульманских мыслителей к человеку. Поэтому можно провести параллель между тем смыслом, который был вложен в эту идею на Арабском Востоке и, к примеру, на Руси, где появление ее было связано с анало-

⁴⁴ Этому посвящена работа А. Олеруда [208].

гичными культурными переменами. Древнерусская литература знала идею человека-микрокосма. Однако существенное отличие древнерусской интерпретации идеи подобия человека миру от мусульманской состояла в том, что подобие это шло от акта творения: человек был составлен из тех же элементов, что и мир, и ни в мире, ни в человеке не было того божественного элемента, который выступал в системе Газали связующим звеном между человеком и богом, такую роль играла церковь, бывшая, с одной стороны, микромиром и, с другой — макрочеловеком. Д. С. Лихачев пишет об этой идее: «Большой мир и малый, вселенная и человек! Все взаимосвязано, все значительно, все напоминает человеку о смысле его существования, о величии мира и значительности в нем судьбы человека.

Не случайно в апокрифе о создании Адама рассказывается, что тело его было создано из земли, кости от камней, кровь от моря (не из воды, а именно от моря), очи от солнца, мысли от облака, свет в очах от света вселенной, дыхание от ветра, тепло тела от огня. Человек — микрокосм, „малый мир“, как называют его некоторые древнерусские сочинения» [84, с. 55].

Сопоставление концепции трех миров с идеями основных школ ислама показывает, что линия преемственности связывает доктрину Газали с мутазилистами, методы которых заимствовал ашаризм, с мусульманскими неоплатониками и, возможно, другими направлениями в мусульманской мысли. Так, основатель мутазилизма Васил б. 'Ата различал субстанцию Аллаха и атрибуты ее действия, отделяя последние от самой субстанции. Атрибуты, по его представлению, лишь форма ее проявления. След этого представления можно видеть в отношении между Аллахом и миром *малакута* у Газали.

Концепция трех миров могла бы быть определена как эклектическая, если бы ее изложение не было логически четким и основанным на преемственности, хотя ее связь с неоплатонизмом уже дает повод для заключения о ее эклектичности⁴⁵. Газали пытается соединить черты многих учений в своей космологии, сделать ее одинаково приемлемой всеми, в том числе ортодоксальными суннитами. Оберегая идею трансцендентного бога — творца, устроителя и управителя мира — от покушений

⁴⁵ Неоплатонические источники определяются в марксистской литературе как эклектичные: «... чрезвычайно характерно при этом, что противоречия Платона и Аристотеля от взоров мусульманских богословов скрыты и что они воспринимают учения этих философов как нечто единое, уже примиренное в неоплатонической системе» [44, с. 27]. Иначе говоря, некоторые взгляды Платона и Аристотеля воспринимались арабами только через систему неоплатонизма.

пантеистов, Газали пытается приблизить его к человеку и разрешить антиномию идеального и материального, человеческого и божественного в онтологии с помощью идеи микрокосма и макрокосма, несущих в себе божественный элемент, и в гносеологии — утверждая особую сверхчувственную и сверхразумную способность человека познать высшую сущность — божество (см. коммент. 69). Эта идеалистическая попытка дать непротиворечивую концепцию мира и человека заранее обречена на провал.

Интересной особенностью Газалиевой доктрины микрокосма — макрокосма является зависимость структуры мира от структуры человека. Назвать эту особенность вторичностью структуры мира по отношению к структуре человека было бы неточно, так как высший мир все же выше человека. Однако подобие мира человеку определяется, по Газали, тем, что человек создан по образу бога. Этот своего рода ограниченный антропоцентризм роднит доктрину микрокосма — макрокосма у Газали с подобной идеей в философии Демокрита: «...организующей идеей Демокритовой онтологии является учение о полном параллелизме микрокосма („мира человека“) и макрокосма, причем человек с его антропологическими параметрами есть основание этого параллелизма» [45, с. 106].

Характеристика, данная здесь Демокриту, в философии которого восприятие онтологического бытия вещи осмыслилось через «антропоэтическую необходимость», справедлива в значительной степени и для космологической доктрины Газали.

Человек занимает центральное место в *Ихйа'*. Именно человек, несущий в себе божественное начало, является основанием для всей онтологии в системе Газали; Газали с его идеей совершенства человека как высшей цели его жизни, высшей степенью которого мыслилось приобщение к богу, явился основоположником целой традиции в мусульманской мистике (см. коммент. 191).

Идея нравственного усовершенствования человека не случайно играет определяющую роль в *Ихйа'*. Эта идея выросла, в свою очередь, из суфийской традиции. Как уже упоминалось, заимствование суфийских нравственных ценностей отличало идеи Газали от суннитского схоластического богословия, в частности от системы ал-Аш'ари. Поскольку человек с его внутренним миром является объектом интереса мыслителя, не случайно и то, что ортодоксальные обряды мыслятся как внутреннее духовное действие (см. коммент. 7), с чем связано и придание особого значения намерению (см. коммент. 49).

Совершенство человека, как его понимает Газали, служит критерием деления людей на группы. Таких делений несколько, в том числе деление верующих на лицемеров, простых верующих, приблизившихся и правдивейших (см. с. 206—207 перевода).

Эзотеризм доктрины разрядов отличается от эзотеризма, например, исмаилитского своей доступностью. Несмотря на малую вероятность того, что мусульманин окажется тем избранным, которого Аллах «осветит Своим божественным светом», клан посвященных не отгорожен изгородью генеалогических или имущественных препон. Достичь требуемого совершенства в силах человека: эта иллюзия доступного счастья, несомненно, рассчитана на массы.

Существует ряд других делений людей с использованием других терминов, но суть везде одна: разные степени совершенства. Совершенство измеряется прежде всего степенью продвижения человека по мистическому пути, отмеченному «стоянками», а также степенью приобретения качеств, каждое из которых восходит к одному из божественных атрибутов. Таким образом, атрибуты бога являются мерилем ценности качеств человека. Об этом ясно говорит и доктрина подобия человека Аллаху (см. с. 249—250 перевода).

Газали говорит, что «красота качеств правдивейших» идет от «их знания Аллаха, Его ангелов, Его книг, Его пророков и их учений, их способности улучшать себя и рабов Аллаха наставлением и направлением», их неприятия «грехов, пороков и желаний, нарушающих законы добра и ведущих к злу» (см. с. 245 перевода).

XI

Огромное значение в *Ихйа'* придается этическим проблемам. Второй и третий тома трактата содержат тщательно разработанные регламентации всей жизни мусульманина. Газали выделяет морально-этические нормы, содержащиеся в третьем томе, как внутреннюю Науку поведения (см. коммент. 16), имеющую дело с движениями души и сердца, и нормы общественной жизни, о которых идет речь во втором томе, как внешнюю Науку поведения, относящуюся к физическим движениям человека. Это разделение, однако, не выдерживается, в чем проявляется характерное для религиозных систем, и для ислама в особенности, смешение норм морально-этического, общественного и юридического характера.

Этическая теория Газали связана с его идеей врожденных качеств человека. В Книге о любви четвертого руб'а *Ихйа'* мы

встречаем описание *ат-таб'* — «характера», «природной нравственной конституции человека». Человек по своей природной конституции обладает, по мнению Газали, определенной совокупностью «природных склонностей», «способностей» или «инстинктов» (*гариза*) и сил (см. коммент. 12 к *ал-Кустас*). В человеке есть и высший инстинкт, благодаря которому, как считает Газали, человек устремляется к познанию бога, а значение бога составляет вершину совершенства человека.

Этот высший инстинкт и составляет основу высокой нравственности человека, по мнению Газали. Человек является, как уже упоминалось, соединением двух различных природ: высшей — божественной и низшей — человеческой. В связи с этим Газали говорит о наличии в человеке трех видов души. Эта доктрина развивается им позднее в *ар-Рисала ал-ладунийя*. Газали утверждает, что в человеке находится три вида души: животная (повелевающая зло — *ан-нафс ал-аммара би-с-су'*), человеческая (порицающая — *ан-нафс ал-лаввама*) и высшая, божественная (спокойная — *ан-нафс ал-мутма'инна*). Первая душа — это то, что «собирает силу гнева и желания», она объединяет в человеке все дурные признаки, и с ней необходимо бороться. Вторая и третья души — проявления одного и того же внутреннего высшего начала в человеке, только «порицающая душа» — это то, что мешает животной душе, борется с ней, а «спокойная душа» — это «умиротворяющая божественным повелением» душа, представляющая собой вершину нравственного состояния человека.

Для каждого этапа совершенства человека существуют свои этические нормы: то, что является атрибутом совершенства для обычного человека, является недостатком для «приблизившегося», то, что хорошо для «приблизившегося», плохо для «правдивейшего».

Антропозэтическая концепция Газали основывается не только на его доктрине человека как божественного творения и на тщательной разработке морально-этических норм и регуляций, но и на его своеобразной концепции предопределения и свободы воли, согласно которой ответственность человека ограничивается тем, что он «берет на себя» совершение того или иного поступка. Этот вывод делается Газали с помощью доктрины *касба* (см. коммент. 182).

В Книге о покаянии Газали разрабатывает свою классификацию человеческих грехов. Ее отличает универсальность: Газали рассматривает все дурные проявления человеческой природы, начиная от обжорства и кончая преступлениями против человека, не говоря уже о прегрешениях религиозного плана,

которые являются самыми тяжкими (неверие, многобожие и т. д.). Здесь мы наблюдаем также смешение моральных, юридических и религиозных факторов. Газали говорит, что все грехи, которые делятся на малые и большие, происходят от четырех качеств человеческой природы. Первое (*базимийа*) — инстинкт животности; второе (*сабу'ийа*) — инстинкт дикости; третье (*шайтаныйя*) — склонность к безбожной, кощунственной гордости; четвертое (*рубубийа*) — склонность приписывать себе обладание высшей силой. От инстинкта животности происходят: обжорство, ярость, пьянство и разврат (прелюбодеяние и гомосексуализм), воровство, расхищение имущества сирот и любое накопление земного богатства. Инстинкт дикости есть причина таких грехов, как гнев, желание напасть на человека (отсюда и избиение, и брань, и убийство), расточительство и др. От *шайтаныйя* происходят: плутовство, предательство, вероломство, лицемерие и подстрекательство к ересям и заблуждениям. *Рубубийа* же является причиной следующих грехов: гордости, заносчивости и сомнения, мирского духа и склонности говорить о самом себе.

Третий том трактата — «Погубители» — посвящен в основном рассмотрению дурных качеств человека, ведущих к его гибели, как полагает Газали. Среди этих качеств: обжорство, похотливость, болтливость, завистливость, злобность, скупость, жадность, гордость, высокомерие, заносчивость и т. п. Эти книги, говорящие о морально-этических проблемах, написаны в дидактическом стиле, несколько отличающемся от стиля философско-теологических частей трактата. Здесь широко использованы всевозможные притчи, пересказываются поучительные истории, назидательные примеры с историческими личностями. Красочный язык автора приближает эту часть трактата к произведениям художественной прозы — *макамам* (см., например, притчу о завистнике, с. 145—146 перевода).

Налагая на мусульманина обязанность строго соблюдать все религиозные и моральные предписания ортодоксального ислама наряду с чисто суфийскими требованиями, Газали тем не менее придает исключительное значение намерению (см. коммент. 49), ставя его выше самого действия. Газали выступает против «лицемеров», формально выполняющих предписания ислама.

Видимо, и в эпоху Газали необходимость противопоставить чистую веру в сердце, внутреннюю благочестивость притворству лицемерных праведников не изжила себя. На это указывает и тот факт, что Газали ополчается на такой грех, как лицемерие (*рийа'*). Кстати, Газали обучался в Нишапуре — центре сек-

тантов *маламатийа*, которые вообще отрицали необходимость внешней праведности, считая самоусовершенствование мусульманина его личным делом, тайной, которую никто не должен знать. Нельзя не заметить и того факта, что выставление на первый план намерения должно было действовать успокаивающе на всякого ущемленного в своих действиях человека, т. е., с одной стороны, бедняка, не способного показать свою верность исламу щедрыми пожертвованиями, а с другой стороны, может быть, и недостаточно рьяно выполняющего коранические заветы и предписания купца, занятого больше своими делами. Всякое перенесение критериев правоверности в неконтролируемую сферу внутреннего убеждения было и средством упрощения религии, ослабления ее требовательности. Достаточно пожелать совершить добро, ведь, «кто замыслил добро, но не совершил его, тому суждено добро».

Большое значение для понимания содержания и социального звучания системы Газали имеет отношение к богатству и бедности в *Ихйа'*.

Газали использует суфийские идеалы бедности и порицания богатства, и бедность является одной из «стоянок» суфийского пути в *Ихйа'*. Его интерпретация бедности, как мы увидим, подтверждает основную направленность всей системы Газали: с одной стороны, соединение суфийских идей с традиционализмом и тем самым защита традиционной догмы, с другой — выдвижение некоторых идей, связанных с интериоризацией исламских ценностей, попытка проникнуть в духовный мир человека. Оппозиция богатству, высокомерию, жадности, равно как и некоторые другие нормы суфизма, привлекала городские массы халифата, выступавшие под лозунгом критического отношения к официальной религии. А именно критическое отношение к официальной религии было знаменем всех оппозиционных правящей верхушке сил. По словам фон Грюнебаума, «социальный кризис, вызванный ростом промышленности и торговли в империи Аббасидов, породил среди широких масс населения вражду к организованной религии» [176, с. 198]⁴⁶.

Одним из лозунгов народных масс в борьбе против существующего строя через сектантские движения был лозунг, выдвинутый еще хариджитами: возвращение к идеалам, к моральным ценностям первоначального ислама. Газали использует этот мотив, утверждая, что дурные люди испортили, извратили религию. Но возвращение к идеалам общинного

равенства — лозунг уже нереальный, и социальное неравенство предстает перед нами в *Ихйа'* как установленный богом порядок.

В *Ихйа'* сочетаются две интерпретации бедности. С одной стороны, человек должен стремиться к бедности, так как она есть похвальная «стоянка», качество, приближающее человека к совершенству. С другой стороны, бедность описывается как несчастье, как испытание, посланное людям.

В Книге о бедности и аскетизме четвертого *руб'а* Газали называет несколько видов бедности и дает определение этим состояниям. Газали говорит, что «бедность представляет собой лишенность нужного, лишенность же ненужного не называется бедностью». Поэтому существует абсолютная бедность человека, так как он «нуждается в продолжении своего бытия, а продолжение бытия исходит от сущности Всевышнего». Аллах абсолютно богат в этом смысле, поскольку если «существует некто, чье бытие не исходит от другого, то он абсолютно богат» [18, т. 4, с. 186]. В этом отрывке мы видим, что, по Газали, функция продолжения жизни человека принадлежит богу, из этого постулата выводятся многие другие положения. От абсолютной бедности Газали переходит к бедности относительной — бедности в имуществе, называя пять видов бедности (см. с. 193 перевода).

Не отвращение к имуществу, не боязнь его являются наивысшим качеством по шкале оценок состояния человека, а полное пренебрежение имуществом, квиетическое безразличие к имущественному состоянию. Нетрудно видеть, что Газали подчеркивает одновременно и неизбежность имущественного состояния, санкционированного богом, так как все «находится между пальцами Милостивого», и недостойность человека, стремящегося к увеличению своих богатств. Богатство здесь определяется как один из атрибутов Аллаха, и суть его заключается в том, чтобы «не нуждаться». Поэтому человек, не испытывающий ни в чем нужды, «близок к Аллаху». Интересно то, как Газали исключает имущественно богатых людей из категории тех, кто не нуждается: они, как он считает, нуждаются как минимум в его сохранении и поэтому не являются богатыми в данном смысле слова (см. коммент. 151).

Каждое из различных состояний бедности соответствует определенной группе людей, согласно предлагаемой Газали классификации. Здесь мы видим все тот же мотив относительного совершенства (см. с. 193—197 перевода).

В этом отрывке развивается та же тема квиетического равнодушия человека ко всему мирскому. Считая безразличие

⁴⁶ Это мнение разделяют и марксистские ученые, например Г. Лей (см. [81]).

высшим качеством в сравнении с такими чувствами, как презрение к миру, отвращение от мира, Газали занимает тем самым определенную позицию в отношении распространенного суфийского аскетического идеала, требующего ненавидеть этот мир. Однако Газали считает данное качество также полезным: «... ты не должен думать, что ненависть к миру является самоцелью. Но мир — преграда перед Всевышним, и достичь Его можно, лишь убрав преграду...»

Следовательно, ясно, что отречение от этого мира имеет целью не желать ни существования его, ни небытия. Это вершина совершенства...

Совершенство в отношении имущества состоит в том, чтобы для тебя были равны деньги, имущество и вода. Обилие воды около тебя, когда ты стоишь, например, на берегу моря, не вредит тебе, как не вредит тебе и ограниченность ее необходимой мерой, несмотря на то что и вода и имущество есть предмет нужды...

Так же должно быть и с имуществом, ибо хлеб и вода одинаково нужны, разница между ними лишь в ограниченности одного и обилии другого. Если ты познаешь Всевышнего,веришь в то, как Он распоряжается миром, ты узнаешь, что необходимая мера хлеба неизбежно придет к тебе, пока ты жив, ты получишь также и необходимую меру воды, о чем мы будем говорить в Книге *таваккула*. . .» [18, т. 4, с. 187—188].

В этом отрывке бог выступает как распорядитель и устроитель мира. Этот атрибут составляет основу *таваккула* — одного из важнейших качеств суфия, обладая которым человек полностью полагается на Аллаха и, как мы видим из этого отрывка, должен получить от него все, что необходимо для его жизни. *Таваккул* составляет основу аскетизма: «Аскетизм совершается лишь с [помощью] *таваккула*» [18, т. 4, с. 237].

Важное значение для понимания этой доктрины Газали имеет то, какие императивы она содержит: призывает ли мыслитель, в частности, к отречению от мира?

Данный отрывок подтверждает то, что, несмотря на проповедь бедности и аскетизма, Газали призывает не столько к ненависти к земной жизни, сколько к безразличию к ней. Тем самым, хотя ненависть к миру и стоит по шкале его ценностей выше любви к нему, выше стремления к богатству и увеличению имущества, она все же ниже главного идеала: подчинения всей земной жизни служению богу, пассивности человека и равнодушия к своему положению. Эти идеи могут иметь различные социальные интерпретации.

Поскольку идея аскетизма и презрения к миру интерпретируется Газали в сложной и несколько противоречивой форме, представляет интерес то, как он определяет собственно аскетизм, являющийся наряду с бедностью одной из «стоянок» суфийского пути (см. с. 200—203 перевода).

В этом *байане* содержится ряд интересных положений. Представляется особенно важным упоминание престижа как мотива поведения человека. Предположение того, что человек может быть аскетом не потому, что стремится к аскетизму, а потому, что хочет «похвалиться аскетичностью», не только свидетельствует о том, что значительная часть монашествующих мусульман эпохи Газали примыкала к аскетам ради завоевания определенного рода популярности, престижа, но и характеризует понимание философом мотивов человеческого поведения, базирующееся на концепции удовольствия (см. с. 230 перевода). Интерпретация удовольствия как удовлетворения любого стремления, инстинкта или «природной склонности» человека позволяет поставить на один уровень непосредственное и опосредованное объяснение поведения человека. Так, в Книге о любви Газали упоминает о непосредственной причине благодеяния (дарения) и о престижной, например о желании прославиться своей щедростью или великодушием или стремлении завоевать одобрение людей, получающих дар, чтобы склонить их на свою сторону. Дифференцированный подход к поступкам человека представляется связанным с такими особенностями средневекового арабского общества периода развитого феодализма, как большое значение в общественной жизни внеэкономических связей, что находит свое объяснение в характере производственных отношений феодализма, предполагающих особые формы личной зависимости и взаимосвязи производителей, а также высокий уровень знаковости в деятельности членов феодального общества [86, с. 34]. Восприятие поступков человека, основанное на последней особенности, требовало видеть за поступками человека и их внешними целями скрытые цели и мотивы. Словарь мотивов человеческого поведения у Газали интересен тем, что он включает общественные и индивидуальные мотивы тех действий, которым мусульманская средневековая литература давала, как правило, религиозное объяснение. Мы замечаем также, что, несмотря на мистификацию внутренней интуиции человека, Газали в своей этике акцентирует внимание на сознательном поведении человека. Это представляется нам связанным с его индетерминизмом и следующим из его индетерминизма допущением определенной свободы человека в его действиях.

Еще более определенно выражен запрет «любви к миру», поскольку любовь к миру и любовь к Аллаху взаимоисключаются (Газали использует здесь частый и имеющий много вариаций мотив кубка, на этот раз наполненного либо водой, либо воздухом, как пример взаимоисключения). Отречение от мира в этих отрывках выступает уже как определенный императив.

Что касается социальных интерпретаций доктрины о бедности в *Ихйа'* и тех выводов, которые могли быть из нее сделаны, то диапазон их весьма широк.

Во-первых, очевидна оппозиционность осуждения богатства и восхваления бедности, так как в эпоху роскоши и богатства феодальных правителей Газали призывает, например, не допускать излишеств в трех вещах, необходимых человеку для жизни (согласно одному из *хадисов*): в пище, которой он поддерживает свое существование, одежде, которой он прикрывает наготу, и жилище, в котором он укрывается (см. [18, т. 4, с. 209]).

Газали определяет тот минимум имущества, имея который человек не имеет права просить большего (см. с. 198—200 перевода).

Эти подробные определения, очевидно, также могли быть истолкованы по-разному, однако в них осуждается человек, стремящийся получить имущество большее, чем ему необходимо на год. Ответить на вопрос, с чем связано употребление слова *са'ала* (просить) в этом отрывке, затруднительно, хотя ясно, что оно имеет здесь широкий смысл: требовать, стремиться получить, просить подарить. Трудно сказать, к кому обращается здесь Газали и что имеется в виду под данным «прошением»: то ли это нищий суфий, просящий подавание у богатого мусульманина, то ли бедный горожанин, зарабатывающий прожиточный минимум, то ли человек, находящийся на службе.

Конечно, не следует преувеличивать значение антифеодального мотива в концепции бедности и богатства у Газали. Однако в оценке этой концепции следует учитывать специфику ислама как «торговой» религии. И если в средневековом христианстве осуждение богатства было актом покаяния правящих классов и у феодалов существовала «потребность в очистительных актах»⁴⁷, то для ислама, как нам кажется, осуждение богатства было более смелым.

⁴⁷ «Положительная оценка труда как средства спасения... возвеличение бедности перед богатством — все это находило благоприятную почву в сознании мелких производителей и придавало высокую духовную цен-

Во-вторых, «близость к богу», избранность мусульманина ставится в прямую зависимость от степени его бедности и аскетизма, что также направлено против верхушки общины.

В-третьих, проповедь пассивности, невнимания к своим бедам вела к отказу от проявлений какого бы то ни было недовольства; мотив утешительности, характерный для всех религиозных систем, присутствует и здесь, и, следовательно, вывод из данной доктрины мог быть сделан не в пользу масс.

В-четвертых, данная доктрина могла быть рассчитана на изменение социального статуса той группы людей, которые соответствовали новым, предложенным Газали критериям положения достойного человека.

Иначе говоря, доктрина бедности могла быть использована в интересах разных классов и слоев населения, а ее объективное содержание связано с попыткой отразить изменения в социальной дифференциации общества в новой системе регуляторов, системе неэкономических критериев.

Наконец, следует заметить, что этическая система Газали не была усложнением религиозных требований, как это может показаться. В соответствии с общественной потребностью в упрощении религии частичное перенесение критериев правоты в неконтролируемую сферу внутреннего убеждения было средством ослабления ее требовательности. Это отвечало задаче Газали объединить под флагом ортодоксального ислама оппозиционно настроенные городские массы (среди которых и были популярны идеи суфизма) и путем проповеди аскетизма и смирения уменьшить остроту социальных противоречий.

Одним из важнейших качеств суфия и одной из высших стадий мистического пути является у Газали всепоглощающая любовь к богу, подробно описанная в *Ихйа'*.

Мотив любви появился у арабов рано, еще у захидов — первых аскетов ислама. Одним из первых говорил о всеильной любви к Аллаху ал-Кархи (ум. 200/815), которому приписывается изречение: «Любви к Аллаху нельзя научиться, это божий дар». Среди ранних суфиев особенно известна своей доктриной любви к богу Раби'а ал-'Адавийя (ум. 185/804). Но если у них и у подавляющего большинства суфиев элемент любви был основополагающим и исключал чувство страха, то у Газали элемент страха имеет также немаловажное значение (см. коммент. 207).

ность их труду. Образ жизни господствующего класса, праздно существовавшего за счет крестьян и ремесленников, не отвечал ни одному из этих принципов. Феодалам и богатым людям приходилось платить угнетенным духовную дань» [57, с. 248].

XII

Большое место в учении Газали занимает проблема познания. В *ал-Мункиз мин ад-далал* Газали писал: «Каждо постижения истинной природы вещей была моим свойством и повседневным желанием начиная с первых моих самостоятельных шагов, с первых дней моей юности. . . Мне показалось, что достоверное знание — это такое знание, когда познаваемая вещь обнаруживает себя так, что не остается места для сомнения, а само оно не сопряжено с возможностью ошибки и иллюзий» (цит. по [54, с. 213]).

Из этой же работы мы узнаем, что толчком, заставившим Газали повернуть свою жизнь и совершить то, о чем долго будут говорить исследователи его творчества — оставить пост в *Низамие* и заняться «поисками истины», — было сомнение. Газали усомнился в правильности воззрений всех основных групп ислама того времени: *мутакаллимов*, философов, исмаилитов (батинитов) и суфиев. Скептическое отношение к известным ему взглядам заставляет его глубоко изучать философию, логику, суфизм, исмаилитское учение и догматическое богословие с целью найти истину — истинное знание о мире и решить, с кем же быть мусульманину.

Не вдаваясь в подробности эволюции взглядов Газали в период охвативших его сомнений, мы отметим лишь две тенденции, появившиеся в системе взглядов мыслителя, которые выросли из скептицизма и заняли видное место в концепции *Ихйа'*. Это, во-первых, рационалистическая тенденция и, во-вторых, мистическая. Эти две линии, казалось бы противоречивые, складываются, как мы увидим далее, в одну теорию отношения человека к действительности.

Скептицизм Газали довольно оригинален для средневековой мусульманской мысли. Газали был первым крупным мыслителем ислама, у которого сомнение в самой возможности знать истину о мире получило законченное философское выражение в его системе взглядов. Предшественниками Газали в скепсисе можно считать суфиев, отрицающих познавательные возможности человеческого разума. Скепсис не всегда приводил мусульманских мыслителей к религиозно-мистическому решению. Г. фон Грюнебаум пишет об ученом Ибн ал-Хайсаме (ум. 1039), который искал истину в учениях сект, разочаровавшись в скептицизме. Поиски привели его к аристотелизму, и Ибн-ал-Хайсам определил свою задачу в жизни как изучение и исследование. Он считал, что истина достижима только путем научных свершений. «Результат, но не структура его опыта отличается

от опыта ал-Мухасиб и его великого последователя — ал-Газали», — замечает Г. фон Грюнебаум [176, с. 274].

Сам Газали считает сомнение путем к постижению истины. Так он рассматривает его в *Мизан ал-'амал*. Линия скептического сомнения в творчестве Газали прослеживается от *Ихйа'* до *Мункиз*, но скепсис его четко выражен уже в индетерминизме *Тахафут*. Некоторые исследователи Газали придавали исключительное значение этой стороне взглядов мыслителя, считая его предшественником Юма и всего философского скептицизма в целом. В частности, Макдоналд считал, что Газали в *Тахафут* «доходит до высшей степени интеллектуального скептицизма и за семь веков до Юма он „разрывает пути причинности“ лезвием своей диалектики и провозглашает, что мы не знаем ни причины, ни следствия, а лишь то, что одно следует за другим» [194, с. 103]. Ренан утверждал, что после Газали «Юму больше нечего сказать» [212, с. 74]⁴⁸.

Причинную связь явлений Газали отрицает и в *Ихйа'*. В частности, в одной из глав четвертого *руб'а* Газали разбирает несколько цепей действий, в которых каждое предшествующее действие кажется причиной последующего. Звенья этих цепей Газали называет условиями, так как каждое явление может иметь место только при наличии предшествующего, и замечает, что причинной связи между смыкающимися звеньями не существует. В качестве одной цепи явлений рассматривается процесс письма, в котором само действие — писание — представляется звеном в цепи: разум — знание — воля — сила — движение. Газали называет невеждой того, кто считает, что, поскольку разум стоит первым в цепи явлений, он и является причиной волеизъявления и, следовательно, действия. По утверждению Газали, творец и причина каждого из названных явлений — Аллах. «Как нельзя сказать, что жизнь есть следствие наличия тела, которое, однако, есть условие жизни, так же и в отношении нашей последовательности». Аллах — единственная причина любого явления. Он создал и такой порядок, при котором одно явление может происходить только при наличии другого. Последовательность связанных Аллахом явлений представляет собой как бы цепь условий.

Таким образом, построение Газали сводится к двум идеям.

Во-первых, существует определенная последовательность явлений, например: семя — жизнь — разум — воля — сила — действие. Ни одно из этих звеньев не может наступить ранее

⁴⁸ Все аргументы Газали против причинности собраны и исследованы Мунком, назвавшим Газали первым скептиком средневековья.

впереди идущего по порядку. Путь действия человека начинается с зачатия, акт же этот совершается, по *хадисам*, согласно божественной воле: «А Пророк Всевышнего, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал про ангела зачатия: „Он входит в детородный орган, держа семя в своей руке, затем придает ему форму тела и говорит: „Господи! Мужчина или женщина? Прямой или искривленный?“ Аллах называет ему что пожелает, и ангел творит» [18, т. 4, с. 251].

Во-вторых, каждое из условий, являющихся звеньями данной цепи, создается непосредственно Аллахом и причиной его существования не является какое-либо другое явление. Вся жизнь условий сводится к тому, что она угодна Аллаху: Аллах создает необходимый порядок происхождения явлений, и то, что «невежды» считают причиной, порождающей другое, всего лишь условие, которое Аллах «назначил» для того, чтобы все шло по заведенному порядку.

В соответствии с концепцией *касба* (см. коммент. 182), человек является как бы условием действия и его отношение к действию — это отношение обуславливающего к обуславливаемому, в то время как отношение Аллах — действие есть отношение причинно-следственное.

И все же неверно считать, будто Газали абсолютно отрицает любую причинную связь, кроме связи явления с Аллахом. Если ашариты-атомисты, считавшие, что мир состоит из «непротяженных частиц», каждая из которых не связана с другими, а творится Аллахом в каждое мгновение времени заново, действительно отрицали какую-либо связь явлений, то Газали заменяет причинную связь условной. Концепция Газали полемика: она направлена против философов, чьи аргументы причинности подрывали догмат о божественности, активно и ежеминутно вмешивающемся в жизнь человека. Тем не менее Газали делает уступку детерминистам и своим пониманием «приписывания» человеку действия Аллаха, когда человек выступает соучастником, «дублером» Аллаха, и тем, что признает «обусловленность» действия, то, что Де Буур называл «психологическим подразумеваемой причинностью». На основании *Ихйа'* вряд ли можно сказать, что «Газали считает атеистом каждого, кто признает причинную связь» [81, с. 139]: «невежда» еще не атеист.

Помимо ашаритского тезиса о творении Аллахом каждого явления в своей схеме связи Газали использует также и традиционный догмат мусульманского креационизма о «конечной причине»: цепь начинается с акта божественного творения человека. Концепция бога как конечной причины встречается

у многих мусульманских философов разного толка — от «аристотеликов» до Ибн Халдуна.

Отрицание причинности Газали становится более категоричным, чем в *Ихйа'*, в последний период его творчества, в частности в его труде *Мишкат ал-анвар* («Ниша света») ⁴⁹. *Мишкат* написано позже *Ихйа'* — по периодизации Массиньона, в последний период творчества Газали (495/1101—505/1111), в то время как *Ихйа'* было начато в промежутке между вторым и третьим периодами, а закончено в третьем (492/1098—495/1101). Индетерминистская линия во взглядах Газали имела самостоятельное значение только в его спорах с философами во второй период его творчества (по Массиньону, 484/1091—488/1095), когда было написано *Тахафут*.

Что же касается *Ихйа'*, то здесь отрицание причинности выступает только в качестве аргумента в доктрине *касба* и является доказательством активной роли бога в управлении миром. С помощью этого аргумента Газали хочет доказать зависимость человека в своем поведении от бога.

Гносеологическая сторона системы Газали в *Ихйа'*, как уже упоминалось выше, связана с двумя линиями — рационалистической и мистической. Понятия разума и знания, опыта мистического знания и веры в различных контекстах, в различных частях *Ихйа'* определяются по-разному. В связи с этим необходимо указать на две группы вопросов, затронутых в трактате. Первая группа касается того, способен ли человек к познанию истины и в чем эта истина заключается. Вторая группа касается путей познания: какой путь познания наиболее достоверен, какова роль разума, обладает ли человек способностью выше разума, как можно познать бога и т. д.

Реальность для Газали имеет два лица — материальное и духовное (божественное), и целью человека является постижение божественной истины — познание бога. На вопрос, способен ли человек познать истину, *Ихйа'*, не дает однозначного ответа. Эзотеризм *тарики*, сложный путь самосовершенствования является непростым цензом для приобщения к истине. Кроме того, есть такие «тайны», которые обычному человеку познать не суждено. Это то, что входит в Науку откровения и знание чего может в определенных случаях дарить человеку Аллах: «Тайны этой науки не могут быть изложены на страницах книги. Ибо знающие говорили: „Раскрытие тайны Божественного господства есть неверие“» [18, т. 4, с. 24]. У тех избранных, кому посчастливилось приобщиться к тайне, «видение

⁴⁹ На это произведение ссылается, в частности, Г. Лей,

Единого Истинного иногда бывает длительным, иногда происходит как мгновенный разряд молнии» [18, т. 4, с. 241]. Главное — стремиться к познанию бога, неважно, достигнет ли этого человек. «Не достичь познаваемого — значит познать», — говорит Газали [18, т. 4, с. 246]. Познать Аллаха — значит не обязательно увидеть его, но понять его непознаваемость. Главное в процессе познания человека для Газали — видеть за акцидентным — субстанциальное, видеть за обычными действиями и явлениями их божественный прообраз.

Относительно путей познания Газали разрабатывает концепцию различных способностей человека, среди которых на основании изучения всего текста *Ихйа'* можно выделить две главные — разум и высшую сверхчувственную способность (см. коммент. 69).

Суммируя воззрения Газали на проблему познания, можно выделить пять качеств человека, на которые указывает мыслитель⁵⁰.

1. Потенциальная способность человека к восприятию знания, отличающая его от животных, но еще не означающая, что человек что-то знает.

2. Сумма некоторых врожденных сведений, которые имеет уже ребенок, причем эти сведения имеют характер некой необходимой ориентирующей человека в жизни моральной силы, с их помощью человек знает, что можно, а чего нельзя.

3. Знания, полученные опытным путем, иначе говоря, опыт человека.

4. Способность на основании имеющихся знаний предугадывать возможные последствия своих поступков и в зависимости от этого планировать свое поведение.

5. Субстанция знания (то, что познает и знает), являющаяся божественным даром.

Знание в его обычном смысле, о котором говорится в пунктах 3 и 4, является атрибутом познающей субстанции, именуемой то сердцем, то разумом, то душой, то духом. Эта субстанция находится в сердце человека и является врожденной. В Книге о любви из четвертого *руб'а* Газали сравнивает ее со способностью слуха, зрения, обоняния и т. п.: «В сердце также существует способность, называемая „божественным светом“ (*нур илахи*). Она может быть названа „разумом“ (*'акл*), „внутренним зрением“ (*басира батинийя*), „светом веры“ (*нур ал-иман*) или „достоверным знанием“ (*йакин*)» [18, т. 4, с. 300].

⁵⁰ Здесь обнаруживается весьма близкое сходство с авиценновской психологией.

Так высшей способностью человека является мистическое внутреннее зрение, которое позволяет ему проникать в суть вещей. Эта способность, вне сомнения, стоит выше разума. Она является внутренней субстанцией человека, а ее акциденцией является знание, но знание также особого рода. О том, что эта способность стоит выше сферы знания, ясно говорит *байан* из Книги единобожия и *таваккула* (см. с. 210—217 перевода), где человек познает явления по линии нарастающей сложности. Эта линия проходит через три мира. Явления первого мира — мира явного и осязаемого — соответствуют чувственной ступени познания, так как это материальные предметы, познающиеся чувственно. Явления второго — духовного — мира (сила, воля, знание), как отвлеченные понятия, познаются разумом. От знания путь ведет к таинственным «сущностям», материальными подобиями которых являются явления низшего мира, и заканчивается познанием бога.

В связи с теорией познания у Газали небезынтересно коснуться некоторых попыток модернизаторства, особенно характерного для ряда ученых из стран мусульманского мира. К такому выводу можно прийти, ознакомившись с материалами международного конгресса по Газали, состоявшегося в Дамаске в 1962 г.⁵¹ В частности, египетский социолог Хасан ас-Са'ати в докладе под названием «Позитивистский метод у имама Газали» объявляет Газали предшественником основателя позитивизма Огюста Конта, который родился на 739 лет позже арабского мыслителя: «Подобно тому как Конт стремился перестроить социальную жизнь, улучшить социальную и политическую обстановку и спасти французское общество и всю Европу от того хаоса, который поразил ее после французской революции, Газали в своих произведениях стремится исправить социальную жизнь путем исправления людей и наставления их на истинный путь» [246а, с. 434]. Правильно оценивая идею Газали о приоритете мистической интуиции над рассудком, Са'ати, однако, делает сомнительный вывод, будто Газали отдает должное религии и суфизму, но возвышает роль рассудка. Са'ати считает Газали создателем функционального анализа, доказывая это тем, что Газали, давая определение разуму, сердцу и т. д., дифференцирует эти объекты, по его выражению, на основании «описания их состояний», т. е. описания их функций [246а, с. 439].

⁵¹ На конгрессе теория познания Газали вызвала большой интерес ученых. Из 36 докладов 6 были посвящены теории познания.

Предпринимаются и другие попытки модернизаторского толкования идей Газали. Эти попытки делаются в основном секуляризаторски мыслящими арабскими учеными, пытающимися объединить некоторые элементы «модных» направлений буржуазной философии с «мусульманскими ценностями». К числу таких ученых принадлежит, например, известный египетский историк и философ Абд ар-Рахман Бадави⁵², пытающийся установить родство суфийского мистицизма и современного экзистенциализма и рассматривающий синтез этих направлений как гуманистическую и даже атеистическую философию⁵³.

Попытки модернизаторски описать некоторые идеи Газали под углом зрения их сходства с доктринами европейского средневековья и нового времени встречаются также и в работах некоторых западных востоковедов: Газали объявляется арабским Юмом, арабским Декартом, арабским Кантом и т. п.

Метод исследования взглядов средневекового философа путем сравнения их с современными доктринами, осовременивание понятий, которые должны быть осмыслены из их внутреннего содержания, нам представляется малопродуктивным. При этом нельзя отрицать, что наши знания о некоторых современных доктринах иногда позволяют лучше понять закономерность постановки и сложность проблем, выдвинутых средневековой мыслью (которые в некоторые периоды истории, например в новое время, были отодвинуты на задний план). К примеру, скептическое отношение к механистической концепции причинно-следственной связи явлений и ашаритский индетерминизм средневековых мусульманских мыслителей, в том числе Газали, были связаны не только с утилитарной задачей защиты религиозной догмы от посягательств на нее. Эта точка зрения не только и не столько была обязана стремлению защитить бога-чудотворца от атак логики, «не оставляющей места чудесам», как это иногда изображают, сколько соответствовала специфике представлений средневековых мыслителей о взаимоотношении объектов, что находит свое объяснение в характере самого феодального общества. Атомистическая теория завоевала себе большое место на арабской почве в силу притягательности расчленения ею мира на независимые составные части, условность причинной связи которых озадачивала не только арабов. Это действительно роднит теорию познания Газали,

вернее, одну линию в ней с неопозитивистской логикой [212а, с. 174—201]. Познание причинно-следственных отношений в обществе, особенно в том, что касается действий и поступков человека, продолжает ставить и перед буржуазной наукой этические проблемы «конечной причины», о которой говорили мусульманские мыслители и которой они считали бога. Действительно, к социальному поведению человека примитивная логическая концепция поступков человека неприменима. Такая «популярная концепция „причины“ и „следствия“ есть, по существу, антропометрическая проекция на вселенную представления о разумном действии — впечатление, которое возникает из специфических человеческих переживаний» [109, с. 27].

Поэтому «позитивизм» у Газали может быть усмотрен только в том, что он считает достоверной лишь непосредственно наблюдаемую связь явлений — связь по времени и месту. Причинно-следственные отношения им мистифицируются, они не познаются ни чувственно, ни рационально, они входят в область «высших тайн», и он находит решение проблемы в том, что причиной всех явлений объявляет бога. В то же время индетерминизм Газали не абсолютен, в некоторых случаях имплицитно причинная связь допускается.

Приписывать индетерминизму Газали исключительно отрицательное значение было бы необъективно. Индетерминизм в таком виде, в каком мы находим его в *Ихйа'*, существуя в рамках мусульманской традиции, и в тот период времени являлся принципом теоретически неверным, но методологически оправданным и поэтому нес определенное позитивное содержание. Примитивный детерминизм в арабо-мусульманской философской мысли вульгарно объяснял мир и поведение человека, что приходило в противоречие с новыми полученными знаниями о мире и человеке. Таким образом, существовала объективная потребность в критике того детерминизма, который являлся достижением мысли в предшествующий период. Критика Газали была критикой не развивающей, а отрицающей принцип детерминизма. Позитивное значение имела сама постановка вопроса о недостоверности знания, получаемого с помощью такого объяснения явлений мира и поступков человека, но ответ на этот вопрос был дан неверный. Индетерминизм Газали имел и эвристическое значение, толкая детерминистически мыслящих ученых на развитие этого принципа. Именно в этом плане — в плане поисков достоверного знания о мире и о человеке — надо рассматривать теорию Газали, а не только в плане «защиты догм». В этом смысле теория Газали была исторически обусловленным этапом в богатой истории теории позна-

⁵² Бадави — автор подробного библиографического труда о Газали (см. [241]).

⁵³ См. статью А. В. Сагадеева [100].

ния в арабо-мусульманской мысли, предшествовавшим более высокому этапу — в частности, прогрессивной мысли Ибн Халдуна.

Конечно, нельзя видеть в методе Газали зачатки функционального анализа, отрицание им механистического детерминизма не могло не отражать объективную реальность феодального общества. Если необдуманным осовремениванием было бы искать общие корни какой-либо современной доктрины и средневековой мусульманской мысли, обусловленных разными социальными предпосылками, то еще более бесполезно подходить к последней с современными критериями. «Примитивное сознание ни в коей мере не примитивно, но оно существенно отличается от современного рационалистического сознания иным способом расчленения и организации действительности, вряд ли менее логичным и последовательным, чем наш, и — главное! — вполне соответствовавшим потребностям общества», — считает А. Я. Гуревич [56, с. 95]. Предпосылки появления всей системы взглядов Газали надо усматривать в особенностях самого средневекового арабского общества.

XIII

Анализ трактата «Воскрешение наук о вере» показывает, что Газали предпринял попытку создания новой идеологической системы социального регулирования путем реформации мусульманской религии. *Ихйа'* — это попытка кодифицировать сдвиги, происшедшие в социально-экономическом укладе жизни халифата и общественном сознании. Существенной особенностью системы Газали, в значительной степени определяющей ее социальную направленность, является стремление примирить противоположные идейные тенденции и тем самым сгладить социальные противоречия, разрушающие механизм феодально-теократического государства. Объективно-политическое значение доктрины Газали состоит в тенденции централизма, противопоставленной тенденции к раздробленности и сепаратизму. Эта тенденция проявляется в интегральном и синкретическом характере системы мыслителя. Важной особенностью этой системы является некоторая антифеодалная направленность, особенно очевидная в этической доктрине трактата. Однако осуждение чисто феодальных жизненных ценностей сочетается здесь с проповедью терпения и довольства. Это удивительное и противоречивое на первый взгляд сочетание, казалось бы, взаимоисключающих принципов составляет существенную черту культовой системы *Ихйа'*: эта

система пытается объединить две противоположности путем снятия их дихотомии, что проявляется также и на уровне внутренней организации текста.

Мистическая идея «высшего состояния», или «высшего элемента», на которой основана доктрина мыслителя, играет, на наш взгляд, роль своеобразного эталона в системе поведенческих предписаний Газали. Главная роль высших, санкционированных богом эталонов поведения заключается в их целеполагающей роли в этической системе философа. Так, смысл проповеди полного квиетического отречения от мира состоит не столько в стремлении добиться этого качества от каждого члена мусульманского общества, сколько в том, что с помощью включения этого, видимо, достаточно популярного качества в шкалу высших ценностей новой системы осуществляется воздействие на социальное поведение людей, которым предписаны определенные нормы действий. К этому сводится в конечном счете социальная роль системы *Ихйа'*. Небезынтересно отметить в связи с этим, что мыслитель понимает поведение человека как сложный механизм, о чем говорит большое разнообразие мотивов действий человека, отмеченное в трактате. Проблема человека и его жизнедеятельности является ключевой в учении Газали. Это, на наш взгляд, отражает отмеченные выше сдвиги, происшедшие в общественно-культурном и идейном развитии народов халифата. Интерес к индивидуальному человеку, провозглашение ценности индивидуального бытия — эти гуманистические тенденции прогрессивной мысли народов халифата оказали влияние и на систему Газали.

Данные особенности религиозно-этической системы Газали проявляются в мировоззренческой стороне его учения. Мы имеем полное право назвать его систему в этом отношении антропотической, так как структура мира выводится из структуры человека⁵⁴. Для философского мировоззрения Газали характерно противопоставление двух начал как в человеке, так и в мире. Мировоззрение Газали синкретично, что обусловливается не только влиянием разнообразных идейных источников (древних ближневосточных верований, неоплатонизма, гностицизма и других христианских ересей), являющихся, в свою очередь, синкретичными и противоречивыми и опосредованных мусульманскими философами, теологами и мистиками. Главная причина состоит в общей социальной направленности системы мыслителя, его стремлении примирить непримиримое.

⁵⁴ Некоторые западные востоковеды, в частности Г. фон Грюнебаум, считают, что гуманизм чужд арабо-мусульманской культуре.

В мировоззрении Газали мы обнаруживаем как принципы идеализма (в своей основе его философские взгляды можно охарактеризовать как объективно-идеалистические), так и элементы материализма (например, в его отношении к общему и единичному), принципы мистического интуитивизма и рационалистические идеи. В его отношении к явлениям мира и жизни человека нетрудно видеть некоторые элементы научного анализа. Противоречива его концепция предопределения, в которой фатализм сочетается с индетерминизмом и допущением некоторой свободы действия человека. На наш взгляд, такое сочетание предполагает самый широкий диапазон толкований. Каждая тенденция сама по себе несла определенное содержание: например, индетерминистская линия, будучи примитивно противопоставлена причинно-следственному объяснению природы и общественной жизни, отражала новое знание о мире, кроме того, она помогала прогрессивным мыслителям совершенствовать учение о причинных связях. Соответствующая этой линии концепция *касба*, предполагающая ограниченную свободу действий человека, позволяла оправдать моральную ответственность человека за свои поступки, несмотря на утверждение, что творцом каждого действия человека является в конечном счете бог. Императив «ненависти к дурному на земле», санкционированный божественным абсолютом, утверждает активное начало в жизни, несмотря на стремление к полному довольству и безразличию к жизни. Такая противоречивость опять-таки позволяла по-разному толковать доктрину Газали.

Очень важно отметить, что учение Газали содержит идею прогресса. Она выражена в концепции совершенства, предполагающей прогрессивное развитие человека по пути нравственно-интеллектуального и надразумного совершенства. Это опровергает утверждение буржуазной науки о якобы присущем мусульманскому мировоззрению взгляде на человека и общество как на застывшую в одном состоянии систему и мнимом отсутствии чувства исторического прогресса. Идея прогресса в системе мыслителя связана с сальвационизмом.

Эта линия позволяет сделать вывод о преемственности, связывающей учение Газали с многими достижениями общественной мысли народов халифата. Система Газали содержит элементы воззрений прогрессивных мыслителей мусульманского средневековья: ал-Фараби, Ибн Сины. Взгляды Газали обнаруживают влияние культуры эллинского мира, оказывавшей сильное воздействие на мусульманскую культуру начиная со второй половины IX в. Это представляется характерной чертой мусульманской идеологии, которая с самого начала была

синтетической. Учение Газали испытало влияние прежде всего идей неоплатонизма, но его система содержит элементы воззрений и Платона, и Аристотеля, и некоторых других философских и этических школ античного мира и Востока. Его язык содержит целый ряд понятий, которые попали в арабский язык только через переводы греческих авторов. Таковы, например, понятия: *махсусат* и *ма'кулат* — воспринимаемое чувствами и воспринимаемое разумом, соответствующие платоновским «феномену» и «ноуму». Учение Газали о душе, а также его доктрина знания испытали, несомненно, влияние идей Аристотеля. Аристотелево учение о силлогизме широко использовано Газали. Некоторые параллели могут быть проведены между доктриной Газали и взглядами псевдо-Дионисия Ареопагита. Значительно влияние гностицизма, подтвержденное историческими фактами. Однако следует подчеркнуть, что не всякая параллель между взглядами мусульманского мыслителя и идеями представителей предшествовавших культур должна быть истолкована в плане заимствования или даже влияния: многие идеи, причем не только такие простые, как, например, триадное строение мира, являются типологически общими для совершенно разных культур. Это легко показать на примере некоторых параллелей между культурами, никогда не соприкасавшимися⁵⁵.

Создание религиозно-этической системы, представленной в трактате *Ихйа'*, преследует, на наш взгляд, цель расширения социальной базы ислама. С одной стороны, Газали лишает суфизм некоторых черт, определяемых как «презрительное отношение к закону», настаивает на соблюдении всех обрядов культа и отрицает догматы пантеизма, хотя и заимствует его первоначальную идею «божественности человека». Таким образом, Газали создает систему монистического суфизма. С другой стороны, Газали стремится придать официально правоверию притягательность для народных масс, «оживляя» суннизм не только чувствами, как считают очень многие исследователи Газали, а в первую очередь идеалами антифеодальных мусульманских ересей и элементами прогрессивных течений в общественной мысли народов Арабского халифата, рационалистическими и мистическими идеями. И здесь отношения преемственности связывают учение Газали с передовой общественной мыслью Арабского халифата.

⁵⁵ Например, в конфуцианстве, так же как и в исламе, существовало понятие пути совершенства человека — *дао* и понятие путника, идущего по этому пути, — *цзюньцзы*, «человека совершенной морали и культуры» [113, с. 223].

Мы имеем все основания говорить о соединении в доктрине Газали, разработанной им в *Ихйа'*, всех трех главных направлений мусульманской мысли: традиционализма, рационализма и мистицизма.

Все это объясняет то многообразие выводов, которые могли быть сделаны из системы мыслителя. Иначе говоря, система Газали ввиду своей разнородности и сочетания противоречивых тенденций, что характерно вообще для крупных религиозных систем мира, могла быть использована в интересах различных социальных классов и групп. Зная то позитивное, что эта система в себя включила, нельзя определять религиозно-этическую систему Газали как сугубо реакционную доктрину, противостоящую в идейном плане «прогрессивному пантеистическому суфизму» или каким бы то ни было другим доктринам, равно как нельзя возлагать на систему Газали вину за то, что с XII в. в идейной жизни халифата наблюдалось «безраздельное господство обскурантизма», поскольку объяснение этого господства должно быть найдено в тех экономических и социальных факторах, которые привели к застою общественной мысли в азиатских областях халифата. Степень влияния Газали на общественную жизнь, на мусульманскую культуру в целом должна быть установлена на основании научного анализа последующих течений в мусульманстве и их сравнения с системой Газали. Представляется, что анализ доктрины и выводы о ее социальном характере могли бы иметь важное значение для изучения мусульманской культуры и идеологии.

В. Наумкин

ВОСКРЕШЕНИЕ НАУК О ВЕРЕ

БАЙАН О ЗНАНИИ,
КОТОРОЕ ЕСТЬ ЯВНАЯ ОБЯЗАННОСТЬ,
ИЗ КНИГИ О ЗНАНИИ ПЕРВОГО РУБ'А «ОБРЯДЫ»

¹⁴ // Пророк Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Стремление к знанию ¹ — обязанность каждого мусульманина». Также сказал он, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Ищите знание даже в Китае».

Люди разошлись в [понимании] знания, стремление к которому есть обязанность каждого мусульманина, разделившись в этом более чем на двадцать групп. Нет необходимости перечислять здесь все подробности, но смысл [в том], что каждая группа приписала обязательность тому знанию, на которое она опирается. Так, *мутакаллимы* сказали, что это знание *калама* ², так как с его помощью познается единобожие ³ и субстанция ⁴ Аллаха, // хвала Ему, и ее атрибуты ⁵. Законоведы сказали, что это знание закона ⁶, так как с его помощью познаются обряды ⁷, дозволенное и запретное ⁸ и то, что воспрещается из поведения ⁹ и что дозволяется, а под этим они имели в виду все, что необходимо людям, за редким исключением. Толкователи и составители *хадисов* сказали, что это наука о Книге ¹⁰ и *Сунне* ¹¹, ибо с их помощью достигаются все знания. Суфии сказали, что имеется в виду их знание. Один из них сказал, что это знание о *хале* раба и *макаме* ¹² его по отношению к Великому и Всемогущему Аллаху. Другой сказал, что это знание преданности Аллаху и язв души, а также [умение] отличать совокупность [качеств] Господа от совокупности [качеств] шайтана. Кто-то сказал, что это знание о сокрытом ¹³, обязательное лишь для избранных ¹⁴ людей, понимающих это слово не в обычном смысле. Абу Талиб ал-Макки говорил, что это знание всего, что содержится в *хадисе*, описывающем столпы ¹⁵ ислама, а именно в высказывании его, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Ислам покойся на пяти [столпах]: свидетельство, что нет божества, кроме Аллаха. . .» — и так далее до конца этого *хадиса*, поскольку обязательными [являются] эти пять [столпов] и необ-

ходимое знание того, как достичь их и как сделать обязательными.

Нашим окончательным выводом, не подлежащим сомнению, является то, что приведено ниже, а именно, что знание, как мы говорим во введении к этой книге, делится на Науку поведения и Науку откровения ¹⁶, и под данным знанием имеется в виду не что иное, как Наука поведения. Поведение же, которое вменено в обязанность каждому мыслящему и разумному рабу [Аллаха], [бывает] трех [видов]: уверование, деяние и отвержение.

Так, к примеру, мыслящий человек, достигший порога [умственной] зрелости или [зрелого] возраста, должен прежде всего научиться двум частям свидетельства ¹⁷ и понять их смысл, то есть смысл речения: «Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — Посланник Аллаха». Он не обязан открыть ¹⁸ это для себя с помощью рассмотрения, изучения и приведения доказательств. Достаточно, чтобы он поверил в него, убедился в нем решительно, без колебаний, сомнений или душевного волнения, что может произойти лишь с помощью подражания и слушания, без изучения и приведения доказательств, «так как Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, ограничился для невежественных из арабов ¹⁹ убеждением и утверждением без обучения доказательству». Если [человек] сделал так, он выполнил обязанность, определенную временем, и знание, которое было для него явной обязанностью ²⁰ в [определенное] время, [состояло в том,] чтобы научиться двум частям [свидетельства] и понять их смысл. Ему не вменяется в обязанность сразу же после этого [совершить какое-либо] действие: если он тут же умрет, то умрет покорным Аллаху, Великому и Всемогущему, не восставшим против Него.

Тем не менее, когда человеку встречаются препятствия, требуется другое, однако это не является необходимым для каждого человека, и вполне вообразимо, что этого возможно избежать. Эти препятствия могут быть либо в деянии, либо в отвержении, либо в уверовании.

Что касается деяния, то оно впервые появляется в его жизни с изучением очищения и молитвы по приходу времени полудня в период от восхода солнца до полудня. Но если ко времени захода солнца он не успеет завершить изучение и действие, а выйдет за рамки времени, хотя уже и занялся изучением, то могут сказать: хотя изучение и было, а это очевидно, его было необходимо закончить к определенному времени. А возможно, и скажут: прежде всего само действие, а потом знание, которое

есть его условие, и оно не обязательно должно быть завершено до захода. Так же и с другими молитвами.

В период жизни человека до наступления рамадана у него появляется новая обязанность — изучение поста, а именно знание того, что он продолжается от восхода до захода солнца, что в это время он должен [иметь искреннее] намерение и воздерживаться от принятия пищи, питья и совокупления и что это длится вплоть до видения полумесяца или же до [сообщения] двух свидетелей. И если впервые появилось у него или остается к моменту его наступления имущество, он должен научиться, как совершать *закат* ²¹. Однако это требуется от него не в тот же момент, а по прошествии полного года со времени принятия ислама. Если он владеет только верблюдами, он должен лишь научиться отдавать *закат* верблюдами. Таким же образом и со всеми прочими видами [имущества].

Если он вступил в месяцы хаджжа ²², от него не требуется стремиться знать наперед о хаджже, несмотря на то что действие его задержится и изучит он его не сразу. Ученые ислама должны объяснить ему, что хаджж — это обязанность, которая выполняется без поспешности всеми, у кого есть провизия и верховая верблюдица. Если он является владельцем [этого] и даже, может быть, решительно стремится к хаджжу, то, решившись, он должен научиться тому, как его совершать. Он обязан изучить лишь его основные действия и обряды, не дополнительные. Если же он совершит и их, то сделает сверх нормы и знание его будет сверх нормы, а изучение их не будет явной обязанностью. // По закону нельзя скрывать, что основу хаджжа следует познать немедленно. Такая же постепенность требуется в познании всех других деяний, являющихся явной обязанностью.

Что касается отвержения, то ему следует учиться по мере того, как обновляется обстановка, а она изменяется в зависимости от обстоятельств; так не обязательно немому знать, что воспрещается из речи, слепому — что запретно для рассмотрения, бедуину — в каких домах воспрещается жить. Это также обязанность, соизмеряемая с требованиями обстоятельств. То, о чем ему известно, что без этого он может обойтись, не обязательно нужно изучать, а о том, что сопутствует ему, он должен быть предупрежден. Так, если при принятии ислама он одет в шелк, действует по принуждению или смотрит на неосвященное, ему нужно рассказать про это. Даже о том, что не сопутствует этому, но в какой-то мере препятствует его близости [к Аллаху] ²³, как еда или питье, ему следует рассказать. Так, если он, например, находится в стране, где практикуется

питье вина и употребление в пищу свинины ²⁴, ему следует рассказать, предупредить о [недопустимости] этого, а также о том, чему он должен научиться и чему его должны научить.

Что же касается уверования и действий сердца, то о них следует знать по мере [возникновения] сомнений. Так, если возникает неуверенность в смысле, который содержится в двух частях свидетельства, то он должен учиться до тех пор, пока неуверенность не будет устранена. Но если это не придет к нему и он умрет прежде, чем уверует, что слово Аллаха, хвала Ему, извечно, что оно наблюдаемо, не подвержено изменениям, и во все прочее, что относится к догматике, то он все равно умрет в исламе, по единодушному мнению ²⁵. Однако эти мысли, обуславливающие необходимость уверования, иногда приходят непроизвольно ²⁶, иногда в результате выслушивания жителей страны, в которой распространены еретические ²⁷ людские разговоры. Он должен с самого достижения зрелости обезопасить себя от них восприятием истины, и если он встречается с ложным, то должен отвратить от него свое сердце. Это может быть трудным. Так, если этот мусульманин — купец и в стране его распространена практика ростовщичества, он обязан научиться остерегаться ростовщичества.

Это и есть сущность знания, являющегося явной обязанностью. Смысл его — знание обязательных действий. Тот, кто познал необходимое действие и время его совершения, тот приобрел знание, являющееся явной обязанностью. То, что говорили суфии о понимании мыслей врага ²⁸ и совокупности [качеств] Господних, также истинно, но только для тех, кто занимается этим. Если в человеке сильно то, что он не может отделаться от чувства злобы, лицемерия и зависти, ему следует изучить из *руба* «Погубители» то, что ему необходимо и чего он не должен делать.

Пророк Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «[Существуют] три погубителя: подчинение скупости, следование страстям и восхищение человека самим собой», от которых не может отделаться человек. Все порицаемые состояния сердца, о которых мы здесь упомянем, как, например, гордость, самолюбование и им подобное, происходят от этих трех погубителей. Их удаление есть явная обязанность. А удалить их возможно, лишь зная их суть, причины, признаки и их лечение. Тот, кто не знает зла, падет в него. Излечение есть противопоставление действию его антипода, а как же это возможно без знания причин и последствий? Большая часть того, что рассказано нами в *рубе* «Погубители»,

относится к явным обязанностям. Люди отвергли их, занимаясь тем, что не важно.

То, что человек должен поспешить вобрать в себя, если он не перешел из одной [религиозной] общины в другую, — это вера в рай и ад и Судный день, во все это нужно уверовать. Это дополняет две части свидетельства. Поверив в Пророка, мир ему, он должен понять миссию, которую он несет, и что каждый, кто покорился Аллаху и Его Пророку, [попадет] в рай, а кто восстал против Него, тот [попадет] в ад. Если ты примешь эту последовательность, ты узнаешь, что это и есть истинный *мазхаб*²⁹, и удостоверившись, что каждый раб при всех своих обстоятельствах, и днем и ночью, не свободен от случайностей в обрядах и поведении, предъявляющих ему новые требования. Он обязан спрашивать обо всех исключительных случаях, выпавших на его долю. Он должен стремиться изучить в основном то, чего можно ожидать в [близком] будущем. И если открылось ему, что [Пророк], да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, имел в виду под знанием, определенным *алифом* и *ламом*³⁰, в речении: «Поиск знания — обязанность каждого мусульманина» — знание действия, известного своей необходимостью для мусульман, и только для них, то для него станет ясной и последовательность³¹, и время ее необходимости, и всеведущ Аллах.

БАЙАН О СУЩНОСТИ РАЗУМА И ЕГО ЧАСТЯХ ИЗ КНИГИ О ЗНАНИИ ПЕРВОГО РУБ'А «ОБРЯДЫ»

84 // Знай, что люди разошлись в определении разума и понимании его сути. Большинство людей приходит в замешательство от того, что этим словом обозначаются разные понятия, это и стало причиной их разногласий. Истина, которая поможет решить задачу, — это то, что слово «разум» одинаково может обозначать четыре вещи, подобно тому как слово «око», к примеру, имеет несколько значений, также и прочие слова. Нельзя требовать, чтобы всем четырем было дано одно определение: каждое значение следует раскрывать отдельно.

Первое: это то качество, которым человек отличается от всех животных, с его помощью человек подготовлен к восприятию умозрительных наук и знаний³², к овладению сложными мыслительными ремеслами. Это имел в виду Харис б. Асад ал-Мухасиб³³, сказавший, что разум есть природная способность³⁴, которая подготавливает человека к восприятию умозрительных знаний, что это нечто вроде света, разлитого в сердце, с помощью которого человек готов постигать вещи.

Несправедлив тот, кто отрицает это, относя разум только к необходимым знаниям³⁵: [в этом случае] как не имеющий // познаний, так и спящий назывались бы разумными, ибо эта природная способность присутствует в них и при отсутствии у них знаний. Как жизнь является природной способностью, посредством которой тело готово к произвольным движениям и чувственным восприятиям³⁶, так же и разум является способностью, с помощью которой некоторые животные готовы к [восприятию] умозрительных знаний. Если можно поставить знак равенства между человеком и ослом в их способности к чувственным восприятиям и сказать, что между человеком и ослом нет разницы, разве что Всевышний Своим повелением творит в человеке знания и не творит их в осле и в прочих животных, то можно поставить знак равенства и между ослом и камнем в их жизни и сказать, что между ослом и камнем нет разницы, разве что Аллах, Великий и Всемогуший, творит в осле особые движения, производимые по обычаю. Если бы осел мог быть мертвым камнем, можно было бы сказать, что каждое движение в нем присутствует. Всевышний Аллах, хвала Ему, может творить их в нем в видимой последовательности. Следует заметить, что разница между ним и камнем в движениях состоит лишь в способности, коей он наделен и что выражена в его жизни.

Также и разница между человеком и животным в усвоении умозрительных знаний состоит лишь в способности, что выражена в разуме. Он подобен зеркалу, отличному от всех тел в отношении формы и цвета, которыми они наделены, а оно [лишь] отражает. Также и глаз отличается от лба по качествам и строению, с помощью которых он приспособлен для видения. Природная способность так же соотносится со знанием, как глаз с видением, а Коран и *Сунна* так же соотносятся с этой способностью в ее действии по открытию знаний, как свет солнца соотносится со зрением. Так и следует понимать эту способность.

Второе: это те знания, которые проявляются в существе ребенка, различающего возможность возможного и невозможность невозможного, как, например, знание того, что два больше, чем один, или что человек не может находиться одновременно в двух местах. Именно это имел в виду один *мутакалим*, заметивший: разум есть некоторые необходимые знания, такие, как знание возможности возможного и невозможности невозможного. Это тоже верно, так как такие знания существуют и их явно называют разумом. Было бы ложно отрицать эту способность и утверждать, что существует все, кроме этих знаний.

Третье: это знания, которые черпаются из опыта³⁷ в том, как протекают *ахвал*. Того, кто научен опытом и жизнью, называют обычно разумным; про того, кто этим не отличается, говорят: дурак, неопытный, невежда. Это другой вид знаний, который тоже зовется разумом.

Четвертое: сила этой способности завершается тем, что человек познает последствия действий, подавляет в себе желание, зовущее к скоротечным наслаждениям. Обладающий такой способностью зовется разумным, так как его смелость или воздержанность связаны с предугадыванием возможных последствий, а не вызваны быстротечными страстями. Этим качеством человек также отличается от всех животных.

Так, первое — это основа, корень и источник, второе — близкая к нему ветвь³⁸, третье — ветвь первого и второго, так как опытные знания приобретаются с помощью природной способности и необходимых знаний, четвертое — конечный плод и высшая цель. Первые два — природные, последние два — приобретенные³⁹. Поэтому 'Али, да почитит Аллах его лик, сказал:

Двумя [элементами] разум наш дышит:

Тем, что природой дано и что слышит.

Нет пользы от слушанья, если оно

Не понято тем, что природой дано.

Так солнечный свет бесполезен для нас,

Коль блеска его не увидит наш глаз.

Первое имеется в виду в словах Пророка, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Как только создал Аллах, Великий и Всемогуший, людей, осчастливил Он их разумом». Последнее же имеется в виду в другом высказывании его, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Если приблизились люди к Аллаху набожностью и благочестивыми деяниями, приблизься ты своим разумом». Это же подразумевается в словах Пророка, мир ему, обращенных к Абу ад-Дарда', да будет доволен им Аллах: «Прибавь себе разума, и прибавится близость твоя к Аллаху». Тот сказал: «Молю тебя именем отца и матери, скажи, как это сделать?» И он ответил: «Избегай запретного у Всевышнего, выполняй предписания Аллаха, хвала Ему, и ты будешь разумным; совершая праведные деяния, и ты возвысишься и обогатитесь в скоротечном мире, а в том, что последует после него, получишь ты от Господа своего, // Великого и Всемогущего, близость и славу».

О Са'иде б. ал-Мусаййибе слышали: «'Умар, Аби б. Ка'б и Абу Хурайра, да будет доволен ими Аллах, пришли как-то к Пророку, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, и сказали: «О Посланник Аллаха! Кто самый знающий из людей?» Он, мир ему, ответил: «Разумный». Они спросили: «А кто лучше всех поклоняется?» Он ответил: «Разумный». Они спросили: «А кто самый достойный из людей?» Он ответил: «Разумный». Они сказали: «Разве разумный не тот, кто показал свое великодушие, продемонстрировал красноречие, чья рука щедра, а положение высоко?» Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал им: «Все это ради благ [этого] мира, другой же мир у Аллаха [предназначен] для благочестивых, и разумен тот, кто благочестив, даже если в этом мире он унижен и смирен»».

В другом *хадисе* Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, говорил: «Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему».

Похоже, что в своей основе это слово [обозначает] данную способность, на что [указывает] и его употребление. Но оно применяется и к знаниям, поскольку они являются результатом [способности], так дело описывается по его результатам. Говорят же: знание есть боязнь, а знающий есть тот, кто боится Всевышнего Аллаха; здесь боязнь является результатом знания, но употребляется как метафора, не для обозначения самой способности.

Однако наша задача — не исследование языка, мы хотим показать, что здесь имеются эти четыре части, название же им дается всем одно, и нет между ними разницы, только первая, правильная часть отлична от других. Она основа, а эти знания как будто содержатся в [самой] данной способности от природы⁴⁰, но появляются они [только] тогда, когда имеется порождающая их причина, так что в этих знаниях как будто нет ничего извне, они сокрыты, подобно воде в земле, которая показывается лишь после того, как вырыт колодец, тогда она собирается и становится ощутимой, но к ней не добавляется ничего нового; также и масло в орехе, и розовая вода в розе. Поэтому Всевышний сказал: «И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: „Разве не Господь ваш Я?“ Они сказали: „Да“» [VII, 172]. Желанное здесь — признание их душ, а не языков; они же поклялись признанием языка, а языки и лик есть и у признающих и у отрицающих. Поэтому Всевышний сказал: «А если ты их спросишь, кто создал их, они,

конечно, скажут: „Аллах“» [XLIII, 87]. Смысл этого в том, что состояния их должны быть подтверждены их душами и внутренними мыслями, Аллах заложил расположенность к себе в людях отроду ⁴¹, т. е. каждый человек естественно предрасположен к вере в Аллаха, Великого и Всемогущего.

Поскольку вера заложена в душах отроду, все люди делятся на две группы: на тех, кто отстранился и забыл, — это безбожники, и на тех, кто долго размышлял и вспомнил, — такой подобен тому, кто хранил [в памяти] свидетельство и забыл случайно, а затем припомнил. Поэтому сказал Великий и Всемогущий: «Может быть, они опомнятся!» [XXXIX, 27]. И припомнили обладатели рассудка [XXXVIII, 29]. Вспоминайте милость Аллаха вам и Его завет, который Он заключил с вами [V, 7]. И Мы облегчили Коран для поминания, но найдется ли хоть один припоминающий!» [LIV, 17]. То, что это действие названо припомином, недалеко [от истины], и оно бывает двух видов: первый — припоминание того образа, в котором это уже существовало в его сердце, но затем ушло, второй же — припоминание того образа, который был сокрыт в нем внутри отроду.

Это истины, явные для того, кто смотрит с помощью света внутреннего зрения ⁴², и сложные для тех, мимо кого проходит слушание и подражание, [не дав им] открытия или созерцания. Поэтому ты видишь, что [человек] путается в подобных аятах, теряется в толковании припоминовения и понимании душ, и представляются ему в *хабарах* и аятах всевозможные противоречия. Это может так завладеть им, что будет он смотреть на них с неприязнью, считая, что там есть нечто само себя опровергающее. Он подобен слепцу, вошедшему в дом и наткнувшемуся на расставленные в нем кувшины. Он говорит: // «Почему эти кувшины не уберут с дороги и не вернут на их место?» Ему отвечают: «Они на своих местах, беспорядок лишь в твоём зрении». Ему в точности соответствует беспорядок во внутреннем зрении, только он опаснее и больше: ведь душа подобна наезднику, тело — коню, а слепота всадника страшней слепоты коня. Уподобляя внутреннее зрение внешнему, Всевышний Аллах сказал: «Сердце (ему) не солгало в том, что он видел» [LIII, 11], а еще: «И так Мы показываем Ибрахиму власть над небесами и землей» [VI, 75]. Этому в аятах противопоставлена слепота; так, Всевышний сказал: «Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, которые в груди» [XXII, 46]. Всевышний сказал: «А кто был слеп в этой (жизни), тот и в будущей — слеп и еще больше сбившийся с пути» [XVII, 72]. Все эти дела открылись пророкам частично с помощью зрения, частично с помощью

внутреннего зрения, а все вместе названо видением. Тот, чье внутреннее зрение не пронизательно, получил из веры одну лишь оболочку, как бы без ядра, без ее истин.

Все это части того, что называют разумом.

// ГЛАВА ВТОРАЯ

О ПОСЛЕДСТВИЯХ СЛУШАНИЯ И ЕГО ПРАВИЛАХ
ИЗ КНИГИ СЛУШАНИЯ И ЭКСТАЗА ВТОРОГО РУБ'А «ОБЫЧАЙ»

// Знай, что первая степень слушания ⁴³ — понимание слышимого и сведение его к смыслу, доходящему до слушающего. Понимание приводит к экстазу, а экстаз приводит в движение части тела. Рассмотрим же эти три стадии ⁴⁴.

Первая стадия — понимание, а оно различается соответственно различию состояний слушающего. У слушающих же бывает четыре вида слушания. Первый из них — слушание лишь произвольное ⁴⁵, то есть участие [человека] в слушании состоит лишь в том, что ему нравится мелодия и тон. Это дозволено. Это самая низкая из степеней слушания, так как в ней участвуют и верблюды, и все другие животные. Для такого слушания требуется лишь быть живым, и у каждого животного есть определенная склонность к приятным звукам.

Вторая стадия — слушание с пониманием, но когда слышимое сводится к образу существа либо видимого, либо невидимого. Это слушание юношей или людей желаний. Они сводят слышимое к тому, чего требуют их желания и чувства. Этот вид настолько низок, что о нем можно сказать лишь одно: он низмен и порицаем.

Третья стадия — сведение слышимого к своим состояниям ⁴⁶ в общении со Всевышним Аллахом ⁴⁷, когда они определяются то как способность, то как затруднение. Это слушание *муридов* ⁴⁸, особенно начинающих. У *мурида*, несомненно, есть цель, являющаяся объектом его намерения ⁴⁹. Его намерение — это познание Аллаха, хвала Ему, встреча с Ним, приход к Нему с помощью тайного созерцания и открытия завесы. У него в его намерении есть путь, которым он идет, поведение, которого он неуклонно придерживается, и состояния, через которые он проходит в своем поведении. Если он услышит упоминание о воздаянии, проповеди, принятии, ответе, слиянии, расставании, близости или удалении, воздыхании по уходящему или жажде ожидаемого, тоске по грядущему, страсти, отчаянии, беспokoйстве или радости, верности обещанию или нарушении обета, страхе разлуки или ликовании приходу, упоминание о созерцании возлюбленного или защите наблюдающего, пролитии слез или череде горестей, долгом расста-

вании или кратком слиянии и тому подобном, что обычно описывается в стихах, то что-то из этого должно соответствовать состоянию *мурида* в его поиске. Это подобно кремню, высекающему искры из огнива его сердца, и тогда разгорается его огонь, усиливается излучение страсти и волнение его. Вследствие этого им завладевают состояния, отличающиеся от его обычных, и перед ним открывается широкая возможность применять звуки к своим состояниям.

Слушающий не должен основываться на том, что хотел выразить в своих словах поэт, ведь все слова имеют [несколько] значений и каждый понимающий имеет свою долю участия в определении смысла. Мы приведем примеры различного выражения и понимания, чтобы невежда не думал, что каждый, кто слушает стихи, в которых упоминается рот, щека и висок, понимает под этим все эти предметы. Нам не нужно описывать, как именно происходит понимание стихов: рассказы слушавших⁵⁰ объясняют это. Рассказывают, что некто из них услышал, как кто-то говорит:

Сказал Пророк: придешь ты завтра.

И я ответил: да, ты прав.

Эти слова и мелодия захватили его и заставили повторять их. Но окончание *-ешь* заменил он на окончание *-у*, и стало: «Сказал Пророк: приду я завтра», так что охватило его сильное волнение, радость и сладкое чувство, а когда он пришел в себя, то был спрошен, откуда его экстаз. Он ответил: «Я припомнил речение Пророка, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: „Жители рая посещают Господа своего один раз каждую пятницу“».

Ар-Раки рассказывал про Ибн ад-Дарраджа, что тот говорил: «Я и Ибн ал-Фути шли как-то по Диджле между Басрой и ал-Абла и вдруг увидели прекрасный дворец с террасой, на которой находился мужчина, обнимавший невольницу, а она пела:

Ты каждый день меняешься,
Тебе к лицу скорее было б постоянство.

Вдруг под террасой появился прекрасный юноша женственного вида с кофейником. Он сказал: «О невольница! Заклиная тебя Аллахом и жизнью твоего господина, повтори мне этот бейт!» Она повторила, а юноша воскликнул: «Клянись Аллахом, это и есть мое непостоянство в истине». Тут он

глубоко вздохнул и умер». И он продолжал: «Мы подумали, что столкнулись с интересным делом, и остановились. Владелец дворца сказал невольнице: „Ты свободна перед ликом Всевышнего Аллаха“». // Он рассказывал, что тут жители Басры вышли и стали молиться за него и, похоронив его, хозяин дворца сказал: «Призываю вас в свидетели: все, что у меня есть, и этот дворец я жертвую во имя Аллаха и освобождаю всех невольниц». Далее он рассказывал: «А затем он сбросил одежду, завернулся одним полотнищем, прикрылся другим и пошел своей дорогой. Люди смотрели на него плача, пока он не скрылся из виду, и с тех пор о нем ничего не было слышно».

Это значит, что тот человек посвятил все свое время Всевышнему Аллаху, познавая свою неспособность быть твердым в хорошем поведении и обращении и сожалея о непостоянстве своего сердца и отклонении его от заповедей Истины. И когда слух его воспринял то, что соответствовало его состоянию, он услышал, будто Всевышний Аллах обратился к нему, говоря:

Ты каждый день меняешься,
Тебе к лицу скорее было б постоянство.

Тот, чье слушание от Всевышнего Аллаха, для Аллаха и в Аллахе, укрепил закон познания в познании Всевышнего Аллаха и Его атрибутов. Но если понял он из слышимого о Всевышнем Аллахе невозможное, то, что он считает неверием, то в слушании начинающего *мурида* есть ошибка, разве что слышимое относится лишь к его состоянию и не связано с описанием Всевышнего Аллаха. Примером такой ошибки может служить этот же бейт, если он услышит в нем самого себя, обращающегося к Господу, Великому и Всемогущему, и приписывает непостоянство Всевышнему Аллаху, что есть неверие. Это может случиться по чистому невежеству, не соединенному с каким-либо изучением, а может быть и от такого невежества, к которому его привело некоторое изучение, а именно когда он видел непостоянство состояний не только своего сердца, но и всего мира в отношении к Аллаху, а Он есть Истинный. Иногда *мурид* дает простор своему сердцу, иногда сжимает его, иногда освещает, иногда держит в тени, иногда обходится с ним жестоко, иногда мягко, иногда укрепляет его в покорности, усиливая ее в нем, иногда им овладевает шайтан, чтобы отвести его от заповедей Истины. И все это от Всевышнего Аллаха. Тот, кто в одинаковые отрезки времени имеет разные состояния, про того говорят обычно, что он изменчив и непостоянен. Возможно, здесь поэт хотел сказать только о склонно-

сти объекта своей любви к непостоянству в отношении к нему, во взаимности к нему, в приближении или отдалении его. Таков смысл. Понимать слышимое применительно к Всевышнему Аллаху есть чистое неверие.

Необходимо знать, что Всевышний, хвала Ему, делает непостоянным, но не бывает непостоянным сам, изменяет, но не меняется в отличие от рабов своих. Это знание приходит к *муриду* с помощью подражательного укрепления в вере, а к видящему знающему⁵¹ — с помощью истинной сокровенной достоверности, и это одна из удивительных тайн качеств божественности. Он есть изменяющий, [но сам] без изменения, и это можно вообразить только в отношении Всевышнего Аллаха Любимый изменяющий, кроме Него, не может изменять [другое], не изменяясь сам.

Из людей экстаза есть те, над кем властвует состояние, подобное удивительному опьянению. Их язык произносит упрек Всевышнему Аллаху, осуждая подчинение им сердец и разделение благочестивых состояний на разные. Он же очищает сердца правдивейших и отдаляет сердца неблагодарных и гордецов. Нельзя запретить то, что дано, и нельзя дать то, что запрещено. Прошлое прегрешение не лишает нечестивых успеха. Он не отрезает неверным путь [к успеху] за прошлые прегрешения, но и не одаряет успехом и светом своего наставления пророков, мир им, за прошлые заслуги. Он сказал: «А Наше слово опередило уже рабов наших посланных» [XXXVII, 171]. И сказал Великий и Всемогущий: «Но правдиво было слово Мое: „Наполню Я геенну гениями и людьми вместе!“» [XXXII, 13]. Всевышний также сказал: «Поистине, те, к которым раньше направилось от Нас лучшее, — те будут от нее удалены» [XXI, 101]. Если тебе придет в голову, что их прошлые [заслуги] различны и они все еще участвуют в поклонении, знай, что ты позван из-за тайны величия, не переходи границу благопристойности. Ведь Его не спрашивают о том, что Он делает, а их спрашивают. Клянусь, научить свой язык не спрашивать способно большинство. Соблюдать же тайну сокрытия отдаления, когда различны [степени] приближения, удаления, принесения несчастья или счастья при сохранении счастья и несчастья на веки вечные, способны лишь те знающие, которые тверды в знании.

Поэтому Хадир, мир ему, сказал, когда спросили его о слушании во сне, что это наичистейшая свежесть, на которой твердо стоят лишь знающие, поскольку она двигает потаенными и скрытыми местами в сердцах, навеивая им удивительное опьянение, которое едва не распускает узел благопристойности,

сохраняющий тайну, за исключением тех, кого Всевышний Аллах оградил светом своего наставления и чистейшей непорочности. Поэтому некто из них сказал: «О, если бы мы спаслись от этого слушания один за другим». Ведь этот вид слушания таит опасность большую, чем опасность слушания, приводящего в движение страсти. Цель того [слушания] — грех, цель этого — неверие.

// Знай, что понимание может различаться в зависимости 287 от состояний слушающего. Экстаз в большинстве случаев возникает у двух человек, слушающих один бейт, так, что один из них понимает правильно, а другой ошибается или же оба они понимают правильно, но уясняют два противоположных значения. Однако это не противоречиво, учитывая разницу их состояний. Так, рассказывают, что один мальчик услышал, как человек говорит:

Хвала Ему, Великому Небес!

От взора нашего Возлюбленный исчез.

Он сказал: «Ты прав». Услышал это другой человек и сказал: «Ты не прав». А кто-то из разумных людей сказал: «Оба они правы». И это истина. Утверждение правоты есть слово любящего, не способного достичь желаемого, отверженного, утомленного отдалением и отклонением; утверждение неправоты есть слово любящего, не отверженного в [стремлении к] цели своего состояния, не чувствующего опасности отклонения впоследствии, так как надежда его удовлетворена и в своем сердце он имеет доброе чувство.

Подобно различию этих состояний, различается и понимание. Рассказывали об Абу-л-Касиме б. Марване, сопровождавшем Абу Са'ида ал-Харраза, да смилостивится над ним Аллах, что он в течение долгих лет не посещал слушаний, а затем принял приглашение, и был там один человек, который сказал:

Умирает от жажды стоящий в воде,

Утолить эту жажду не может нигде.

Люди поднялись, почувствовав экстаз. Когда они успокоились, он спросил их о смысле того, что было произнесено в этом бейте. Они рассказали ему о жажде благочестивых состояний, об отсутствии их при наличии их предположек, но это его не убедило. Они спросили его: «А что ты думаешь об этом?» Он ответил: «Чтобы Он находился в центре *ахвал*, совершал благодеяния с помощью *карамат*⁵² и не давал бы из них ни ча-

стички». Это указывает на подтверждение истинности *ахвал* и *карамат*, причем *ахвал* предшествует [*карамат*], а *карамат* появляются на их основе, истина же далека и недостижима. Нет разницы между смыслом, который они постигли, и тем, что они упомянули, за исключением различия в степени жажды их. Лишенный благочестивых *ахвал* жаждет их, а достигнув, жаждет того, что за ними. Эти два смысла различаются лишь по степени понимания. Аш-Шибли, да смилостивится над ним Аллах, часто приводил в экстаз следующий бейт:

Ваша близость есть дальность, любовь ваша — злоба,
И слиянье — разрыв ваш, и мир ваш — война.

Слышание этого бейта может быть различным — истинным и ложным. [Первое], самое явное [слышание] — понимать это применительно к тварям, или ко всему [созданному] миру, или даже ко всему, кроме Всевышнего Аллаха, ведь весь этот мир обманчив, изменчив, губителен для живущих в нем, враждебен им по существу, внешне принимая приятный облик, как говорит *хабар*: «И наполнилась от них чаша не опыта, но назидания». А ас-Са'лаби говорил, описывая этот мир:

От мира устранись, его не добивайся,
Не добивайся губительного плена.
Добром его дурное не покроешь,
И зло его, признайся, перевесит.
Немало мир описан, но разяще
Мое, оно точнее, описание:
Вино, смертельный яд и преступление —
Все, мир на что способен, что презренно.
Людей влечет красивый лик, под ним же
Дурная, омерзительная язва.

И второй смысл: слышать его применительно к себе из уст Всевышнего Аллаха. Подумав, человек поймет, что знание его есть невежество, так как все, что могут они, Аллах может по истине лучше, и покорность его лицемерна, так как он не испытывает истинного рабения перед Аллахом, и любовь его ущербна, ибо у него не остается ни одного желания из-за любви к Нему. Тому, для кого Аллах пожелал добра, Он раскрывает изъяны его, и тот видит подтверждение этого бейта в себе самом, даже если и находится на высокой ступени по сравнению с невеждами. Поэтому сказал Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Я не могу воспеть Тебе хвалу

в той мере, насколько восхваляли себя Ты сам». Пророк сказал: «Я прошу пощады у Аллаха денно и ночью по семьдесят раз». Его мольба о пощаде была от *ахвал*, // которые есть ступени отдаления по сравнению с тем, что дальше, чем они, если даже и были они [ступенями] близости по сравнению с тем, что ближе, чем они. Нет такой близости, за которой не была бы бесконечная близость, так как путь к Всевышнему Аллаху бесконечен и достижение наивысшей из ступеней близости невозможно. 288

Третий смысл: смотреть на начала своих состояний и чувствовать удовлетворение ими, а затем смотреть на последствия их и чувствовать к ним презрение по причине своего знания в них потаенных уголков тщеславия и верить, что все это от Всевышнего Аллаха. Бейт он воспринимает как жалобу Всевышнему Аллаху на Его предопределение и приговор⁵³, а это есть неверие, как показано выше. Нет такого бейта, чтобы его нельзя было понять в [различных] смыслах, что зависит от степени обилия знаний и чистоты сердца слушающего.

Четвертый смысл: слушание того, кто прошел состояния и стоянки. Он отошел от понимания всего, кроме Всевышнего Аллаха, так что отошел даже от своей души, ее состояний и действий. Он — изумленный, погруженный в море созерцания, его состояние подобно состоянию женщин, порезавших свои руки при созерцании красоты Йусуфа, мир ему, их изумление было столь велико, что они утратили способность чувствовать^{53а}. Чувство, подобное этому, хочет выразить суфий, когда он самоисчезает, но, как бы он ни исчезал для самого себя, он исчезает и для всего другого, и для него исчезает все, кроме одного Созерцаемого, но он исчезает и для созерцания, ведь если бы сердце суфия обратилось к созерцанию его самого [и он заметил бы,] что созерцает, то отвлекся бы от Созерцаемого. Пренебрегающий видимым во время своей погруженности не может замечать ни своего видения, ни глаза, с помощью которого он видит, ни сердца, которым он ощущает наслаждение. Ведь опьяненный не знает о своем опьянении, а наслаждающийся знает не о своем наслаждении, а лишь о том, чем он наслаждается. Пример этому — знание о вещи: оно отличается от знания о знании об этой вещи, отстраняется от нее. Подобное состояние одинаково как в отношении твари, так и в отношении Творца. Но оно почти всегда приходит как разряд молнии, который не закрепляется и не длится, а если бы и продлился, человек его бы не выдержал. Может быть, он взволновался бы под его тяжестью, и этим волнением погубил бы себя, как рассказывали об Абу-л-Хасане ан-Нури, что вошел он как-то в собрание⁵⁴ и услышал следующий бейт:

В любовь к Тебе я погружаться продолжал,
Застыли в изумлении сердца пред нею.

Поднялся он, почувствовав экстаз, пошел куда глаза глядят и зашел в чашу тростника, который был срублен и от которого осталась лишь стерня, острая, как нож, но он бежал по ней, повторяя бейт, до самой зари, и кровь струилась по ногам его, так что они воспалились, после чего, прожив лишь несколько дней, он скончался, да смилуетсЯ над ним Аллах. Это есть степень правдивейших в понимании и экстазе, и она является высшей из [всех] ступеней, так как слушание в различных состояниях снисходит в соответствии со стадиями совершенства, они соединены с человеческими качествами, а те есть вид ущербности. Совершенство же состоит в полном самоисчезновении и отречении от своих состояний, я имею в виду, что [человек] забывает о них и более не обращает на них [внимания], подобно тому как женщины не обращали внимания на руки и ноги, и слышит Аллаха, во Аллахе, с Ним и от Него. Это стадия тех, кто вступил в бездну истин и преодолел берег состояний и действий, соединился с чистейшим единством и отдался истине со всей преданностью, и при этом в нем ничего от прежнего не осталось, все человеческое в нем погасло, и исчезло его внимание к человеческому вообще. Под его исчезновением я имею в виду не исчезновение тела, а исчезновение сердца, а под сердцем я имею в виду не плоть и кровь, а тайну богодуховного, имеющего в его осязаемом сердце скрытое место, за которым стоит тайна духа ⁵⁵, что от повеления ⁵⁶ Аллаха, Великого и Всемогущего, которую узнал тот, кто знает, и не узнал тот, кто не ведает.

Поэтому тайна есть бытие, и образ этого бытия — это то, что в нем присутствует, а если присутствует в нем нечто другое, то как будто бы и нет бытия, кроме как для присутствующего.

Пример тому — сверкающее зеркало ⁵⁷: ведь оно само не имеет цвета, его цвет — это цвет присутствующего в нем. Так же и стекло: оно показывает цвет своего содержимого, и его цвет — это цвет присутствующего в нем. Само оно не имеет образа: его образ — это принятие [различных] образов и их цветов, что есть состояние готовности принимать цвета. Эта истина, я имею в виду тайну сердца в отношении того, что присутствует в нем, выражена в словах поэта:

Прекрасен бокал, и прекрасно вино,
Спаялись они, и ты видишь одно:

Как будто вино без бокала красно
Иль нет в нем вина и краснеет стекло ⁵⁸.

Это одна из стоянок Наук откровения, из него возникла фантазия того, кто претендовал на вливание ⁵⁹ и единение ⁶⁰ и провозгласил: «Я — Истинный» ⁶¹ // — и вокруг кого трезвонят христиане, призывая к единению *лахута* и *насута* ⁶², покрытию одного другим или же вливанию, называя это разными выражениями. Это явная ошибка, подобная ошибке того, кто судит о зеркале по образу красноты, так как, посмотрев в него, он увидел в нем красный цвет. Поскольку все это не рассматривается Наукой поведения, то вернемся же к цели, изложенной нами, а именно к разнице ступеней в понимании слышимого.

Вторая стадия после понимания и сведения — экстаз. Люди долго говорили о сущности экстаза, я имею в виду суфиев и мудрецов, рассматривающих, подходит ли слушание для душ. Так начнем же с формы их высказываний, а затем откроем их смысл.

Что касается суфиев, то Зу-н-Нун ал-Мисри, да смилуетсЯ над ним Аллах, говорил о слушании, что оно приходит как истина, направляя сердца к Истинному, и кто внимал ему во истине, достиг истины, а кто внимал ему в душе, стал еретиком; таким образом, экстаз выражается в устремлении сердец к Истинному, чувства овладевают человеком при поступлении слышимого, так как слушание названо «приходящим истинным». Абу-л-Хусайн ад-Даррадж говорил, рассказывая о своих чувствах при слушании: «Экстаз представляет собой то, что чувствуют при слушании». Он говорил: «Слушание бродило со мной по долинам великоления, оно создало во мне бытие Истины при дарении и напоило меня из кубка чистоты, с его помощью познал я стадии довольства, и оно вывело меня в сады для прогулок и в открытое пространство». Аш-Шибли, да смилуетсЯ над ним Аллах, говорил: «Внешнее в слушании — соблазн, внутреннее — назидание. Тому, кто познал направление, позволено слушать произносимое, а тот, кто не [познал], тот поддавался соблазну и поверг себя в пучину бед». Некто сказал: «Слушание — пища душ для людей знания, так как оно есть описание, охватывающее все действия, осознающее с помощью тонкости природного склада ⁶³ Его тонкость и с помощью чистоты тайны Его чистоту и нежность для людей Его». 'Амр б. 'Усман ал-Макки сказал: «О том, как происходит экстаз, нельзя рассказать, поскольку это тайна Аллаха с уверовавшими в Него и достоверно убежденными рабами». Некто говорил: «Экстаз —

это откровения от Истины». А Абу Са'ид б. ал-А'раби заметил: «Экстаз — это снятие покрывала, созерцание наблюдающего, приход понимания, наблюдение отсутствующего, беседа с тайной и дружба с утерянным и это самоисчезновение тебя самого». Он говорил также: «Экстаз есть первая из стадий избранности, это доказательство правдивого уверования в отсутствующее; когда они вкусили его и в их сердцах распространился свет его, у них исчезло всякое сомнение». Он говорил также: «Экстаз скрывает видение признаков души и зависимости от сщеплений и связей, поскольку суть души сокрыта связями ее; и если эти связи порвались, поминание освободилось и сердце исцелилось, смягчилось и очистилось, проповедь в нем оказалась целительной, стала возможной тайная беседа и услышал он речь сознающим ухом, видящим сердцем и явной тайной, то увидит он то, что было в нем пустого. Это и есть экстатическое чувство, так как он почувствовал то, чего ранее не знал». Еще он говорил: «Экстаз не бывает при бесконечном поминании, волнении страха, упреках в ошибке, разговоре о благодеянии, указании на пользу, тоске по отсутствующему, сожалении по ушедшему, покаянии в содеянном, привлечении к состоянию, призыве к должному или беседе о тайне; это встреча явного с явным, скрытого со скрытым, отсутствующего с отсутствующим, тайны с тайной, извлечение того, что должно быть у тебя, тем, что у тебя есть, из того, к чему ты стремился. Это суждено тебе, так как это от тебя, и утвердится для тебя движение без движения и упоминание без упоминания, так как Он есть начало благ и распорядитель и к Нему восходит все поведение». Это явное в знании об экстазе, и подобных высказываний суфиев об экстазе много.

Что же касается мудрецов, то кто-то из них сказал: «В сердце есть благородная добродетель, которую вся сила выражения не может выразить в словах. Душа выразила ее в мелодии, и, когда та возникла, она возбудилась ею и возрадовалась ей. И они услышали душу, заговорили с ней тайно и устремились к беседе с явлениями». А некто сказал: «Результат слушания — возрождение бессильного в размышлении, и привлечение удалившегося от мыслей, и отдохновение уставшего от понимания и умопостижения, так что возвращается то, что удалилось, возрождается то, что обессилело, и очищается то, что помутилось, и радуется каждому взгляду и намерению, становится правильным и не ошибается, приходит и не задерживается». Другой сказал: «Подобно тому как мысль ведет знание к познаваемому, слушание ведет сердце к духовному миру». Кто-то отвечал, когда его спросили о причине непроизвольного дви-

жения конечностей в такт мелодии: «Это интеллектуальная любовь, а испытывающий ее не нуждается в том, чтобы ласкать свою возлюбленную, как можно предположить по греховной логике, он ласкает ее и беседует с ней с помощью улыбок, взоров, нежного движения ресницами и бровями и жестов. Что касается животного любовника, то он использует греховную логику, чтобы выразить с ее помощью // плод явного в своей слабой страсти и мнимой любви». А другой сказал: «Тот, кому грустно, пусть послушает музыку. Если вошла в душу грусть, потух свет ее, а если возрадовалась она, свет ее возгорелся, радость ее проявилась, тогда проявляется и страстная тоска по мере готовности принимающего принять, то есть в меру чистоты и непорочности его, неприятия обмана и грязи».

Речений, описывающих слушание и экстаз, много, и нет смысла долго их излагать. Займемся же пояснением того смысла, который выражает экстаз. Мы утверждаем, что суть его в состоянии, к которому приводит слушание. Это есть новая «приходящая истина», наступающая за слушанием, которую слушающий извлекает из себя как чувство. Это состояние не включает в себя двух частей, оно восходит либо к откровениям и наблюдениям, представляющим собой вид знания и наставления, либо к изменениям и состояниям, не относящимся к знаниям. Тоска, страх, печаль, беспокойство, радость, сожаление, раскаяние, веселье, подавленность — все эти состояния возбуждают и усиливают слушание. Если же оно слабо в том смысле, что оно не приводит в движение и не успокаивает внешнее, не изменяет состояния [человека], чтобы он пришел в движение, отличное от обычного, не привлекает и не отвращает от созерцания, речения или движения, отличных от обычных, то это не называется экстазом. Если же все это явно, то называется экстазом, слабым либо сильным — по мере проявления его, изменения им внешнего и приведения его в движение, по мере прихода его и принятия внешним изменения, зависящего от силы чувствующего экстаз и его способности управлять своими членами. Экстаз может быть сильным в душе человека, но внешность его не изменяется из-за силы ее обладателя; экстаз может не проявиться и по слабости поступающего ⁶⁴, его неспособности привести в движение и разорвать пути инерции. На смысл первого указывал Абу Са'ид б. ал-А'раби, говоря об экстазе, что это созерцание наблюдающего, присутствие понимающего и наблюдение отсутствующего. Не исключено, что слушание может быть причиной открытия того, что не было открыто до этого. Открытие совершается благодаря причинам,

к числу которых относится и наставление, слушание же наставляет, от него [происходит] изменение состояний, созерцание и усвоение их. Их осознание есть вид знания, позволяющий постичь вещи, которые были неизвестны до поступления. К ним относится чистота сердца: слушание действует на очищение сердца, а чистота вызывает открытие. К ним относится и возбуждение деятельности сердца с помощью силы слушания: с ним оно становится сильнее в созерцании того, что ранее своей силой созерцать было не способно; так становится сильнее верблюд, поднимая ношу, которую ранее поднять не мог; работа же сердца — это и раскрытие, и постижение тайн *малакута*⁶⁵, подобно тому как работа верблюда — это переноска тяжестей. Эти причины могут вызывать открытие. Если сердце станет чистым, то, может быть, ему предстанет Истина в наблюдаемой форме, если человек спит, или, если он бодрствует, — в рифмованном слоге (произносимом тайным голосом), слышание которого поражает. Это одна из сорока шести частей пророчества. Знание того, как осуществить его, выходит за границы Науки поведения, и об этом говорил, как рассказывали, Мухаммад б. Масрук ал-Багдади: «Во времена моего невежества вышел я как-то ночью, охмелевши, и напевал такой бейт:

На Синае один виноградник стоит.

Сколько раз я, когда б ни ходил по нему,

Поражался тому, кто вина не вкусит,

А глотает, чужак, только воду одну.

И тут я услышал, что мне говорят:

Есть вода в адской бездне,

И воду ту пьют,

Пьющих корчит от жажды,

Кишки их поют.

Это было причиной того, что я покаялся, — рассказывал он, — и посвятил себя знанию и поклонению».

Посмотри же как подействовало пение на очищение его сердца, так что предстала пред ним истинная истина описания ада в понятном размеренном стихотворном слоге, и это поразило его внешний слух. Говорили, что Муслим ал-Ибадани рассказывал: «Пришли к нам как-то Салих ал-Мари, Атаба ал-Гулам, Абд ал-Вахид б. Зайд и Муслим ал-Асвари. Сошли они на берег, я приготовил им еду и пригласил их. Они пришли,

а когда поставил я перед ними еду, услышал вдруг, как кто-то произносит громким голосом такой бейт:

Мир вечный забыт за столом, коль ты сыт.

От яств наслажденья душа не вкусит.

Тогда сильно закричал Атаба ал-Гулам и пал ниц, страшась за себя, а все остались [как были]. Я убрал еду, и, клянусь Аллахом, они не попробовали из нее ни кусочка».

Подобно тому как обладающие чистым сердцем слышат голос провозвестника, так же и они видят воочию образ ал-Хадира, мир ему. Он предстает перед обладателями сердец в разных образах. В подобном случае пророкам, мир им, являются ангелы либо в своем истинном обличье, // либо в образе, не- 291 сколько напоминающем его. Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, видел Джабраила, мир ему, два раза в его [истинном] образе и сообщил о нем, что он закрыл горизонт. Это же имеется в виду в речении Всевышнего: «Он узнал его сильным, и однажды выпрямился он до верхнего горизонта» — и так далее до конца этих аятов. В подобном же состоянии чистоты узнаются сокровенные мысли в сердцах. Это узнавание выражается в рассматривании. Поэтому Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Берегись проничательности верящего, ведь он зрит при свете Господнем». Рассказывали, что кто-то из магов⁶⁶ крутился вокруг мусульман, расспрашивая их, что значат слова Пророка, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Берегитесь проничательности верящего». Ему пояснили толкование этих [слов], но оно не могло его убедить, так дошел он до одного из суфийских старцев, спросил его, и тот ответил: «Смысл этого в том, что ты должен разорвать пояс, который надет на твоей талии под одеждой». Он сказал: «Ты прав. Смысл в этом». И принял ислам, заметив: «Теперь я знаю, что ты верящий и что вера твоя — истина».

Рассказывали также, что Ибрахим ал-Хаввас говорил: «Был я как-то в Багдаде среди факихов в мечети, и подошел к нам юноша, прекраснолицый и благоухающий. Я сказал своим спутникам: „Кажется мне, что он иудей“. Им это не понравилось. Я вышел, а следом вышел тот юноша, но вскоре вернулся к ним и спросил: „Что сказал про меня тот шейх?“ [Факихи] смутились, но юноша был настойчив. Тогда они ответили: „Что ты иудей“. Тогда он подошел ко мне, склонился к рукам моим, поцеловал меня в голову и принял ислам. Он сказал: „В наших книгах мы находим, что правдивейший

не ошибается в своей проницательности. Я сказал себе: проверю я мусульман — и стал наблюдать за ними. И сказал я: если есть среди них правдивейший, то он в этой группе, так как они говорят о Его речениях, хвала Ему, и Его слова читают, — и стал держаться около вас. А когда заметил меня шейх и понял меня, узнал я, что он и есть правдивейший». И рассказывал [ал-Хаввас], что тот юноша стал одним из великих суфиев. О таком открытии говорил [Пророк], мир ему: «Если бы шайтаны не витали вокруг сердец сынов Адама, обратились бы они к Небесному царству»⁶⁷. Однако шайтаны крутятся вокруг сердец, так как те начинены порицаемыми качествами, а они есть пастбище шайтана и войско его. Но вокруг сердца того, кто освободил его от этих качеств и очистил его, шайтан не кружит, о чем говорит речение Всевышнего: «Кроме рабов Твоих из них, чистых» [XV, 40], а также речение Всевышнего: «По истине, рабы Мои — нет для тебя над ними власти» [XV, 42]. Слушание же есть причина чистоты сердца, это сеть для постижения истины посредством чистоты. Именно на это указывает то, что рассказывали о Зу-н-Нуне ал-Мисри, да смилуется над ним Аллах, будто вошел он в Багдад и собралась вокруг него группа суфиев, и среди них *каввал*⁶⁸. Попросили они его рассказать им что-либо, он согласился и сочинил следующее:

Лишь малой частицею страсти к тебе
Измучил я душу. Покорный судьбе,
Не знаю, как быть. Тяжело стало мне:
Теперь мое сердце горит как в огне.
Ты сердце мое этой страстью спалила,
Хотя и любовью своей наградила.
Оплачешь ли грусть мою? Кто не любил,
Смеясь над тобою, живет, полон сил.

Поднялся Зу-н-Нун и пал ниц. Тогда встал другой человек, и сказал ему Зу-н-Нун: «Он видит тебя, когда ты стоишь». И сел тот человек. Так было потому, что Зу-н-Нун хотел понять, действительно ли тот человек чувствует экстаз в своем сердце или притворяется. И узнал он, что тот, кто видит его, когда он стоит, есть враг его в стоянии перед кем-то, кроме Всевышнего Аллаха. И если б тот человек был искренен, он не сел бы.

Следовательно, результат экстаза сказывается на откровениях и состояниях. Знай, что каждое из них делится на то, что можно выразить, придя в себя после них, и на то, что выразить вообще невозможно. Может быть, ты считаешь невозможным какое-либо состояние или знание, не зная их сути, но не считай

их невозможными, если нельзя найти для них выражения: этому ты найдешь свидетельства в своих ближних состояниях. Что же касается знания, то сколько факихов думали над двумя вещами, похожими по форме. Факих осознает вкушением⁶⁹, что между ними есть разница в суждении, но если вменит он себе в обязанность указать смысл различия, язык не поможет ему выразить это в [словах], если и будет он одним из самых красноречивых людей. Так он познает различие вкушением, но не может выразить его. Осознание им различия есть знание, приходящее в его сердце при посредстве вкушения, он не сомневается, что появление его в сердце есть причина и что истина его у Всевышнего Аллаха, но рассказать об этом он не может — не вследствие неспособности своего языка, а вследствие того, что смысл его настолько тонок, что его трудно выразить [словами]. Это постигли // те, кто изучает трудные 292 задачи. Что касается состояния, то сколько людей, познавая, испытывали в своем сердце подавленность или ликование, не зная тому причины. Человек может вспоминать о чем-то, и это подействует на него, [оставив в нем след], он забудет эту причину, но след в нем сохранится, и он будет его чувствовать. Испытываемое им состояние может быть радостью, укрепившейся в его душе, поскольку он размышляет о причине, вызвавшей радость, или печалью, и размышляющий о ней забывает [о причине], чувствуя след ее. Это состояние может быть странным, его нельзя выразить словами «радость» или «печаль». Ему не соответствует никакое словесное выражение, отвечающее значению, но соответствует вкушение размеренного стиха, а разницу между ним и обычной [речью] определяют занимающиеся этим люди, и никто другой. Это есть состояние, которое обладатель вкушения осознает, не сомневаясь в нем, так же как он осознает разницу между *маузун* и *мунзатиф*, но не может выразить так, чтобы смысл ее был бы ясен тому, кто не обладает вкушением. Бывают странные состояния души, вот их описания. Это страх, печаль, радость, если они овладевают человеком в слушании понятного пения; что же касается звуков струн и прочих мелодий, которые непонятны, то они удивительным образом действуют на душу, но выразить это поразительное воздействие [в словах] невозможно. Вероятно, его можно выразить с помощью тоски, однако испытывающий эту тоску не знает того, по кому он тоскует, а Он удивителен, и того, по кому щемит сердце при слушании звуков струн или шахина, и тому подобное. Он не знает, по кому тоскует, и обнаруживает в себе состояние, которое как будто требует чего-то, но он не знает чего, и это случается даже с обычными людьми и теми,

над кем не властвует ни любовь человеческая, ни любовь к Всевышнему Аллаху.

Это имеет в себе тайну, а именно то, что во всякой тоске две основы: одна из них — качество тоскующего, оно есть вид соответствия с тем, по кому тоскуют. Другая — знание того, по кому тоскуют, и знание того, как дойти до него. Если имеется качество, которым определяется тоска, и имеется знание об образе того, по кому тоскуют, это становится очевидным. Если же нет знания об объекте тоски, но есть качество тоски и сердце твое привело в движение это качество и зажгло огонь его, это, несомненно, вызвало изумление и смущение. Если бы вырос человек, не зная образа женщины и не имея представления о совокуплении, и привиделся б ему сон, и обуяло бы его желание, то он почувствовал бы в себе огонь желания, не зная, что он стремится к совокуплению, ибо он не знает, что такое совокупление, и не имеет представления о женщине. Точно так же в душе человека есть соответствие с высшим миром ⁷⁰ и удовольствиями, которые обещаны ему у ослепительного предела и в райских садах, но из этих вещей он мог вообразить только атрибуты и имена, подобно тому кто услышал слова «совокупление» и «женщина», но никогда не видел ни образа женщины, ни образа мужчины, ни своего собственного образа в зеркале, чтобы судить по аналогии ⁷¹. Слушание вызывает в нем тоску, а полное невежество и увлечение миром заставили его забыть себя, своего Господа и того, кто дал ему устойчивость и к кому обращены эмбрионы его ⁷² и непроизвольная тоска ⁷³, и сердце его требует от него чего-то, он сам не знает, чего именно. Он изумляется, теряется, волнуется, будучи подобен задыхающемуся, не знающему, как спастись. Этому подобны другие состояния, всю истину которых осознать невозможно и которые тот, кто хочет их описать, не может выразить. Так, очевидно деление экстаза на то, что можно выявить и чего выявить нельзя.

Знай, что экстаз делится на непроизвольный и нарочитый ⁷⁴, который называется деланным. Эта нарочитость бывает порицаемой тогда, когда целью ее является лицемерие и изображение благочестивых состояний при неспособности к ним, и похвальной, с помощью которой стремятся вызвать благочестивые состояния, привлечь их, приобрести этой уловкой. Приобретение ⁷⁵ имеет отношение к привлечению благородных состояний, поэтом повелел Пророк Аллаха, да пребудут на нем Его благословение и благодать, чтобы тот, к кому не приходит плач во время чтения Корана, делал вид, что он плачет и скорбит. Начала этих состояний могут быть деланными, а резуль-

таты истинными. Так как же может нарочитость не быть причиной того, что деланное в конце концов переходит в истинное. Всякий, кто изучает Коран, не знает его на память и читает с трудом, исследуя его и напрягая ум, приобретает потом прочную привычку для языка, так что язык произносит его на молитве и в другое [время]; он невежда, но, прочитав всю суру, душа его к ней возвращается и [читает] ее до конца. Он узнает, что читал ее в неведении, подобно тому как, начав писать, он делает это с большим трудом, а со временем // рука его начинает писать свободно, и он может написать много листов, а разум его может быть занят другим. Так, все качества, которые имеет душа и члены, не могут быть приобретены иначе, как с трудностью и искусственностью вначале, становясь затем естественной привычкой. Это и имел в виду некто, сказав: «Привычка — пятая натура». Также и благочестивые состояния: в случае их утери не следует испытывать отчаяния, но следует имитировать обретение их через слушание и другими способами. Обычно бывает так: тот, кто хочет полюбить человека, но пока еще не любил его, не прекращая твердит себе о нем, постоянно смотрит на него, определяет для себя его любимые качества и похвальную мораль, пока не полюбит его и это твердо не утвердится в его сердце, исключая возможность выбора, тогда он возжелает избавиться от этого, но не избавится. Также и любовь к Всевышнему Аллаху, тоска по встрече с Ним, страх перед Его гневом и прочие благочестивые состояния: если утерял их человек, он должен делать вид, что приобретает их, проводя время с теми, кто обладает ими, наблюдая их состояния и улучшение качеств их душ, просиживая вместе с ними в слушании, молении и мольбе к Всевышнему Аллаху, чтобы Он даровал ему это состояние и сделал для него доступными его предпосылки. К этим предпосылкам [относятся] слушание и нахождение вместе с праведными, боящимися, облагодетельствованными, тоскующими и смиренными; а к тому, кто находится вместе с человеком, переходят черты его, так что он и не замечает. На возможность достижения любви и других состояний через посредство предпосылок указал Пророк Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, в своем молении: «Боже, награди меня любовью к Тебе, любовью к тому, кто возлюбил Тебя, и любовью к тому, кто приблизил меня к любви к Тебе». Так Пророк, мир ему, прибег к молению в поисках любви.

Это показывает, что экстаз делится на откровения и состояния, на то, что можно объяснить, и то, чего нельзя объяснить, на притворное и естественное.

Ты можешь сказать: «Почему же эти [люди] не испытывают экстаза при слушании Корана, а это слово Аллаха, но испытывают его при слушании пения, а это слово поэтов? Если бы это было действительно милостью Всевышнего Аллаха, а не ложью, тщеславием шайтана, тогда Коран был бы прежде пения».

Мы отвечаем: истинный экстаз — это то, что происходит от изобилия любви к Всевышнему Аллаху, праведности желания, тоски по встрече с Ним. Это [чувство] возбуждается и при слушании Корана тоже. Но чего не возникает при слушании Корана — это любви к тварям, влюбленности в сотворенное, на что указывает речение Всевышнего: «О да! Ведь поминанием Аллаха успокаиваются сердца» [XIII, 28] или речение Всевышнего о стихах Корана: «Съеживается [от них] кожа тех, которые боятся своего Господа, затем смягчается их кожа и сердца к упоминанию Аллаха» [XXXIX, 23]. Все, что чувствует душа вследствие слушания, — это экстаз. И спокойствие, и дрожание, и боязнь, и умягчение сердец — все это экстаз. Всевышний Аллах сказал: «Верующие — только те, сердца которых страшатся, когда поминают Аллаха» [VIII, 2]. Всевышний сказал: «Если бы Мы низвели этот Коран на гору, ты бы увидел ее смиренно расколовшейся от страха пред Аллахом» [LIX, 21]. Робость и смирение суть экстаза, подобный состояниям, если не откровениям. Но он может быть причиной откровений и наставлений, поэтому и говорил Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Украсьте Коран своими голосами». Он говорил Абу Мусе ал-Аш'ари: «Он подобен псалму из псалмов рода Давуда, мир ему».

Что же касается рассказов, указывающих на то, что обладатели сердец явно испытывают экстаз при слушании Корана, то их много. Слова Пророка, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Иудеи и подобные им сделали меня седым» — есть не что иное, как сообщение об экстазе: ведь седина появляется от печали и страха, а это экстаз. Рассказывали, что Ибн Мас'уд, да будет доволен им Аллах, читал Пророку, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, суру «Женщины» ⁷⁶ и, когда он дошел до слов Всевышнего: «И как будет, когда Мы придем от каждой общины со свидетелем // и придем с тобой как свидетелем против этих?» [IV, 41], тот сказал: «Хватит», и из глаз его струились слезы. Рассказывают также, что Пророк, мир ему, однажды читал или слушал следующий аят: «Поистине, у Нас ведь оковы и огонь, и еда давящая, и наказание мучительное» [LXXIII, 12—13] — и был ошеломлен. Рассказывают, что читал он, да пребудут на

нем благословение и благодать Аллаха: «Если Ты их накажешь, то ведь они — Твои рабы» [V, 118] — и заплакал. А когда Пророк, мир ему, доходил до аятов милосердия ⁷⁷, им овладевали желание молить [Аллаха] и радость ⁷⁸, а радость есть экстаз. Всевышний восхвалял людей, чувствующих экстаз, в Коране, сказав: «А когда они слышат то, что низведено посланнику, то ты видишь, как глаза их переполняются слезами от истины, которую они узнали» [V, 83]. Рассказывали, что Пророк Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Его, молился как-то, а в груди его было шипение, подобное шипению котла. Что же касается рассказов о сподвижниках, да будет доволен Аллах ими и их последователями, по поводу переживания ими экстаза при слушании Корана, то [таких рассказов] много: один из них был ошеломлен, другой зарыдал, третий пал в беспамятстве, четвертый в беспамятстве скончался. Рассказывают, что Визара б. Ауфа, один из последователей, который правился людям своей тонкостью, читал как-то: «А когда затрубят в трубу» [LXXIV, 8] — и был поражен как громом и умер в своем святилище. А 'Умар, да будет им доволен Аллах, услышал однажды, как какой-то человек читает: «Поистине, наказание твоего Господа падет, нет для него отстранителя» [LII, 7—8], и, громко возопив, пал в беспамятстве. Его перенесли в дом его, и он оставался больным в своем доме целый месяц. Абу Джариру, из последователей, читал Салих ал-Мари, он всхлипнул и умер. Аш-Шафи'и слушал, как человек читал: «Это — день, когда не заговорят. И не будет дано позволения, чтобы им оправдаться» [LXXVII, 35—36], и упал в обморок. 'Али Ибн ал-Фудайл слушал, как человек читал: «Того дня, когда люди встанут пред Господом миров» [LXXXIII, 6], и пал в беспамятстве. И сказал ал-Фудайл: «Да возблагодарит тебя Аллах за то, что узнал Он от тебя». Подобное рассказывают о многих из них, а также и о суфиях. Так, аш-Шибли был как-то ночью в рамадан в мечети, молясь вслед за имамом. Прочитав: «Если бы Мы пожелали, Мы, конечно, унесли бы то, что открыли тебе» [XVII, 86], аш-Шибли закричал во все горло, так что люди подумали, что дух его улетел, лицо его покраснело, и он задрожал. И так было неоднократно: обращаясь к возлюбленному, он всегда повторял это. Ал-Джунайд рассказывал: «Пришел я к Сари ас-Сакати и увидел возле него человека, впавшего в беспамятство. Он сказал мне: „Этот человек услышал один из аятов Корана и упал в обморок“. Я сказал: „Прочитайте ему тот же аят“. Ему прочитали, и он очнулся. И он сказал: „Откуда ты взял это?“ Я ответил: „Я увидел Йа'куба, мир ему; из-за чело-

века была слепота его, и с [помощью] человека он прозрел. А если б слепота его была из-за истины, он не прозрел бы с помощью человека». И ему понравилось это». О том же, о чем рассказывал ал-Джунайд, говорят слова поэта:

С наслаждением я первый бокал осушил,
От тебя излечился бокалом вторым.

Кто-то из суфиев говорил: «Читал я ночью аят: „Всякая душа вкушает смерть“ [III, 185] ⁷⁹ — и стал повторять его. Вдруг раздался голос, спрашивающий меня: „Сколько раз ты будешь повторять этот аят?“ И я убил четырех джинов, ни разу не поднявших головы к небу с тех пор, как были созданы». Абу 'Али ал-Магазили сказал аш-Шибли: «Как часто какой-нибудь аят из Книги Всевышнего Аллаха поражает мой слух и заставляет меня отстраниться от мира, а затем я возвращаюсь в свое обычное состояние к людям и остаюсь таким. . . То из Корана, что поразило твой слух и привлекло тебя, есть Его сочувствие тебе, Его милость тебе, и если Он вернул тебя в себя, то это снисхождение Его к тебе и тебе следует лишь отречься от всякой силы и действия, направляясь к Нему». Один человек из суфиев услышал раз, как некто читает: «О ты, душа // упокоившаяся ⁸⁰! Вернись к твоему Господу довольно и снискавшей довольство!» [LXXXIX, 27—28]. Он попросил читающего повторить ее и сказал: «Сколько раз говорю ей: вернись! Но она не возвращается», почувствовал экстаз, страшно закричал, и дух его вышел. Бакр б. Ма'аз слушал, как читают: «И увещай их о дне приближающегося» [XL, 18], взволновался и закричал: «Смилуйся над тем, кого предупредил Ты, кто не принят Тобой после предупреждения о покорности!» — а затем пал в беспамятстве. Ибрахим б. Адхам, да будет милостив к нему Аллах, когда слышал, как кто-нибудь читал: «Когда небо расколосось» [LXXXIV, 1], волновался так, что члены его дрожали. Говорили, что Мухаммад б. Субайх рассказывал: «Один человек обмывался в Евфрате, а около него берегом шел другой человек и читал: «Отделитесь сегодня, грешники» [XXXVI, 59], и начал тот волноваться, пока не захлебнулся и не скончался». Упоминалось, что Салман ал-Фариси увидел как-то читающего юношу, который, дойдя до одного аята, задрожал всем телом. Юноша понравился Салману, но он потерял его из виду, а когда спросил о нем, ему сказали, что юноша болен. Салман пришел навестить его, но застал близким к смерти, и юноша сказал: «Раб Аллаха! Разве ты не видел, что дрожь моя пришла ко мне в наилучшем виде? Она показала мне, что Аллах простил мне все мои грехи».

Итак, обладатель сердца не лишен экстаза при слушании Корана. А если Коран вообще никак не воздействует на него, то и он, равно как и тот, кто кричит о том, из чего слышит только призыв и обращение, — все они глухи, немые, слепы, они не мыслят. Обладатель же сердца, на которое воздействует слово мудрости, слышит его. Джа'фар ал-Халади рассказывал: «Пришел один человек из Хорасана к ал-Джунайду, и с ним несколько человек. Он спросил ал-Джунайда: „Когда для человека будут равны тот, кто хвалит его, и тот, кто порицает? Какой-то шейх говорил, что тогда, когда он попадет в больницу и будет скован двумя оковами“. Джунайд ответил: „Не в этом дело“. Затем подошел он к тому человеку и добавил: „Если показалось истинным, что он сотворен“. Человек тот всхлипнул и умер».

Ты можешь сказать: «Если слушание Корана способствует экстазу, то отчего же они собираются, слушая пение *каввалей*, а не [чтение] *чтецов* [Корана]? Ведь их должны были бы собирать вместе и приводить в экстаз звуки голоса чтецов, а не певцов, и каждое собрание должно было бы требовать чтеца, а не *каввала*. Ведь слово Всевышнего Аллаха, несомненно, предпочтительнее пения».

Знай, что пение более способно приводить в экстаз, чем Коран, в семи смыслах.

Первое: не все аяты Корана соответствуют состоянию слушающего, не подходят его пониманию и неприменимы к тому, что ему присуще. Может ли соответствовать состоянию того, кем овладела печаль, тоска или раскаяние, речение Всевышнего: «Завещает вам Аллах относительно ваших детей: сыну — долю, подобную доле двух дочерей» [IV, 11] или речение Его: «А те, которые бросают обвинение в целомудренных» [XXIV, 4]. Так же и все аяты, в которых разбираются положения о наследстве, разводе, содержатся постановления [о наказаниях] и тому подобное. Двигателем сердца является то, что соответствует ему, бейты же поэты сочиняют, выражая состояния своего сердца. Не нуждается в том, чтобы притворяться блаженствующим, тот, кем овладело подавляющее его всеильное состояние, когда он не способен ни на что другое, улавливая глубокий смысл фраз своим вниманием и проникаемостью, и слышит то, что выходит за пределы всего слышимого, подобно тому как при упоминании речения Всевышнего: «Завещает вам Аллах относительно ваших детей» — слушающему приходит в голову состояние крайней нужды в завете. Ведь каждый человек оставляет после своей смерти имущество и ребенка, это два любимых им в бренном мире предмета,

и один из них он оставляет для другого, покидая обоих. Его охватывают страх и тревога, когда слышит он напоминание Аллаха в словах Его: «Завещает вам Аллах относительно ваших детей». От одного только упоминания имени Того, кто был до него и будет после него, он приходит в изумление, и в голову ему приходят мысли о милости и сострадании Аллаха к рабам Его, когда берет Он под Свою опеку часть их наследства, заботясь о них и в жизни и в смерти. Человек говорит себе: если Он будет смотреть за нашими детьми после нашей смерти, нет сомнения в том, что смотрит Он за нами. И возникает у него состояние надежды⁸¹, что приводит к радости и ликованию. Или же из речения Всевышнего: «Сыну — долю, подобную доле двух дочерей» — приходит ему мысль о предпочтительности мужского пола женскому. И в другом мире преимуществу у мужчин: не отвлекает их от поминания Аллаха ни купля, ни продажа, тот же, кого от Всевышнего Аллаха отвлекает нечто другое, не Всевышний Аллах, тот воистину принадлежит к женщинам, не к мужчинам. И он боится, как бы в сладких наслаждениях рая не был он отвергнут или обделен, подобно тому как обделена женщина в деле земного имущества. Подобное может вызвать экстаз, но только у того, кто обладает двумя качествами: во-первых, всепоглощающим, всеобъемлющим состоянием, во-вторых, проникновенным, полным и пристальным изучением наставлений о близких делах в их далеких значениях. Это случается редко, и для этого прибегают к пению, которое есть звуки, способствующие состояниям, так что приход их ускоряется. Рассказывали, что Абу-л-Хасан ан-Нури был как-то с группой [людей] // по какому-то делу и завязался между ними спор о знании. Абу-л-Хасан сначала молчал, затем поднял голову и продекламировал им:

Душу томя, ворковала голубка,
Горем убита. Я вспомнил о друге,
О праведном роке. . . Стенала в печали
Голубка — печаль и меня охватила.
Может быть, плач мой бедняжку растрогал?
Или меня ее плач растрожил?
Пожалуйся ей — не поймет меня птица,
И мне не понять ее жалобы горькой.
Но, страстью объятый, беду ее знаю,
И, страсти вкусив, она знает мою.

Говорили, что не осталось никого из них, кто б не поднялся и не испытал экстаза, и этот экстаз пришел к ним не от знания,

о котором они много рассуждали, даже если оно и было серьезным и истинным.

Второе: Коран заучен большинством и часто приходит на ум: когда его слышит [человек] впервые, он оставляет сильный след в его сердце, во второй раз его след слабее, а услышанный в третий раз, он едва ли оставит какой-либо след. Даже если обладатель всепоглощающего экстаза и сделает вид, что при каждом слушании одного и того же бейта к нему неизменно приходит экстаз в одно и то же время, день ли, неделю ли, у него это не получится. Но если бы [тот бейт] был заменен другим бейтом, даже если смысл его тот же, в его сердце появился бы новый след. То, что рифма и слог отличаются от прежде услышанных, приводит в движение его душу, даже если смысл остается прежним. Однако чтец не может читать Коран каждый раз и по любому поводу по-разному. Коран ограничен определенными [рамками], и добавлять к нему ничего нельзя; весь он заучен и повторяем.

На то, о чем мы говорили, указывал ас-Сиддик, да будет доволен им Аллах, когда увидел, что кочевники пришли слушать Коран и заплакали. Он сказал: «Мы были такими же, как вы. Сердца наши ожесточились». Но не думайте, что сердце ас-Сиддика, да будет им доволен Аллах, было более твердым, чем сердца невежественных из арабов, и что в нем было меньше любви к Всевышнему Аллаху и речи Его, чем в их сердцах. Однако частые чтения вызвали малую подверженность его воздействию, поскольку слушание стало привычным, а, согласно обычаям, не бывает, чтобы слушающий услышал бы аят, который никогда прежде не слышал, заплакал и продолжал бы свой плач в течение двадцати лет, а затем вновь услышал его и вновь бы заплакал. Первое отличается от повторного лишь своей новизной и непривычностью, всякое новое несет удовольствие, всякое неожиданное поражает, а все привычное противоречит поразительности. Поэтому 'Умар, да будет им доволен Аллах, запрещал людям частое кружение [вокруг Каабы], говоря: «Я боюсь, как бы люди не засиделись в этом доме, то есть не привыкли бы к нему. Тот, кто пришел паломником, увидел дом впервые, заплакал и закричал, а может быть, и упал в обморок от увиденного, вероятно, не почувствует следа в своей душе, прожив там месяц». Значит, декламатор способен каждый раз на новый стих, но не способен на новый аят.

Третье: если сравнить речь со стихами по воздействию на душу, окажется, что хороший размеренный слог⁸² не такой, как неразмеренный. Экстаз вызывает размер стиха, а не аяты, и, если декламатор сделает бейт, который он читает, *мунза-*

рифом или же прочитает его нараспев либо будет отклоняться в сторону этих способов декламации, сердце слушающего заволнуется, экстаз его и слушание будут нарушены и естество его возмутится против этого несоответствия. Если же естество его возмутится, сердце взволнуется и смутится. Следовательно, размер оказывает воздействие, и поэтому поэзия приятна.

Четвертое: воздействие на душу размеренного поэтического слога различается по способам, которые называются приемами или ладами. Различие этих способов определяется протягиванием краткого и усечением долгого, паузами внутри слов, разрыванием и соединением некоторых из них. Это возможно в стихах, но невозможно в Коране, за исключением того способа чтения, которым он был ниспослан; здесь и усечение, и протягивание, и паузы, и соединение, и расчленение неподходящи и недозволены, за исключением того, чего требует *та-лава* ⁸³. Таким образом, если Коран читается *тартилем* ⁸⁴, как и был он ниспослан, он не оказывает воздействия, вызванного размеренностью звуков, которая является самостоятельным источником воздействия, даже не будучи понятой, как обстоит дело со звуками струн, свирелей, шахина ⁸⁵ и прочими непонятными звуками.

Пятое: размеренность стихотворной речи поддерживается и подкрепляется ритмичными ударами и прочими размеренными звуками, издаваемыми не [горлом] человека, например палками, бубном и прочими предметами, поскольку даже слабый экстаз вызывается только сильным источником, а он усиливается с применением всех этих предметов, и каждый из них оказывает свою долю воздействия. Коран следует уберечь от всех подобных представлений, ибо для простого народа ⁸⁶ они ассоциируются // с развлечением и игрой, Коран же весь серьезен для всех людей, и не следует смешивать с чистой истиной то, что для простых людей является развлечением и образ чего ассоциируется для избранных с образом развлечения, хотя они и не смотрят на него как на развлечение. Коран должен быть возвеличен, и читать его следует не на улицах, а в тихом месте, не во время греховного действия, а очистившись. Соблюдать истинную священность Корана во всех случаях могут только те, кто контролирует свое положение, к распеванию же склонны те, кто не способен на самоконтроль и соблюдение [правил]. Поэтому в ночь свадьбы нельзя одновременно и бить в бубен, и читать Коран. Пророк, да пребудет на нем благословение и благодать Аллаха, повелел в ночь свадьбы бить в бубен: «Указывайте на совокупление, хотя бы и ударами по решетку». Иначе говоря, что позволено со стихами,

не допускается с Кораном. Поэтому, когда Пророк, да пребудет на нем благословение и благодать Аллаха, вошел в дом ар-Раби^и, дочери Ма^иуза, где пели невольницы, и услышал, как одна из них распевает: «С нами Пророк, он знает, что будет завтра», Пророк, да пребудет на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Оставь это и пой то, что пела». Это было свидетельство о пророчестве, от которого он удержал [невольницу], вернув ее к тому пению, которое служило развлечением, здесь же было дело совершенно серьезное, которое нельзя облекать в развлекательную форму.

Таким образом, усиление источников, делающих слушание движителем сердец, оправдано, но следует воспретить распевание Корана, подобно тому как невольнице было запрещено петь свидетельство о пророчестве.

Шестое: декламатор может петь бейт, который не соответствует состоянию слушающего, он ему не понравится, [слушающий] откажется от него и потребует другой. Ведь не любая речь соответствует настроению; если бы все собрались вокруг читающего, совершая моления, возможно, он прочитал бы аят, не соответствующий их настроению, но Коран — исцеление для людей независимо от их состояний; так, аяты милосердия — это исцеление для испытывающего страх, а аяты возмездия — исцеление для высокомерного верующего. Углубление в этот вопрос потребовало бы времени. Если же кто-то не верит, что читаемое соответствует его состоянию, и душе его оно не нравится, он подвергается опасности возненавидеть слово Всевышнего Аллаха, поскольку не видит способа избежать ее. Избавиться от этой опасности, безусловно, необходимо со всей решительностью, а освободиться от нее можно лишь тогда, когда [это слово] будет приложено к состоянию [слушающего], приложение же слова Всевышнего Аллаха может быть только таким, каким хотел его Аллах.

Что же касается слов поэта, то их приложение может и не соответствовать его намерению, в чем заключается опасность побуждения к ненависти и неправильному толкованию в соответствии со своим состоянием. Слово Аллаха должно уберечь и оградить от этого.

Вот что приходит мне в голову в связи с поисками причин того, что шейхи предпочитают слушание пения слушанию Корана. Это и есть седьмой тезис, и именно его упомянул Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси, оправдывая это, когда сказал: «Коран есть слово Аллаха и один из Его атрибутов. Это истина, на которую не способно человечество, ибо она не сотворена, атрибуты сотворенного ее не вынесут. Если сердцам откроется

хоть мельчайшая частичка из ее смысла и достоинства, они будут поражены, изумлены и растеряны. Приятные же звуки соответствуют [человеческой природе], они должны рассматриваться как удовольствие, а не как истина, также и поэзия должна рассматриваться как удовольствие. Если мелодии и звуки в бейтах будут соединены с наставлениями и указаниями, они будут подобны друг другу; это будет близко к удовольствию и легко для сердец, поскольку сотворенное похоже на сотворенное. Если человечество именно таково и мы не утрачиваем наших качеств и не изменяем наших желаний, следовательно, мы наслаждаемся томительными напевами и приятными звуками. Наслаждение, испытываемое нами при виде того, что эти удовольствия имеются в касыдах, больше нашего наслаждения от слова Аллаха, которое есть Его атрибут, с которого все началось и к которому вернется». Вот что сказал он в оправдание этой мысли.

Рассказывали, будто Абу-л-Хусайн ад-Даррадж говорил: «Направился я из Багдада к Йусуфу б. ал-Хусайну ар-Рази, чтоб навестить его и приветствовать. Когда пришел я в Рей и стал спрашивать о нем, каждый, кого я спрашивал, говорил: „Чего ты хочешь от этого *зундика* ⁸⁷?“ Это стеснило мне сердце, и я решил уйти, а затем подумал: коли я прошел весь мой путь ради этого, так я по меньшей мере должен его увидеть. Я вновь стал спрашивать о нем и разыскал его в мечети. Он сидел у *михраба* ⁸⁸ рядом с каким-то мужчиной, и в руке у него Коран. Это был благообразный шейх приятной наружности, с красивой бородой. Я приветствовал его, и он подошел ко мне и спросил: // „Откуда ты пришел?“ Я ответил: „Из Багдада“. Он спросил: „Что тебя сюда привело?“ Я ответил ему: „Я пришел, чтобы приветствовать тебя“. Тогда он сказал: „Если бы в какой-либо из этих местностей некто сказал тебе: „Живи у нас, мы построим тебе дом, дадим невольницу“, удержало бы это тебя от прихода сюда?“ Я ответил: „Аллах никогда еще не испытывал меня подобным образом, а если бы испытал, не знаю, как бы я поступил“. Он спросил: „Не окажешь ли ты нам милость, не прочитаешь ли что-нибудь“. Я ответил: „Конечно“. И он попросил: „Прочитай“. Тогда я продекламировал им, сочиняя:

Ты дом свой возводишь в уделе моем.

Будь я смельчаком, я б разрушил твой дом.

Но я словно ты: себя тщетно корю,

Лишь „если б я мог“ вновь и вновь говорю.

Он закрыл Книгу и продолжал плакать, пока не намочила борода его, а затем и вся одежда до нитки от обилия слез.

Затем он сказал: „Сын мой, ты слышал, как жители Рея упрекают меня, говоря, что Йусуф — *зундик*. С раннего утра читаю я сегодня Книгу, и не исторглось из моих глаз ни одной капли, но все забурлило во мне от этих двух бейтов“.

Так же и сердца: если пылают они любовью к Всевышнему Аллаху, незнакомый бейт извлекает из них то, чего не может извлечь декламация Корана. Поэтому, в силу того что стих размерен и подходит человеческой натуре, человек может сочинять стихи. Что же касается Корана, то его слог превосходит стиль и построение речи, поэтому он поразителен и неподвластен силе человека, будучи несхожим с натурой его.

Рассказывали, что к Исрафилу, учителю Зу-а-Нуна ал-Мисри, пришел как-то человек и увидел, как тот ковыряет землю пальцем, напевая какой-то бейт. Исрафил спросил его: «Нравится ли тебе напевать?» — «Нет», — ответил человек. «Значит, ты без сердца, ибо тот, у кого есть сердце и кто знает свою природу, знает, что стихи и мелодии приводят его в движение, как ничто другое, и он старается вызвать это движение либо с помощью своего голоса, либо с помощью голоса кого-либо другого».

Таким образом, мы изложили здесь определение первого *макама* — понимания слышимого и приложения его, а также определение второго *макама* — экстаза, происходящего в сердце. Теперь мы перейдем к изложению воздействия экстаза, то есть происходящего по его причине в явном: обморока, плача, движений, разрывания одежд и тому подобного.

Третий *макам* слушания: здесь мы изложим внешние и внутренние правила слушания, то, что восхваляется и что порицается в экстазе.

Что касается правил, то их всего пять. Первое из них — выбирать время, место и друзей. Ал-Джунайд сказал: «Для слушания необходимо [выбирать] три вещи, без которых ты не слышишь: время, место и друзей». Под этим имеется в виду, что заниматься [слушанием] во время приема пищи, ссоры, молитвы или каких-либо отвлекающих дел, вызывающих волнение сердца, бесполезно. То есть необходимо выбирать такое время, чтобы сердце было свободно.

Что касается места, то и проезжая улица, и невзрачное на вид место, и такое, что в нем сердце будет занято другим, — все это отвлекает.

Что ж до друзей, то тут дело в том, что может прийти такой человек, который не любит слушания, отказывается от явного [удовольствия]; лишенный [способности] наслаждения сердца, он будет обузой для собрания, и сердце слушающего будет

отвлекаться на него. Также, если придет человек высокомерный, нуждающийся в самонаблюдении и самосозерцании, или же кто-либо из суфиев, старающийся вызвать у себя экстаз, изображая пляски и возбуждение, разрывая на себе одежды, — это тоже будет помехой.

Если все условия не будут соблюдены, от слушания следует отказаться. Эти условия должны быть изучены слушающим.

Второе правило — это рассмотрение присутствующих; если вокруг шейха собрались *муриды*, которым вредит слушание, он не должен слушать в их присутствии, а если и слушает, то должен занять их другим делом. *Мурид*, которому вредит слушание, — один из трех. Он находится на низшей ступени, понимает в пути ⁸⁹ только явное, не обладает вкусом к слушанию, так что, занимаясь слушанием, он занимается не тем, что его заботит. Он не принадлежит к людям наслаждения, но наслаждается, не принадлежит к людям вкушения, но благоденствует, ему следует заняться поминанием ⁹⁰ или службой, иначе он только теряет время.

Второй [из них] обладает вкусом к слушанию, но в нем есть и все прочие страсти и склонности к удовольствиям и человеческим качествам, он еще не сломил их, не изгнал из себя все зло; слушание может возбудить в нем страсти и желание развлечений, тогда путь будет закрыт для него и совершенство невозможно.

Третий сломил свои желания, изгнал зло, его внутреннее зрение открылось, и сердцем его овладела любовь к Всевышнему 299 Аллаху, но он еще не овладел в совершенстве // явным знанием, не изучил имена Всевышнего Аллаха и Его атрибуты, [не определил], что ему можно и чего нельзя. И если открылись перед ним врата слушания, он приложит слышимое к Всевышнему Аллаху и как дозволено, и как недозволено, и вред этих нечестивых мыслей для него будет большим, чем польза от слушания. Сахл, да будет к нему милостив Аллах, говорил: «Ни о каком экстазе не говорят ни Коран, ни *Сунна*, он ложен, и такое слушание недозволено. Также не годится слушать тому, чье сердце еще загрязнено любовью к бренному миру, к похвалам и наградам, и тому, кто слушает ради удовольствия и услаждения себя самого, это становится для него привычкой и отвлекает от поклонения и контроля за своим сердцем. Путь перед ним будет закрыт». Слушание — ступень смелости, и слабых к ней допускать нельзя. Ал-Джунайд рассказывал: «Видел я во сне Иблиса и сказал ему: „Одерживаешь ли ты победы над нашими друзьями с помощью чего-либо?“ Он отве-

тил: „Да. В двух случаях: во время слушания и во время созерцания. С ними я являюсь к ним“. А кто-то из шейхов рассказывал: «Если бы я его увидел, я сказал бы ему: „Какой же глупец тот, кто слушал тебя, если слушал, и смотрел на тебя, если смотрел, как же ты можешь с этим победить?“ Ал-Джунайд ответил: «Верно говоришь».

Третье правило: чтобы человек [внимал] тому, что говорится, всем сердцем, не обращая ни на что внимания, остерегался разглядывать лица слушающих и состояния экстаза, которые они выражают, занимаясь собой, своим сердцем созерцая тайну, которую Всевышний Аллах открывает перед ним своей милостью, воздерживаясь от такого движения, которое могло бы помешать сердцам его товарищей, был внешне спокойным, неподвижным, не зевал и не откашливался, сидел склонив голову, как сидят в глубоком размышлении сердца, отказываясь от хлопанья в ладоши, приплясывания и прочих нарочитых движений, возбуждающих и вызывающих удовольствие, не говоря ни слова во время чтения, воздерживаясь от всего, без чего можно обойтись; если же завладеет им экстаз, произвольно приведя его в движение, то здесь нет его вины, порицать его за это нельзя; когда же самообладание вернется к нему, он должен вновь обрести спокойное и молчаливое состояние и не должен стыдиться того, что о нем скажут: экстаз близости у него прошел, не следует ему и изображать страх, опасаясь, что скажут про него, будто он жестокосерден и лишен чистоты и тонкости. Рассказывали, что ал-Джунайда сопровождал один юноша. Услышав что-либо из поминания, он всякий раз вскрикивал, и ал-Джунайд как-то заметил ему: «Если ты делаешь так еще раз, не сопровождай меня более». После этого [юноша] стал сдерживать себя, так что с каждого волоса у него скатывалась капелька пота, но он молчал. Рассказывали, что наконец он задохнулся от напряжения, вызванного этим сдерживанием, страшно крикнул, сердце его разорвалось и душа отошла.

Рассказывали, что Муса, мир ему, беседовал как-то с сынами Исраила ⁹¹ и один из них разорвал на себе платье или рубаху, а Всевышний Аллах внушал Мусе, мир ему: «Скажи ему: разорви для меня свое сердце, а не платье». Абу-л-Касим ан-Наср Абазии сказал Абу 'Амру б. 'Убайду: «Я считаю, что, когда люди собираются вместе, лучше, чтобы они слушали *каввала*, чем злословили». А Абу 'Амр ответил: «Лицемерное слушание, заключающееся в том, что ты изображаешь состояние, которого не испытываешь, хуже, чем злословить тридцать лет или вроде того».

Ты можешь сказать: «Лучше всего тот, кого слушание не приводит в движение, не вызывает внешне видимых последствий».

Знай, что отсутствие внешних [признаков воздействия] может в одном случае объясняться слабостью испытываемого экстаза, что есть недостаток; в другом случае — силой внутреннего экстаза, не проявляющегося по причине полного контроля [человека] за своими движениями, что есть совершенство; в третьем случае состояние экстаза сопровождается всеми прочими состояниями и при слушании большего воздействия не производится, что есть крайнее совершенство.

В большинстве случаев экстаз у человека продолжается недолго. Тот же, кто находится в состоянии постоянного экстаза, тот сочетался с истиной и соединился с оком созерцания, такого не трогают удары состояний. Не исключено, что речение ас-Сиддика, да будет доволен им Аллах: «Мы были такими же, как вы, но затем сердца наши ожесточились» — означает следующее: сердца наши укрепились и обрели новую силу, так что смогли выносить постоянный экстаз во всех состояниях, мы постоянно слышим мысли Корана, поэтому для нас Коран не может быть новым или неожиданным настолько, чтобы подействовать на нас.

Следовательно, сила экстаза движет силой разума и душевного равновесия, сдерживающего все внешние проявления, и одно может преобладать над другим, либо будучи чрезвычайно сильным, либо оттого, что второе слишком слабо, — это может означать в соответствии с этим ущербность или же совершенство. Не думай, что тот, кто волнуется, испытывает больший экстаз, чем тот, кто спокоен, напротив, чаще спокойный испытывает больший экстаз, чем волнующийся. Так, ал-Джунайд вначале приходил в движение от слушания, а затем перестал двигаться, о причине чего его спросили. Он ответил: «Ты видишь горы и считаешь их неподвижными, а они плывут, как облака, сделанные Аллахом, который все сотворил совершенным». Он тем самым указал на то, что сердце волнуется, плывя по миру скрытого⁹², // в то время как члены проявляют внешнее спокойствие и приличие.

Абу-л-Хасан Мухаммад б. Ахмад рассказывал, будучи в Басре: «Шестьдесят лет я приходил по утрам к Сахлю б. Абдаллаху и не видел, чтобы он как-либо реагировал на слышимое из *зикра* или Корана. Когда он был уже в конце своей жизни, прочитал ему сидящий перед ним человек: „И сегодня не будет с вас взято выкупа“ [LVII, 15], и я увидел, что он весь задрожал и едва не свалился. Когда он вернулся в обычное состояние,

я спросил его об этом, и он ответил: „Да, дорогой мой, ослабели мы“. Также другой раз он услышал речение Всевышнего: „Вся власть в тот день, поистине, у Милосердного“ [XXV, 26] — и взволновался. Ибн Салим, который был одним из его товарищей, спросил его об этом, и он ответил: „Ослабел я“. Ему заметили: „Если это от слабости, в чем тогда сила состояния?“ Он ответил: „Когда не действует на человека слышимое, даже если он встречает его со всей силой своего состояния, слышимое не вызывает у него реакции, когда же слышимое сильно, он способен удержать себя от внешних проявлений воздействия, переживая экстаз; оба состояния аналогичны, так как оба вызывают видение“.

Рассказывали, что Сахл, да смилуется над ним Аллах, говорил: «Мое состояние до молитвы и после молитвы одинаково», поскольку он в любое время следил за своим сердцем; поминая Всевышнего Аллаха, он оставался одинаковым до слушания и после слушания, так как экстаз его был постоянным, жажда — неутолимой, питье — непрерывным, так что слушание не могло ничего увеличить. Говорили, будто Мимнад ад-Динавари приблизился однажды к группе людей, среди которых был *кавал*, и они замолкли. Он сказал им: «Вернитесь к тому, что было. Если даже все удовольствия мира будут в ушах моих, мое внимание не будет отвлечено и я ничем не буду удовлетворен». Ал-Джунайд, да смилуется над ним Аллах, говорил: «Недостаток экстаза при полноте знания не приносит вреда, ведь польза знания больше пользы экстаза».

Ты скажешь: «Подобные и не придут на слушание».

Знай же, что среди них были такие, которые, сознавая свое величие, оставили слушание и появлялись там очень редко, лишь чтобы помочь кому-либо из братьев или влить радость в свое сердце, а иногда и ради того, чтобы люди увидели совершенство их силы, поняли, что совершенство заключается не во внешнем экстазе, и научились сдерживаться от вызывания его с помощью наигрывания внешних проявлений, хотя и не смогли бы полностью подражать ему в силу своего природного склада; так что, если бы они присутствовали [на слушании] с людьми другого типа, они были бы с ними телом, но далеки от них сердцем и душой, подобно тому как вне слушания случайные причины заставляют их сидеть вместе с чуждыми им людьми. Другие оставили слушание, поскольку не нуждались в нем, как мы объяснили; третьи, будучи аскетами, не получали душевного удовольствия от слушания и не стремились также к наслаждению, развлечению, а поэтому и оставили то, что их не заботит; четвертые забросили слушание, потеряв

друзей. Одного из них спросили: «Почему ты не слушаешь?» Он спросил: «От кого и с кем?»

Четвертое правило: чтобы [слушающий] не повышал голоса в громких рыданиях, когда он может сдерживать себя; однако, если он затанцует или заплачет, это дозволено, так как делается не для удовольствия, ведь плач вызывает печаль, а танец побуждает к радости и активности; любая же радость дозволена, и ее можно вызывать. Если бы это было запретно, 'А'иша, да будет доволен ею Аллах, не смотрела бы на танцующих абиссинцев, находясь вместе с Пророком, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха. Так рассказывают про 'А'ишу во многих рассказах. Говорили, что несколько сподвижников, да будет доволен ими Аллах, запрыгали, когда нахлынула на них радость, побудившая к этому. Об этом говорится в рассказе о дочери Хамзы, о которой разгорелся спор между 'Али б. Аби Талибом, его братом Джа'фаром и Зайдом б. Харисой, да будет доволен ими Аллах, кому взять ее на воспитание. Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал 'Али: «Ты такой же, как я, и я такой же, как ты». 'Али подпрыгнул и сказал Джа'фару: «Ты создан точно так же, как я». И Джа'фар подпрыгнул вслед за 'Али и сказал Зайду: «Ты наш брат и господин». И Зайд подпрыгнул вслед за Джа'фаром. А Пророк, мир ему, сказал: «Она пойдет к Джа'фару, так как он живет с ее тетей по матери, тетя же — это мать». Говорили также, что он спрашивал 'А'ишу, да будет доволен ею Аллах: «Тебе нравится смотреть на топтание абиссинцев?» Притоптывание же и припрыгивание суть пляска, и бывает она от радости или томления, а судить о ней следует по тому, что ее вызывает: если радость похвальна, пляска увеличивает ее и подкрепляет, тогда и сама она похвальна; если повод к ней дозволен, то и пляска дозволена; если же то, что побудило к ней, порицаемо, порицаема и она.

301 // Но это не подобает [людям] великим и образцовым, так как в большинстве случаев вызвано развлечением и игрой, а тем, кто служит образцом, следует избегать того, что имеет в глазах людей вид игры и развлечения, иначе они упадут в глазах людей и их примеру перестанут следовать.

Что касается разрывания одежд, то это дозволено только тогда, когда не подчинено воле [человека]. Ведь не исключено, что экстаз приведет к разрыванию одежд и человек не осознает этого, оьяненный экстазом, или же осознает, но будет вынужден делать это, неспособный контролировать себя. Он уподобится вынужденному, и если в его движении или разрывании наступит пауза, то он также будет вынужден сделать ее, как

больной вынужден застонать, стараясь терпеть, но не имея возможности, несмотря на то что это действие по свободной воле⁹³. Но человек может отказаться не от всякого действия, происходящего по свободной воле. Так и пауза есть действие по свободной воле, но если бы даже человек и взял на себя труд сдерживаться в течение часа, он закипел бы изнутри так, что был бы вынужден сам избрать передышку. Так же и вскрикивание и разрывание одежд, и все это нельзя толковать как запретное. При Сари рассказывали об остром, захватывающем экстазе, а он заметил: «Да, он бьет себя по лицу мечом не сознавая. За ним наблюдали, не веря, что он может дойти до такой степени, однако он был упорным и не останавливался». Смысл этого в том, что некоторые люди в определенных случаях могут дойти до такой степени.

Ты можешь спросить: «А что ты скажешь по поводу разрывания новых одежд суфиями, не проявлявшими экстаза и не участвовавшими в слушании? А ведь они разрывают их на мелкие кусочки, раздают людям и называют это тряпьем!»

Знай, что это позволено, если одежда разрывается на такие куски, что годятся для починки одежды и молитвенных ковриков, и если разорванный *кирбас*⁹⁴ можно использовать для шитья рубах. Тогда это не расточительство, а разрывание с [определенной] целью. Кроме того, чинить одежду можно только маленькими кусками, это и имеется в виду, распределяются же они между всеми, что есть добро, оно позволено. Так что каждый владелец может порвать свой *кирбас* на сто кусочков и раздать их сотне нищих, но только чтобы куски были такого размера, что их можно использовать для починки. В слушании же мы запрещаем разрывание, портящее одежду, так что она пропадает и не может никак быть использована; это есть чистое расточительство, которое не может быть совершено по воле.

Пятое правило: согласие людей на вставание, если поднялся кто-либо из них в экстазе истинном, а не притворном или лицемерном или же поднялся по своей воле, не демонстрируя экстаза, и поднялись за ним присутствующие, тогда согласие необходимо, это из правил дружбы. Точно так же становится обычаем группы людей снимать чалму с согласия того, кто испытывает экстаз, после того как кто-нибудь сбросил с себя чалму, или же сбрасывать с себя одежды, когда кто-нибудь скинул с себя порванную одежду. Во всех этих делах согласие говорит о доброй дружбе и приятельстве, нарушение же этого безобразно. Ведь у всех людей есть одно предписание, и люди схожи в своих моральных правилах, как говорится в *хабарах*, особенно если

эти правила связаны с приятными отношениями, добрыми словами и готовностью сердец к [оказанию] помощи.

Говорят, будто это ересь⁹⁵, поскольку такого не рассказывали о сподвижниках. Но ведь о дозволенности чего-либо судят не только по тому, что рассказано о сподвижниках, да будет доволен ими Аллах. Запрещено вводить лишь такое новшество, которое противоречит передаваемой *Сунне* или которое где-либо запрещено. Вставать перед входящим не было в правилах арабов, и даже сподвижники, да будет доволен ими Аллах, не вставали иногда перед Пророком, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, как рассказывал Анас, да будет доволен им Аллах. Но если это не запрещено, мы не видим зла в том, что в какой-то местности распространен обычай приветствовать входящего вставанием, что делается из уважения к нему, сердечной доброты и почитания [гостя]. Так же и со всеми видами взаимопомощи: если за ней стоит доброта сердца и людям от нее хорошо, то это не только не плохо, но и хорошо, за исключением таких видов, которые беспрекословно запрещены. Правилom является, например, не плясать перед людьми, если это им неприятно или мешает их состоянию, но танец без демонстрации нарочитого экстаза дозволен, обладатель же нарочитого экстаза — тот, в ком собравшиеся замечают признаки притворства. Если же человек делает это без притворства, его действия не могут быть неприятны людям. Ведь сердца людей, если эти люди являются обладателями сердец, — это пробный камень правдивости или притворства.

Кого-то спросили, что такое правильный экстаз. Он ответил: «Правильным он будет тогда, когда его испытывают сердца 302 присутствующих людей, отличающихся друг от друга, но // не враждующих».

Ты можешь сказать: «Отчего же люди непроизвольно осуждают танец и воображают, что он есть фальшь и развлечение и противоречит вере, считая его несерьезным, а то и отрицают совсем?»

Знай, что не может быть серьезности большей, чем серьезность Пророка, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, а он видел, как абиссинцы отплясывают в мечети, и не осуждал их, когда это совершалось в подходящее время, а именно в праздник, и подходящими людьми, а именно абиссинцами. Да, люди непроизвольно осуждают танец, потому что видят, что он, как правило, связан с развлечением и игрой, развлечение же и игры позволяют, но только для простых людей из *зинджей*⁹⁶, абиссинцев и им подобных, людям положения не подобает этого делать, но то, что человек положе-

ния⁹⁷ отвергает как не приличествующее его положению, нельзя считать запретным. Если [человек], будучи нищим, попросит [милостыню] и ему дадут лепешку, это будет воспринято как одобряемая покорность, если же он попросит, владея имуществом, и подадут ему одну-две лепешки, все люди этого не одобряют, так же записано в соответствующих частях *хабаров*, стыдящих сторонников этого и последователей. Вместе с тем нельзя сказать, что человек сделал недозволенное, поскольку в том смысле, что он дал хлеб нищему, это хорошо, применительно же к положению того человека — это дурно, так же как отказать применительно к нищему.

Точно так же и с танцем, и с прочими дозволенными [действиями]: то, что дозволено для простых людей, плохо для благонаправных, а то, что хорошо для благонаправных, плохо для прибившихся, но все это применительно к их положению, само по себе оно не запретно, и всеведущ Аллах.

Из всех изложенных выше подробностей явствует, что слушание может быть совершенно запретным или же дозволенным, ненавистным или же желанным. Запретность [касается] большинства людей из юношей и тех, кем владеет страсть к бренному миру. У таких слушание приводит в движение лишь преобладающие в их сердце порицаемые качества. Ненавистное касается тех, кто сводит слушание к образу тварей, воспринимая его в большинстве случаев как развлечение. Что касается дозволенности, то это для тех, кто видит в слушании лишь удовольствие от приятных звуков. Что же касается желанности, то это для тех, кем правит любовь к Всевышнему Аллаху, в таких слушание возбуждает лишь похвальные качества. И да будет славен один лишь Аллах и да будет Его благодать на Мухаммада и семью его!

ИЗ ГЛАВЫ

О ДУРНЫХ ПОСТУПКАХ, СОВЕРШАЕМЫХ В ОБЫЧАЯХ,
ИЗ КНИГИ О ПОВЕЛЕНИИ ХОРОШЕГО И ЗАПРЕЩЕНИИ
ДУРНОГО ВТОРОГО РУБ'А «ОБЫЧАЙ»

// О дурных поступках на рынках

333

К дурным поступкам, ставшим привычными на рынках, относятся ложь о прибыли, сокрытие недостатка. Тот, кто солгал, сказав, к примеру, что купил этот товар за десять, и наживает на нем столько-то, тот нечестивец. Тот же, кто знает это,

обязан сообщить об этой лжи покупателю, если же он смолчит из приязни к сердцу продавца, он станет соучастником в его вероломстве, согрешив молчанием. Так же и тот, кто знает о недостатке⁹⁸, обязан предупредить о нем покупателя, если же он [этого] не [сделает], он будет содействовать тому, что его брат-мусульманин потерпит убыток, а это запрещено. Так же и нарушение равновесия рычагов, гирь и весов: каждый, кто заметил его, должен устранить либо попросить об этом их владельца. Так же и несогласие, неприятие, недовольство тем, что дают, впрочем, это объект *иджтихада*⁹⁹, и порицается за это лишь тот, кто считает это обязательным. Так же порицаемы все дурные положения, встречающиеся в отношениях между людьми, они портят договор [о купле-продаже], то же самое и о любом ростовщичестве, что встречается часто, и обо всех прочих видах дурного поведения. К ним относится продажа разных игрушек, продажа разукрашенных фигурок животных в праздничные дни для детей — их следует ломать и запретить продавать их как игрушки, продажа сосудов из золота и серебра, а также продажа платья из шелка и головных уборов из золота и шелка, я имею в виду те, что годятся лишь для мужчин, или же, по обычаям страны, их носят только мужчины, — все это дурно и опасно. То же самое относится и к тому, кто занимается продажей ношенных и подновленных вещей, предлагая людям надевать их ношенными и переделанными, выдавая их за новые; это дело недозволенное, от него необходимо воздерживаться. То же самое и о починке одежды с целью скрыть ее ветхость и обо всем, что вводит в заблуждение. Это относится ко всем видам договоров, основанных на обмане, а всех их не счесть. Так будем судить об оставшихся по тому, что мы упомянули.

О дурных поступках на улице

333 // К дурным поступкам, совершаемым здесь, относятся возведение колонн, скамеек, соединенных с домами, посадка деревьев, создание окон и веранд, хранение дров и помещение зерна и пищи на дороге; все это дурно, если ведет к загромождению дорог, стесняя проход. Если же это не приносит вреда, поскольку проход широк, то это не запрещается. На дороге можно хранить дрова и пищу в том количестве, в каком они нужны для дома, так делают все, и запретить это невозможно. Также запретно привязывать на улице верховое животное, если оно загромождает путь и оскверняет прохожих. Следует воздерживаться от этого [всегда], за исключением моментов, когда

необходимо спешиться или сесть верхом, потому что улица предназначена для всеобщего пользования и никто не может использовать ее для себя иначе, как по мере надобности, но такой надобности, для которой и существует улица, а не для каких других, например не для того, чтобы пускать по ней животное, груженное колючками так, что они рвут одежду прохожих, а это дурно, если можно подтянуть их и уложить так, что они не будут задевать [одежду], или если можно повести его по широкой дороге; если же этого сделать нельзя, то такое [действие] не возбраняется, поскольку люди, живущие в этом городе, нуждаются в нем. Также [животное] нельзя оставлять на улице, оно должно находиться там ровно столько, сколько необходимо для перевозки груза. Дурно также и перегружать [животное] грузом, который оно не может выдержать, от этого его хозяин должен воздерживаться.

Мясник не должен резать [скот] на улице, напротив дверей лавки, пачкая улицу кровью, это запрещено, и он должен этого избегать, устраивая бойню только в своей лавке, ведь этим он стесняет путь и вредит людям, оскверняя их разбрызгиванием нечистот, а люди испытывают отвращение к грязи. Также дурно оставлять на дороге // мусор, разбрасывать арбузные 334 корки или проливать воду так, что можно поскользнуться и упасть. Также не следует спускать воду через стоки, выходящие из стен на узкую улицу, это может портить одежду и стеснять проход, но на широких улицах это делать можно, так как там [от воды] можно уклониться. Нельзя оставлять на улицах неубранной дождевую воду, грязь и снег, но этим не должен заниматься один человек; только уборкой снега занимается человек, специально выделенный для этого; воду же, разлившуюся на улице из какого-либо стока, должен убирать его владелец; уборка дождевой воды — дело¹⁰⁰ общественное, и правители должны выделять для этого людей, поручив им такую [работу], а другие обязаны лишь предупреждать об этом. Также каждый, кто имеет у дверей своего дома злую собаку, причиняющую вред прохожим, должен избавиться от нее. Если вред, причиняемый ею, ограничивается лишь загрязнением улицы и нечистоты можно убрать, то ее можно держать; если же она мешает проходу, расположившись в нем, ее следует убрать, кроме того, хозяин должен запретить ей спать на дороге или сидеть там так, что это мешает людям, а лучше всего для него — избавиться от собаки.

Дурные поступки в банях

К ним относится нанесение изображений на стены бань снаружи или внутри, их должен убирать каждый, кто входит туда, если он может. Если они находятся высоко, так что рука его не может до них достать, тогда он не должен входить туда, кроме как по необходимости, и лучше пойти ему в другую баню, ведь созерцать дурное не следует; достаточно, чтобы он лишь испортил лицо [изображенного], испортив тем самым его вид; запретно лишь изображение животного, но не изображение деревьев и различных орнаментов.

К ним относятся обнажение тела и его разглядывание, в том числе и обнажение массажистом бедер и того, что ниже пупка, для удаления грязи, а также запускание руки под покрывало, ведь прикасаться к чужой наготе так же дурно, как и разглядывать ее. Также не следует ложиться вниз лицом под руками массажиста, чтобы он растирал бедра и ягодицы, это нехорошо, если делается из хитрости, однако в этом нет ничего опасного, если при этом не появляется движение желания. Непристойно показывать свою наготу цирюльнику из *зиммиев*¹⁰¹; женщина не должна показываться обнаженной женщине из *зиммиев* в бане, да и мужчинам показывать ее наготу также недозволено.

К ним относятся окунание рук и грязной посуды в воду, которой мало, полоскание в бассейне полотенец, тазов и всякой грязи, когда там мало воды, поскольку это грязнит воду, но это дозволяется *мазхабом* Малика¹⁰², маликизм не позволяет запретить это, а ханафизм и шафиизм позволяют. Если маликит и шафиит окажутся вместе в бане, шафиит не может запретить делать это маликиту, разве что с помощью намеков и добрых советов, сказав ему, например: «Мы сначала моем руки, а потом окунаем их в воду, зачем же тебе причинять мне вред и мешать очищению» — или что-нибудь подобное. Это подлежит *иджтихаду*, и решать это дело принуждением нельзя.

К ним относится и раскладывание у входа в баню и там, где течет вода, скользких камней, на которых могут поскользнуться те, кто не знает об этом, это дурно, этого следует избегать и не допускать, банщику же нельзя не обращать на это внимания, ведь тем самым он способствует падению, а падение может привести к перелому или ушибу конечности или органа. Также нехорошо оставлять сосуды для омовения и скользкое мыло на полу бани. Если человек сделал это и вышел из бани, оставив все так, а другой сломал одну из конечностей, поскользнувшись на таком месте, где он не мог заметить [опасность] и обойти его, вину в этом разделяют первый человек и банщик,

который обязан чистить баню: в первый день ответственность за это несет оставивший, а во второй день — банщик, ведь чистить и мыть баню каждый день вошло в обычай, а в определенное время, в которое необходимо чистить баню, следует исходить из обычаев, так что по этому и надо судить.

В бане совершается и много других дурных поступков, о которых мы упоминали в Книге о чистоте, туда ты и загляни.

Дурные поступки при приеме гостей

К ним относятся расстилание шелка перед мужчинами, что недозволено, а также курение благовоний в курильницах из серебра или золота, питье или другое употребление розовой воды в сосудах из серебра или в сосудах, которые украшены серебром. К ним относятся развешивание занавесок, которые разукрашены изображениями, а также слушание [звуков] струн и [голосов] певиц. К ним относится и появление женщин на крышах для рассматривания мужчин, независимо от того, есть ли среди них // юноши, за поведение которых можно опасаться. Все это дурно и запретно, и человек, должен это изменить, а тот, кто не может ничего изменить, должен выйти, а тому, кому позволено там находиться, не дозволяется рассматривать дурное. Что же касается разукрашенных подушек и ковров с рисунками, то они не относятся к дурному, точно так же и рисунки на тарелках, блюдах и сосудах. Когда же ручки некоторых курильниц сделаны в виде птиц, это грех, и следует отломать ту часть ее, которая представляет собой изображение. Даже маленькая серебряная коробочка для сурьмы представляет собой нарушение, и из-за нее Ахмад б. Ханбал ушел из гостей. Запретные еда и место, разукрашенные одежды недозволены, они из наиболее сильных грехов. Если кто-то угощает вином, то лишь из-за этого там нельзя присутствовать, ведь сборища, на которых пьют, посещать нельзя, если даже отказываться от питья; нельзя находиться вместе с нечестивцем, когда он занимается беспутием, но можно ли находиться вместе с ним после этого — дело спорное, так же как и то, нужно ли ненавидеть его во Аллахе и порвать с ним, о чем мы говорили в Книге о любви и ненависти во Аллахе. То же самое, если там находится человек, который одет в шелк или носит золотое кольцо, он нечестивец, и находиться с ним нельзя, кроме как по необходимости; если же одежда надета на незрелого мальчика, то тут следует подумать, но верно, что это дурно, и ее следует снять с него, если он отличается от всех, как говорил Пророк, мир ему: «Эти два дела греховны для муж-

чин моей общины¹⁰³». Также следует запретить подростку пить вино — не потому, что это обременительно, а затем, чтобы он не привык к нему, а тогда он не сможет отказаться от него, став взрослым, — так же им всегда будет владеть желание украшать себя шелком, если он привыкнет к нему. Это и есть семя нечестивости, возвращаемое в его груди, и вырастет из него большое дерево, вырвать которое в зрелости будет трудно. Применительно к неразумному подростку степень запретности меньше и возможность не исключена; это знает Аллах, а неразумный подросток подобен безумному. Да, украшаться золотом и шелком позволено женщинам, но при соблюдении меры. Я считаю невозможным прокалывать уши девочке, чтобы повесить в них золотые серьги, ведь это болезненная операция, которая требует [вмешательства] цирюльника, что позволено только в таких серьезных случаях, как кровопускание, оттягивание крови или обрезание, украшение же серьгами — дело несерьезное, и ни вдевание серег в уши, ни подвешивание ожерелий, ни надевание браслетов не могут быть основанием [для таких операций]. Так что это грешно, от этого следует отказаться, заниматься на это дело нельзя, и плата, взятая за его исполнение, недозволена. Если бы это подтверждалось традицией, это было бы дозволено, до нас такое дозволение пока не дошло.

К этому относится и тот случай, когда в гостях бывает еретик, проповедующий свои новшества. Присутствовать при этом может только тот, кто способен решительно опровергнуть его, тому же, кто не способен на это, [находиться там] не следует. Если же еретик не говорит о своем новшестве, находиться там можно, но подчеркивая свою ненависть к нему и отстраняясь от него, о чем мы говорили в главе о ненависти во Аллахе. Если кто-то развлекает [гостей] забавными историями и анекдотами, то в том случае, когда источник смеха — непристойность и ложь, присутствовать при этом нельзя, и если [человеку] случилось быть там, ему следует возразить против этого, в том же случае, когда смеются над забавным, не содержащим непристойности или лжи, [присутствие] позволено. Но только при условии, что это происходит редко, делать же это частым и обычным нельзя. Когда лгут, не скрывая этого и не преследуя цель обмануть, такое не относится к дурным поступкам; это, например, такие высказывания людей, как: «Я сегодня искал тебя сто раз» или: «Я говорил тебе об этом тысячу раз» — и тому подобное. В этих высказываниях не ставится задача доискаться до истины, они не умаляют справедливости и не требуют подтверждения их истинности. В Книге о пороках

явка *руб'а* «Погубители» будет изложена мера дозволенных шуток и дозволенной лжи.

Сюда же относится несоблюдение меры в приеме пищи и строении жилища, что дурно. Применительно к любому имуществу вообще может быть два [рода] дурных поступков: первый из них — потеря, второй — превышение меры. Потеря есть разбазаривание имущества без пользы вроде сожжения и разрывания платья, разрушения жилища без цели, выбрасывания денег в море, к этому относится и трата денег на плакальщицу или певца, а также на различные беспутства, поскольку они не дозволены законом, а следовательно, бесполезны. Превышением меры можно назвать и трату денег на плакальщицу или певца, а также на всякие дурные дела и трату денег на дозволенное, но с преувеличением его, преувеличение же различается в соответствии с состояниями. Так, мы говорим, что для того, например, кто владеет лишь сотней динаров, имея детей и иждивенцев, // для которых он является 336 единственным кормильцем, потратить их все на угощение является расточительством, от которого следует отказаться. Всевышний сказал: «И не расширь ее всем расширением, чтобы не остаться тебе порицаемым, жалким» [XVII, 29]. Это было сказано об одном человеке в Медине, который раздал все свое имущество, не оставив ничего своим детям, от него потребовались траты, а он не смог ничего сделать. Всевышний сказал: «И не расточай безрассудно, — ведь расточители — братья сатан» [XVII, 26—27]. Великий и Всемогущий также сказал: «Те, которые, если растратились, не перешли меры и не оказали гостеприимства». Тот, кто переходит меру таким образом, совершает дурное дело, и кади должен осудить его¹⁰⁴. Однако, если человек одинок и имеет сильную склонность к *таваккулу*, он может потратить все свое имущество на благотворительные цели. Тот же, кто имеет иждивенцев или не способен на *таваккул*, не имеет права раздать все свое имущество. Также, если [человек] потратил все свои средства на роспись стен и украшение своего дома, это тоже дурное расточительство. Если же это делает тот, у кого много средств, то это не воспрещается, поскольку украшение есть одно из праведных дел, ведь двери и своды мечетей продолжают украшать рисунками и резьбой, хотя единственная польза от этого заключается лишь в красоте, то же самое относится и к домам.

То же можно сказать и о стремлении к красоте в одежде и питании, это само по себе дозволено, но может быть расточительством при определенном имущественном состоянии человека.

Примеров подобных дурных поступков множество, их не перечесать. По аналогии с этими дурными поступками здесь ты можешь судить и о собраниях, и о заседаниях кади, и о диванах ¹⁰⁵ правителей, и о школах факихов ¹⁰⁶, и о рибатах ¹⁰⁷ суфиев, и о ханах ¹⁰⁸ рынков, и никакое место не лишено своих дурных поступков, которые осуждаются и от которых предостерегают. Перечисление всех дурных поступков требует усвоения всех деталей закона в его корнях и ветвях ¹⁰⁹, поэтому ограничимся лишь этой их частью.

Дурные поступки вообще

Знай, что каждый, кто находится один в своем доме, какой бы он ни был, в любой момент не свободен от дурных поступков — в том смысле, что он устраняется от наставления людей, научения их и побуждения к добру. Большинство людей в городах не сведущи в том, что говорит закон о положениях молитвы, не говоря уже о жителях селений и пустынь, арабах-кочевниках ¹¹⁰, курдах, туркменах и прочих людях. В каждой мечети и в каждом квартале должен быть факих, который учил бы людей их религии, то же относится и к деревне. Каждый факих, который завершил явную обязанность и освободился для достаточной обязанности ¹¹¹, должен выйти к тем людям из черни, которые находятся по соседству с его городом, к арабам-кочевникам, курдам и другим, научить их вере и предписаниям закона, взяв с собой для питания провизию, так чтобы не пользоваться их едой, ведь большая часть ее захвачена силой. Если так сделает один, с других спадет грех, если же [никто этого не сделает], грех ляжет на всех вместе: на знающего — за то, что он не выходит, на невежду — за то, что он не учится. Каждый простой человек, узнав положения молитвы, должен узнать и другое, если же он не сделает этого, он станет соучастником греха. Ведь известно, что человек не рождается со знанием закона, его должны обучить люди знания, а каждый, кто знает хотя бы один вопрос, уже относится к людям знания применительно к этому вопросу. Клянусь, грех факихов всегда больше, так как их способность более явная и это более подходит их профессии, ведь, если профессионалы оставили бы свою профессию, они остались бы без средств к существованию, им вменено в обязанность необходимое для праведного воспитания людей дело; дело и профессия факихов — донесение [до людей] того, что передал им Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, поскольку ученые — наследники пророков ¹¹². Человек не должен сидеть дома, не выходя в мечеть, если счи-

тает, что люди неправильно совершают молитву. Если он убедился в этом, он должен выйти для того, чтобы учить и запрещать. Это относится и к тому, кто обнаружил дурное, регулярно совершаемое на рынке или происходящее только в данный момент времени: если он способен изменить это, он не должен отстраняться от этого, сидя дома, наоборот, он должен выйти. Если же он не может изменить все и избегает созерцания [дурного], но может изменить его частично, он тоже должен выйти, так как, если он выйдет для изменения того, что он может [изменить], ему не повредит созерцание того, что [изменить] он не в силах, ибо запрещается только созерцание дурного без праведной цели. Обязанность каждого мусульманина начать со своей души, исправить ее точным исполнением предписаний и отказом от запретных дел, затем научить этому жителей своего дома, затем, совершив это, обратиться к соседям, затем к жителям своего квартала, затем к жителям города, затем к черни, живущей в окрестностях города, затем к обитателям пустыни из курдов, арабов-кочевников и других и так далее до пределов мира. Если это сделает тот, кто находится поблизости, он избавит от этого дальнего, если же нет, грех падет на каждого, кто мог сделать это, будь то ближний // или ³³⁷ дальний, и не будет снят тот грех, пока на земле остается человек, не знающий какого-либо предписания своей религии, будучи способен стремиться к нему сам или с помощью другого, тогда другой должен научить его этому предписанию. Это главная забота того, кого беспокоит дело веры, и ради этого он должен отказаться от расточения своего времени на различные частности ¹¹³ и на углубление в детали наук, что принадлежит к достаточным обязанностям, а впереди них идут лишь явные обязанности или же те достаточные обязанности, которые более важны, чем они.

БАЙАН О СМЫСЛЕ ДУШИ, ДУХА, СЕРДЦА, РАЗУМА И
О ТОМ, ЧТО ИМЕЕТСЯ В ВИДУ ПОД ЭТИМИ НАЗВАНИЯМИ,
ИЗ КНИГИ О РАЗЪЯСНЕНИИ ЧУДЕС СЕРДЦА
ТРЕТЬЕГО РУБ'А «ПОГУБИТЕЛИ»

// Знай, что эти четыре имени употребляются в данных главах. Среди великих ученых мало таких, кто разбирается в этих словах, разнице между ними по значению, их определениях и в том, что они описывают. Источником большинства ошибок является невежество в отношении значения этих слов и тех различий вещей, которые они обозначают. Мы разъясним здесь значение этих слов, и это связано с нашей темой.

Первое слово — «сердце» — имеет два значения. Первое из них: ткань конусообразной формы, находящаяся в левой стороне груди. Это особая ткань, а внутри ее полость, заполненная черной кровью, которая есть источник и исток духа. Мы не ставим здесь целью описать вид его и функцию, ибо это задача врачей, но не задача вероучения. Это сердце есть у животных и даже у мертвых. Употребляя это слово в нашей книге, мы не имеем в виду этот немощный кусок ткани. Он принадлежит миру явного и осязаемого ¹¹⁴, так как помимо людей его воспринимают и животные с помощью зрения.

Второе значение этого слова — божественный духовный дар ¹¹⁵, связанный с этим телесным сердцем. Этот дар есть суть человека, постигающее, знающее и осознающее в человеке, оно же беседующее ¹¹⁶, контролирующее, укоряющее и требующее; оно связано с телесным сердцем, и для умов большинства людей трудно разобраться, какова же эта связь.

Эта связь подобна связи акциденций ¹¹⁷ с телами и атрибутов с определяемыми предметами ¹¹⁸, связи употребляющего орудие с орудием или связи занимающего место с местом. Объяснить это здесь мы остерегаемся по двум причинам: во-первых, это связано с Науками откровения, а целью этой книги являются лишь Науки поведения, во-вторых, такое объяснение потребовало бы раскрыть тайны духа, а об этом не говорил и Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, так и другим не говорить об этом. Употребляя в нашей книге слово «сердце», мы имеем в виду этот дар. Наша задача — упомянуть атрибуты его и состояния, а не его истинную суть ¹¹⁹ в его субстанции: ведь Наука поведения нуждается в знании его атрибутов и состояний, но не нуждается в упоминании его истинной сути.

Второе слово — «дух» — также имеет в связи с нашей целью два значения. Первое значение: прекрасный элемент, источник которого — полость телесного сердца и который разносится при посредстве пульсирующих сосудов во все части тела. Его распространение в теле, разлив огней жизни, чувства, зрения, слуха, обоняния по всем членам подобен разливу света от светильника ¹²⁰, который помещается в углу дома: он освещает в доме не только этот угол; так, жизнь подобна свету, падающему на стены, дух подобен светильнику, а движение духа внутри тела человека — передвижению светильника по дому благодаря тому, кто его передвигает. Когда врачи произносят это слово, они подразумевают именно это значение: прекрасный пар, продукт теплоты сердца. Его описание не является нашей целью, это задача врачей, исцеляю-

щих тела. Цель же врачей веры, лечащих сердце, — чтобы оно направлялось к Господу миров — никоим образом не связана с описанием этого духа.

Второе значение — осознающий, знающий дар в человеке, тот, что // мы описали в связи с одним из значений «сердца», ⁴ и именно о нем говорил Всевышний Аллах: «Скажи: дух от повеления Господа моего» ¹²¹ [XVII, 85]; это удивительное божественное повеление, суть которого не может понять большинство умов и рассудков.

Третье слово — «душа» — также имеет несколько значений, из которых с нашей задачей связаны два. Во-первых, здесь подразумевается значение, объединяющее силу гнева и желания в человеке, то будет далее объяснено. Это значение господствует у суфиев, так как они подразумевают под душой основу, объединяющую порицаемые качества человека. Они говорят, что необходимо бороться с душой, сломать ее, о чем говорит Пророк, мир ему: «Самый заклятый твой враг — душа твоя, что меж твоих боков».

Второе значение — упоминаемый нами дар, который есть человек в своей истине, это душа человека, его субстанция, но ей присущи различные признаки в зависимости от состояний. Если смолкла она перед повелением и покинули ее колебания в противодействии желаниям, она называется спокойной душой; о такой, как она, сказал Всевышний: «О ты, душа упокоившаяся! Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство!» ¹²² [LXXXIX, 27—28]; возвращение же Всевышнему Аллаху души в первом значении трудно вообразить: она отдалена от Аллаха и является делом шайтана. Если же не смолкла она, защищая похотливую душу и противодействуя ей, она называется упрекающей душой ¹²³, так как она упрекает обладателя ее за плохое поклонение его Властелину. Всевышний Аллах сказал: «И клянусь душой порицающей!» [LXXV, 2]. Если же оставила она всякое противодействие и подчинилась, отдавшись желаниям и побуждениям шайтана, она называется душой, повелевающей зло ¹²⁴. Всевышний Аллах сказал устами Иусуфа, мир ему, или женщины ал-'Азиза: «Я не оправдываю свою душу, — ведь душа побуждает ко злу» [XII, 53].

Можно сказать, что душа, повелевающая зло, есть душа в первом значении. Следовательно, душа в первом значении крайне порицаема, а во втором — восхваляема, так как она душа человека, т. е. его сущность и истина, знающая Всевышнего и все знания.

Четвертое слово — «разум» — также имеет разные значения, которые мы называли в Книге о знании. Из них с нашим

объектом связаны два значения. Первым может обозначаться знание существа дел; тогда он представляет собой атрибут знания, которое находится в сердце. Под вторым подразумевается то, что осознает знания, тогда это сердце, т. е. тот самый дар, а мы знаем, что всякий знающий заключает в себе бытие, которое есть основа, существующая сама по себе, знание же есть атрибут, состояние. А признак — совсем не то, что обладает признаком. Итак, разумом может быть назван атрибут знающего и место осознания, т. е. осознающее, то, о чем говорится в речении Пророка, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Первым Аллах создал разум». Знание есть акциденция, невообразимо, чтобы оно было первым творением, но необходимо, чтобы место было сотворено до него или вместе с ним, [кроме того,] беседовать с ним невозможно, а в *хабаре* ¹²⁵ говорится: «Сказал ему Всевышний: „Приблизься“, и он приблизился. Затем сказал он: „Уходи“, и он ушел от беседы“».

Следовательно открылось тебе, что значения этих слов [следующие]: телесное сердце, телесный дух, желающая душа и знания. Эти четыре значения обозначены четырьмя словами. В пятом же значении, в значении знающего осознающего дара в человеке, совпадают все четыре слова. Так, значений пять, а слов четыре, и каждое слово употребляется в двух значениях.

Большинство ученых не понимают разницы этих значений. Ты слышал, как они говорят о понятиях: это понятие разума, это понятие духа, это понятие сердца, это понятие души, но говорящий не осознает разницы в значениях этих слов. И для того чтобы снять завесу с этого, мы разъяснили эти слова.

Когда в Коране и *Сунне* употребляется слово «сердце», имеется в виду то, что соответствует ему в человеке, то, что уясняет истину вещей. Оно может быть обозначено именем сердца, что в груди, поскольку между этим даром и телесным сердцем существует особая связь, и хотя он и связан со всем телом [человека], но именно посредством сердца; таким образом, главная его связь — с сердцем, оно является его местом, владением, миром и вьючным животным. Поэтому Сахл ат-Тустари уподобил сердце престолу, а грудь — трону ¹²⁶, сказав: «Сердце — это престол, // а грудь — это трон». Не следует думать, что он видит здесь престол и трон Аллаха, это нелепо. Он хотел [сказать], что это его владения, русло его распоряжений и установлений и они для него как престол и трон для Всевышнего Аллаха. Это уподобление можно уяснить, лишь [узнав] его аспекты и [получив] объяснение, но такое объяснение не соответствует нашей теме, минуем же его.

БАЙАН О ПОРИЦАНИИ ЗАВИСТИ ИЗ КНИГИ О ПОРИЦАНИИ ГНЕВА, НЕНАВИСТИ И ЗАВИСТИ ТРЕТЬЕГО РУБ'А «ПОГУБИТЕЛИ»

// Знай, что зависть тоже следствие ненависти, а нена- 183
висть — следствие гнева, следовательно, она есть ветвь ветви гнева, а он есть корень ее корня. Зависть, в свою очередь, имеет неисчислимое множество ветвей. В порицание зависти существует особенно много *хабаров*. Пророк Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Зависть пожирает добродетели, как огонь пожирает дрова». Пророк говорил также, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, в порицание зависти, ее мотивов и плодов: «Не завидуйте друг другу, не ссорьтесь друг с другом, не питайте ненависти друг к другу, не стройте друг против друга козни, а будьте, рабы Аллаха, братьями». Анас рассказывал: «Сидели мы как-то раз у Пророка Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, и он сказал: „Сейчас выйдет к вам из этой щели человек из жителей рая“. Сказал он это, и появился человек из *ансаров* ¹²⁷, отряхивающий бороду от воды, держа в левой руке свою обувь. Пророк приветствовал его. На следующий день Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, произнес те же слова, и снова появился тот же человек. На третий день он опять произнес те же слова, и опять появился тот человек. И когда Посланник Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, поднялся, за ним последовал 'Абдаллах б. 'Амр б. 'Ас, и тогда человек сказал ему: „Я поссорился со своим отцом и поклялся трижды не приходить к нему. Если ты считаешь возможным приютить меня у себя, так чтобы прошло три ночи, я сделаю это“. ['Абдаллах] ответил: „Хорошо“. [Человек] проспал у него три ночи и ни разу не видел, чтобы 'Абдаллах встал после сна, только когда поворачивался он в кровати, каждый раз поминал Всевышнего Аллаха и не вставал вплоть до утренней молитвы. [Этот человек] рассказал: „При этом его не было слышно. А когда прошло [три ночи] и я стал было уже презирать его поведение, я сказал ему: „'Абдаллах! Между мною и моим родителем не было ни ссоры, ни разлада, но я слышал, как Посланник Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, говорил [о тебе] то-то и то-то, и решил узнать о твоих делах. Но я не заметил, чтобы ты много делал. Что же дало тебе эту [славу]?“ Он ответил: „Ничего, кроме того, что ты видел“. А когда я уже повернулся, он окликнул меня и сказал: „Ничего, кроме того, что ты видел, но я никогда не нахо-

дил в своей душе ни к кому из мусульман ни обиды, ни зависти к тому благу, которым оделил его Аллах». Так сказал 'Абдаллах. И я ответил ему: «Вот это тебе и дано, а мы на это не способны».

[Пророк], да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, говорил: «От трех [вещей] не спастись никому: от подозрения, от дурного мнения и от зависти, но я расскажу вам, как избавиться от них: если ты подозреваешь — не проверь, если ты дурно думаешь — удались, если ты завидуешь — не возжелай». Рассказывали: и «от трех [вещей] не спастись никому», и «мало кто может спастись от трех [вещей]». Это доказывает возможность спасения.

[Пророк], да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «К вам проникла беда народов, [что были] до вас: зависть и ненависть. Ненависть же выстригает — я не хочу сказать: выстригает волосы, — но выстригает веру и то, что держит в своей руке Мухаммад. Вы не войдете в рай, пока не уверуете, вы не уверуете, пока не сблизитесь друг с другом, и я возвещаю вам то, что даст вам это: сейте мир между вами».

[Пророк], да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, // сказал: «Бедность может быть почти неверием, а зависть может чуть ли не повернуть предопределение». Он говорил, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Мою общину поразит беда народов». Его спросили: «Что такое беда народов?» Он ответил: «Высокомерие, надменность, гордыня, соперничество в земном мире, разобщенность и зависть друг к другу, так что [появляется] сначала разложение, а потом хаос».

Пророк сказал, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Не возрадуйся несчастью брата своего, ибо исцелит его Аллах и поразит тебя».

Рассказывали, что, когда Муса, мир ему, спешил к своему Всевышнему Господу, он заметил в тени Престола человека и позавидовал положению его, подумав: «Этот человек дорог Господу». И он попросил Господа назвать ему имя [того человека]. Господь не ответил на его вопрос, но сказал: «Я расскажу тебе о делах его, их три: он не завидовал людям в том, что даровал им Аллах милостью Своей, не ослушивался родителей своих и не занимался сплетнями». А Закарийя, мир ему, рассказывал, будто Всевышний сказал: «Завистник — враг Моей благодати, недовольный Моим законом, не удовлетворенный долей, которой Я наделил Своих рабов».

[Пророк], да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Я боюсь того, что угрожает моей общине: умножатся богатства ее и станут люди завидовать друг другу и биться друг с другом». Он говорил, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Прибегните к сокрытию в удовлетворении нужд своих, ибо каждый, имеющий благо, вызовет зависть». [Пророк], да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Есть враги благам Аллаха». Его спросили: «Кто они?» Он ответил: «Те, кто завидует людям в том, чем одарил их Аллах в Своей милости». Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Шесть человек войдут в ад за год до Судного дня». Его спросили: «О Пророк Аллаха, кто же они?» Он ответил: «Правитель, притесняющий подданных, араб, верный *асаби*¹²⁸, высокомерный вождь, обманывающий торговцев, благополучный невежда и завистливый ученый».

В преданиях: один из предков сказал, что первой грешницей была зависть, зависть Иблиса к Адаму, мир ему, из-за положения его. Он отказался поклоняться ему, и зависть привела его к неповиновению. Рассказывали, что 'Аун б. 'Абдаллах пришел к ал-Фадлу ал-Мухаллабу, и был он тогда с Васитом. Тот сказал ему: «Я хочу объяснить тебе кое-что». Он спросил: «Что же?» Он ответил: «Остерегайся высокомерия: это первый грех, которым человек идет против Аллаха» — и прочитал ему аят: «И вот Мы сказали ангелам: „Поклонитесь Адаму!“ — и они поклонились, кроме Иблиса» [XVII, 61]. «Остерегайся алчности: из-за нее Адам был изгнан из рая. Аллах, хвала Ему, даровал ему рай, открыв для него небеса и землю, откуда он мог есть все, кроме [плодов] одного дерева, которое сделал для него Аллах запретным, а он поел с него, и Всевышний Аллах изгнал его оттуда. — И затем прочитал: „Низвергнитесь оттуда вместе!“ [II, 38] — до конца аята. —
185 Остерегайся зависти: сын Адамов // убил брата своего, когда позавидовал ему. — И затем прочитал аят: — „И прочитай им весть о двух сыновьях Адама с истиной“ [V, 27]. Так, если упомянуты будут сподвижники Пророка Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, воздержись от слов, если упомянуто будет предопределение, храни молчание и, если упомянуты будут звезды, молчи».

Бакр б. 'Абдаллах рассказывал о человеке, который был приближен к одному правителю. Стоя около него, он часто говорил: «Воздай делающему добро добром бóльшим, ибо тот, кто совершает зло, удовольствуется им».

Некто позавидовал положению этого человека и словам его и оклеветал его перед правителем, сказав тому: «Тот, кто находится около тебя и говорит то-то, утверждает, что правитель воняет». Правитель удивился: «Как это возможно?» Тогда завистник сказал: «Позови его и вели приблизиться, он заткнет рукой нос, чтобы не чувствовать дурного запаха». Правитель сказал: «Ну что ж, иди, я должен это проверить».

Человек вышел от правителя и пригласил того, на кого он донес, к себе в дом. Там он накормил его кушаньями с чесноком, после чего тот человек покинул его и направился к правителю, как обычно.

Он сказал: «Воздай делающему добро добром бóльшим, ибо тот, кто совершает зло, удовольствуется им». Правитель приказал: «Приблизься!» И человек прикрыл рукой рот, опасаясь, что правитель почувствует запах чеснока, а правитель подумал: «Теперь я вижу, что тот-то говорил правду». Тогда он написал своей рукой письмо — а это он делал только тогда, когда хотел наградить или отблагодарить кого-либо — к одному из своих придворных: «Когда явится к тебе податель сего письма, убей его, сдери кожу, набей соломой и пришли ко мне».

Человек взял письмо, вышел и встретил того, кто донес на него. Тот спросил: «Что это за письмо?» Слуга правителя ответил: «Правитель написал его собственной рукой, чтобы вознаградить меня». Клеветник попросил: «Дай его мне». — «Возьми, оно твое», — ответил тот.

И он пошел с письмом к придворному, который сказал ему: «Тут написано, что я должен убить тебя и содрать с тебя кожу». — «Это письмо не обо мне, — закричал завистник, — пусть Аллах рассудит мое дело, пока правитель не пересмотрел его!» Но придворный ответил: «Написанное правителем не пересматривается», содрал с него кожу, набил ее соломой и отправил правителю.

Далее слуга правителя пришел к нему, как обычно, и произнес свои слова. Правитель подивился на это и спросил: «А что же с письмом?» Человек ответил: «Меня встретил такой-то и попросил его, я и отдал». Правитель сказал: «Он говорил мне, будто ты утверждаешь, что я воняю». — «Я не говорил этого», — ответил человек. «Но почему же ты прикрыл рукой рот?» — спросил правитель. Человек ответил: «Потому что тот накормил меня едой, в которой был чеснок, и я не захотел, чтобы до тебя донесся его запах».

Правитель сказал: «Ты говоришь правду, возвращайся же на свое место, ибо совершивший зло удовольствовался им».

Ибн Сирин, да смилуется над ним Аллах, сказал: «Я не завидовал никому ни в чем из мирских дел. Ведь если это кто-либо из людей рая, то как же завидовать ему в мире, который ненавистен раю, если же это кто-либо из людей ада, то как же завидовать ему в мире, когда он идет в ад».

Некто спросил ал-Хасана: «Может ли завидовать верующий?» Он ответил: «Неужели ты забыл о роде Йа'куба¹²⁹?! Но печаль о нем в твоей груди. Она не вредит тебе, пока ты не изменяешь ей ни рукой, ни языком». Абу ад-Дарда' сказал: «Какой раб больше поминает, смерть, чем тот, чья радость мала и чья зависть мала!» Му'авийа сказал: «Все люди могут успокоиться, кроме завидующего благу: его успокоит только уничтожение [блага]». Поэтому сказано:

Из всякого злость есть надежда изгнать —
Завистника злобу ничем не унять.

Некто из мудрецов говорил: «Рана зависти не заживает, мысль завистника не произносится». А'раби сказал: «Я еще не видел тирана, более похожего на угнетенного, нежели завистник: всякое благо, полученное тобой, он считает своим бедствием». Ал-Хасан говорил: «Сын Адамов!¹³⁰ Не завидуй брату своему: если то, чем он одарен, от Его милости к нему, то не завидуй тому, кого одарил Аллах; если же это иначе, то не завидуй тому, кто идет в адское пламя». Некто говорил: «Завистник получает от собраний лишь ущемление и унижение, от ангелов — лишь проклятие и ненависть, от людей — лишь тревогу и беспокойство, он получает при отказе лишь страх и горе, а при отстранении — лишь позор и наказание».

РАССКАЗЫ О ЩЕДРЫХ
ИЗ КНИГИ О ПОРИЦАНИИ СКУПОСТИ
И ПОРИЦАНИИ ЛЮБВИ К ИМУЩЕСТВУ
ТРЕТЬЕГО РУБ'А «ПОГУБИТЕЛИ»

242 // Слышали от Мухаммада б. ал-Мунакдара об Умм Дарре, которая служила 'А'ише, да смилуется над нею Аллах, будто говорила она, что Му'авийа прислал ей в двух мешках сто восемьдесят тысяч дирхемов. Она положила их на поднос и раздала людям. А когда наступил вечер, ['А'иша] сказала: «Служанка, пойдй принеси мою еду», и та пришла с хлебом и маслом. Тогда она ей сказала: «Умм Дарра, разве из того,

что ты раздала утром, ты не могла купить нам на дирхем мяса, чтобы мы поели?» Она ответила: «Если бы ты напонила мне, я бы так и сделала».

От Абана б. 'Усмана слышали, что один человек захотел навредить 'Убайдаллаху б. 'Аббасу и, появившись перед курайшитами, сказал им: «'Убайдаллах сообщает вам, что сегодня вы приглашены к нему на обед». Они пришли к нему, наполнив весь дом. Он спросил: «Что это?» Ему рассказали. Тогда он приказал купить фруктов, нанял людей, и, пока они пекли и готовили, [гостям] подавали фрукты. Они съели их, когда уже были поставлены столы, и наелись они досыта. 'Убайдаллах спросил своих помощников: «И все это имеется у нас каждый день?» — «Да», — ответили они. «Тогда пусть эти люди приходят к нам обедать каждый день», — сказал он.

Мус'аб б. аз-Зубайр рассказывал, что однажды Му'авийа отправился в хаджж и проезжал через Медину, а ал-Хусайн б. 'Али сказал своему брату ал-Хасану: «Не встречай и не приветствуй его». Но когда Му'авийа уехал, ал-Хасан подумал: «У нас есть наша религия, мы должны распространять ее». Он поехал за ним следом, догнал его, приветствовал и рассказал ему о своей религии. Тут мимо них прошел верблюд, груженный восьмьюдесятью тысячами динаров, он устал, отстал от других верблюдов, и люди вели его. Му'авийа спросил: «Откуда это?» Ему напомнили. «Потратьте все, что здесь есть, во имя отца моего Мухаммада».

Повествуют, что Вакид б. Мухаммад ал-Вакиди сказал: «Отец рассказывал мне, что он направил ал-Ма'муну ¹³¹ письмо, где писал о том, что долги его велики и что он не может более нести их бремя. Ал-Ма'мун написал на обратной стороне его письма: „Ты человек, в котором соединились два качества: щедрость и застенчивость. Из-за своей щедрости ты промотал все, что было у тебя в руках, а твоя скромность помешала тебе рассказать нам о том положении, в котором ты оказался. Я приказал выдать тебе сто тысяч дирхемов. Если я прав, продолжай и далее проявлять щедрость рук своих, если я не прав, то виноват ты сам, рассказав мне так, что к тебе применимо суждение ар-Рашида, услышанное им от Мухаммада б. Исхака, сообщенное ему аз-Зухри, согласно Анасу: „Пророк, да пребудут на нем благословение и благословение Аллаха, сказал аз-Зубайру б. ал-'Аввamu: „Знай, что ключи к состоянию рабов находятся у Престола. Великий и Всемогущий Аллах посылает каждому рабу по его расходам: тому, кто тратит много, тому Он дает много, тому, кто тратит мало, Он дает мало, и ты знаешь это лучше“. Ал-Вакиди сказал: „Клянусь Аллахом,

то, что ал-Ма'мун обратился ко мне со словами, для меня милее, чем награда в сто тысяч дирхемов».

Человек попросил милостыню у ал-Хасана б. 'Али, да смиляется Аллах над обоими, и он ответил ему: «Человек! Поистине просьба твоя тяжела для меня, знание того, что тебе необходимо, труднодостижимо для меня, рука моя не способна дать тебе то, в чем ты нуждаешься, а великое перед лицом Всевышнего Аллаха есть малое. Того, что я имею, достаточно, чтобы заслужить благодарность. Если ты примешь то, что я могу дать тебе, и избавишь // меня от тяжести забот о том, ²⁴³ что я должен сделать, чтобы удовлетворить твою нужду, то так и поступлю». Человек сказал: «О сын посланника Аллаха! Я принимаю это, я возблагодарю за милостыню и прощу за отказ». Тогда ал-Хасан позвал своего управляющего, стал считать с ним все расходы, пока не пересчитал все до мелочи, а затем сказал ему: «Принеси мне то, что осталось от трехсот тысяч дирхемов». Тот принес пятьдесят тысяч, и [ал-Хасан] спросил: «А что ты сделал с пятьюстами динарами?» Тот ответил: «Они у меня». «Принеси и их», — сказал он. Тот принес их, он отдал и дирхемы и динары человеку и сказал: «Приведи мне тех, кто отнес бы их к тебе». [Человек] привел ему носильщиков, и ал-Хасан отдал свою одежду, чтоб уплатить им, а его *мавали* ¹³² заметили ему: «Клянемся Аллахом, у нас не осталось ни дирхема». Он им ответил: «Я молю Аллаха, чтобы даровал он мне большое состояние».

Пришли как-то жители Басры к Ибн 'Аббасу, когда тот был правителем этого города, и сказали ему: «У нас есть сосед, постыющийся и праведный, и хорошо б, если бы каждый из нас был таким, как он. Он выдает замуж свою дочь за племянника, но он беден, и ему нечего дать ей в приданое». Поднялся 'Абдаллах б. 'Аббас, взял их с собой, привел в дом, открыл сундук, вынул оттуда шесть кошельков ¹³³ и сказал: «Несите». Они понесли, а Ибн 'Аббас сказал: «Мы поступили с ним несправедливо, мы дали ему то, что отвлечет его от его постов и его праведности, вернитесь, мы пойдем сами и поможем ему сделать ей приданое. Нет в мире ничего, что могло бы отвлечь верующего от поклонения его Господу, и нет у нас такой гордости, чтобы помешала нам служить близким ¹³⁴ Всевышнего Аллаха». И он поступил так, и они тоже.

Рассказывали, что в правление эмира 'Абд ал-Хамида б. Са'да в Египте выдался голодный год, и он сказал: «Клянусь Аллахом, я покажу шайтану, что я враг его», обеспечил все их нужды, так что цены упали, но затем был смещен и покинул те края. Он оставался должен купцам тысячу тысяч дирхемов,

которые взял под заложенные им драгоценности своих женщин, а стоимость их была пятьсот тысяч тысяч. И когда он оказался не в состоянии вернуть деньги, он написал им продать драгоценности, а оставшееся раздать тем, кого он еще не облагодетельствовал.

Абу Тахир б. Касир был шиитом. Сказал ему как-то некий человек: «Во имя 'Али б. Аби Талиба, помог бы ты мне в том-то и том-то». И он ответил: «Я помогу. И во имя его я дам тебе сверх этого еще». И это превосходило то, чего просил человек, во много раз.

Абу Марсад принадлежал к щедрым людям, и кто-то из поэтов восхвалял его. Он сказал поэту: «Клянусь Аллахом, у меня нет ничего, что я мог бы дать тебе. Но ты можешь пожаловаться на меня кадию, скажи ему, что я якобы должен тебе десять тысяч дирхемов, так чтобы он поверил тебе и заключил меня под стражу, а уж мои родственники не оставят меня в беде». Тот так и поступил, и дня не прошло, как ему заплатили десять тысяч дирхемов, а Абу Марсад был выпущен из-под стражи.

Ма'н б. За'ида был правителем иракцев в Басре. К его дверям подошел как-то некий поэт, пробыл там некоторое время и захотел войти к Ма'ну, но его не пустили. Однажды он попросил одного из слуг Ма'на: «Сообщи мне, когда эмир выйдет в сад». И когда эмир вышел в сад, слуга дал ему знать об этом. Тогда поэт написал один бейт на доске и бросил ее в воду, которая протекала по саду, где гулял Ма'н. Эмир увидел доску, взял ее и прочитал то, что было на ней написано:

О щедрость Ма'на, ты о нужде моей ему шепни,
Другого нет к Ма'ну мне ходатая, лишь ты.

Он спросил: «Чье это?» Ему привели того человека. [Ма'н] спросил его: «Что ты сочинил?» Тот сказал. Тогда эмир приказал выдать ему десять кошельков. Поэт взял их, а эмир положил доску у себя под ковер. На другой день он вынул ее из-под ковра, прочитал стих, позвал того поэта и дал ему еще сто тысяч дирхемов. Когда поэт взял их, то, подумав, испугался, что эмир может отобрать у него обратно то, что подарил, и уехал. На третий день эмир вновь прочитал написанное и приказал привести того человека. Его стали искать, но не нашли. И Ма'н сказал: «Я был бы должен одаривать его до тех пор, пока в моей казне не осталось бы ни дирхема, ни динара».

Абу ал-Хасан ал-Мада'ини рассказывал: «Ал-Хасан, ал-Хусайн и 'Абдаллах б. Джа'фар отправились в хаджж. Они

потеряли свою поклажу и были измучены голодом и жаждой. Вдруг они увидели одинокую палатку, в которой была старая женщина. Они спросили: «Есть ли у тебя чем утолить жажду?» — «Да», — ответила она. Они спешили и вошли в палатку, в которой оказалась лишь одна овечка. Старуха сказала им: «Подойте ее и смешайте молоко с водой». Так они и сделали. Затем они спросили ее: «Есть ли у тебя еда?» Она ответила: «Нет ничего, кроме этой овцы. Пусть кто-нибудь из вас зарежет ее, я приготовлю вам пищу, и вы насытитесь». Тогда один из них зарезал овцу, освежевал ее, а старуха приготовила им еду. Они насытились и побыли у нее, пока не остыли, а отдохнув, сказали ей: «Мы — люди из племени курайш, направляемся туда-то, если мы вернемся невредимыми, приходи к нам в гости, мы сделаем для тебя добро». И они отправились в путь. Вскоре пришел ее муж, она рассказала ему об этих людях и об овце, а он разгневался и закричал: «Горе тебе! Ты режешь овцу для людей, которых не знаешь, а потом говоришь, что они курайшиты!» Так сказал он, а вскоре нужда привела их в Медину. Там они и поселились, добывая на пропитание собиранием и продажей навоза. // Однажды, когда старуха проходила по одной из улиц Медины, ей встретился ал-Хасан б. 'Али, который сидел у дверей одного из домов. Он узнал старуху, а она не узнала его. Тогда он послал за ней своего гулама¹³⁵, тот привел старую женщину, и ал-Хасан сказал ей: «О Аллах, неужели, матушка, ты не знаешь меня?» — «Нет», — ответила она. Он сказал: «Да я был твоим гостем тогда-то и тогда-то». И старая женщина воскликнула: «Во имя отца и матери, ты ли это?!» — «Да, это я», — ответил он. Затем ал-Хасан приказал купить ей в подарок тысячу овец и одарил ее, кроме того, еще тысячей динаров. Затем он послал ее со своим гуламом к ал-Хусайну, и тот спросил ее: «Сколько дал тебе мой брат?» Она сказала: «Тысячу овец и тысячу динаров». И ал-Хусайн приказал одарить ее так же, а затем отправил ее со своим гуламом к 'Абдаллаху б. Джа'фару. 'Абдаллах спросил ее: «Сколько дали тебе ал-Хасан и ал-Хусайн?» Она ответила: «Две тысячи овец и две тысячи динаров». 'Абдаллах приказал подарить ей две тысячи овец и две тысячи динаров и заметил ей: «Если бы ты пришла ко мне первому, я б заставил их раскошелиться». Так старуха вернулась к своему мужу с четырмя тысячами овец и четырмя тысячами динаров».

'Абдаллах б. 'Амир б. Курайз вышел однажды из мечети, направляясь домой, и был он один. Подошел к нему гулам из племени сакиф и зашагал рядом с ним. 'Абдаллах спросил его: «Ты чего-нибудь хочешь, гулам?» Тот ответил: «Твоего

благополучия. Я увидел, что ты идешь один, и сказал себе, что буду оберегать тебя и звать к Аллаху, заклиная тебя от всего дурного». Взял его Абдаллах под руку и пошел с ним вместе домой, затем приказал принести тысячу динаров, отдал их гуламу и сказал: «Трать их. Как прекрасно то, чему научили тебя твои родные».

Рассказывают, что люди из арабов пришли навестить могилу одного щедрого человека, возвращаясь из дальнего путешествия, остановились у нее и заночевали. Один из них увидел во сне того, кто был похоронен в этой могиле, будто он говорит ему: «Не поменяешь ли ты своего верблюда на моего жеребца?» А щедрый человек оставил после своей смерти известного всем жеребца, у того же [кто видел его во сне,] был жирный верблюд, и он ответил во сне: «Хорошо». Так он продал во сне своего верблюда за жеребца, и, когда заключили они между собой договор, направился тот человек к верблюду и зарезал его во сне. Когда спящий очнулся ото сна, он увидел, что из шеи его верблюда струится кровь. Тогда он встал, зарезал его, освежевал и приготовил еду, которой все они утолили голод, а затем отправились в путь. И когда были они в пути второй день, им повстречались всадники, один из которых спросил: «Кто из вас такой-то, сын такого-то?» — назвав имя этого человека. Он сказал: «Я». Тот спросил: «А не продал ли ты чего-либо такому-то, сыну такого-то?» — и назвал имя усопшего, похороненного в той могиле. [Видевший сон] ответил: «Да, во сне я продал ему своего верблюда за его жеребца». И тот сказал: «Возьми, вот его жеребец», а затем сказал еще: «Это мой отец. Я увидел во сне, как он говорит мне: „Если ты сын мне, отдай моего жеребца такому-то, сыну такого-то“, называя твое имя».

Некто из курайшитов, возвращаясь из путешествия, встретил на дороге сидящего человека из кочевников, которого свалила с ног беда и изнурила болезнь. Тот сказал: «О человек! Избавь нас от беды!» И путник сказал своему гуламу: «Отдай ему все, что осталось от наших денег». И гулам отсыпал кочевнику четыре тысячи дирхемов. Тот хотел подняться, но не смог от слабости и заплакал, а путник сказал ему: «Что ты плачешь? Может быть, ты считаешь, что мы дали тебе мало?» Он ответил: «Нет. Я подумал, сколько щедрости уйдет с тобой в землю, и заплакал».

Абдаллах б. Амир купил у Халида б. Акаба б. Аби Му'аййата за девять тысяч дирхемов его дом, что на рынке, а когда настала ночь, услышал, что родные Халида плачут. Он сказал своим близким: «Что с ними?» Ему ответили: «Они

плачут по дирхемам». Он сказал: «Гулам, пойди к ним и сообщи, что у них останутся и имущество и деньги».

Говорили, что Харун ар-Рашид послал Малику б. Анасу, да смируется над ним Аллах, пятьсот динаров. Это дошло до ал-Лайса б. Са'да, и он дал ему тысячу динаров. Разгневался Харун и сказал: «Я дал ему пятьсот, а ты даешь тысячу, по ты — мой подданный!» Тот сказал: «О повелитель правоверных! Мой ежедневный доход — тысяча динаров, и я постеснялся дать такому, как он, меньше, чем доход одного дня». И рассказывали, что он не обложил его *закатом*, несмотря на то что его доход каждый день составлял тысячу динаров.

Рассказывали, что некая женщина попросила у ал-Лайса б. Са'да, да смируется над ним Аллах, немного меду, а он наградил ее целым бурдюком с медом. Ему сказали: «Она была бы удовлетворена и без этого». Он ответил: «Она просила по мере своей нужды, а я дал ей по мере того, насколько мы одарены». У ал-Лайса б. Са'да день не проходил без того, чтобы он не одарил подающим триста шестьдесят нищих.

Ал-А'маш рассказал: «У меня заболела овца. Хайсам б. Абд ар-Рахман осматривал ее днем и ночью и как-то спросил меня: „Достаточно ли у нее корма? Как живут без молока твои дети?“ Я сидел на войлочной подстилке и услышал, как он сказал, уходя: „Возьми то, что под войлоком, поскольку, пока овца болела, я получил со стороны более чем триста // динаров, так что я даже пожелал, чтобы овца не поправилась“».

Абд ал-Малик б. Марван сказал Асма' б. Хариджа: «До меня дошло о твоих качествах. Расскажи мне о них». Тот сказал: «У других они лучше, чем у меня». — «Я выбрал тебя, — сказал он, — так расскажи мне о них». И тот ответил: «О повелитель правоверных! Сколько бы я ни просиживал с гостями, сколько бы ни готовил угощений, приглашая на них людей, находились люди щедрее меня; сколько бы людей ни обращалось ко мне с просьбой, я хотел бы дать им больше, чем дал».

Са'ид б. Халид пришел к Сулайману б. Абд ал-Малику, а Са'ид был щедрым человеком и, если ничего не находил, писал тому, кто просил его, от себя расписку, по которой тот мог потом получить подавание. Когда посмотрел на него Сулайман, он представился ему таким бейтом:

Как утро занялось, глашатая призыв я услышал:

О, помогите! Юноша в беду попал.

Тогда он сказал: «Что тебя заботит?» — «Мой долг», — сказал тот. «А каков он?» — спросил Са'ид. Тот ответил:

«Тридцать тысяч динаров». Он сказал: «Вот тебе на твой долг и еще столько же».

Рассказывали, что Кайс б. Са'д б. 'Ибада заболел, а братья его долго не приходили к нему. Ему сказали: «Они смущены тем, что много должны тебе». А он сказал: «Аллах считает постыдным то, что мешает братьям навесить [брата]». Затем он приказал глашатаю провозгласить, что каждый, кто должен Кайсу б. Са'ду, теперь свободен от долга. И порог его дома сломался — так велико было число тех, кто навещал его.

Говорят, что Абу Исхак рассказывал: «Я совершил утреннюю молитву в мечети ал-Аш'аса в Куфе, где искал своего должника. Когда я молился, около меня положили одежду и пару обуви. Я сказал: «Я не принадлежу к посетителям этой мечети». Мне сказали, что ал-Аш'ас б. Кайс ал-Кинди пришел вчера из Мекки и приказал каждому, кто молится в мечети, выдать по платью и паре обуви».

Шейх Абу Са'ид ал-Харкуши ал-Найсабури, да смилуется над ним Аллах, говорил: «Слышал я, как Мухаммад б. Мухаммад ал-Хафиз рассказывал: „Я слышал, как аш-Шафи'и, находящийся по праведным делам в Мекке, сказал: „В Египте был человек, известный тем, что собирал подаяние для бедных. Как-то у одного из них родился ребенок. Тот человек рассказывал: „Я пришел к нему и сказал, что у меня родился ребенок, а у меня ничего нет. Он пошел со мной и подошел к группе людей, но ему ничего не дали. Тогда он направился к могиле одного человека, сел около нее и сказал: „Да будет милостив к тебе Аллах! Ты трудился и работал, а я сегодня обратился к людям, попросив у них чего-нибудь для младенца, но они не подали мне ничего“. Затем он поднялся, достал один динар, разломил его на две половинки, дал мне одну и сказал: „Это от меня тебе в долг, пока не подадут тебе чего-нибудь“. Я взял, ушел и использовал то, что он мне дал. В ту ночь *мухтасиб* ¹³⁶ увидел во сне человека, к могиле которого он приходил, и тот сказал ему: „Я слышал все, что ты сказал, но не мог ответить тебе. Пойди в мой дом и скажи моим детям, чтобы они разрыли под очагом и достали ножны, в которых пятьсот динаров, возьми их и отнеси тому человеку“. На следующий день он пошел к дому уснувшего и рассказал там эту историю. Они попросили его подождать, стали рыть в указанном месте, достали динары, принесли их и положили около него. А он сказал: „Это ваше, мой сон не может быть судьей“. Они ответили: „Он проявляет щедрость мертвым, а мы не можем проявить щедрость живыми?“ Они настояли на своем, он взял динары, отнес их человеку, у которого родился ребенок, и напомнил

ему о той истории. Человек взял из них один динар, разломил его на две половинки, вернул половинку, которую тот давал ему в долг, оставил себе другую и сказал: „Мне достаточно этого, раздай [остальное] бедным“. И Абу Са'ид говорил: «И я не знаю, кто из них щедрее».

Рассказывали, что, когда аш-Шафи'и, да смилуется над ним Аллах, смертельно заболел в Египте, он сказал: «Передайте такому-то, чтоб он обмыл меня». Когда он скончался, тому передали весть о его смерти, он пришел и сказал: «Принесите мне его книжку с записями». Ему принесли, он посмотрел в нее и обнаружил, что за аш-Шафи'и был долг в семьдесят тысяч дирхемов. Он переписал его на себя, избавив его [от долга], и сказал: «Вот этого обмывания он от меня и хотел». Абу Са'ид ал-Ва'из ал-Харкуши рассказывал: «Приехав в Египет, я стал искать дом того человека. Мне указали на него, я увидел его внуков, навесил их и обнаружил в них черты добра и достоинства. Я сказал: „Его признаки добра перешли к ним, и в них воплотилась его благодать, согласно речению Всевышнего: „А отец их был праведен“ [XVIII, 82]“».

Аш-Шафи'и, да смилуется над ним Аллах, сказал: «Я все еще люблю Хаммада б. Аби Сулаймана за одну вещь, которую я слышал о нем. Однажды, когда он ехал верхом на осле и подстегнул его, у него оторвалась пуговица. Он проезжал мимо портного и захотел спешиться, чтобы тот пришел ему пуговицу, но портной сказал: „Ради Аллаха, не слезай“. Портной подошел к нему и пришел пуговицу. Тогда он вынул кошелек, в котором было десять динаров, дал его портному и извинился за то, что в нем было мало [денег]». И аш-Шафи'и продекламировал сам себе:

// Горюет сердце по деньгам,
Что б мог отдать я беднякам.
Я тех прошу меня простить,
Кого мне нечем одарить.

246

Сообщают, будто ар-Раби' б. Сулайман говорил: «Какой-то человек пошел вслед за аш-Шафи'и, да смилуется над ним Аллах, и он сказал: „Раби', дай ему четыре динара и извинись за меня“».

Ар-Раби' сказал: «Я слышал от ал-Хамиди, что аш-Шафи'и приехал из Саны в Мекку с десятью тысячами динаров. Он разбил палатку за пределами города, высыпал деньги на платье и стал одаривать каждого, кто подходил к нему, пригоршней

[динаров], пока не настала полуденная молитва, тогда он встрахнул платье, но на нем уже ничего не было».

Говорят, будто Абу Саур рассказывал: «Имея деньги, аш-Шафи'и захотел поселиться в Мекке, а с его щедростью у него редко когда бывало что-нибудь, и я сказал ему: „На эти деньги ты должен купить дом, который будет для тебя и для твоего сына“». Он рассказывал: «После этого он ушел, а затем вернулся, и я спросил его о тех деньгах. Он ответил: „Я не нашел в Мекке дома, который бы мог купить, поскольку знал происхождение [домов]: большинство из них были вакуфными¹³⁷. Но я поставил палатку для наших друзей: они прибудут в хаджж и поселятся в ней“. И аш-Шафи'и, да смилуется над ним Аллах, продекламировал сам себе, говоря:

Я вижу, как страстно душа моя рвется

К делам, для которых мое состояние малó.

Душа не дает мне в скупца превратиться,

Мое ж состояние мне дела найти не смогло».

Мухаммад б. 'Убад ал-Мухаллаби пришел к Абу 'Али ал-Ма'муну, и тот наградил его сотней тысяч дирхемов. Когда он вышел от него, то все раздал. Об этом сообщили ал-Ма'муну, и, когда он вновь пришел к нему, ал-Ма'мун стал его укорять, а он сказал: «О повелитель правоверных! Человеку запрещено плохо думать о том, кому он служит». И тот наградил его еще одной сотней тысяч.

Приехал один человек к Са'иду б. ал-'Асу, попросил у него, и он дал ему сто тысяч дирхемов. Тот заплакал. Са'ид спросил у него: «О чем ты плачешь?» Он ответил: «Я плачу о том, что земля поглотит такого, как ты». И он дал ему еще сто тысяч.

Абу Таммам пришел к Ибрахиму б. Шакала с бейтами, в которых восхвалял его, и нашел его больным. Тот принял его восхваление и приказал своему *хаджибу*¹³⁸ дать ему то, что будет нужно, сказав: «Возможно, я встану после болезни и тогда вознагражу его». После этого он пробыл там два месяца, долгое ожидание надоело ему, и он написал, говоря ему:

Как можно похвалу принять

И деньги в руки не отдать?

Ведь тот, кто в лавке вещь купил,

Сам за нее и заплатил.

Когда до Ибрахима дошли эти бейты, он спросил у своего *хаджиба*: «Сколько он пробыл у дверей?» Тот ответил: «Два

месяца». Он сказал: «Выдай ему тридцать тысяч и принеси мне чернильницу». Затем он написал [Абу Таммаму]:

Когда б не торопил ты — я

Вознаградил тебя б сполна.

Теперь считай: ни я похвал,

Ни ты наград не получал.

Рассказывали, что Талха был должен 'Усману, да будет доволен Аллах ими обоими, пятьдесят тысяч дирхемов. Однажды 'Усман пришел в мечеть, и Талха сказал ему: «Вот это твое, возьми». Он ответил: «Это твое, Абу Мухаммад. Это тебе награда за твою честность».

Су'да бинт 'Ауф рассказывала: «Я пришла к Талхе и заметила, что он чем-то озабочен. Я спросила: „Что с тобой?“ Он ответил: „У меня скопились деньги, и это печалит меня“. Я ему сказала: „То, что печалит тебя, отдай людям“. И он сказал: „Гулам, приведи мне моих людей“. Затем он раздал им это, а я спросила у слуги, сколько там было. Он ответил: „Четыреста тысяч“».

А'раби пришел к Талхе, и тот обратился к нему с просьбой о покровительстве. [А'раби] сказал: «О таком покровительстве меня до тебя никто не просил. У меня есть земля, за которую 'Усман давал мне триста тысяч, если хочешь — бери ее, хочешь — я продам ее 'Усману и отдам тебе деньги». Тот сказал: «Лучше деньги». И он продал [землю] 'Усману и отдал ему деньги.

Говорили, что однажды 'Али, да почит Аллах его лик, заплакал, и его спросили: «Отчего ты плачешь?» Он ответил: «У меня уже семь дней нет ни одного гостя, я боюсь, что Аллах пренебрег мной».

К одному человеку пришел его друг, постучавшись к нему. Он спросил: «Что привело тебя?» Тот ответил: «Надо мной тяготеет долг в четыреста дирхемов». Тогда он отсчитал четыреста дирхемов и дал их ему, а затем вернулся [в дом] плача. Его жена сказала ему: «Зачем ты дал, если это тяжело для тебя?» А он ответил: «Я плачу оттого, что не поинтересовался его положением, пока он сам не пришел ко мне за помощью».

Аллах милосерден к этим их качествам, и да простит Он их всех.

РАССКАЗЫ О СКУПЫХ
ИЗ КНИГИ О ПОРИЦАНИИ СКУПОСТИ
И ПОРИЦАНИИ ЛЮБВИ К ИМУЩЕСТВУ
ТРЕТЬЕГО РУБ'А «ПОГУБИТЕЛИ»

250 // Рассказывали, что был в Басре один скупой богач. Позвал
251 его раз сосед и угостил яичницей. Тот поел и, объевшись, //
стал пить воду. Его живот раздуло, он почувствовал боль, и
приблизилась его смерть. Его стало корчить, и когда он уто-
мился от этого, то рассказал о своей болезни врачу. [Врач]
сказал ему: «Ничего. Выблуй то, что ты съел». Тот ответил:
«Чтобы я выблевал яичницу?! Да я лучше умру, но не сделаю
этого».

Рассказывали, что А'раби подошел как-то к человеку, кото-
рый держал в руках винную ягоду, и тот прикрыл ее платьем.
А'раби сел, а человек спросил: «Можешь ли ты прочесть что-
нибудь из Корана?» Он ответил: «Да» — и прочитал: «Клянусь
и маслиной, и горою Синаем» [XCV, 1—2] *. Тогда тот спросил:
«А где же смоковница?» Он ответил: «У тебя под платьем».

Некто пригласил своего брата и не угостил его ничем. Он
продержал его до вечера, когда голод его усилился так, что его
едва не одолело безумие. А хозяин дома взял в руки уд ¹³⁹ и
спросил его: «Какие звуки ты хотел бы сейчас услышать?» [Гость]
ответил: «Шипение жареного».

Говорили, будто Мухаммад б. Йахйа б. Халид б. Бармак
был безобразно скуп. Однако его родственника, который знал
это за ним, попросили: «Опиши нам его стол». Он ответил:
«Он фитр на фитр ^{139a}, а мисками служат выдолбленные ма-
ковки». Его спросили: «А кто накрывает его?» Он ответил:
«Почтенные ученые». Тогда его спросили: «А что они едят?» —
«Мушковые яйца», — ответил он. И сказали ему: «Как плачевно
ты выглядишь! Ты его родственник, а платье твое все изорва-
лось». Он ответил: «Клянусь Аллахом, он не даст мне и иголки,
чтоб зашить платье. Да если бы Мухаммад имел дом размерами
от Багдада до Нубы, полный иголок, и явились бы к нему Джа-
браил и Михаил, а с ними пророк Йа'куб, мир ему, и попро-
сили бы одолжить им иголку, чтобы починить его рубаху Йусуфа,
разорванную сзади ¹⁴⁰, он и то не дал бы».

Говорят, что Марван б. Аби Хафса не ел мяса из скупости,
чтобы сэкономить, а сэкономив, посылал гулама, чтобы тот
купил ему голову, и ел ее. Его спросили: «Мы заметили, что ты

* «Клянусь смоковницей и маслиной, и горою Синаем» (здесь рас-
сказчик пропустил слово «смоковницей». — В. Н.).

ешь только головы и зимою и летом. Почему ты предпочитаешь
их?» Он ответил: «Да, [дело в том, что] я знаю цену головам
и боюсь себя от обмана гулама: он не сможет обчитать меня
здесь; это и не такое мясо, которое должен готовить гулам,
тогда бы он мог поесть от него, но если он прикоснется к глазу,
уху или щеке, я это замечу. Кроме того, в этом случае я ем
много видов мяса: ведь глаз — это вид, ухо — это вид, язык —
это вид, горло — это вид, мозг — тоже вид. Вдобавок ко всему
я избавляю себя от труда готовить еду. Таким образом, в них
для меня множество выгод». Как-то раз отправился он к ха-
лифу ал-Махди, а одна женщина из его семьи спросила: «Что ты
дашь мне, если вернешься с наградой?» Он ответил: «Если мне
дадут сто тысяч, я дам тебе один дирхем». Ему подарили шесть-
десять тысяч, и он дал ей четыре даника ¹⁴¹. Другой раз он купил
мяса, пригласив к себе приятеля, и вернул остатки мяса мяс-
нику, взяв от него один даник ¹⁴² и сказав при этом: «Не терплю
расточительства».

У ал-А'маша был сосед, который все время показывал ему
на свой дом и говорил: «Ах, если б ты вошел и отведал хлеба-
соли», а ал-А'маш отказывался. Но однажды ал-А'маш, будучи
голодным, согласился. Сосед сказал ему: «Пойдем со мной»,
он вошел в дом, и [хозяин] поставил перед ним хлеб-соль. Тут
появился нищий, и хозяин дома сказал ему: «Твоя беда в тебе».
[Нищий] снова попросил, и он повторил: «Твоя беда в тебе».
И когда тот попросил в третий раз, он закричал: «Уходи, не то,
клянусь, я прогоню тебя палкой!» А ал-А'маш подозвал его и
сказал: «Уходи, иначе горе тебе, я не видал никого, кто точнее,
чем он, выполнял бы свои клятвы: с давних пор он приглашает
меня на хлеб-соль, и, клянусь Аллахом, он ничего к ним не
добавил».

БАЙАН О ПОРИЦАНИИ ЛЮБВИ К САНУ
ИЗ КНИГИ О ПОРИЦАНИИ САНОВИТОСТИ И ЛИЦЕМЕРИЯ
ТРЕТЬЕГО РУБ'А «ПОГУБИТЕЛИ»

// Всевышний Аллах сказал: «Вот жилье последнее, Мы 271
даем его тем, кто не желает величаться на земле или распро-
странять нечестие» [XXVIII, 83], приравняв стремление к по-
рочности и стремление к высоте положения и сделав другой мир
только для того, кто свободен и от того, и от другого. Великий и
Всемогущий сказал: «Кто желает жизни // близкой и ее укра- 272
шений, тому Мы полностью завершим дела их в ней, и они здесь
не будут обделены. Это — те, для которых нет в будущей жизни

ничего, кроме огня, и тщетно то, что они совершили здесь, и пусто то, что они творили» [XI, 15—16]. Это также касается вообще любви к сану, ведь это наибольшее из удовольствий жизни в этом мире и наибольшее украшение. Пророк Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Любовь к имуществу и к сану так же выращивают в сердце лицемерие, как вода выращивает траву». Он, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, также сказал: «Два хищных волка, посланные в овечий хлев, повредят ему не быстрее, чем любовь к почету и к имуществу — вере мусульманина». Посланец Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал 'Али, да почитит Аллах его лик: «Погибель людей в следовании страсти и любви к похвале». И да попросим мы у Аллаха даровать нам Его великодушием и щедростью прощение и милость.

БАЙАН О СМЫСЛЕ И СОДЕРЖАНИИ САНОВИТОСТИ
ИЗ КНИГИ О ПОРИЦАНИИ САНОВИТОСТИ И ЛИЦЕМЕРИЯ
ТРЕТЬЕГО РУБ'А «ПОГУБИТЕЛИ»

272 // Знай, что сан и имущество — это столпы мира. Смысл имущества во владении предметами, которыми пользуются, смысл сана во владении сердцами, которые возвеличивают [человека] и ему подчиняются. Подобно тому как богатый — это тот, кто владеет дирхемами и динарами, то есть имеет их для того, чтобы с их помощью достичь своих целей и намерений, удовлетворить все желания и обеспечить прочие удовольствия души, так и обладатель сана — это тот, кто владеет сердцами людей, то есть распоряжается ими, чтобы таким образом использовать их обладателей в своих целях и намерениях. Подобно тому как имущество приобретается какими-нибудь ремеслами или искусством, так и сердца людей завоевываются каким-либо способом поведения. Сердца могут быть подчинены только с помощью знаний и убеждений. Каждый, чье сердце убедилось, что в ком-либо есть одно из качеств совершенства, последует за ним и подчинится ему в зависимости от силы убеждения сердца и степени совершенства, при этом не обязательно, чтобы это качество было совершенством само по себе, достаточно, чтобы он считал его совершенством и был убежден в этом, но он может полагать совершенством то, что таковым [на самом деле] не является, и сердце его с необходимостью подчиняется обладающему им в зависимости от степени убежденности. Так, подчинение является состоянием сердца, а все состояния сердец идут от убеждений, знаний и представлений сердец.

Подобно тому как любящий имущество стремится снискать себе рабов и слуг, любитель сана стремится поработить и подчинить свободных, завладеть ими путем завоевания их сердец, причем то рабство, к которому стремится обладатель сана, сильнее, так как рабовладелец владеет рабом с помощью принуждения, ведь раб по своей природе склонен к неповиновению, и, если распустить его, он выйдет из подчинения; обладатель же сана требует добровольного повиновения, желая, чтобы свободные по природе своей становились его рабами добровольно, радуясь своему рабству и покорности ему, он требует гораздо больше того, что требует хозяин раба.

Следовательно, смысл сана [заключается] в возникновении определенной стадии в сердцах людей, а именно убеждения сердец в том, что [человек] обладает одним из качеств совершенства, и в той мере, в какой они считают его совершенным, они подчиняют ему свои сердца, а мерой подчинения ему сердце определяется степень его власти над сердцами, степени же его власти над сердцами определяется его радость и любовь к сану. Это и есть смысл и содержание сановитости, что приносит такие плоды, как восхваление и прославление, ведь тот, кто убежден в совершенстве [кого-либо], не удивится от упоминания об этом, он восхваляет [человека], оказывая ему тем самым услугу, помогая ему и не жалея сил в повиновении ему в меру своего убеждения. Он также подчинен ему в его делах, словно раб, он учтив, не помышляет о соперничестве, выражает ему почет и уважение, приветствуя его первым и уступая ему почетное место в собраниях. Все это есть результаты появления сановитости в сердце, а смысл этого состоит в том, что сердца проникаются убеждением в существовании у человека качеств совершенства: знания, поклонения, высокой нравственности, знатности, святости, // внешней красоты, физической силы и 273 тому подобного, что люди считают совершенством. Все эти качества возвышают его место в сердцах и являются причиной появления в них сановитости, и всеведущ Аллах.

БАЙАН О ПРИМЕРАХ МНОГОЧИСЛЕННОСТИ БЛАГ
ВСЕВЫШНЕГО АЛЛАХА, ОБ ИХ ВЗАИМНОЙ СВЯЗИ
И О ТОМ, ЧТО ОНИ НЕ ПОДДАЮТСЯ СЧЕТУ,
ИЗ КНИГИ ТЕРПЕНИЯ И БЛАГОДАРНОСТИ
ЧЕТВЕРТОГО РУБ'А «СПАСИТЕЛИ»

// Знай, что мы собрали все блага по шестнадцати видам, 106 сделав телесное здоровье одним из благ низшего порядка. Если бы мы захотели исследовать все предпосылки одного

только этого блага, и то не смогли бы. Тем не менее питание есть одна из предпосылок здоровья. Так изложим же часть предпосылок, благодаря которым обеспечивается благо питания, при этом не должно выпасть из внимания, что питание есть действие, а каждое действие такого рода есть движение, а каждое движение неизбежно связано с движущимся телом, его орудием. Необходимы также воля и способность к // движению, знание объекта воли и ощущение его, кроме того, для питания необходимо иметь пищу, что требует продукта, из которого она готовится, и того, кто приготовит ее. В таком случае мы изложим сначала предпосылки ощущений¹⁴³, затем предпосылки воли, предпосылки способности и пищи, но только в качестве примера, а не в порядке исчерпывающего исследования.

*Пункт первый о благах Всевышнего Аллаха:
о сотворении предпосылок ощущений*

Знай, что Всевышний Аллах сотворил растение более совершенным, чем камень, глина, железо, медь и прочие вещества, которые не растут и не питаются. В растении сотворена сила, с помощью которой оно от корней втягивает в себя питание, корни, что находятся в земле и имеют приспособления, всасывающие питание, тонкие сосуды, которые ты видишь на каждом листе, соединены в своем основании, затем разветвляются и делаются все тоньше до тех пор, пока не переходят в прожилки, тонкие, как волосок, распространяющиеся по всему листу так, что наконец становятся невидимыми для глаз. Однако при всем этом совершенстве растение все же уязвимо: если ему не хватает питания, которое должно поступить в него, соприкоснувшись с корнями, оно высыхает, так как не может искать питание в другом месте. Для того же, чтобы искать питание, необходимо знать предмет поиска и двигаться к нему, на что растение не способно.

Следовательно, одним из благ Всевышнего Аллаха, дарованных тебе, является то, что он создал у тебя приспособления для чувствования и для движения, чтобы искать пищу. Посмотри, как последовательна мудрость Всевышнего Аллаха в сотворении пяти чувств, являющихся приспособлениями для осознания. Первое из них — чувство осязания, созданное в тебе так, что, если ты коснешься обжигающего огня или ранящего меча, ты чувствуешь это и отдергиваешь руку. Это первое из чувств, сотворенное для животных; нельзя вообразить животное без этого чувства, ведь если бы оно совсем не ощущало, оно не было бы животным. Низшая ступень ощущения — чувство-

вать то, с чем соприкасаешься, ощущение же того, что находится вдали, несомненно, совершеннее. Это чувство есть у всех животных, даже у червя, [копающегося] в глине: если ты ткнешь в него иглой, он сожмется, защищаясь, в отличие от растения, которое режут, но оно не сжимается, так как не чувствует резания. Если бы в тебе было сотворено только это чувство, ты был бы таким же уязвимым, как червь, будучи не способен искать пищу, находящуюся вдали от тебя, и чувствуя и забирая себе лишь то, что прикасается к твоему телу, и ты нуждался бы в таком чувстве, которым ощущал бы то, что находится вдали от тебя. Для этого в тебе было сотворено обоняние, ведь с его помощью ты ощущаешь запах, не зная, откуда он идет. Тебе пришлось бы изрядно покрутиться по сторонам, и, может быть, ты обнаружил бы пищу, издающую этот запах, а может быть, и нет. Ты испытывал бы крайнюю уязвимость, если бы в тебе было сотворено только это. Поэтому в тебе было сотворено зрение, чтобы ты ощущал с его помощью то, что находится вдали от тебя, а также в какой стороне находится, и направлялся именно в ту сторону. Однако, если бы в тебе было сотворено только это, ты все же оставался бы уязвимым, так как не мог бы ощущать то, что находится за стенами и загородками, ведь ты видишь только пищу, которую от тебя не отделяют никакие перегородки, ты видишь своего врага только тогда, когда между ним и тобой нет никаких преград, что же касается того, что отделено от тебя какой-либо преградой, то этого ты не видишь, преграда может пасть лишь тогда, когда твой враг окажется близко, и ты не успеешь убежать. Поэтому в тебе был сотворен слух, так что ты слышишь с его помощью звуки, идущие от происходящих за стенами и перегородками движений, поскольку с помощью зрения ты ощущаешь только то, что присутствует, о том же, что отсутствует, ты можешь знать только из речи, составленной звуками и тонами, ощущаемыми лишь слухом. Твоя нужда в этом была велика, и [слух] был сотворен для тебя. Пониманием речи ты стал отличаться от всех животных. Но все это не обогатило бы тебя, если бы ты не обладал хорошим вкусом, так как в этом случае ты получал бы пищу, но не мог бы определить, подходит она тебе или не подходит, и поедал бы все, погибнув, как дерево, не имеющее вкуса, которое всасывало бы в себя всякую жидкость, попадающую к его корням, что могло бы быть причиной его высыхания.

Но всего этого было бы также недостаточно, если бы впереди всего этого в твоем мозгу не было бы создано другое чувство, называемое общим чувством, к которому сходятся и собираются воедино все пять чувств. Если бы не оно, то все занимало бы

у тебя очень много времени: если бы ты съел, к примеру, что-то желтое, оно оказалось бы горьким и ты счел бы его неподходящим для тебя и бросил, то, увидев это во второй раз, ты не понял бы, что оно горькое и вредно для тебя, пока не попробовал бы еще раз, если бы не общее чувство, поскольку с помощью зрения ты видишь желтизну, но не ощущаешь горечи, так как же ты смог бы воздержаться от этого, если с помощью вкуса ты чувствуешь горечь, но не ощущаешь желтизны! Здесь непременно необходим судья, соединивший воедино желтизну и горечь, так что, если ты захочешь желтое, он рассудит, что оно горькое, и ты воздержишься от употребления его во второй раз.

108 Всем этим вместе с тобой обладают и животные. Баран, например, имеет все те же чувства. Если бы у тебя было б только это, ты был бы ущербен. Ведь животное можно обмануть: когда оно схвачено, оно не знает, как увернуться и // как освободиться, если его свяжут, оно может броситься в колодезь, не зная, что тем самым погубит себя. Поэтому животное может съесть то, что ему приятно в данный момент, но в другое время может повредить, а затем заболеть и погибнуть, так как оно ощущает только настоящее, что же касается осознания последствий, то [его у животного] нет. Всевышний Аллах отметил тебя и облагодетельствовал другим качеством, благороднее всех прочих, а именно разумом. С его помощью осознается вред и польза пищи в настоящий момент и впоследствии, с его помощью узнается способ приготовления пищи, состав блюд и все необходимое для этого. Так, ты пользуешься своим разумом в питании, которое есть предпосылка твоего здоровья. Это наивысшая польза разума и наименьшая мудрость его. Наибольшая же его мудрость — познание Всевышнего Аллаха, Его действий и мудрости Его мира. Это меняет использование тобой пяти чувств: они словно сыщики и осведомители, разосланные по всем сторонам царства, каждый из них занимается определенным делом, один осведомляет о цветах, другой — о звуках, третий — о запахах, четвертый — о съедобном, пятый — о жаре и холоде, грубости и тонкости, твердости и мягкости и прочем. Эти гонцы и сыщики собирают сведения со всех частей царства и передают их общему чувству, общее же чувство сидит в передней части мозга, как хозяин сведений и писаний у дверей правителя, собирая сведения и писания со всех концов мира, оно собирает их запечатанными и вручает, так как оно обязано лишь получать их, отбирать и сохранять, но не дознаваться до их сути. Когда же оно встретит разумное сердце, которое и есть повелитель и правитель, то вручает ему сведения запечатанными, правитель просматривает их,

знакомясь с тайнами царства, и выносит удивительные суждения, рассмотреть которые здесь невозможно. Согласно его суждениям и выводам, он поступает со своими солдатами, которыми служат его органы, иногда он приказывает им искать, иногда отступать, иногда завершить задуманные им действия.

Вот так распространяется на тебя благо Всевышнего Аллаха в ощущениях. Не думай, что мы осветили их все. Явные чувства — лишь часть ощущений, зрение — лишь одно из чувств, глаз — лишь одно из его орудий, сам же глаз состоит из десяти различных слоев, одни из них влажные, другие сухие и подобны пленке, среди которых и такая, что как паутина, и такая, что как послед, из влажных же есть слой, подобный яичному белку, и слой, подобный льду. Каждый из этих десяти слоев обладает своими качествами, формой, видом, строением, толщиной, рисунком, действием, так что, если один слой из этих десяти или одно качество из всех качеств будет нарушено, все зрение придет в расстройство и все врачи, лечащие болезни глаз, будут здесь бессильны. Это только одно чувство, а сопоставь это с чувством слуха и всеми прочими чувствами! Если ты не можешь изучить всю мудрость Всевышнего Аллаха, виды благ в органе зрения и слоях его во многих томах, несмотря на то что все вместе они не более маленького орешка, так что ты думаешь обо всем теле, всех органах его и всех его чудесах. Это были лишь примеры благ Всевышнего Аллаха в сотворении ощущений.

*Пункт второй о благах Всевышнего Аллаха:
о сотворении воли*

Знай, что, если в тебе было бы сотворено только зрение, которым ты ощущал бы пищу на расстоянии, и не были бы сотворены природная тяга к ней, тоска по ней и аппетит, которые побуждают тебя к движению, твое зрение было бы бесполезным. Сколько больных видят пищу, которая для них есть самое полезное, но аппетит их угас, и пищу они не принимают, для таких зрение и ощущение бесполезны. Следовательно, было бы необходимо, чтобы ты обладал тягой к тому, что тебе подходит, называемой желанием, и неприязнью к тому, что тебе не подходит, называемой отвращением, так что искал бы с помощью желания и избегал с помощью отвращения. Всевышний Аллах сотворил в тебе желание пищи, подчинил тебя ему и сделал его подобным судебному исполнителю, который вынуждает тебя к принятию, так что ты принимаешь пищу, насыщаешься и всегда оказываешься с едой. Это с тобой разделяют

животные, но не растения. Кроме того, если бы это желание на угасало, когда ты получаешь нужное количество чего-либо, ты перешел бы меру и погубил себя, поэтому Всевышний Аллах сотворил для тебя отвращение, появляющееся при насыщении, с его помощью ты оставляешь еду в отличие от растения, которое продолжает всасывать воду, если она поступает к его корням, и может загнить, поэтому нужен человек, который бы ограничил питание его необходимыми пределами, напоил бы его, а затем отвел от него воду.

109 Подобно тому как сотворено для тебя это желание, чтоб ты ел и поддерживал тем самым существование своего тела, для тебя сотворено и желание совокупления, чтоб ты совокуплялся и давал тем самым существование своему потомству. А если бы мы рассказали тебе обо всех удивительных творениях Всевышнего Аллаха: как сотворен детородный орган, // женские кровотечения, как из соединения спермы и женской крови образуется зародыш, как творятся там два пола, как сосуды вводят туда сперму из органа, являющегося ееместилищем, как поступает туда женская жидкость из груди по сосудам, какместилище детородного органа делится на ряд отделов, если попадет сперма в один из них, то там развивается мужской зародыш, если попадет в другой, то там развивается женский зародыш, как идет развитие [зародыша] по этапам: от сгустка и комочка до костей, ткани и крови, как появляются у него голова, рука, нога, живот, спина и прочие части тела, — ты сильно поразился бы тем многим видам благ, которые Всевышний Аллах даровал тебе еще в начале твоего сотворения.

Однако мы хотим изложить здесь блага Всевышнего Аллаха только в сотворении питания, чтобы не говорить долго. Итак, желание пищи является одним из видов воли. Но этого недостаточно, так как с разных сторон тебя окружают погубители, и, если б не был сотворен в тебе гнев, с помощью которого ты отвергал бы все, что вредно тебе и чуждо, тебе был бы причинен вред и польза от всей полученной тобой пищи была бы сведена на нет. Каждый, кто возжелал то, что он имеет, нуждается в побудителе к отказу от этого; таким побудителем и является гнев, с помощью которого ты отказываешься от всего, что для тебя неприемлемо и тебе чуждо.

Но этого также недостаточно, поскольку желание и гнев справляются лишь с тем, что полезно или вредно в настоящий момент; для того, что будет в будущем, этих [видов] воли недостаточно. Поэтому Всевышний Аллах сотворил для тебя другую волю, подчиняющуюся указаниям разума, знающего последствия, подобно тому как Он сотворил и желания и гнев

подчиненными чувствам, воспринимающим лишь настоящее. Поэтому ты используешь разум вместе с этой волей, ведь только зная, что то или иное желание может тебе повредить, недостаточно, чтобы отказаться от него, необходима еще и тяга к действию, predetermined знанием. Этой волей ты выделился из животных, перед которыми человек имеет преимущество, и, кроме того, ты выделяешься также знанием последствий. Эту волю мы называли побудителем веры, отведая место для более подробного описания ее в Книге терпения.

Пункт третий о благах Всевышнего Аллаха: о сотворении способности и орудий движения

Знай, что чувство необходимо лишь для ощущения и воли, которые имеют смысл лишь при тяге к поиску или избеганию, но и этого недостаточно, если у тебя нет орудия поиска или избегания. Сколько больных жаждало вещей, находящихся вдали, ощущая их, но не имея возможности идти к ним — лишенные ноги, или не имея возможности взять их — лишенные руки, или же будучи парализованными или лишенными сил в руках и в ногах. Следовательно, необходимо иметь орудия движения и силу в этих орудиях, чтобы они двигались в поисках желаемого и для отдаления от ненавистного. Поэтому Всевышний Аллах создал в тебе части тела, на которые тымотришь, не ведая об их тайнах. Одни из них для того, чтобы искать и избегать, как, например, нога у человека, крыло у птицы или конечность у животного, а другие — для того, чтобы защищаться, как оружие у человека или рога у животного. В этом различные животные отличаются друг от друга. Одни имеют много врагов, пища от них находится далеко — вот почему им надо быстро передвигаться. И были для одних сотворены крылья, чтоб быстро летать, для других были сотворены четыре конечности, третьи имеют две ноги, четвертые пресмыкаются, такое перечисление могло бы затянуться. Назовем же лишь те органы, с помощью которых происходит питание, чтобы по ним судить о всех прочих.

Мы говорим: того, что ты видишь пищу издалека и дви- жешься к ней, недостаточно, если ты не можешь взять ее, поэтому тебе нужно мощное орудие. Всевышний Аллах облагодетельствовал тебя, сотворив две руки, которые длинны, протягиваются к предметам, имеют много суставов, чтобы двигаться в разных направлениях, они вытягиваются и сгибаются к тебе, а не как прямая палка, кроме того, Он сделал окончание

руки широкой, сотворив кисть, поделил внешнюю часть ее на пять частей, то есть на пальцы, расположив их в двух направлениях, так что большой палец находится в стороне от других четырех, обращенный ко всем; если б они были расположены в одном направлении или собраны все вместе, ты не полностью достиг бы своей цели, поэтому Он расположил их так, что, если ты распрямишь ладонь, у тебя получится как бы орудие для копания, если ты изогнешь ее, у тебя получится орудие для черпания, если ты сожмешь ее, будет орудие для удара, а если разведешь пальцы, а потом сожмешь — орудие для захвата. Более того, на концах пальцев Он сотворил ногти, которые служат опорой для пальцев, чтобы защитить их от повреждений и позволить обращаться с мелкими предметами, которые не могут ухватить пальцы, и ты берешь кончиками пальцев с ногтями.

Пусть ты взял пищу руками, но разве этого достаточно, если она еще не попала внутрь тебя, в твой желудок? Для этого необходим ведущий внутрь // коридор, по которому бы проходила пища. Он сделал рот входом в желудок, но, кроме того, что он является входом для пищи в желудок, в нем есть еще много мудрых вещей. Однако, если ты положишь в рот пищу одним куском, проглотить его нелегко, тебе нужна мельница, которая бы его размельчила, для чего Он сотворил тебе две челюсти из костей, уставив их зубами так, что верхние коренные зубы растирают пищу о нижние, измельчая ее. Но пищу иногда необходимо раскрошить, иногда разорвать, а иногда размельчить, поэтому Он поделил зубы на плоские, как жернова, — это коренные, на острые, как ножи, — это резцы и на такие, что годятся для крошения, — это клыки. Затем Он сделал сочленения челюстей гибкими, так что нижняя челюсть может двигаться вперед и назад, для того, чтобы движение нижней и верхней челюстей было подобно вращательному движению жерновов, если бы не это, ты бы просто стучал одной о другую, как хлопают, к примеру, в ладоши. Таким образом происходит измельчение. Он сделал так, что нижняя челюсть способна к вращательному движению, подвижна, а верхняя неподвижна, закреплена в [одном положении]. Посмотри же, как удивительно творение Всевышнего Аллаха! Ведь любые жернова, сделанные человеком, устроены так, что нижний жернов неподвижен, а верхний подвижен, но в этих жерновах, сотворенных Всевышним Аллахом, неподвижен верхний жернов, а подвижен нижний. Так что же может быть величественнее Его творения, хвала Ему, выше Его власти, убедительнее Его доказательств, больше Его милости!

Пусть ты положил пищу в рот, но как же будет двигаться пища за зубы и как она будет попадать на сами зубы, ведь ты не можешь действовать руками во рту? Так посмотри, как облагодетельствовал тебя Всевышний Аллах, создав язык. Он двигается во рту в разные стороны, передвигая пищу по мере необходимости с середины к зубам, как лопата, которой бросают пищу на жернова, не говоря уже о пользе [языка как органа] вкуса, о поразительной способности артикуляции, о чем мы не хотим долго говорить.

Теперь допустим, что ты расчленил пищу, измельчил ее, но она суха, и ты не можешь ее проглотить, разве что протолкнув ее в горло с помощью чего-либо увлажняющего. Посмотри же, как Всевышний Аллах сотворил за языком источник, выделяющий по мере необходимости слюну, с которой смешивается пища. Посмотри, как подчинил Он ее этой цели! Пока ты только видишь пищу, но [верхнее и нижнее] небо уже возбуждаются, на них попадает слюна, так что увлажняются даже углы рта, а пища все еще далеко от тебя.

Однако как эту измельченную и увлажненную пищу протолкнуть в желудок? Когда она во рту, ты не можешь протолкнуть ее рукой, а в желудке нет руки, которая бы протянулась и захватила пищу. Посмотри же, как приспособил для этого Всевышний Аллах глотку и пищевод, поместив в верхней части такие участки, которые раскрываются, чтобы захватить пищу, а затем сокращаются и сдавливаются, чтобы под их давлением двигалась пища, и она проходит в желудок по коридору пищевода.

Если пища попала в желудок в виде измельченных хлеба и плодов, то не годится, чтобы она оставалась в таком виде, то есть в виде плоти, костей и крови отдельно, она должна быть окончательно приготовлена, так, чтобы стать совершенно однородной. Поэтому Всевышний Аллах сотворил желудок наподобие котелка: пища попадает в него, он заполняется, двери его закрываются, и пища остается там, пока не созреет и не переварится с помощью теплоты, окружающей желудок со стороны внутренних органов, а справа от него находится печень, слева — селезенка, спереди — ткань живота, сзади — позвоночник. От кипения всех этих органов в желудок идет теплота со всех сторон, так что пища переваривается, становится жидкой и однородной, способной проходить по мельчайшим сосудам, при этом она напоминает ячменную воду по однородности и сжиженности. Однако она все еще не годится для того, чтобы питать. Поэтому Всевышний Аллах сотворил между желудком и печенью проводящие сосуды, сделав в них множество входных

отверстий, в которые поступает пища, доходящая до печени. Печень [представляет собой] тестообразную массу, очень похожую на кровь. По всем частям ее идут тончайшие сосуды, и жидкая мягкая пища движется по ним, распространяясь по всем этим частям, ее поглощает сила печени, окрасивая в цвет крови, и пища остается там, пока не достигнет другого [уровня] сварения и не получит состава чистой крови, годной для насыщения органов.

Однако эта кровь вызревает благодаря теплу печени, и от этого остается два вида отходов, как от любого варения. Один из них подобен осадку или гуще — это черноватая смесь; другой подобен накипи — это желчь. Если бы эти отходы не были удалены, функции органов были бы нарушены, поэтому Всевышний Аллах сотворил желчный пузырь и селезенку, протянув от них извилистые протоки в глубину печени; // желчный пузырь всасывает желчные отходы, а селезенка — черную гущу, и кровь остается чистой, в ней нет ничего, кроме разжиженности и влажности, вызванной примесью воды, не будь которой кровь не смогла бы разливаться по тончайшим сосудам, поднимаясь по ним к органам. Но Всевышний Аллах сотворил две почки, протянув от каждой из них длинные трубки к печени; но чем поразительна здесь мудрость Аллаха, хвала Ему, так это тем, что эти трубки не входят внутрь печени, а соединяются с выходящими из печени, которые выводят наружу все, что проходит по ее тонким сосудам, поскольку, если бы выведение [воды] было бы до [очистения крови], это было бы неправильно, вся она не вышла бы из печени, теперь же вся влага отделена от крови и эта кровь стала свободной от всех трех примесей, очищенной от всего, что портит ее питательность.

Кроме того, Всевышний Аллах вывел из печени сосуды, разделил их на ветви, и каждая ветвь разветвляется так, что они распространяются по всему телу, от макушки до подошв, внутри и снаружи. Так чистая кровь идет по нему, достигая все органов, и разветвления ее сосудов становятся тонкими, как тончайшие прожилки листьев деревьев, то есть невидимыми взору. Из них питание с помощью просачивания попадает ко всем органам. Если желчный пузырь поражен болезнью и не отсасывает желчные отходы, кровь портится, и от этого происходят такие болезни, как желтуха, краснуха или рожа. Если болезнью поражена селезенка и она не отсасывает черную гущу, от этого происходят такие болезни, [связанные] с черной желчью, как проказа, меланхолия и другие. Если же влага не уходит в почки, от этого происходят водянка и другие [болезни].

Посмотри же, как мудро определил Мудрейший Создатель пользу от каждого из трех видов этих ничтожных отходов! Желчный пузырь через одну трубку всасывает, а через другую выбрасывает [отходы] в кишечник, чтоб они смешивались с остатками пищи, увлажняя их и делая скользкими, прижигая кишки, чтобы они сокращались и выдавливали из себя содержимое, и оно скользит и выбрасывается из [кишечника], и желтизна его объясняется этим. Что касается селезенки, то она так перерабатывает отходы, что от них остается только [то, что вызывает] кислотность и сократительные движения. Какая-то часть этого ежедневно поступает от нее к входному отверстию желудка, способствуя своей кислотностью созданию аппетита, возбуждая его, приводя в движение и выводя остатки. Что касается почек, то они поглощают всю кровь, содержащуюся во влаге, а остатки отправляют в мочевой пузырь.

Ограничимся же данной суммой сведений о благах Всевышнего Аллаха в [сотворении] предпосылок, подготавливающих питание. Если рассказывать о том, что печень нуждается в сердце и мозге, что каждый из этих главных органов нуждается в других, как расходятся от сердца пульсирующие сосуды по всему телу и с их помощью приходят ощущения, как расходятся от печени неподвижные сосуды по всему телу и с их помощью приходит питание, а также как устроены органы, какие в них кости, какие мышцы, какие сухожилия, какие связки, какие хрящи и какие жидкости, рассказ был бы долгим. Все это необходимо только для питания, но есть ведь и другое. Человек имеет тысячи различных мышц, сосудов и нервов, малых и больших, тонких и толстых, состоящих из большого или малого количества частей, и нет среди них ни одного, чтобы в нем не была бы какая-либо мудрость или две, три, четыре, до десяти и более. Все это из благ, которыми одарил тебя Всевышний Аллах. И если прекратится где-нибудь биение жилки или [наоборот,] забьется жилка, бывшая неподвижной, ты, несчастный, погибнешь.

Посмотри же, какими благами одарил тебя Всевышний Аллах, прежде всего для того, чтобы ты увеличил свою благодарность. А ты ведь из всех благ Аллаха, хвала Ему, знаешь только о питании, а это самое ничтожное [из благ], ты знаешь из этого только то, что можешь проголодаться и тогда должен поесть, но и осел знает, что он проголодался, и ест, знает, что он устал, и спит, знает, что он жаждет, и совокупляется, знает, что его поднимают, встает и бежит. Следовательно, ты знаешь о себе ровно столько же, сколько осел. Так как же ты можешь благодарить Аллаха за [дарованные] тебе блага, если здесь мы иносказа-

тельно указали лишь на одну каплю, взятую в одном из многих морей благ Аллаха?! Сравни же все то, о чем мы здесь умолчали, из известного нам, не желая говорить долго, с тем, что мы знаем и что знают люди, если все то, что они знают о благах Всевышнего Аллаха, менее капли в море; однако тот, кто узнал частичку этого, поймет одну щепотку из множества смыслов речи Всевышнего: «Если вы подсчитаете милость Аллаха, то не сочтете ее» [XVI, 18].

Затем посмотри, как Всевышний Аллах связал строение этих органов, их пользу, их ощущения и силы с приятным испарением, поднимающимся от четырех смесей, источник которых — сердце, от которого растекаются они по пульсирующим сосудам по всему телу. Но [путь] его не заканчивается с поступлением в какую-либо часть тела, // его приход в части тела вызывает там необходимые для них силу, чувство, ощущение и способность движения, оно подобно светильнику, который носят по всему дому, и, в какую бы часть дома он ни попал, там при его появлении возникает свет, задуманный и сотворенный Всевышним Аллахом, однако Он мудростью Своей сделал светильник его источником. Это же приятное испарение врачи называют духом, он подобен пламени светильника, сердце же подобно самому светильнику, черная кровь, которая находится внутри сердца, подобна фитилю, его питание — маслу, а жизнь, сохраняющаяся благодаря ему во всех органах тела, подобна свету, [распространяющемуся] от светильника по всему дому. Как угасает светильник, если кончилось в нем масло, так угасает и светоч духа, если его питание прекратилось, и как сгорает фитиль, превращаясь в пепел, не принимающий масла, и тогда светильник может погаснуть, даже будучи полон масла, так же и кровь, связанная с испарением в сердце, может сгореть при избытке в нем тепла и, таким образом, погаснет и при наличии питания, не получая его, а благодаря питанию и существует дух. То же [происходит], когда истлевший [фитиль] не получает масла, благодаря которому поддерживается огонь. Подобно тому как светильник иногда гаснет по внутренней причине, о чем мы и говорили, а иногда по внешней, например из-за сильного ветра, так же иногда угасает и дух — то по внутренней причине, то по внешней, например из-за убийства. И подобно тому как угасает светильник из-за отсутствия масла, сгорания фитиля, порыва ветра или потушенный человеком, то есть только по причинам, predetermined в знании Аллаха и расставленным по порядку, так же угасает и дух; подобно тому как угасание светильника есть окончание срока его существования, а это есть время, отпущенное ему в матери Писа-

ния^{143а}, так же и угасание духа есть его гибель; подобно тому как весь дом погружается в темноту, когда светильник гаснет, так и тело, если гаснет в нем дух, погружается в темноту, из него уходят все огни, которые оно черпало из духа, а именно огни чувств, способностей, желаний и всего того, что зовется жизнью.

Это также указывает на другой мир из миров благ Всевышнего Аллаха, чудес Его творения и Его мудрости, чтоб было известно, что «если бы море было чернилами для слов Господа моего, то иссякло бы море раньше, чем иссякли слова Господа моего» [XVIII, 109], Великого и Всемогущего, и горе тому, кто не верует в Аллаха, и погибель тому, кто не верует в блага Его!

Ты можешь сказать: «Ты описал дух и нашел ему подобие, однако Посланный Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, когда спросили его о духе, ничего не добавил к тому, что было сказано: „Скажи: дух от повеления Господа моего“ [XVII, 85], следовательно, описал его им не так».

Знай, что это невежество в отношении многозначности слова «дух», а оно имеет много значений, перечислять которые было бы слишком долго. Из них мы описали только это прекрасное, что врачи зовут духом; они узнали о его качествах, о его существовании, о том, как он растекается по членам и как с его помощью в органах возникают ощущения и силы, так что, если онемее какой-нибудь орган, они знают, что закупорился проход, [по которому идет] этот дух, и они лечат не онемевшее место, а то, откуда идут нервы и где произошла закупорка, и лечат его тем, что убирают пробку. Этот дух столь тонок, что проходит сквозь отверстие в нерве и с его помощью доходит от сердца до всех членов, это подвластно врачам, и дело это легкое и доступное.

Что же касается того духа, который есть основа, того, который, погибая, обрекает на смерть и все тело, то это одна из тайн Всевышнего Аллаха, описания которой мы не касались и которую не позволено описывать, разве что одной фразой, говорящей, что она [происходит] от божественного повеления, как сказал Всевышний: «Скажи: дух от повеления Господа моего» [XVII, 85]. А божественные повеления не могут быть описаны с помощью разума, они непостижимы для разума большинства людей, что же касается воображения и фантазии, то и с их помощью невозможно постичь их, подобно тому как с помощью зрения невозможно постичь звуки. Так же затрудняется называть принципы их описания разум, стесненный рамками познания субстанций и акциденций. И никакая часть их описания

не может быть познана с помощью разума. Они познаются другим светом, выше и благороднее, чем разум, этот свет находится в мире пророчества и близости, он соотносится с разумом так же, как разум с фантазией и воображением. Аллах создал людей по уровням, и, подобно тому как подросток понимает чувственно воспринимаемое и не понимает воспринимаемое разумом, поскольку он еще не дошел до этого уровня, так же взрослый человек, дошедший до этого уровня, осознает воспринимаемое и не осознает того, что лежит за ним, так как это осознается на том уровне, которого он еще не достиг. // Это благочестивая стоянка, чистый источник и высокая ступень, на которой с помощью света веры и достоверного знания видна сторона Истины. Этот источник слишком дорог и не может быть законом для каждого проходящего, он открывается только одному, затем другому. Эта сторона Истины имеет переднюю часть, в преддверии ее находится поле, широкая площадь, а в передней части этой площади есть порог, который и является местом нахождения божественного повеления. Тот, кто не имел доступа к этому порогу и не видел хранителя его, не может дойти до площади, не говоря уже о тех высших видах созерцания, что находятся за ним. Поэтому говорится, что тот, кто не знает себя, не знает своего Господа ¹⁴⁴. Вряд ли можно найти что-либо об этом в хранилище знаний врачей, да и как может врач знать это, если то, что у врачей называется духом, по сравнению с этим божественным повелением то же, что мяч который катает палка правителя, по сравнению с самим правителем. Тот, кто познал дух, известный в медицине, и решил, что постиг божественное повеление, подобен тому, кто, увидев мяч, который катает палка правителя, решил, что он увидел правителя, что, несомненно, является грубой ошибкой; это же ошибка еще более грубая и серьезная. Поскольку разум людей, с помощью которого происходит возложение обязательства ¹⁴⁵ и познаются явления этого мира, не способен лицезреть подлинный образ этого повеления, Всевышний Аллах не позволил Своему Пророку, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, говорить о нем, повелев разговаривать с людьми в меру их разума. И в Книге Своей Всевышний Аллах ничего не сказал о существовании этого повеления, Он указал на его происхождение и действие, но не на его субстанцию. На его происхождение указывают слова Всевышнего: «От повеления Господа моего», о его действии говорит речение Всевышнего: «О ты, душа упокоившаяся! Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство! Войди с Моими рабами, войди в Мой рай!» [LXXXIX, 27—30].

Вернемся же теперь к нашей теме, а наша задача — изложение благ Всевышнего Аллаха в питании, и здесь мы упомянули блага Всевышнего Аллаха в [сотворении] орудий питания.

*Пункт четвертый о благах Всевышнего Аллаха:
об основах, которые необходимы для того,
чтобы пища стала годной к употреблению
и человек смог использовать ее*

Знай, что [видов] пищи множество и в сотворении их Аллахом несчетное количество чудес и следующих друг за другом причин, и рассказывать обо всем этом для каждого вида пищи слишком долго.

Пища включает лекарственные вещества, плоды и питательные вещества. Возьмем же питательные вещества, а это основа, и рассмотрим из них одно зернышко пшеницы, оставив все прочие виды. Мы говорим: если было б [у тебя] одно зернышко или несколько и ты съел бы их, но не наелся и остался голодным, следовательно, ты нуждаешься в том, чтобы зерно выросло, увеличилось и размножилось, так чтобы удовлетворить твою потребность. Поэтому Всевышний Аллах сотворил в зерне такие силы, с помощью которых оно питается, такие же, как Он сотворил в тебе. Растение отличается от тебя [отсутствием] чувства и движения, но не отличается [способностью] питаться; оно питается водой, поглощая ее посредством сосудов, подобно тому как питаешься и ты, поглощая [пищу]. Мы не будем многословными в описании орудий поглощения пищи у растений, а расскажем лишь об их питании.

Мы говорим: подобно тому как ты не можешь насытиться древесиной или землей, а нуждаешься в особой пище, так и зерно питается не всем чем угодно, а определенной пищей; так, если ты оставишь его дома, оно не вырастет нисколько, ибо его окружает только воздух, а одного воздуха недостаточно для его питания, оно также не вырастет, если ты оставишь его в воде, не вырастет оно и тогда, когда ты оставишь его в земле, лишенной влаги. Оно нуждается в такой земле, которая была бы смешана с водой, превратившись в почву, на что указывает речение Всевышнего: «Пусть же посмотрит человек на свою пищу, — как Мы пролили воду ливнем, потом рассекли землю трещинами и взрастили на ней зерна, и виноград, и траву, и маслины, и пальмы» [LXXX, 24—28]. Но и воды и земли тоже недостаточно, поскольку, если ты оставишь [зерно] во влажной, но слишком жесткой и твердой земле, оно не прорастет, так как ему

будет не хватать воздуха, оно должно находиться в рыхлой, размельченной почве, в которую проникал бы воздух. Кроме того, воздух сам не проходит в нее, поэтому необходим ветер, поток воздуха, ударяющий с силой и ожесточением о землю и проникающий в нее, на что указывает речение Всевышнего: «И послали Мы ветры оплодотворяющими» [XV, 22]. Оплодотворение здесь совершается тем, что воедино соединяются воздух, вода и почва. Кроме того, все это было бы бесполезно, если бы совершалось в сильном холоде, суровой зимой, ведь [зерно] нуждается в весеннем и летнем тепле.

Итак, стало ясно, что его питание нуждается в четырех [вещах]. Посмотри же теперь, в чем нуждается каждая из 114 этих четырех: вода должна стекаться // в возделываемую землю из морей, источников, рек и оросительных систем. Посмотри, как Аллах сотворил моря, пробурил источники, провел от них реки. Но земля бывает возвышенной, и вода не может туда подняться; так посмотри, как сотворил Всевышний Аллах тучи, как подчинил их воле ветра, чтобы гнал он их с Его соизволения в разные земли, и тучи эти наполнены водой. Затем посмотри, как Он посылает на земли по мере необходимости весной и осенью ливни. Посмотри, какими Он сотворил горы, которые задерживают воду, как разместил Он в них источники, [выпускающие воду] постепенно, а если бы вышла вся она сразу то затопила бы страну и погибли бы и посевы и скот.

Благ Аллаха в сотворении гор, облаков, морей и дождей не счесть. Тепла же нет между водой и землей, и та и другая холодны; так посмотри ж, как приспособил Он солнце, заставив его быть в отдалении от земли, но нагревать ее время от времени, чтобы при нужде в тепле там было тепло, а при нужде в холоде там был холод. Это одна из мудростей, [сотворенных] в солнце, а мудростей в нем больше, чем можно сосчитать.

Растение поднимается над землей, поэтому плоды его могли бы затвердеть и засохнуть, ведь они нуждаются во влаге, которая помогла бы им созреть. Так посмотри, как сотворил Аллах луну и сделал ее функцией увлажнения, подобно тому как Он сделал функцией солнца нагревание. Они помогают плодам созреть, придавая им цвет по определению Мудрейшего Создателя. Поэтому, если бы деревья находились в тени, не пропускающей к ним лучей солнца, луны и всех планет, они были б чахлыми и ущербными, ведь маленькое дерево чахнет даже тогда, когда его закрывает своей тенью большое дерево. Ты можешь узнать об увлажняющем [действии] луны, если подставишь [ее свету] ночью голову, и она увлажнится, о чем будет свидетельствовать появившийся насморк. Подобно

тому как увлажняется голова, увлажняются и плоды. Мы не будем задерживаться на том, что не намерены подвергнуть изучению, скажем лишь, что всякое небесное тело предназначено для определенной цели, как, например, солнце предназначено для нагревания, а луна — для увлажнения, и в каждом из них сотворены свои мудрости, счесть которые человек не в силах. Если б это было не так, их сотворение было б напрасным и бесцельным и не было б истинным речение Всевышнего: «Господь наш! Не создал Ты этого попусту» [III, 191], а также речение Великого и Всемогущего: «Мы не создали небо и землю и то, что между ними, забавляясь» [XXI, 16]. Подобно тому как у твоего тела каждый член имеет какое-либо назначение, среди членов тела вселенной также нет ни одного, который бы не имел своего назначения. А ведь весь мир — как один человек, а части, составляющие его, — как части человеческого тела; они взаимодействуют друг с другом так же, как члены твоего тела. Объяснять это было бы слишком долго, но не следует думать, будто то, что ты считаешь звезды, солнце и луну подвластными повелению Аллаха, хвала Ему, в делах, которые по распоряжению Мудрости сделаны причинами других, противоречит закону, а именно содержащемуся в нем запрещению верить астрологам и астрологии. Запретными в [знании] о звездах являются только два [дела]: во-первых, верить, будто они сами вызывают последствия, будучи независимыми и неподвластными распоряжениям Распорядителя в их сотворении и угнетении, что есть неверие, и, во-вторых, верить астрологам в деталях, сообщаемых ими о последствиях, о которых не могут знать все люди, так как [астрологи] говорят это от невежества. Знание строения звезд было чудом для некоторых пророков, мир им, затем эта наука стала изучаться, превратившись в нечто запутанное, в чем нельзя отличить ложь от истины. Полагать, что небесные тела суть причины тех последствий, которые творит Всевышний Аллах на земле, в растениях, в животных, не порицается в вере, более того, это истина. Но претендовать на существование науки об этих последствиях во всех деталях, будучи невежественными, — дело порицаемое в вере. Поэтому, если ты выстирал платье и хочешь его высушить и тебе сказали, что другой развесил платье на солнце, когда оно взошло, сделав день жарким и согрел воздух, ты не должен этому не верить, но должен опровергнуть утверждение, что нагревание // воз- 115 духа объясняется тем, что взошло солнце. Если ты спросишь человека, отчего изменился цвет его лица, и он ответит: «Меня по дороге опалило солнце, и лицо мое загорело», ты не должен опровергать его в этом.

Этому подобны все последствия, однако некоторые из них известны, а другие — нет. В отношении неизвестных нельзя говорить о существовании науки о них; из известных же есть такие, что известны всем людям, как, например, то, что свет и тепло появляются с восходом солнца, и есть такие, что известны и некоторым людям, как, например, то, что насморк возникает с появлением луны. Следовательно, небесные тела сотворены не напрасно и в них сотворено много мудростей, которых не счесть. Поэтому посмотрел Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, на небо и прочитал речение Всевышнего «Господь наш! Не создал Ты этого попусту. Хвала Тебе! Защити же нас от наказания огня» [III, 191]. Затем он сказал, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Горе тому, кто прочитал этот аят и вытер им усы». Здесь имеется в виду тот, кто, прочитав, перестал размышлять о прочитанном и ограничился в понимании Царства небес тем, что узнал цвет неба и свет звезд, но ведь это знают и животные. Тот, кто удовлетворился из всего [знания] лишь этим, и есть тот, кто «вытер им усы». У Аллаха в небесах, в поднебесном мире, в мире людей и в мире животных много чудес, знания о которых добываются те, кто любит Всевышнего Аллаха. Тот, кто возлюбил мир и все еще занят поисками знания его устройстве, тем больше любит его, чем больше узнает о чудесах этого знания. Так же обстоит дело и с чудесами в творении Всевышнего Аллаха, ведь весь мир составлен Им и составленное составителями тоже относится к Его составлению¹⁴⁶, совершенному посредством сердец рабов Его. Если ты восхищен составлением, не восхищайся составителем, а восхищайся тем, кто подчинил составителя Своему составлению, облагодетельствовав его Своим наставлением, направив и научив, так же как, увидев в руках жонглера предметы, движения которых ритмичны и гармоничны, не восхищайся этими предметами, ведь они лишь движимые, а не движущиеся, но восхитись мастерством жонглера, приводящего их в движение незаметными для взгляда четкими толчками.

Следовательно, вывод из всего этого [заключается] в том, что растение питается только с помощью воды, воздуха, солнца, луны и небесных тел, а это совершается только с помощью небесных сводов, на которых они помещаются, своды же существуют только своим движением, движение же осуществляется только с помощью небесных ангелов, приводящих [своды] в движение. Так это [рассуждение] простирается до очень дальних причин, излагать которые мы не станем, оказав предпочтение тому, о чем мы говорили, перед тем, о чем мы не говорили, и ограничившись названными здесь средствами питания растений

*Пункт пятый о благах Всевышнего Аллаха:
о путях, доставляющих к тебе пищу*

Знай, что пища эта находится не в любом месте. Для этого необходим целый ряд условий, вот почему она есть в одних местах и ее нет в других. Люди же распространены по всей земле, и пища может быть удалена от них так, что их могут разделять моря и пустыни. Посмотри же, как Всевышний создал купцов, подчинив их заботе о крохе имущества и жажде наживы, несмотря на то что в большинстве случаев они сами не нуждаются в имуществе, а лишь копят. То тонут их корабли, то обирают их разбойники, то гибнут они в каких-нибудь странах, и [имущество] их забирают правители, в лучшем случае оно достается их наследникам, которые являются их главными врагами, если бы только они знали об этом. Посмотри же, насколько подчинил их Аллах глупости и невежеству, если страдают они от несчастий в поисках наживы, подвергаются опасностям, рискуют собой, гонимые ветрами по морю, но они везут к тебе пищу и разные необходимые вещи с крайнего востока и крайнего запада. Посмотри, как Аллах научил их строить корабли и управлять ими, как сотворил Он животных, приспособленных для верховой езды и для перевозки грузов по пустыне, посмотри на то, как сотворена верблюдица, как сотворена лошадь, какой скоростью передвижения она обладает, как сотворен осел, как он вынослив, как верблюды пересекают пустыни, покрывая огромные расстояния под тяжестью огромных грузов, в голоде и жажде. Посмотри, как ведет их Всевышний Аллах по суше и по морю с помощью кораблей и животных, чтоб доставляли они тебе пищу и все необходимое. А подумай, // сколько средств, 116 предметов и корма необходимо животным и сколько всего необходимо кораблям: все это сотворил Всевышний Аллах в меру необходимости и сверх меры; перечислить это невозможно, так как это простирается до неисчислимых величин, и мы оставим это, стремясь к краткости.

Пункт шестой: о творении пищи

Знай, что растущие в земле растения и сотворенные животные не могут быть сразу разжеваны и съедены. Это так, каждое из них требует творения, приготовления, составления и очищения, что-то выбрасывается, что-то оставляется и так далее, так что обо всем этом не расскажешь, подробное изучение этого применительно к каждому виду пищи отняло бы у нас много времени. Возьмем же одну лепешку и рассмотрим все, что нужно,

чтобы лепешка эта приняла свою форму и стала пригодной [для употребления] в пищу с момента помещения семени в почву.

Первое, чего она требует, — это вспахивание, чтоб посеять и сделать пригодной землю; затем бык, который обработал бы землю, пара волов и все прочие средства. Затем его уход [за землей]: полив в течение определенного времени, очистка земли от сорняков; затем уборка урожая, вымолачивание, очистка, затем растирание зерна в муку, приготовление теста и выпечка хлеба. Подумай, сколько дел мы называли, а сколько и не называли, сколько людей занимаются этим делом, сколько для этого требуется орудий из дерева, железа, камня и других [материалов]; посмотри на работу ремесленников по улучшению орудий для пахоты, перемола зерна и выпечки хлеба: плотников, кузнецов и других. Посмотри, как кузнец нуждается в железе, свинце, меди: посмотри, какими Всевышний Аллах сотворил горы, камни и материалы и как сотворил Он землю из различных частей, расположенных рядом. Если ты согласишься, то поймешь, что и одна лепешка не примет своей формы, не станет пригодной для употребления ее тобой в пищу, несчастный, пока не поработает над ней более тысячи творцов, начиная с Властителя, который гонит тучи, чтобы из них пролилась вода, затем действий ангелов до завершения круга действий на человеке. И когда она будет готова, ее потребуют около семи тысяч ремесленников, каждый из которых есть элемент в ремеслах, удовлетворяющих нужды людей. Подумай, сколько действий должен совершить человек для изготовления этих орудий, так что даже такое маленькое орудие, как иголка, приносящее пользу тем, что ею шьют одежду, защищающую тебя от холода, приобретает свою окончательную форму только после того, как этот кусочек железа побывает в руках игольщика двадцать пять раз, и каждый раз он производит какую-то работу.

Так, если бы Всевышний Аллах не собрал воедино все земли и не заставил бы действовать рабов своих, то, нуждаясь, к примеру, в серпе для срезания выросшей пшеницы, ты бы за всю свою жизнь не смог его сделать. Так разве ты не видишь, как Аллах наставил раба Своего, которого Он сотворил из презренного семени, так что тот совершает удивительные дела, занимаясь искусными ремеслами? Посмотри, например, на ножницы: это два ножа, подобные друг другу и прилегающие друг к другу, вместе они захватывают вещь и быстро разрезают ее; если бы Всевышний Аллах не открыл способа их использования Своей милостью и благостью, мы бы не получили их и нам пришлось бы находить этот способ усилием своей мысли, затем

добывать железо из руды и придумывать все те приспособления, с помощью которых делаются ножницы. Пусть возраст одного из нас — возраст Ноя¹⁴⁷ и пусть это будет самый совершенный из умов, его жизни все равно не хватит для того, чтобы открыть способ производства всего лишь одного орудия, не говоря уже о прочих. Так слава же Тому, кто поразила обладателей зрения слепотой и воспретил пояснять это!

Посмотри теперь, если бы в стране не было, например, пекаря или кузнеца, или даже каменотеса, ремесло которого самое презренное, или ткача, или любого другого ремесленника, сколько бы вреда было тебе нанесено и как бы расстроились все твои дела. Так слава же Тому, кто заставил работать этих рабов друг для друга, так что воля Его исполнилась и мудрость Его свершилась. Будем же краткими и в этом разделе [описания], ведь наша задача — указать на блага, не вникая в подробности.

Пункт седьмой: о творении творящих

Знай, что эти ремесленники, изготавливающие пищу и прочее, если бы были обо всем разного мнения и были бы людьми различного природного склада, разошлись бы и рассеялись и ни один из них не смог бы принести пользу другому, они жили бы как звери, которых не объединяют одно место обитания и общая цель. Посмотри же, как Всевышний Аллах соединил сердца их в согласии, подчинив их привязанности и любви: «Если бы ты израсходовал все то, что на земле, // то не объединил бы их сердца, но Аллах объединил их сердца» [VIII, 63]. Из-за дружбы и взаимопонимания душ сошлись они вместе и вступили в союз, стали строить города и страны, сделав дома и жилища похожими и расположенными по соседству, распределив везде рынки и ханы, а также все прочее, что пришлось бы долго перечислять. Любовь исчезает тогда, когда люди отталкивают друг друга и соперничают из-за чего-либо. В человеческой природе гнев, зависть и соперничество — это ведет к взаимоистреблению и враждебности. Посмотри, как Всевышний Аллах дал власть правителям, наделив их силой, орудиями и средствами, вселив страх перед ними в сердца подданных, так что они подчиняются им и делают то, что приказано, как наставлял Он правителей на путь упорядочения страны так, чтобы различные ее части были подобны частям одного человека, взаимодействовали друг с другом ради одной цели и приносили друг другу пользу, назначения начальников, судей, тюремщиков, смотрителей рынков, повелевая людям соблюдать закон

справедливости и оказывать взаимопомощь, так что кузнец извлекает пользу из труда мясника, пекаря и всех людей его страны, а они все извлекают пользу из труда кузнеца; каменотесу полезен пахарь, а пахарю — каменотес, и каждому полезен другой по причине [установленного] порядка, совместной жизни и подчинения этому порядку и объединению их правителем, подобно тому как взаимодействуют и помогают друг другу части тела. Посмотри, как послал Он пророков, мир им, чтоб улучшили они правителей, улучшающих подданных, научили их закону в поддержание справедливости среди людей и правилам управления во удержание их, открыли бы порядки имамата и султаната, а также порядки фикха, которым следуют они в исправлении мира, не говоря уже о том, чтобы наставили они их на улучшение веры. Посмотри, как улучшил Всевышний Аллах пророков с помощью ангелов и как улучшил Он одних ангелов с помощью других, вплоть до приближенного ангела, ближе которого нет у Него посредника. Так, пекарь готовит тесто, мельник улучшает зерно, пахарь улучшает его во время уборки урожая, кузнец улучшает орудия пахоты, плотник улучшает орудия кузнеца — и так все ремесленники, улучшающие орудия для пищи; правитель улучшает ремесленников, пророки улучшают знающих ученых, которые им наследуют, ученые улучшают правителей, ангелы же улучшают пророков, и доходит это до Божественного присутствия, которое является источником всякого строя, истоком всякого блага и красоты, началом всякого порядка и распределения. Все это из благ Господина господ, Причины причин, и, если бы не Его милость и благодать, а ведь Всевышний сказал: «А тех, которые усердствовали за Нас, — Мы поведем их по Нашим путям» [XXIX, 69], мы не открыли бы значения об этой малости из благ Всевышнего Аллаха, и, если бы не отдалил Он нас от того, чтобы мы вожделенно стремились к полному знанию о сути его благ, мы домогались бы этого полного и всеобъемлющего знания, однако Всевышний силой Своего могущества и власти отдалил нас от этого, и сказал Он: «И если вы будете считать милость Аллаха, то не сочтете ее» [XIV, 34]. Если мы заговорили, то с Его соизволения; если мы умолкли, то по Его повелению, ведь не дается то, что запретно, и не запрещается то, что дается, так как в каждое мгновение из мгновений нашей жизни, вплоть до смерти, мы сердцем нашим слышим призыв Всемогущего Властелина: «Кому царство в тот день? Аллаху, единому, могучему!» [XL, 16]. Так слова же Тому, кто отделил нас от неверных и дал нам услышать этот призыв до того, как свершится наш срок.

*Пункт восьмой о благах Всевышнего Аллаха:
о сотворении ангелов, мир им*

От тебя не укрылось то, что уже говорилось о благе Всевышнего Аллаха, сотворившего ангелов, улучшающих пророков, мир им, наставляющих их, доводящих до них вдохновение. Не думай, что их действия ограничиваются этим пределом. Все ангелы, при их многочисленности и различии их степеней, в общем объединяются в три группы: земные ангелы, небесные ангелы и носители Престола. Посмотри, как Всевышний Аллах поручил им тебя в том, что касается питания и пищи, о которой мы упоминали, не касаясь наставления и руководства, а также им подобного.

Знай, что каждая из частей твоего тела и каждая из частей растения питается только так, что это поручено по меньшей мере семи ангелам или десяти, а то и ста и более того. Дело в том, что смысл питания заключается в том, что одна часть пищи занимает место другой и так далее, пока в конце концов эта пища не превратится в кровь, а та — в плоть. Если же она превратилась в плоть, значит, ты получил питание. Кровь и плоть суть тела, которые не имеют ни способности, ни знания, ни свободы выбора, они не двигаются сами, сами не изменяются, одной природы их недостаточно, чтобы двигать их по этапам, подобно тому как пшеница становится мукой, затем тестом, затем готовым, выпеченным хлебом не сама по себе, а лишь с помощью ремесленников. Так же и кровь становится мышцами, // костью, 118 сосудами и нервами не сама собой, а лишь с помощью творца, внутренние же творцы — это ангелы, в то время как внешние творцы — это люди данной земли. Всевышний Аллах щедро одарил тебя Его внешними и внутренними благами, и ты не должен забывать о Его внутренних благах.

Я говорю: несомненно, должен быть ангел, который всасывал бы пищу внутрь плоти, но пища ведь не движется сама по себе, поэтому должен быть другой ангел, который бы удерживал ее внутри, также несомненно, что должен быть и третий, который бы лишил [пищу] образа крови, и четвертый, который придавал бы ей форму мышц, сосудов и костей, и пятый, который вывел бы остаток пищи [наружу] и шестой, который соединил бы то, что приняло форму кости, с костью и то, что приняло форму плоти, с плотью так, чтобы они не были разделены, и седьмой, который следил бы за размерами при соединении, соединяя круглое с тем, округлость чего не нарушена, широкое с тем, чья широта сохранена, полное с тем, что действительно полное, и давая каждому в меру необходимости. Если бы, к примеру, нос

мальчика получил бы такое питание, которое [должно] получить бедро, нос разросся бы и не был бы полым, вид его и строение были бы испорчены, поэтому веки должны получить то, что соответствует их тонкости, зрачки — что соответствует их прозрачности, бедра — их громоздкости, кости — их прочности и по размеру и по форме, иначе их вид будет испорчен, где-то они будут больше, а где-то меньше, чем нужно. Если бы ангел не соблюдал справедливости в наделении [питанием] и распределении его и наделил бы питанием, необходимым для роста, голову и все члены мальчика, кроме ноги, она осталась бы такой же маленькой, в то время как все другие члены выросли, и ты увидел бы человека размером со взрослого мужчину, имеющего одну ногу, как у мальчика, которая для него совершенно бесполезна. Следовательно, соблюдение их пропорций в распределении поручено одному из ангелов. Не думай, что кровь по своей природе сама организует свою форму, тот, кто относит это за счет природного склада, — невежда, не знающий того, что говорит.

Вот это и есть земные ангелы, занимающиеся тобой и когда ты спишь и когда дремлешь, они улучшают питание внутри тебя, и для тебя нет никого лучше их. Это происходит в каждой твоей частичке, которую невозможно отделить от тебя, а некоторые части, как, например, глаз или сердце, требуют более чем сотни ангелов, и в подробности этого мы вдаваться не будем, стремясь к краткости.

Земных ангелов в известном порядке поддерживают небесные ангелы, и суть этого известна лишь Всевышнему Аллаху, небесных ангелов поддерживают носители Престола, их же одаряет Своей поддержкой, направлением и наставлением Священный Вседержитель, Единоличный Владелец Небесного и земного царств, Величия и Могущества, Великий небес и земли, Правитель царства, Обладатель Великолепия и Великодушия. Не счесть *хабаров*, рассказывающих об ангелах, которым поручены небеса и земля, части растения и животного и даже каждая капля дождя и каждая тучка, поэтому прекратим доказывать это.

119 Ты можешь сказать: «А разве не поручены все эти // дела одному ангелу? Нет необходимости в семи ангелах, ведь пшеницу тоже должен кто-то, во-первых, смолоть, во-вторых, просеять, очистив от отрубей, в-третьих, добавить в нее воды, в-четвертых, замесить тесто, в-пятых, порезать его, скатав шарики, в-шестых, сделать из них лепешки, в-седьмых, испечь их, но делает это все один человек, без помощи других. Разве действия ангелов внутри не такие же, как действия человека снаружи?»

Знай, что природа ангелов отличается от природы людей. Нет ни одного из них, кто не был бы моничен¹⁴⁸ в своем качестве, ни смешан, ни составлен. Каждый из них [совершает] только одно действие, на что указывает речение Всевышнего: «И нет среди нас никого без известного места» [XXXVII, 164]. Поэтому нет между ними ни соперничества, ни вражды, каждый из них так же имеет свое место и свое действие, как пять чувств: ведь зрение не мешает слуху воспринимать звуки, обоняние не мешает ни тому, ни другому, и они не мешают обонянию; они отличаются от руки и ноги, ведь ты можешь нанести слабый удар ногой, которая в этом будет соперничать с рукой, другой удар можешь нанести головой, тем самым она тоже будет соперничать с рукой, которая является орудием для удара; они отличаются и от человека, который один может готовить и муку, и тесто, и хлеб, это есть своего рода отклонение от прямого, искривление, объясняемое различием в качествах и побуждениях человека: он не моничен и обладает не единственным действием. Поэтому мы видим, что в силу различия своих способностей и побуждений человек то подчиняется Аллаху, то восстает против него. Применительно к натуре ангелов это невозможно, все они в повиновении, идти они не могут. Они не восстают против того, что приказал им Аллах, а делают, что им приказано, и неустанно воздают хвалу Аллаху дню и ночью. Тот из них, кто склонился в поклоне, склоняется вечно, тот, кто коленопреклонен, будет таким вечно, тот, кто стоит, стоит всегда, их поступки неизменны. У каждого из них известное место, которого они не преступают. Их подчинение Всевышнему Аллаху, которому они не могут изменить, подобно подчинению тебе твоих членов: когда воля твоя решит открыть веки, обычно веко не может колебаться, повиноваться ли повелению или восстать против него. Оно как бы ожидает твоего распоряжения или запрещения и соответственно этому открывается или закрывается в зависимости от указаний. Это сравнение, с одной стороны, правильно, но, с другой стороны, веко не осознает своих движений, того, что оно открывается и закрывается. Ангелы же живые, они знают то, что делают.

Следовательно, это благо, дарованное тебе Всевышним Аллахом в виде земных и небесных ангелов. Они необходимы тебе только для получения пищи, но не для того, чтобы двигаться, или для других целей. Мы не будем долго говорить о них, это другая группа из групп благ, а всех их не счесть. Однако люди одарены всеми благами.

Следовательно, Всевышний Аллах одарил тебя внутренними и внешними благами и сказал: «Оставляйте и явный грех и

скрытый» [VI, 120]. Покончить с внутренним в грехах, совершаемых сердцем, таких, как зависть, недоверие, ересь, замышление зла людям и другие пороки, означает возблагодарить за внутренние блага; покончить с внешним в грехах, совершаемых телесными органами, значит возблагодарить за внешние блага. Я утверждаю: всякий, кто восстал против Всевышнего Аллаха даже в малом, например приоткрыл веко тогда, когда следует зажмуриться, тот проявил неверие в отношении благ, дарованных ему Всевышним Аллахом на небесах и на земле и на том, что между ними, а ведь все, что сотворил Всевышний Аллах: даже ангелы, небеса, земля, животные и растения, — все это есть блага, [дарованные] каждому из рабов так, что каждый пользуется ими, хотя и пользуются ими также и другие. Так, в каждом движении того же самого века, например, [проявляются] два блага Всевышнего Аллаха, поскольку за каждым веком Он сотворил мышцы, сухожилия и нервы, ведущие к мозгу, с их помощью совершается опускание верхнего века и поднятие нижнего, и на каждом веке есть черные волоски, чернота которых является благом Всевышнего Аллаха, так как она собирает свет глаза, ведь белое рассеивает свет, а черное собирает свет, благо Всевышнего Аллаха и в том, что они плотно смыкаются вместе, не давая заполнить внутрь глаза насекомому или попасть туда носящейся в воздухе соринке; каждый же волос Он также одарил двумя благами, заключающимися в гибкости его основы и в то же самое время в прочности его вертикального положения, а в соединении ресниц Он сотворил благо большее, чем в чем-либо еще, ведь пыль в воздухе не дала бы открыть глаза, а закрытые, они б не видели, если б [человек] не сближал веки настолько, чтобы сошлись ресницы, тогда он смотрит через сетку ресниц, и сетка ресниц не пропускает снаружи пылинки, но даёт распространяться изнутри зрению. Кроме того, если в глаз 120 попадает соринка, Он сотворил // края век так, что они помогают в этом случае, прилегая к глазу, как прилегает к зеркалу то, чем его полируют: [человек] мигает ими раз, другой и очищает глаз от пыли, сдвигая пылинки, к уголкам глаз и век. У мух нет век, и Он сотворил для них лапки; ты можешь видеть, как они все время трут ими глаза, очищая их от пыли. Если мы не стали вдаваться в подробности всех этих благ, то только из-за того, что это требует такой пространственности, какая не соответствует теме этой книги. Может быть, мы посвятим этому другую, специальную книгу, если продлится наше время и будет нам сопутствовать успех, и в ней мы назовем все удивительные творения Всевышнего Аллаха.

Вернемся же к нашей теме. Мы утверждаем: тот, кто посмотрел на неосвященное, тот открыванием глаз проявил неверие в отношении блага Всевышнего Аллаха, дарованного [в виде] век, веки же действуют только с помощью глаза, глаз только с помощью головы, голова с помощью всего тела, тело только с помощью питания, питание с помощью воды, земли, воздуха, дождя, туч, солнца и луны, а все это существует только с помощью небес, а небеса с помощью ангелов; таким образом, все представляет собой как бы одно целое, все части которого связаны между собой так, как связаны между собой части тела; значит, он проявил неверие в отношении каждого блага в бытии, от неба до земли, и не осталось ни одного небесного свода, ни одного ангела, ни одного животного, ни одного растения, которые не проклинали бы его. Поэтому сказано в преданиях, что каждый участок земли, на котором собираются люди, либо просит для них прощения, либо проклиняет их, когда нет между ними согласия. Также сказано, что за мир просит прощения всё, даже кит в море, и что ангелы проклинаят восставших, и говорится об этом несчетное количество раз. Это указывает на то, что восставший даже в малом преступил все, что есть в Небесном и земном царствах, и погубил свою душу, разве что за дурным последует у него доброе и сметет его, тогда проклятие сменится просьбой о прощении, и да помоги Аллах, чтобы ты покался в этом и отошел от этого! Всевышний ниспослал вдохновением Аййубу ¹⁴⁹, мир ему, следующее: «Аййуб! Нет у Меня ни одного раба среди людей, чтоб не было при нем двоих ангелов. Если он возблагодарит Меня за благодать Мою, два ангела говорят: „Господи! Пошли ему за благом благо!“ Ты же из людей восславления и благодарности, так будь близок к благодарящим, благодарящие одарены Мною высоким положением, Я благодарю их за их благодарность, Мои ангелы молят за них, земли любят их, а предания по ним плачут».

Так ты узнал, что в каждой частичке глаза много благ. Знай, что в каждом вдохе и выдохе есть два блага: ведь с выдохом из сердца выходит опаляющий его дым, и, если б он не выходил, [человек] погиб бы, а с вдохом собирается в сердце дух воздуха, и, если б дыхательное отверстие закрылось, сердце его сгорело бы, так как дух и прохлада воздуха не поступали бы к нему, и он бы погиб. Но день и ночь [длятся] двадцать четыре часа, с каждым часом [совершается] около тысячи дыхательных движений, и каждое движение [длится] около десяти мгновений, так что в каждом мгновении для тебя тысячи и тысячи благ не только в каждой части твоего тела, но и в каждой части мира. Посмотри на них, можно ли их сосчитать или нет. Когда Мусе,

мир ему, открылось содержание речения Всевышнего: «И если вы будете считать милость Аллаха, то не сочтете ее» [XIV, 34], он сказал: «Бог мой! Как возблагодарить Тебя? Ведь в каждом волосе моего тела два блага: Ты сделал гибким его основание и сделал утончающейся его верхушку». Также в преданиях сообщалось, что знание того, кто знает из благ Аллаха лишь то, что он ест и пьет, незначительно и наказание его неотвратимо. Все, что мы упоминали, относится к еде и питью, но считай и все прочее благами для него, ведь глаз видящего останавливается на чем-либо в мире и мысль его обнимает что-либо сущее только с пониманием того, что в этом есть благо, [дарованное] тебе Аллахом. Подробности же этого мы оставим, исчерпать все — желание неосуществимое.

БАЙАН О СУЩНОСТИ НАДЕЖДЫ
ИЗ КНИГИ О СТРАХЕ И НАДЕЖДЕ
ЧЕТВЕРТОГО РУБА «СПАСИТЕЛИ»

139 // Знай, что надежда относится к *макамам* путников¹⁵⁰ и состояниям ищущих, а качество называется *макамом*, когда оно закрепилося и установилось, и называется *галом*, когда оно случайное и скоротечное, подобно тому как желтизна делится на стойкую, как желтизна золота, скоротечную, как желтизна от страха, и на находящуюся между ними, как желтизна больного. Так и качества сердца делятся на такие же виды, и то, что нестойко, называется состоянием, так как оно наступает при близости, то же самое и со всеми другими качествами сердца. Наша цель сейчас пояснить сущность надежды. А надежда также осуществляется через состояние, знание и действие. Знание — это причина, приводящая к состоянию, а состояние обуславливает действие, и все три вместе называются надеждой.

Смысл этого в том, что ненавистное и любимое, встречающееся тебе, делится на существующее в данный момент, существовавшее в прошлом и ожидаемое в будущем. Если ты подумал о том, что существовало в прошлом, это называется воспоминанием или припоминанием; если ты подумал о том, что существует в настоящий момент, это называется экстазом, либо вкушением, либо осознанием: если же ты подумал о том, что ожидается в будущем, и оно завладело твоим сердцем, это называется ожиданием или поджиданием. Если ожидание ненавистно, от этого в сердце возникает боль, называемая страхом или боязнью; если оно любимо, то от его ожидания и оттого, что сердце занято им и

что оно составляет предмет дум, возникает в сердце удовольствие и радостное удовлетворение. Это удовлетворение называется надеждой.

Так, надежда — это ожидание [человеком] того, что им любимо. Но это любимое и ожидаемое обязательно должно иметь причину. И если ожидание заключается в привлечении большего количества причин [вызывающих его появление], то считать его надеждой правильно. Если же это ожидание сопровождается искажением и запутыванием этих причин, то его правильнее назвать тщеславием и глупостью, а не надеждой. Если же о существовании этих причин неизвестно, равно как и неизвестно об их отсутствии, то такое ожидание следует точнее назвать мечтой, так как это ожидание без причины. Как бы то ни было, надежда и страх относятся к тому, в чем есть сомнения, но не к тому, в появлении чего есть уверенность: так, не говорят «Я надеюсь, что во время восхода взойдет солнце» или: «Я боюсь, что во время захода солнце закатится», так как это обязательно произойдет. Но говорят: «Я надеюсь, что пойдет дождь» или «Я боюсь, что он прекратится».

Обладатели сердец знают, что мир есть пашня другого мира, что сердце есть почва, вера — семя в ней, что [проявления] покорности подобны вспахиванию почвы, очищению ее, прорыванию рек и орошению ее водой, что сердце, погрязшее в бренном мире и погруженное в него, подобно засоленной почве, на которой не возрастет семя, что Судный день есть день жатвы и не пожнет ни один из тех, кто не посеял, посев возрастет только от семени веры, но нет пользы от веры в порочном сердце и при дурном поведении, подобно тому как в солончаке не возрасти семени. Так, надежда раба на прощение должна уподобляться надежде хозяина посева [на урожай]: если он нашел хорошую землю, бросил в нее хорошие семена, не испорченные и не изъеденные, снабдил ее всем необходимым, например своевременным поливом и прополкой от сорной травы и колючек и всего того, что мешает прорастанию семян или портит их, а затем стал дожидаться благодеяния Всевышнего Аллаха, чтобы отдалил Он от него бури и вредителей посевов, так чтобы выросли посевы и была бы достигнута его цель, то его ожидание называется надеждой. Если он разбросал семена в твердую, засоленную и неровную почву, не полил ее и не стал за ней ухаживать, а стал ожидать урожая, такое ожидание называется глупостью и тщеславием, а не надеждой. Если же он посеял семена в хорошую землю, но без воды и стал ждать дождей там, где их обычно не бывает, но выпадение их не исключено, такое ожидание называется мечтой, а не надеждой.

140 Следовательно, надеждой правильно называть ожидание того, что любимо, когда для него подготовлены все предпосылки, [создать] которые в силах раба, и остается лишь то, что неподвластно его воле, а именно милость Всевышнего Аллаха, который отведет все преграды и [не допустит] вредителей. Так, если раб посеет семена веры, польет их влагой покорности // и чистоты сердца, свободного от колючек дурных качеств, и станет ожидать, что Всевышний Аллах закрепит это в нем до смерти и хорошего завершения, ведущего к прощению, такое ожидание будет похвальной и истинной надеждой, побуждающей его к усердию и соблюдению всего необходимого в вере, чтобы обеспечить все пути к прощению до самой смерти. Если же он перестанет ухаживать за семенами веры, не поливая их влагой покорности, или оставит сердце засоленным дурными моральными [качествами], или погрузится в поиски удовольствий мира, а затем станет ждать прощения, такое ожидание будет глупостью и тщеславием, как сказал Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Глуп тот, кто вверг душу свою в любовь к [должному миру], а сам мечтает о том, что Аллах [дарует] ему рай». Всевышний сказал: «И последовали за ними потомки, которые погубили молитву и пошли за страстями, и встретят они погибель» [XIX, 59]. Всевышний сказал: «И остались после них преемники, которые унаследовали писание. Они хватали случайности ближайшего мира и говорили: „Простите нас!“» [VII, 169]. Всевышний Аллах порицал хозяина сада, когда тот вошел в свой сад, сказав: «Не думаю я, что исчезнет это когда-нибудь. Не думаю я, что час настанет. А если я буду возвращен к Господу моему, то я найду лучшее, чем это, для возвращения» [XVIII, 35—36].

Следовательно, раб, усердный в покорности, избегающий послушания, заслуживает того, чтобы Аллах даровал ему свою милость сполна, то есть даровал бы ему рай. Что же касается непокорного, то, если он покался и осознал свое нерадение, он заслуживает того, чтобы надеяться, что покаяние его будет принято. Что касается принятия этого покаяния, то, если он возненавидел послушание и ему неприятно дурное и радостно доброе, если он упрекает и порицает свою душу, желая покаяния и стремясь к нему, он заслуживает того, чтобы надеяться, что Аллах дарует ему удачу в его покаянии, поскольку неприятие им послушания и его верность покаянности являются одной из причин, которые могут привести к действительному покаянию. Надежда же [справедлива] после утверждения предпосылок. Поэтому Всевышний сказал: «Поистине, те, которые уверовали и которые выселились и боролись на пути Аллаха, те

надеются на милость Аллаха» [II, 218], то есть они заслуживают того, чтобы надеяться на милость Аллаха, но это не значит, что надежда допускается только им, другие тоже могут надеяться, об этих же говорится, что они заслуживают надежды. Тот же, кто занят тем, что ненавистно Всевышнему Аллаху, кто не упрекает за это свою душу и не решился на покаяние и исправление, надежда того на спасение есть глупость, подобная глупости того, кто посеял семена в засоленную почву и решил не поливать ее, не ухаживать за ней и не очищать ее. Йахйа б. Ма'аз сказал: «Я считаю верхом самообольщения упорствование в грехах с надеждой на прощение без раскаяния, ожидание близости к Аллаху без проявления покорности, ожидание райских всходов от адского посева, стремление в обитель покорных при послушании, ожидание награды без действия и мечту об Аллахе, Великом и Всемогущем, при злом поведении».

Спасенья ты ждешь, а живешь без забот,
Но как же по суше корабль поплывет?

Если ты понял суть и объект надежды, ты узнаешь, что она есть состояние, к которому привело знание, обеспечившее большинство его предпосылок. Это состояние по мере возможности дает силу для создания прочих предпосылок. Тот, чьи семена хороши, чья земля плодородна, чья вода обильна, имеет заслуженную надежду, но и эта надежда требует от него следить за землей, ухаживать за ней, вырывать сорняки, появляющиеся в ней, он не перестает ухаживать за ней до дня жатвы, так как надежде противостоит отчаяние, отчаяние же не дает ухаживать: тот, кто знает, что земля засолена, что воды не хватает, что семена не прорастают, несомненно, прекращает ухаживать за землей, оставив трудности этой работы; надежда похвальна, так как [служит] побудителем, отчаяние порицаемо, так как противостоит ей, отклоняя от работы, страх же не противостоит надежде, а сопутствует ей, как будет показано, он является побудителем, основанным на устрашении, в то время как надежда основана на привлечении. Следовательно, это состояние в людях порождает долгое усердие в делах и прилежность в покорности, какими бы ни были последующие состояния. Так, это влечет за собой наслаждение постоянным приближением к Всевышнему Аллаху, радость своему спасению, слабость раболепия перед Ним. Все эти состояния непременно возникают у всякого, кто надеется на какого-либо правителя или любого человека, так как же не возникнуть им в отношении Всевышнего

Аллаха! Если же их нет, это свидетельствует об отсутствии ма-
кама надежды, о скатывании в бездну тщеславия и мечтаний.

Вот описание состояния надежды, того знания, которое по-
141 рождает ее, и того действия, которое порождается ею. // На то,
что именно она порождает эти действия, указывает *хадис* о Зайде
ал-Хайле, который сказал Пророку, да пребудут на нем благо-
словение и благодать Аллаха: «Я пришел, чтобы спросить тебя
о признаке Аллаха, проявляется ли он в том, кого Он хочет,
или в том, кого Он не хочет?» [Пророк] спросил: «А каков ты?»
Он ответил: «Я люблю добро и людей его; если могу сделать
что-либо [доброе], я спешу сделать, убежденный в его благодати;
если же я не сумел совершить что-либо [доброе], я огорчаюсь
этому и страстно стремлюсь совершить задуманное». [Пророк]
сказал: «Это и есть признак Аллаха. Того, кого Он хочет, даже
если и хочет для другого [дела], того Он подготавливает к нему
и не заботится, в какой из долин Его он погибнет». Так Пророк,
да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, указал
на признак того, кому пожелал [Аллах] добра; тот же, кто наде-
ется, что Он пожелает ему добра без этих признаков, тот гордец.

[БАЙАН] О СУЩНОСТИ БЕДНОСТИ,
О РАЗЛИЧИИ СОСТОЯНИЙ БЕДНЯКА И ОБ ИХ НАЗВАНИЯХ
ИЗ КНИГИ О БЕДНОСТИ И АСКЕТИЗМЕ
ЧЕТВЕРТОГО РУБ'А «СПАСИТЕЛИ»

186 // Знай, что бедность представляет собой лишенность нуж-
ного. Лишенность же ненужного не называется бедностью.
Если ты понял это, то не усомнишься в том, что каждый суще-
ствующий, за исключением Всевышнего, беден, или во втором
случае он нуждается в продолжении своего бытия, а продолже-
ние бытия исходит от сущности Всевышнего.

Если же существует некто, чье бытие не исходит от другого,
то он абсолютно богат. Нельзя представить, чтобы таким был
кто-либо, кроме Одного, значит, в бытии есть только один бога-
тый, а все остальные нуждаются в нем, чтобы черпать продолже-
ние своего бытия из его сущности. Об этом говорит речение
Всевышнего: «Поистине, Аллах богат, а вы бедны!» [XLVII,
38]. Это определение абсолютной бедности вообще.

Но мы собираемся объяснить не бедность вообще, а бедность
в имуществе в частности; бедность же раба в отношении всех
видов того, что нужно ему, безгранична, потому что все то, в чем
он нуждается, неисчислимо. Но из всей совокупности нужного
ему есть то, что можно получить с помощью имущества. Именно
это и есть то, о чем мы хотим говорить.

Каждого лишенного имущества мы называем бедняком по от-
ношению к тому имуществу, которого он лишен, ибо не-
достающее ему нужно. Затем можно представить пять видов
бедности. Мы опишем их, определим, дадим название каждому
и через их описание придем к их заповедям.

Первый, высший вид, когда человек, получив имущество,
недоволен им, избегает брать его, ненавидит его, остерегаясь
его зла и отвращения. Это аскетизм, и обладающий им зовется
аскетом.

Второй вид, когда он, хотя и не стремится иметь имущество,
все же радуется его получению, не ненавидит его, не испытывает
недовольства и не отказывается получить его. Обладатель этого
вида называется довольным.

Третий вид, когда иметь имущество для него приятнее,
чем не иметь, из-за желания иметь его. Но в своем желании
он не дошел до того, чтобы искать его, а если оно пришло к нему
чисто случайно, он берет его и радуется. Если же ему нужно
что-либо, для него утомительно добиваться этого, и он этого не
делает. Обладателя этого вида мы называем непритворным,
ибо он довольствуется тем, что у него есть, и не ищет ничего
другого, имея к тому слабое желание.

Четвертый вид, когда человек не ищет из-за того, что не мож-
ет. Однако он очень хочет этого и если бы нашел способ искать,
даже если это утомительно, то непременно бы искал, и он ищет.
Обладателя этого вида бедности мы зовем алчным.

Пятый вид, когда имущество, которого нет у человека, ему
вынужденно необходимо, как хлеб голодному или одежда нагому.
В этом случае человек называется вынужденным, каким бы ни
было его желание искать имущество, слабым или сильным.
Желание редко отсутствует в таком положении.

Вот пять состояний, высшее из которых аскетизм, а также
вынужденность, если ее включает аскетизм, что, возможно,
и есть высшая стадия аскетизма, как мы увидим ниже. Кроме
этих пяти состояний есть еще одно, что выше и аскетизма, когда
человеку все равно, есть у него имущество или нет. И если оно
появится, он не будет ни радоваться, ни огорчаться, не из-
менится он, если имущества и не будет. В таком состоянии нахо-
дилась 'А'иша, да будет доволен ею Всевышний; когда ей
досталось 100 тысяч дирхемов подаяния, она взяла их и в тот же
день раздала. Служанка сказала ей: «Разве ты не могла из денег,
что раздала сегодня, оставить нам хотя бы дирхем на мясо, чтобы
поесть?» И 'А'иша ответила: «Если бы ты напомнила мне,
я б оставила».

Тот, кто находится в таком состоянии, не испортится, даже если весь этот мир без остатка будет в его кладовых, поскольку он знает, что все имущество в кладовых Аллаха, а не в его и нет разницы, будет ли оно в руках его или кого-нибудь другого. Такой человек должен называться «не нуждающимся», ибо он не нуждается ни в отсутствии, ни в наличии имущества.

Значение этого слова в таком определении отличается от значения слова «богатый» и применительно к Аллаху, и применительно к тому из рабов, у кого много имущества. Ведь тот из рабов, у кого много имущества и кто радуется ему, нуждается в сохранении имущества в своих руках и не нуждается в его поступлении. Следовательно, он, с одной стороны, беден ¹⁵¹. Что же касается «не нуждающегося» человека, то он не нуждается ни в поступлении имущества к нему в руки, ни в сохранении его, ни в утере равным образом. Он не недоволен имуществом, чтобы нуждаться в его утере, не радуется ему, чтобы нуждаться в его сохранении, и не лишен его, // чтобы нуждаться в его поступлении. Его богатство приближается к абсолютности, к тому богатству, которое есть атрибут Аллаха. А близость раба к Всевышнему означает близость по атрибутам качества, не по месту.

Однако мы зовем находящегося в этом состоянии не «богатым», а «не нуждающимся», чтобы богатым называть только того, кто не нуждается абсолютно ни в чем. Что же касается этого раба, то он не нуждается в имуществе, есть оно у него или нет, но нуждается в другом, в помощи Всевышнего, чтобы сохранялось то отсутствие нужды, которым Аллах украсил его сердце. Сердце, скованное любовью к имуществу, находится в рабстве; сердце, не нуждающееся в нем, свободно, и именно Аллах освободил его от этого рабства, и оно нуждается в продолжении этой свободы. Люди периодически колеблются между рабством и свободой, ибо находятся между пальцами Милостивого. Если их совершенство таково, то слово «богатство» применимо к ним только иносказательно.

Знай, что аскетизм, есть ступень, представляющая собой совершенство благонравных ¹⁵². Для находящегося в этом состоянии из приблизившихся ¹⁵³ это состояние — недостаток, поскольку положительные качества благонравных для приблизившихся отрицательны. Так, ненавидящий этот мир занят им в той же мере, как и желающий его. А занятость человека чем-либо, кроме Всевышнего; есть преграда между ним и Всевышним. Ведь нет такого расстояния между тобой и Всевышним, которое было бы преградой. Он к тебе ближе шейной артерии ¹⁵⁴ и не находится в каком-либо месте, так что небеса и земля не могут быть преградой между тобой и Им. Между Им и тобой

нет другой преграды, кроме твоей занятости другим, а занятость самим собой и своими желаниями есть занятость другим, ты же продолжаешь заниматься собой и своими желаниями и также остаешься отгороженным от Него.

Занятый любовью к себе и занятый ненавистью к себе одинаково отвлекаются от Всевышнего. Ведь все другое, помимо Аллаха, можно уподобить соглядатаю, присутствующему при свидании возлюбленных: если сердце влюбленного заметит соглядатель, будет ненавидеть его, тяготиться им, раздражаться от его присутствия, то в случае этой занятости сердца ненавистью к другому влюбленный будет лишен наслаждения созерцать любимого.

Если же он поглощен страстью, то не заметит никого, кроме своего возлюбленного, и ни на кого не обратит внимания. Обращать внимание на кого-либо, кроме возлюбленного, в присутствии возлюбленного из-за любви к нему — значит присоединить к возлюбленному сотоварища в ущерб страсти. Так же обращать на кого-либо внимание из-за ненависти к нему есть привлечение соучастника в ущерб страсти. Однако одно легче другого. Тем не менее совершенство состоит в том, чтобы сердце не обращалось к кому-то, помимо любимого, из ненависти или из любви к тому. И как невозможно одновременно соединить в сердце две любви, так же несоединимы любовь и ненависть.

Занятый ненавистью к миру так же не замечает Аллаха, как занятый любовью к нему, только занятый любовью к нему не замечает Его, идя при этом по пути удаления, а занятый ненавистью к миру идет по пути приближения, и можно надеяться, что его состояние завершится заменой его отвлеченности присутствием, его совершенство ожидаемо, ибо ненависть к миру есть верный путь, ведущий к Аллаху.

Любящий и ненавидящий — как два человека на пути хаджа, занятые ездой на верблюдах, но один из них направляется к Каабе, а другой отъезжает от нее. Оба они в одинаковом положении: каждый из них отдален от Каабы и отвлечен от нее, занятый другим, однако положение приближающегося лучше положения удаляющегося, так как можно надеяться, что он доедет до Каабы, но хуже положения постоянно находящегося в Каабе, не выходящего из нее и поэтому не нуждающегося в том, чтобы отвлекаться на верховое животное с целью добраться до нее.

Поэтому ты не должен думать, что ненависть к миру является самоцелью. Но мир — преграда перед Всевышним, и достичь Его можно, лишь убрав преграду. Поэтому Абу Сулайман ад-Да-

рани, да помилует его Аллах, сказал: «Тот, кто отрекся от мира и ограничился этим, поспешил отдохнуть. Он должен быть занят потусторонним миром. Быть аскетом еще не означает идти к загробной жизни, подобно тому как убрать противника, мешающего совершить хаджж, еще не значит совершить его».

Следовательно, ясно, что отречение от этого мира имеет целью не желать ни существования его, ни небытия. Это вершина совершенства. Если отречение связано с желанием небытия мира, то это будет совершенством для стадий довольного, неприхотливого и алчного и недостатком для стадий «не нуждающегося». Совершенство в отношении имущества состоит в том, чтобы для тебя были равны деньги, имущество и вода. Обилие воды около тебя, когда ты стоишь, например, на берегу моря, не вредит тебе, как не вредит тебе и ограниченность ее необходимой мерой, несмотря на то что и вода и имущество есть предмет нужды. Твое сердце не будет занято мыслью, как бы убежать от изобилия воды, ни ненавистью к ней. Ты лишь скажешь: пей // по мере необходимости, и напои рабов Аллаха по мере необходимости, и не скупись ни для кого.

Так же должно быть и с имуществом, ибо хлеб и вода одинаково нужны, разница между ними лишь в ограниченности одного и обилии другого. Если ты познаешь Всевышнего, поверишь в то, как Он распоряжается миром, ты узнаешь, что необходимая мера хлеба неизбежно придет к тебе, пока ты жив, ты получишь также и необходимую меру воды, о чем мы будем говорить в Книге *таваккула*, если пожелает Аллах.

Ахмад б. Аби ал-Хавари рассказывал:

«Я сказал Абу Сулайману ад-Дарани: „Малик б. Динар сказал ал-Мугире: „Иди домой и возьми кофейник, что ты мне подарил. Враг нашептывает мне, что его взял вор“. Абу Сулайман заметил: „Это от слабости сердец суфиев. То, что заставило [Малика б. Динара] отдать кофейник, еще больше укрепило его в этом мире“. И он указал, что ненависть к существованию кофейника в доме означает интерес к земной жизни, что является доказательством слабости и ущербности».

Ты спросишь: «Почему же пророки и вали бежали от имущества и испытывали к нему сильное отвращение?»

Я отвечаю: «Они также бежали и от воды в том смысле, что не пили больше нужного им, а значит, бежали от лишнего, не собирали воду в мехи и сосуды, чтобы носить с собой, а оставляли ее в реках, колодцах и пустынях для нуждающихся в ней. И их сердца не были заняты любовью или ненавистью к воде. „Все сокровищницы земли были возложены на Пророка, да пре-

будут на нем благословение и благодать Аллаха, и на Абу Бакра и Умара, да будет доволен ими Аллах, они взяли их и положили на свои места». И не бежали от них, ибо для них были равны имущество и вода, золото и камень, о них рассказывают, что они воздерживались от чего бы то ни было.

Это рассказывают либо о том, кто побоялся, как бы имущество, если он возьмет его, не обмануло его и не сковало его сердце, возбуждая желания, а это состояние слабых, и для них, несомненно, ненависть к имуществу и бегство от него будут совершенством, что относится ко всем людям, так как все они слабы, за исключением пророков и вали; либо о сильном, достигшем совершенства, но не скрывшем отвращения, кто снизошел до стадий слабых, чтобы они последовали его примеру и отреклись, ибо если бы они последовали его примеру и взяли бы, как он брал, то они погибли бы; так человек, находящийся меж своих детей, бежит от змеи не потому, что не способен схватить ее, а потому что знает: если он схватит ее, схватят и его дети, если увидят, и погибнут; идти дорогой слабых есть необходимость пророков, вали и улемов¹⁵⁵.

Следовательно, ты узнал, что стадий шесть и высшая из них стадия не нуждающегося, затем аскета, затем довольного, затем неприхотливого и, наконец, алчного. Что же касается вынужденного, то он может находиться и на стадии аскетизма, и довольства, и неприхотливости, и поэтому его состояния бывают различны в соответствии с различиями данных стадий.

Именем „бедного“ можно назвать каждого, находящегося в любом из этих пяти состояний, но называя бедным не нуждающегося, мы подразумеваем не его. Когда он назван бедным, это имеет другой смысл, а именно осознание им своей нужды в Аллахе во всех своих делах вообще и в сохранении своего состояния „не нуждающегося“ в частности. Имя бедного для него подобно имени раба для того, кто осознал свое рабство и признался в нем. Он заслуживает имени раба больше, чем неведающие. И если имя „раб“ едино для всех людей, то и слово „бедный“ также едино. Кто осознал свою нужду во Всевышнем, более других заслуживает быть названным бедняком. Так одно имя „бедный“ может употребляться в этих двух значениях.

Если ты узнаешь, что одно слово употребляется в двух значениях, ты поймешь, что высказывание Пророка Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: „Я заклинаю тебя от бедности“ — и // высказывание его, мир ему: 189 „Бедность — почти неверие“ — не противоречат его речению: „Воскреси меня нищим и умертви меня нищим“, ибо бедность вынужденного и есть та бедность, от которой он предостерегал,

а бедность, которая есть признание в нищете, унижении и нужде во Всевышнем, — то, о чем просил Пророк в своей мольбе для себя и для каждого избранного чистого раба на земле и небесах.

БАЙАН О МЕРЕ БОГАТСТВА, ВОСПРЕЩАЮЩЕГО ПРОШЕНИЕ,
ИЗ КНИГИ О БЕДНОСТИ И АСКЕТИЗМЕ
ЧЕТВЕРТОГО РУБ'А «СПАСИТЕЛИ»

209 // Знай, что речение Пророка, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Тот, кто просит от богатства, тот просит собирая; следует определить, большое оно или малое» — откровенно запретительное. Однако определение богатства затруднительно, и оценка его сложна. Нет необходимости говорить о мере богатства, это познается рассмотрением. В *хадисе* сказано: «Обойдитесь богатством Всевышнего Аллаха без всего прочего». Они спросили: «А что это?» Он ответил: «Обед на день и ужин на вечер». В другом *хадисе* сказано: «Тот, кто просит, имея пятьдесят дирхемов или монет из золота, просит как вымогатель». В другой фразе называется «сорок дирхемов». Но какими бы ни были оценки и насколько правильными ни были бы предания, все они относятся к разным состояниям, истина, заключенная в них, должна быть одна, оценка же невозможна, самое большее, что она может дать, — это некоторая приближенность, что можно осуществить, только разгруппировав море [различных] состояний нуждающихся.

Мы говорим: Пророк Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Сын Адамов имеет право только на три [вещи]: на пищу, которой он поддерживает свою плоть, на одежду, которой он прикрывает наготу, и на жилище, в котором укрывается; все, что больше этого, то пойдет в счет».

Сделаем же эти три [вещи] основой потребностей, чтобы разобратся в их видах, рассмотреть их, а также количество и время.

Что касается видов, то их в основном три перечисленных выше, к которым добавляется то, что соответствует этим же нуждам, например верховое животное для путешествующего, если он не может передвигаться пешком, а также все то, что необходимо не только ему, но и его семье, детям и всем, кто находится на его попечении, как, например, то же верховое животное.

Что касается размеров, то в одежде, например, следует соблюдать нормы, приличествующие верующим: одно платье, одна рубаха, один платок, одни шаровары и одни башмаки, во второй же паре каждого вида [человек] не нуждается, и той

же мерой должна измеряться вся обстановка в его доме. Он не должен стремиться к утонченности в одежде и иметь медные и бронзовые кувшины, когда можно обойтись глиняными. Все это ему не нужно. Он должен ограничивать количество всех вещей одним предметом и качество их самым простым видом, который не отстоит далеко от обычного. Что касается пищи, то ее по количеству ежедневно один мудд^{155а}, это установлено законом, по качеству это все то, чем можно питаться, даже если это будет все время один ячмень или одна приправа, оставляя остаток, поедать все сразу вредно, просить же еще в некоторых случаях позволено. Что касается жилища, то ему нужна удовлетворяющая его малость, без украшений. Просить же украшения или расширения — значит просить от богатства.

Что касается времени, то [следует просить] пищу на день и вечер, одежду, которую нужно надеть [сейчас], и жилище, в котором нужно укрыться; в этом нет сомнения. То же, чего просят на будущее, [бывает] трех степеней. Первая — то, что [человеку] нужно на завтра. Вторая — то, что ему нужно на сорок или пятьдесят дней. И третья — то, что ему нужно на год. Заклучим же, что просить тому, у кого есть все, что нужно на год и ему, и его иждивенцам, если они есть, — грех. Это крайнее богатство. Именно оно оценивается в *хадисе* в пятьдесят дирхемов. Ведь пять динаров вполне достаточно человеку // на год, если он экономит. Обремененному семьей этого, возможно, будет недостаточно. Но если даже ему и будет этого не хватать на год и он может просить о большем и не потеряет эту возможность, просить ему все же недозволено, так как в данный момент он не нуждается, а до завтра он, может быть, и не доживет, тогда он будет просить то, в чем не будет нуждаться. Ему достаточно обеда на день и ужина на вечер, о чем и говорит *хабар*, определяющий именно эту меру количества. Если же он не имеет возможности просить и не знает такого, кто мог бы одарить его, если он отложит это, ему дозволено просить, поскольку надежда прожить год не так уж смела, так что, откладывая просьбу, он боится, что останется нуждающимся, лишенным того, что ему необходимо. Если же страх перед тем, что в будущем он не будет иметь возможности просить, невелик и если то, что составляет объект просьбы, выходит за пределы необходимого, тогда в его просьбе есть доля порицаемого и степень порицания будет определяться степенью недостаточности нужды, страха перед потерей [возможности] и отдаленности того времени, в котором ему понадобится то, о чем он просит. Все это невозможно регулировать, это зависит от усердия раба, от его внимания к тому, на каком [расстоянии] находится он от Всевышнего Аллаха, здесь

210

судит его сердце, и он поступает по его велению, если идет по пути, ведущему в другой мир; и, чем сильнее будет его уверенность и полнее вера в то, что в будущем он получит пропитание, и чем прочнее будет его убежденность в том, что ему будет дано нужное на всякое время, тем выше положение его перед Всевышним Аллахом. Боязни за будущее не должно быть, если Аллах обеспечил едой на день тебя и твоих детей, боится лишь тот, кто слабо верит и слушает запугивание шайтана. Всевышний Аллах сказал: «Но не бойтесь их, а бойтесь Меня, если вы верующие!» [III, 175]. И сказал Великий и Всемогуций: «Сатана обещает вам бедность и приказывает вам мерзость, а Аллах обещает вам Свое прощение и милость» [II, 268]. Просить же есть излишество, которое дозволяется лишь по необходимости. Положение того, кто просит о том, в чем он будет нуждаться в будущем, отдаленном от этого дня, даже если это и относится к тому, что будет нужно ему в течение года, тяжелее положения того, кто владеет имуществом по наследству и бережет его на срок больше года. И то и другое дозволено в явной фетве ¹⁵⁶, но и то и другое проистекает от любви к миру, долгой надежды и неверия в благодеяние Аллаха, эти же черты [относятся] к погубителям. Попросим же Аллаха даровать счастье своей милостью и мудростью.

БАЙАН О ПРИЗНАКАХ АСКЕТИЗМА
ИЗ КНИГИ О БЕДНОСТИ И АСКЕТИЗМЕ
ЧЕТВЕРТОГО РУБА «СПАСИТЕЛИ»

236 // Знай, что можно подумать, будто отрекшийся от имущества аскет ¹⁵⁷. Это не так. Легче отречься от имущества и показать свою неприхотливость, чтобы похвалиться аскетичностью. Как много монахов выделяло себе ничтожнейшее количество пищи на день, заточив себе в монастырь, не имеющий дверей, но, если кто-то из них находит удовольствие в том, что люди знают о его положении, следят за ним и восхваляют его, это не есть подлинное свидетельство аскетизма, ибо аскет должен отречься как от имущества, так и от престижа, чтобы аскетизм его исключал всякое удовольствие в мире, ведь кое-кто может притвориться аскетом, облачившись в дорожную шерсть и тончайшие одежды. Как говорил ал-Хаввас, описывая притворившихся: «Люди, притворившиеся аскетами и обрядившиеся в дорогие одежды, вводят других в заблуждение, чтоб дарили им такую же одежду и не смотрели бы на них, как смотрят на нищих. Но их находят несчастными и подают им, как подают нищим, а они

оправдываются тем, что следуют знанию и [поступают] по *Сунне*: будто они не просят, а вещи сами идут к ним от других. Если же захотеть узнать их истинное обличье и тем самым поставить их в трудное положение, а все они проедают бренный мир в долг, не заботясь о сохранении своих тайн в чистоте и о воспитании морали душ своих, то они проявят свои качества, которые завладели ими, но притворились они, будто есть у них состояние. Они склоняются к бренному миру, отдаваясь страстям». Так говорил ал-Хаввас, да смилуется над ним Аллах.

Следовательно, познание аскетизма — дело сложное, а состояние аскетизма сложно. Оно должно покоиться на трех внутренних признаках.

Первый признак — чтобы аскет не радовался имеющемуся и не огорчался из-за утерянного. Как сказал Всевышний: «Чтобы вы не печалились о том, что вас миновало, и не радовались тому, что к вам пришло» [LVII, 23]. Напротив, он должен огорчаться из-за наличия имущества и радоваться его отсутствию.

Второй признак — чтобы для него были равны порицающий его и восхваляющий. Первый признак означает отречение от имущества, второй — отречение от престижа.

Третий признак — его радость Всевышнему Аллаху и царящая в его сердце сладость повиновения, поскольку сердце не бывает свободно от сладости любви либо к миру, либо к Аллаху. Эти два вида любви в сердце — как вода и воздух в кубке: если туда попадает вода, воздух выходит — вместе они не бывают. Каждый, кто любит Аллаха, занят им и никем другим. // Поэтому, когда некто был спрошен, к чему привел его аскетизм, он ответил: «К привязанности к Аллаху». Привязанность к миру и привязанность к Аллаху несовместимы. 237

Люди знания говорили, что, когда вера держится на внешней [части] сердца, [человек] любит и бренный и другой мир, действуя для того и другого, а когда вера внутри, в тайниках сердца, он ненавидит мир, не обращает на него внимания, не делает ничего ради него. Поэтому в молении Адама, мир ему, сказано: «Боже мой! Молю тебя даровать мне веру в тайниках моего сердца».

Абу Сулайман говорил: «Тот, кто занят собой, отвлечен от людей — это стадия действующих; тот, кто занят своим Господом, отвлечен от себя — это стадия знающих. Аскет же непременно должен находиться на одной из этих стадий. Первая его стадия — занимать себя самим собой, и при этом равны для него и похвала и порицание, наличие чего-либо или его отсутствие, и из того, что у него остается некоторое

имущество, не следует делать вывод, будто он вовсе лишился аскетизма».

Ибн Аби ал-Хавари рассказывал:

«Я спросил Абу Сулаймана, был ли Давуд ат-Та'и аскетом. Он ответил, что был. Тогда я сказал: „Дошло до меня, что унаследовал он от отца двадцать динаров и потратил их в течение двадцати лет. Как же он мог быть аскетом, имея деньги?“ Он ответил: „Ты хотел от него, чтобы он достиг истинного аскетизма?!“ Под истинным аскетизмом он подразумевал предел, а аскетизм не имеет предела ввиду множественности качеств души. И аскетизм должен быть аскетизмом в каждом из них. Каждый, кто отрекается в мире от чего-либо, что может иметь, боясь за свое сердце и веру, тот уже вступает в аскетизм в той мере, в какой он отрекся, пока наконец не отречется от всего, кроме Аллаха, так чтобы не подкладывать под голову даже камень, как Христос, да пребудет на нем благодать».

Поэтому мы молим Всевышнего Аллаха, чтобы даровал Он нам из милостей своих долю, и, если будет она мала, такие, как мы, не осмелятся просить большего, хотя и недозволено ограничивать надежду на доброту Всевышнего. Но если мы обнаружим, что нам дарованы чудеса милостей Всевышнего Аллаха, мы поймем, что для Аллаха ничто не может быть чрезмерно великим, и, возможно, станем просить большего, основываясь на щедрости, превосходящей всякое совершенство.

Следовательно, признак аскетизма — одинаковое отношение к бедности и богатству, величию и унижению, восхвалению и порицанию вследствие привязанности к Аллаху. От этого признака, безусловно, идут еще несколько, например: отречение от мира и невнимание к нему. Говорили [также], что признак его состоит в том, чтобы человек отрекся от мира, но не говорил: я возведу рибат или построю мечеть.

Йахйа б. Ма'аз сказал: «Признак аскетизма — щедро [делиться] имеющимся». Ибн Хафиф говорил: «Признак его — легкость выхода из владения имуществом». Он говорил также: «Аскетизм есть отвращение души к миру без притворства». Абу Сулайман сказал: «[Ношение] шерстяной [одежды] — один из признаков аскетизма, но не годится носить шерстяную одежду за три динара, а в душе мечтать об одежде за пять динаров». Ахмад б. Ханбал и Суфйан, да смилуется над ними Аллах, говорил: «Признак аскетизма — короткая надежда». Сари сказал: «Не хороша жизнь аскета, если он занят не собой. Не хороша жизнь знающего, если занят он собой». Ан-Наср Абази сказал: «Аскет — чужой в этом мире, знающий — чужой в том». Йахйа б. Ма'аз сказал: «Существует три признака

аскетизма: действие без связи, речение без желания, величие без возвеличения». Он говорил также: «От ставшего аскетом ради Аллаха пахнет уксусом и горчицей, от знающего — мускусом и амброй». Некий человек спросил его: «Когда я войду в обитель *таваккула*, облачусь в одежды аскета и сяду с отрешившимися?» Он ответил: «Когда ты перейдешь от упражнений души своей втайне к такому состоянию, что, если не даст тебе Аллах пропитания три дня, твоя душа не ослабеет. Пока ты не достиг такой степени, твое сидение вместе с аскетами есть невежество, и нет гарантии, что ты не опозоришься». Он говорил также: «Бренный мир как невеста: тот, кто стремится к ней, лелеет ее, тот, кто отказывается от нее, чернит ее лицо, вырывает волосы, мнет одежду, знающий же занят Всевышним Аллахом и не обращает на нее внимания». Сари сказал: «Я совершил все из действий аскетизма и получил все, что хотел, кроме одного — отречения от людей. Я не достиг этого и не смогу этого перенести». Ал-Фудайл, да смилуется над ним Аллах, говорил: «Аллах собрал все зло в одном доме, сделав ключом от него любовь к миру, и собрал в одном доме все добро, сделав ключом от него отречение от мира».

Вот что мы хотели рассказать о сути и положениях аскетизма. Если аскетизм совершается лишь с [помощью] *таваккула*, изложим же *байан* его, если пожелает Всевышний Аллах.

БАЙАН О СУЩНОСТИ ВЕРЫ В ЕДИНОГО,
КОТОРАЯ ЕСТЬ ОСНОВА ТАВАККУЛА,
ИЗ КНИГИ ЕДИНОВОЖИЯ И ТАВАККУЛА
ЧЕТВЕРТОГО РУБ'А «СПАСИТЕЛИ»

// Знай, что *таваккул* ¹⁵⁸ — одна из составных частей веры, 240 а все они могут содержать лишь знание, состояние и действие. Так и *таваккул* содержит знание, которое есть посылка, действие, которое есть заключение, и состояние, которое есть искомое в *таваккуле*.

Начнем же с разъяснения знания, т. е. основы. Оно, по сути дела, и называется верой, так как вера — это убежденность в сердце, это знание. Если знание сильное, оно может быть названо истинным, достоверным знанием, но последнее включает в себя многие компоненты, из которых мы нуждаемся только в тех, на основании которых мы можем строить *таваккул*. Это вера в Единого ¹⁵⁹, которую поясняет твое высказывание: «Нет божества, кроме Аллаха, и нет Ему сотоварищей»; вера в могущество, о которой ты говоришь следующими словами:

«Он властитель»; вера в великодушие и мудрость, на что указывают следующие твои слова: «Ему слава». Тот, кто сказал: «Нет божества, кроме Аллаха, и нет Ему сотоварищей, Он властитель, и Ему слава», тот обладает полной верой, а она — основа *таваккула*. Я имею в виду, что смысл этого высказывания является главной необходимой характеристикой его сердца.

Вера в Единого — это основа, и о ней много можно говорить. Она из Наук откровения. Однако иногда эти науки связаны с действиями посредством состояний, и Наука поведения совершается только через них. Мы будем рассматривать только ту часть ее, которая связана с практикой. Иначе нельзя, ведь единобожие — это огромное море, у которого нет берегов.

Итак, мы утверждаем, что вера в Единого имеет четыре стадии. Она делится на ядро, ядро ядра, оболочку и оболочку оболочки. Приблизительно изобразим это в простых понятиях. Представим себе орех, у него две скорлупы, ядро, а в нем жидкость, т. е. ядро ядра. Первая стадия веры в Единого — когда человек говорит языком своим: «Нет божества, кроме Аллаха», но сердце не замечает Его или отрицает Его. Это вера лицемеров. Вторая стадия — когда сердце искренне верит в смысл сказанного, как верят все мусульмане. Это стадия простых верующих. Третья стадия — когда человек видит это через открытие посредством Света божьего. Это стадия приблизившихся. Тут человек видит многие вещи, но все их в их множестве видит исходящими от Единого Всемогущего. Четвертая стадия — не видеть в сущем ничего, кроме Единого. Это ясновидение правдивейших¹⁶⁰. Суфии называют его исчезновением в вере в Единого¹⁶¹, так как человек, если он не видит ничего, кроме Единого, не видит и самого себя. А если он не видит самого себя, погрузившись в веру в Единого, он самоисчезает в своем единобожии в том смысле, что перестает видеть себя и все сущее.

Человек первой стадии — единобожник только языком, который спасает своего хозяина в этом мире от меча и острия копья.

Человек второй стадии — единобожник в том смысле, что он верит в своем сердце в смысл формулы единобожия. Нет недоверия в его сердце, ибо на нем завязан узел не для того, чтобы раскрыть его откровению, но для спасения его обладателя от наказания в загробной жизни, после того, как он умрет. Этот узел не ослаблен грехами. Есть уловки, которые предназначены для того, чтобы развязать узел или ослабить, они именуется ересью. Однако есть и приемы, которыми можно бороться с первыми. Они предназначены также для того, чтобы

закрепить узел и затянуть его на сердце. Эти приемы именуют *каламом*, а знающего их называют *мутакаллимом*. Он противостоит сеятелю ереси и стремится не дать ему развязать узел на сердце простых верующих. *Мутакаллим* может касаться имени единобожника, поскольку своим *каламом* он защищает смысл формулы единобожия для сердец простых верующих, чтобы узел на них не ослаб.

Третий человек — единобожник, так как он видит во всем только одного Творца, если открылся ему Истинный таким, как Он есть. Он видит только одного Творца Истины, ведь сама Истина открылась ему как она есть. Однако он повелел своему сердцу завязать на себе узел смысла формулы Истины. Это стадия простых верующих и *мутакаллимов*, поскольку *мутакаллим* отличается от простого верующего не своей верой, а только тем, что он измышляет *калам*, которым не дает искушению ересью развязать узел на сердце верующего.

Четвертый человек — единобожник, ибо в его видении нет никого, кроме Единого. Он ничего не видит не потому, что сущее множественно, а потому, что оно Едино.

Так, первый человек — как верхняя скорлупа ореха, второй — как внутренняя скорлупа, третий — как ядро, четвертый — как масло, выжатое из ядра. Верхняя скорлупа ореха бесполезна: если вкусить ее, она окажется горькой, если заглянуть в нутро ее, она покажется отвратительной, если использовать ее // как дрова, пламя угаснет и повалит густой дым, 241 если сложить ее дома, в нем будет меньше места; иначе говоря, она годится только на то, чтобы некоторое время прикрывать собой орех, потом ее отбрасывают.

Подобно этому, единобожие только на языке, без убежденности в сердце, бесполезно, весьма зловредно и порицаемо в своей внутренней сущности и внешней форме. Оно годится лишь на то, чтобы некоторое время прикрывать внутреннюю скорлупу до прихода смерти. А внутренняя скорлупа не что иное, как сердце и тело. Единобожие лицемера защищает его тело от меча воинов-мусульман. Им не приказано раскалывать сердца, своим мечом они поражают тело, т. е. скорлупу. Смерть снимает ее с человека, и после этого от его лицемерного единобожия нет никакой пользы. Но в отличие от наружной внутренней скорлупа приносит очевидную пользу. Она защищает ядро, предохраняет его от порчи во время хранения. Снятая с ядра, она может быть полезна в качестве дров, но она гораздо менее полезна, чем ядро.

Так и пустая вера без открытия весьма полезна рядом с верой на словах, но недостаточна в сравнении с открытием

и видением, происходящими с распахнутой грудью, которая разверзлась, освещенная светом Истинного.

Это откровение и есть то, что подразумевается в речении Всевышнего: «Кого пожелает Аллах вести прямо, уширяет тому грудь для ислама» [VI, 125], а также в речении Его: «Разве ж тот, грудь которого Аллах расширил для ислама и он обладает светом от своего Господа» [XXXIX, 22]. Так ядро ценно само по себе рядом со скорлупой, и все оно идет в дело, но и оно не свободно от примеси сока в отличие от выжатого из него масла. Так же и настоящее единобожие есть высокое стремление для путников, но к нему примешивается наблюдение другого и внимание к множеству в отличие от единобожия того, кто видит Единого Истинного.

Ты скажешь: «Как он может воображать, что видит только Единого, если он видит небо, землю и все осязаемые тела, которых множество? Как много может быть одним?»

Знай же, что это высшая из Наук откровения, а тайны этой науки не могут быть изложены на страницах книги, ибо знающие говорили: «Раскрытие тайны Божественного господства есть неверие». Так же это не связано с Наукой поведения. Да, можно привести довод, который умерит твой гнев по поводу невероятности сказанного: предмет может быть множествен в одном видении и понимании и един в другом видении и другом понимании. Так, например, человек множествен, если посмотреть на его душу, тело, конечности, сосуды, кости и внутренности, в другом же видении и в другом понимании он един, ибо мы говорим, что он — один человек. Он один в системе человечества, по отношению к другим людям. Как много людей смотрят на человека, и им не приходит в голову думать о множестве его внутренностей, конечностей, об отделении души его от тела и членов и разнице между ними. Он, если смотреть на него объемлющим взглядом, предубежденно монаден и неразлагаем на составные части, но под другим взглядом состоит из разнящихся между собой частей. Так и все сущее, и творца и творение, можно и видеть и понимать по-разному. В одном понимании оно единое, в другом — множественное, у одних оно более множественно, у других — менее. Примером тому является человек, хотя он и не тождествен предмету, нас интересующему. Тем не менее он показывает вообще судьбу множественного в процессе видения его как единого¹⁶².

Это толкование поясняет, что нужно отказаться от отрицания и непризнания ради стадии, которой ты еще не достиг, но в которую веруешь верой убежденного. И если ты будешь верить в такое единобожие, будет в нем и твоя доля, даже если

то, во что ты веруешь, не стало еще твоим качеством, подобно тому как, когда ты веруешь в пророчество, ты участвуешь в нем, хотя ты и не пророк. Эта доля будет определяться силой твоей веры.

Видение Единого Истинного иногда бывает длительным, иногда происходит как мгновенный разряд молнии. Последнее бывает чаще. Длительное же видение необычайно редко и ценно. На это указывал ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж. Когда он увидел, что ал-Хаввас роется в книгах, он сказал ему: «Чем ты занимаешься?» — «Я роюсь в книгах, чтобы улучшить свое положение в *таваккуле*». Ал-Хаввас был из тех, кто полагался на Аллаха, из *мутаваккилей*. И ал-Хусайн сказал ему: «Ты посвятил жизнь свою совершенствованию своего внутреннего. Но где же исчезновение в вере в Единого?» Похоже, что ал-Хаввас собирался совершенствоваться, будучи на третьей стадии единобожия и намереваясь достигнуть четвертой стадии, а это и есть все стадии единобожия.

Ты скажешь, что необходимо разъяснить это в той степени, в какой *таваккул* базируется на какой-то стадии веры в Единого.

Я отвечу тебе, что четвертая стадия не поддается объяснению и *таваккул* строится не на ней, а происходит на третьей стадии. Первая стадия веры — лицемерие, это ясно. Вторая — убеждение простых мусульман. Способ подтверждения его *каламом* и избежания в нем уловок // ереси¹⁶³ описан в науке *калама* и в значительной степени в нашей книге *ал-Иктисад фи-л-и-тикад*. На третьей же стадии веры базируется *таваккул*, так как единобожие только убеждением не дает состояния *таваккула*. Мы упомянем тот аспект единобожия, который связан непосредственно с *таваккулом*, не отделяя одно от другого, чего не признают книги, подобные нашей: тебе откроется, что есть только один Деятель — Всевышний и что все созданное — существа и хлеб насущный, подавание и воздержание от него, жизнь и смерть — создано и задумано единственным Творцом, имя которому — Великий и Всемогуший, и никем другим. Если это открылось тебе, то ты не замечаешь ничего, кроме Него. Его ты боишься, к Нему обращаешься с надеждой на спасение, Ему доверяешь и на Него полагаешься.

Таким образом, Он — единственный и неповторимый Деятель. Все другое есть лишь действующее по принуждению и не может самостоятельно привести в движение самой простой частички земного или небесного мира. Если врата Науки откровения открылись перед тобой, ты поймешь это гораздо лучше, чем путем видения только взглядом.

Шайтан уводит тебя от такого единобожия, удерживая на той стадии, когда он может посеять в твоём сердце порок многобожия¹⁶⁴ двумя путями: первый — когда ты обращаешь внимание на волю животных, второй — когда ты обращаешь внимание на неодушевленные предметы. Последнее имеет место, когда ты полагаешься на дождь в прорастании и росте всходов, на облака, чтобы пошел дождь, на холод, в котором образуются облака, полагаешься на ветер, когда хочешь, чтобы шел твой корабль.

Все это есть многобожие и неведение истинного положения дел. Поэтому Всевышний сказал: «И когда они едут в судне, то призывают Аллаха, очищая пред Ним веру. А когда Он спас их на сушу, — вот они придают Ему сотоварищей» [XXIX, 65]. Это означает, что они сказали: «Если бы не подходящий ветер, мы бы не спаслись». Тот же, кому дела открылись в их истинном виде, понял, что ветер — это воздух, а воздух сам по себе не двигается, а то, что его приводит в движение, само приведено в движение чем-то, а то, в свою очередь, другим двигателем и так до Первого Двигателя, которого никто не приводит в движение, но который сам есть движение. Это Великий и Всемогуший.

Когда раб в спасении своем обращается к ветру, это подобно тому, как приговоренный к отсечению головы, будучи помилован и отпущен на свободу указом за подписью правителя, начинает поминать чернила, бумагу, перо¹⁶⁵, которым написана подпись. Он говорит: «Если б не перо, я бы не спасся». Он видит своего спасителя в пере, а не в том, кто движет пером. Это крайнее невежество. Тот, кто познал, что перо само по себе не имеет силы, а лишь повинует руке пишущего, не обращает на него внимания, а благодарит только пишущего. Более того, его может удивить радость по поводу спасения и благодарность по отношению к правителю или писцу, если он поймет, что перо, чернила, чернильница, солнце, луна и звезды, дождь, облака и земля, все животные и неодушевленные предметы подчинены другой силе, подобно перу в руке писца. Нельзя верить, что подписавшийся правитель и есть создатель подписи. Истина в том, что настоящий создатель ее — Всевышний. Как сказано Им, Всемогушим: «И не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил» [VIII, 17].

Если открылось тебе, что все в небесном и земном мире действует лишь по принуждению¹⁶⁶, подчиняясь, шайтан оставит тебя, разочаровавшись и отчаявшись помешать твоей вере в Единого этим многобожием. Тогда он явится к тебе с другим из двух упомянутых погубителей: обращая внимание твое на волю¹⁶⁷ живых существ в их свободных действиях.

Он скажет тебе: «Как ты все считаешь от Аллаха, когда этот человек дает тебе подавание по своей свободной воле¹⁶⁸? Он волен дать его тебе, но если не захочет, не даст. Человек, который должен был отрубить твою голову своим мечом, властен над тобой; если бы он захотел, он отсек бы ее, если нет — ты был бы помилован. Как же тебе не бояться его и не взмолиться ему, когда твоя судьба в его руках, ты сам свидетель тому и в том не сомневаешься?» Он скажет также: «Хорошо, ты не видишь пера, потому что им пишут. Но как можно не видеть писца, который заставляет перо писать?»

На этом оступились многие, но не истинные рабы божьи, над которыми невластен проклятый шайтан. Они проницательным светом своего разума увидели, что писец тоже ведом и принужден, точно так же как слабые увидели, что ведомо перо. Они познали, что слабые заблуждаются, как заблуждается муравей, ползущий по бумаге, когда он видит кончик пера, оставляющий на бумаге черный след; взгляд его не простирается далее, он не видит руки, пальцев, не говоря уже об обладателе руки, и поэтому он заблуждается, полагая, что перо чернит бумагу. Причина этого в том, что его поле зрения ввиду узости зрачка ограничено кончиком пера. Точно так же разум того, кто не распахнул грудь свою навстречу свету Всевышнего в покорности, ограничен и не способен видеть Великого небес и земли, Всесильного и Вездесущего, потому и остановился на // писце. Эта слепота — абсолютное невежество. Ведь для²⁴³ одушевленных и разумных Аллах одарил способностью каждую частичку небес и земли¹⁶⁹ силой своего могущества, о котором и говорят все они, так чтобы люди могли слышать, как они освящают и восхваляют Всевышнего. Но они явно не способны владеть обычной речью и говорят без слов и звуков, так что их не слышат лишённые возможности слышать. Я не имею в виду физическую способность слуха, которая не идет дальше звуков, ведь в таком слушании может участвовать и осел, однако что ценного в том, в чем могут участвовать и животные. Я говорю о том слухе¹⁷⁰, посредством которого можно понять речё¹⁷¹ не из слов или звуков и не арабскую или чужеземную.

Ты скажешь: «Это чудо, которое не может осмыслить разум. Опиши же мне природу этой речи: как она произносится, чем произносится, как она освящает и восхваляет? И как она сама свидетельствует о своей неспособности [быть выраженной в звуках]?»

Знай же, что каждая частичка небес и земли общается с одушевленными и разумными в сокровенной тайной беседе. Ей нет

пределов и нет конца, так как это слова, почерпнутые из моря речи Всевышнего, которая бесконечна. Скажи мне: «Если бы это море было источником таких слов, оно переполнило бы аяты. Кроме того, они беседуют о тайнах земного и Небесного царств Всевышнего, раскрытие же таких тайн порицается, ведь раскрыть тайну — значит уничтожить ее. Видел ли ты когда-нибудь, чтобы верный хранитель тайн *мулка* беседовал о них, оглашал бы их целой группе созданий? Если бы нам было позволено разглашать тайну, Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, не сказал бы: „Если бы вы знали, что знаю я, вы бы мало смеялись и много плакали“. Пророк напомнил им об этом для того, чтобы они плакали, а не смеялись. Иначе он не запретил бы нам раскрытие тайны предопределения и не сказал бы: „Если Он сказал о звездах — молчите, если Он сказал о предопределении — молчите, если Он о друзьях моих сказал — молчите“. Тогда бы и Хазифа, да будет доволен им Аллах, не указывал на некоторые тайны».

Следовательно, против тайной беседы атомов *мулка* и *малакута* с людьми есть два возражения: во-первых, невозможность раскрытия тайны, во-вторых, бесконечность и беспредельность слов ее. Однако в приведенном нами примере о движении пера мы можем передать небольшую часть тайной сокровитной беседы, связанной с ним, благодаря которой нетрудно понять, как *таваккул* основывается на ней. Мы выразим ее в звуках и словах, хотя она так не ведется, но этого требует необходимость разъяснения.

Итак, некто взирающий в окно света божественного сказал бумаге, увидя ее почерневшей в чернилах: «Лицо твое было прежде белым и блестящим, а сейчас на нем появилась чернота. В чем причина этого, если ты не очернила лицо свое?»

Бумага ответила: «Ты несправедлив ко мне. Я не очернила лица своего. Спроси об этом чернила. Они были собраны в своей чернильнице, которая была их домом, их постоянным местом. Они покинули свой дом и пролились на мое лицо насильственно».

Вопрошающий сказал: «Ты права». Затем он спросил об этом чернила, и те ответили: «Ты несправедлив к нам. Мы жили спокойно в своей чернильнице и решили не выходить из нее. Но перо своим гнусным острием напало на нас, похитило нас из нашего дома, заставило покинуть нашу страну, нарушило нашу целостность и стало расточать нас, как ты видишь, на этом белом листе. И не нас об этом надо спрашивать».

«Вы правы», — сказал тот, кто спрашивал. И спросил он перо о причине его насилия и похищения им чернил из их

дома. То ответило: «Спроси руки и пальцы. Я было лишь тростником, росшим на берегу реки, и спокойно пробивалось среди зелени деревьев. Но вдруг появилась рука с ножом, взрезала мою кожу, разорвала мою одежду, лишила меня моей основы, разделила мои волокна, затем заострила меня, расщепила головку и погрузила в горькие чернила. Она держит меня за верхнюю часть, заставляя двигаться. Своим вопросом и упреком ты просыпал соль на мои раны. Оставь же меня и спроси того, кто погубил меня».

«Ты право», — сказал человек и спросил руку о ее насилии над пером.

Рука отвечала: «Разве я что-нибудь представляю собой, кроме плоти и крови? Где же ты видел мясо, совершающее насилие или движущееся само по себе? Я в подчинении наездника, оседлавшего меня, который, говорят, имеет силу и могущество, он подгоняет меня // и ездит на мне в различные места земли. 244 Разве ты не видел, что ни земля, ни камень, ни дерево не претупают своих мест и сами не двигаются, если их не оседлают подобные же сильные и сокрушающие наездники? Разве ты не видел рук мертвецов, которые точно так же, как и я, состоят из плоти, костей и крови? Мертвая рука никак не может обращаться с пером. Так же и я не имею никакого отношения к перу. Поэтому спроси о моем деле силу, мной управляющую, ведь мой эдзок ведет меня, как ему нужно».

«Ты права», — сказал человек и спросил ту силу, почему она так использует руку и так часто ее использует. Она ответила: «Оставь порицать меня и мое обращение [с рукой]. Сколько упрекающих упрекают и сколько упрекаемых невинно! Как же ты не мог разобраться в моем деле, подумав, что я совершаю насилие над рукой, оседлав ее?! Ведь и до начала движения я владела ею, но я ею не двигала и не принуждала к движению; я спокойно спала, так что некоторые даже подумали про меня, что я мертва или меня вообще нет, ведь я не двигалась и не двигала ничем, пока не пришел некто, побеспокоивший меня и притеснивший, заставив сделать то, что ты видишь. Я обладала лишь силой, чтобы помочь ему, но силы противостоять ему у меня не было. Имя ему — воля. Я знаю ее только по ее имени и по ее нападению, так как она вывела меня из пучины сна и толкнула на то, чего я могла бы вполне избежать, оставь она меня в покое».

«Ты права, — сказал человек и спросил волю: — Что заставило тебя напасть на эту спокойную спящую силу, заставить ее что-то приводить в движение? Почему ты не могла избежать насилия над ней?»

Воля сказала: «Не спеши. Возможно, ты найдешь мне оправдание и зря меня упрекаешь. Я не сама поднялась, а меня подняли. Я не сама пришла, а меня прислал своим решительным приказом несокрушимый повелитель. До его прихода я находилась в состоянии покоя. Но в самое сердце мое явился посланец знания и языком разума потребовал силу, и я заставила ее подчиниться. Я несчастна, ибо подчиняюсь насилью знания и разума. Я не знаю, зачем меня поднимут, чему я буду подчинена и что принуждена буду делать. Я только знаю, что я неприкосновенна и спокойна до тех пор, пока не явится этот всемогущий пришелец, этот справедливый повелитель, этот деспот. И я очнусь для него и буду полностью повиноваться ему. Каким бы ни был его приказ, у меня нет сил противиться. И всю жизнь мою так: когда он сам растерян и колеблется в решении своем, я сплю, но сплю в ожидании его решения; как только он примет решение, я пробуждаюсь, чтобы подчиниться и заставить силу выполнить его. Спроси же обо всем знание и оставь меня со своими упреками. Ведь про меня сказано:

Если ты людей покинул и могли они не дать
Тебе уехать, то не ты — они ушли».

■ «Ты права», — сказал человек. И направился к знанию, разуму и сердцу, упрекая их за то, что они подняли волю и принудили ее пробудить силу. Разум сказал: «Я лишь светильник. Сам я не горю, меня зажигают». Сердце сказал: «А я только дощечка и сама не раскладываюсь, меня кладут». И сказала знание: «Я же рисунок, вычерченный на белизне дощечки сердца при свете светильника разума. Но само я не чертило, а пластинка долгое время была пустой, без меня. Спроси лучше обо мне перо, ведь только пером может быть прочерчена линия».

Тут был сбит с толку вопрошающий. Ответ этот не убедил его, и он сказал: «Какую усталость перенес я на этом пути! Во сколько мест заходил я, но каждый, к кому я подходил, чтобы узнать у него суть дела, отсылал меня к другому. Я добр душой и неустанно ходил от одного к другому, каждый раз как слышал речь, понятную моему сердцу, и находил доводы, оправдывающие неспособность ответить на мой вопрос. Но я вовсе не понимаю твоего ответа: „Я линия и рисунок, меня вычертило перо“. Я знаю только одно перо — из тростника, одну дощечку — из металла или дерева, я знаю только те линии, которые прочерчены чернилами, и только тот све-

тильник, в котором горит огонь. Здесь, в этом месте, я слышу о дощечке, светильнике, линии и пере, однако не вижу ни того, ни другого. Я слышу грохот жерновов, но не вижу мельницы».

Тогда знание сказал: «Если ты веришь тому, что говоришь, то невелик твой груз, и провианта маловато, и суденышко утло. Знай же, что на пути, по которому ты пошел, много погубителей, и лучше уж тебе отправиться восвояси и бросить то, во что ты ввязался. Это не для тебя, оставь же все. Ведь успех сопутствует тому, кто на него способен. Если же ты хочешь довести дело до конца, то не бойся пострадать и послушай».

Знай, что на этом пути три мира. Мир явного и осязаемого — первый из них. Бумага, чернила, перо и рука принадлежат к этому миру. Эти пристанища // ты преодолел с легкостью. 245 Второй мир — мир сверхчувственного и скрытого. Этот мир лежит в конце пути. Перейдя меня, ты как раз попадешь в его пристанища. Чреватый многочисленными опасностями, мир этот насыщен неприступными вершинами и бездонными морями. Я не знаю, как ты уцелеешь в нем. Третий мир — мир духовного ¹⁷², который находится между миром явного и осязаемого и миром сверхчувственного и скрытого. Ты уже преодолел три его пристанища: первое — сила, затем — воля и, наконец, знание. Этот мир является связующим звеном между другими мирами потому, что пути мира явного легче его путей, а пути мира скрытого сложнее.

Мир духовного, лежащий между двумя мирами, напоминает судно, движущееся между землей и водой. Оно не охвачено все волнующейся водой, но и не находится в пределах спокойной, безмятежной земли. Каждый, кто идет по земле, идет в мире явного и осязаемого. Но если он ощутит такой прилив сил, что сможет плыть на судне, он станет подобен идущему в мире духовного. Если же он достигнет того, что пойдет по воде без помощи судна, он будет неколебимо шествовать в мире скрытого. Если ты не способен ходить по воде — уходи. Ты уже преодолел землю и оставил судно; в твоих руках не осталось ничего, кроме прозрачной воды. Преддверие мира скрытого и сверхчувственного — видение пера, которым знание пишет по пластине сердца, и получение истинного знания, которое поможет тебе идти по воде. Разве ты не слышал, что Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, когда ему рассказали об 'Исе, мир ему, что тот шел по воде, сказал: „Если бы он еще более преуспел в истинном познании, он пошел бы по воздуху“».

Тогда отвечал спрашивающий путник: «Я в недоумении, что же мне делать. В сердце мое проник страх после твоих описаний опасностей пути. Я не знаю, могу ли я преодолеть все препятствия, о которых ты мне поведал, или нет. Есть ли признак, по которому я могу это знать?»

«Да. Напряги зрение и сосредоточь на мне свет очей твоих и зрачков их. Если перед тобой предстанет перо, которым я пишу по дощечке сердца, то похоже, что ты можешь быть странником на этом пути. Ведь перо это показывается каждому, кто вышел из мира духовного и постучался у ворот мира потустороннего и скрытого. Разве ты не знаешь, что и Пророку, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, вначале открылось перо? Ведь на него снизошло: „Читай! И Господь твой щедрейший, который научил *каلامом*, научил человека тому, чего он не знал“» [XCVI, 3—5].

И сказал путник: «Теперь я прозрел и уста Всевышнего стали зрачком моим. Я не вижу ни тростника, ни деревьяшки, и я не знаю никакого пера, кроме этого».

Знание же сказала: «Ты отдалил от себя корм, который был уже под ногами. Разве ты слышал когда-нибудь, чтобы обстановка дома уподоблялась его хозяину? Разве не знаешь ты, что личность Всевышнего не подобна всем другим личностям? Также и руки Его не подобны рукам, и перо Его не подобно перьям, и речь Его не подобна любой другой речи, и начертанное Им не подобно другим линиям. Все это дела небесные из мира потустороннего. Личность Всевышнего не имеет тела и не имеет места в отличие от других, десница ¹⁷³ Его не есть плоть и кровь в отличие от всех рук, и перо Его не из тростника, и скрижаль Его не из дерева, и речь Его не из звуков и слов, и написанное Им не цифры и знаки, и чернила Его не краска и не сок чернильного ореха. Если ты не видишь всего этого именно таким образом, то я могу считать тебя разве что гермафродитом, болтающимся между мужественностью обезличивания [Аллаха] и женственностью уподобления ¹⁷⁴, не примыкающим ни к тому, ни к другому. Как же ты лишил личность и атрибуты Всевышнего тела и его атрибутов, выхолостил речь Его, лишив ее смысла звуков и слов, и начал сомневаться уже в Его деснице, Его пере, скрижали и начертанном? Если ты понимаешь речение Пророка, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: „Аллах создал Адама по подобию своему“ — в прямом смысле, как это можно представить зрением, то будь до конца уподобляющим, как сказано: „Будь полноценным иудеем, а если нет, то не играй с Торою“. Если же ты понял из этого, что речь идет о внутреннем подобии, которое

можно понять разумом, но нельзя видеть глазами, будь настоящим обезличивающим, мужественным почитателем и иди предназначенным путем, ведь ты складка в священной долине. И прислушайся тайной сердца своего к тому, что его вдохновляет. Возможно, на огне найдешь ты верный путь. Возможно, из-за тайны Престола ты будешь позван так же, как был позван Муса: „Я призываю тебя“».

Когда путник услышал от знания эти слова, он сразу почувствовал ограниченность свою, почувствовал, что он гермафродит между уподобляющими и обезличивающими. И возгорелось сердце его пламенем от неистовства гнева его на самого себя, когда проник он взором в свое уродство. До этого елей светоча сердца его едва тлел, хоть и не касался его пламень. Но вот дохнуло на него своим пылом знание, и елей вспыхнул. И наложился огонь на огонь. Знание сказала ему: «Воспользуйся же такой возможностью и открой глаза. Возможно, ты на огне найдешь верный путь». Он воззрел, и вдруг взору его открылось божественное перо. // Оно оказалось таким, каким описало его знание, лишенным [атрибутов]: не из дерева и не из тростника, без головки и без кончика оперения. Оно неустанно пишет по сердцам всех людей различные виды знания. И как будто в каждом сердце есть у него головка, хотя и нет ее у него. Подивился путник и сказал: «Да, друг-знание, Всевышний вознаграждал меня благом, я вижу истинность всех описаний этого пера, вижу его не таким, как все перья». С этим он покинул знание, поблагодарив его, и сказал: «Мое пребывание у тебя и мои искания затянулись. Я решил отправиться к господину знания и спросить его о нем».

И он отправился к нему и сказал: «Послушай, перо. Почему ты все время вычерчиваешь в сердцах людей такое знание, которым заставляешь волю подчинить себе силу, чтобы та воздействовала на ей подвластное?»

Перо ответило: «Ты что же, забыл то, что видел в мире явного и осязаемого, и то, что услышал из ответа пера? Ведь ты спросил его, и оно отослало тебя к руке». — «Нет, я не забыл этого», — ответил путник. «Так мой ответ будет точно таким же, как ответ этого пера». — «Но как же, ведь ты не такое, как оно?!» — «Разве ты не слышал, — молвило перо, — что Аллах создал Адама по своему подобию?». — «Да, я слышал об этом». — «Тогда и спрашивай о моем деле ту, что называется правой рукой правителя. Она держит меня, поворачивает; я подчинено ей, и меня принуждают. В смысле принуждения нет никакой разницы между божественным и человеческим пером. Разница только в том, видим ли лик его».

Путник спросил: «А кто же правая рука правителя?» — «Ты не слыхал, — сказало перо, — что говорил Всевышний: „И небеса скручены Его десницей“ [XXXIX, 67]!» — «Слышал». — «Перья также в Его деснице, она ими и двигает».

И отправился путник от пера к деснице. Когда он увидел ее, она оказалась еще более удивительной, чем чудесное перо. Невозможно описать или объяснить даже немногое из этих чудес, многочисленные тома не вместят и десятую десятую их описаний. В общем, это была десница не как все десницы, рука не как все руки, пальцы не как все пальцы. Путник увидел двигающееся перо, зажатое в деснице, и открылось ему его оправдание. Он спросил десницу о деле ее и о том, почему она двигает пером. Та сказала: «Мой ответ будет повторением того, что ты слышал в мире явного. Я отошлю тебя к силе. Ведь рука эта не имеет силы сама по себе. Ею неизбежно управляет сила».

И путник отправился в мир силы. Тут он увидел такие чудеса, что все виденное им прежде показалось ему презренным и жалким. Он спросил силу, почему она управляет рукой. Сила ответила: «Я лишь атрибут. Спроси того, кто владеет им, — Могущего. Ведь надо опираться на субстанцию, а не на атрибуты».

При этом пошатнулся путник и еле осмелился пошевелить языком, чтобы задать вопрос. Но вдруг услышал он твердое речение, обращенное к нему из-за покрова Тайны: «Его не спрашивают о том, что Он делает, это их спрашивают».

В страхе перед Присутствием он упал в обморок, как громом пораженный. Придя в себя от глубокого обморока, он сказал: «О Прославленный! Нет никого более величественного, чем Ты! Я пришел к Тебе, полагаясь на Тебя, веруя, что Ты Властитель-Исполни, Единственный и Всесокрушающий. Я боюсь только Тебя, смиряюсь в просьбе только перед Тобой. Я заклинаю только об одном: чтобы Ты избавил меня от наказания и сменил гнев на милость. Я могу лишь просить Тебя, молиться Тебе и просить милости от рук Твоих. Я говорю: расширь грудь мою, чтобы я познал Тебя, и развяжи язык мой, чтобы я восславил Тебя».

Тут из-за Покрова воззвало к нему: «Ты должен жаждать прославления и превозношения Владыки пророков. Обратись же к Нему: что даст Он тебе, возьми то, что воспретит, откажись от того, что скажет, то повторяй».

И он в этом Присутствии не сказал более чем: «О Прославленный! Не могу так восхвалить Тебя, как восславил себя Ты сам».

Затем он сказал: «Господин мой! Если у языка моего нет смелости, чтобы восславить Тебя, то разве нет в сердце моем страстного желания познать Тебя?»

И воззвало к нему: «Ты должен подняться до правдивых. Возвращаясь же к главному наиправдивейшему и следуй ему. Друзья Владыки пророков как светила: какому бы из них вы ни следовали, вы пойдете верным путем. Разве ты не слышал сказанного: „Не достичь познаваемого — значит познать“? Так хватит же с тебя этой доли нашего Присутствия. С тебя достаточно уже познания того, что ты лишен Присутствия, не можешь видеть его Блеска и Величия».

С этим возвратился путник и извинился за свои вопросы и упреки, так сказав руке, перу, знанию, воле, силе и тому, что следует за ней: «Примите мои извинения. Я был словно несмышленный младенец, когда пришел в эту страну. Но каждый новоприбывший удивляется. И мой упрек вам был лишь следствием ограниченности и невежества. Теперь для меня стало ясным ваше оправдание. Мне открылось, что единственно, кто владеет всеми мирами, Силой и Могуществом, — это Единственный и Всесокрушающий. Вы же лишь игрушки в руках Его Могущества, которым Он распоряжается, зажав в Своей деснице. Он первый и последний и тайный и явный».

Когда он произнес эти слова в мире явного и осязаемого, сокрылся смысл сказанного им и он был спрошен: «Как можно быть и первым и последним, ведь это два противоположных атрибута? Как можно быть и тайным и явным, ведь одно не равняется другому, тайное не явно?»

Путник ответил: «Он первый по отношению ко всем созданиям, так как все произошло ¹⁷⁵ из Него по порядку, одно за другим, и Он последний // по отношению к движению идущих ²⁴⁷ к нему. Они постоянно возвышаются от одного пристанища к другому, пока это не завершится в конце концов тем Присутствием. Это конец пути. Итак, Он последний в видении, первый в создании. Он тайный по отношению к живущим в мире явного свидетельства, которые хотят познать его пятью органами чувств, и Он же явный по отношению к тем, кто ищет Его с помощью светильника, возгоревшегося в их сердцах, внутренним разумом, устремленным в мир скрытого».

Так, единобожие путников, идущих по Его пути, применительно к деянию заключается в том, что им откроется, что деятель — Один.

Ты можешь спросить: «Это единобожие кончается тем, что оно основано на вере в мир *малакута*. А что же делать тому, кто этого не понимает или отрицает его?»

Я отвечаю тебе: «Для неверящих нет лекарства. Им можно лишь сказать: ваше отрицание мира *малакута* подобно отрицанию суманитами ¹⁷⁶ мира духовного. Они ограничили свое знание пятью чувствами. Они отрицают силу, волю и знание, так как те не познать пятью чувствами. Пять чувств приковывают их к самому дну мира явного и осязаемого. Если кто-то скажет: „Я из них. Для меня существует только мир явного и осязаемого, в котором я руководствуюсь пятью чувствами“, ему нужно ответить: твое отрицание того, что мы видели и что лежит вне пределов досягаемости пяти чувств, подобно отрицанию софистами ¹⁷⁷ пяти чувств, ведь ими сказано: „Мы не верим в то, что видим. Возможно, мы видим это во сне“.

Если он скажет: „Я из их числа. Я также сомневаюсь и в том, что познается чувствами“, про такого скажут, что он дурной человек и неизлечим. Его нужно оставить на некоторое время, ведь не каждого больного могут вылечить медики. Это приговор неверующему.

Что же касается тех, кто не отрицает, а не понимает, то путники должны посмотреть в око его, которым он глядит на мир скрытого. Если оно окажется невредимым в основе, но в него проникла черная жидкость, которую можно удалить или вычистить, пусть они чистят око, как это делают с сурьмой на обычном глазу. Выправив свое зрение, он вступит на путь, чтобы идти по нему. Точно так же сделал Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, с избранными из друзей своих. Если же он не поддастся лечению, то не сможет идти по тому пути единобожия, о котором мы упоминали, и не сможет слышать речи атомов явного и скрытого миров о форме единобожия. Обратитесь тогда к нему звуками и словами, снизойдите с вершины единобожия до низкого [уровня] его понимания. Ведь в мире явного тоже существует единобожие, так как каждый знает, что много хозяев портят дом, а много правителей — страну; ему нужно сказать, по мере ума его, что бог знания один и совершитель один, поскольку, если бы и за тем, и за другим стоял бы не один Аллах, а боги, и то, другое было бы испорчено. Таким путем, подходящим его разуму, вера в Единого проникнет в его сердце, ибо это соответствует тому, что он видит в мире явного и осязаемого. Аллах поручил пророкам говорить с людьми по мере их ума, поэтому и Коран был ниспослан на языке арабов, согласно их обычаю говорить».

Ты спросишь: «Может ли подобное единобожие убеждением быть основой для *таваккула*, так чтобы последнее опиралось на него?»

Я отвечаю тебе: «Да, если это убеждение сильное, оно приведет к открытию, вызывая *ахвал*. Но чаще оно слабое, и тогда его теснят сомнения и нерешительность. Поэтому обладающий убеждением нуждается в *мутакаллиме*, чтобы тот охранял его своим *каламом*, или же в том, чтобы самому научиться *калам*у, дабы охранять свою веру, усвоенную им от учителя, стца или жителей этой страны. По поводу же того, кто сам увидел путь и сам пошел по нему, не о чем беспокоиться. Но знание того, кто приоткрыл завесу, не становится более достоверным, хотя и становится более ясным, подобно тому как для того, кто видит человека в пути при восходе солнца, не становится более достоверным познание, что это человек, хотя все детали его наружности видны более ясно. Кому же еще подобны эти открыватели и убежденные, как не колдунам Фир'ауна и последователям самаритянина ¹⁷⁸?

Когда колдуны Фир'ауна, убедившись путем длительного наблюдения и обширного опыта во всемогуществе колдовства, увидели от Мусы, мир ему, то, что выходит за рамки колдовства, и открылось им истинное положение вещей, они, не придавая значения словам Фир'ауна: „Я отрублю вам руки и ноги на крест“ [VII, 124; XX, 71], сказали: „Мы не предпочтем тебя пришедшим к нам ясным знамениям и тому, кто сотворил нас. Решай же то, что ты решаешь; ты можешь решить только эту ближайшую жизнь“ [XX, 72]. Знамение и откровение исключают измену ¹⁷⁹.

Что же касается последователей самаритянина, то они, уверовав потому, что узрели змею в ее явном виде, изменили, когда узрели тельца самаритянина ¹⁸⁰ и слышали мычание его, передумали, услышав слова: „Это — Бог ваш и Бог Мусы“ [XX, 87]. Они забыли, что он не обратится к ним с речениями, не одарит их добром и не причинит вреда. Каждый, кто уверовал потому, что узрел // змею, неизбежно становится безбожником, ²⁴⁸ взглянув на тельца, ведь оба они из мира явного, а различия и противоречия в этом мире велики. Что же до мира скрытого, то он находится у Всевышнего. Поэтому в основе его ты не найдешь различий или противоречий».

Ты скажешь: «То единобожие, о котором ты говорил, понятно, однако, как бы ты ни доказывал, что посредства и причины не самостоятельны, а приводятся в действие, это не верно по отношению к человеку: он движется, если хочет двигаться, и находится в покое, если хочет находиться в покое. Где же его подчинение?»

Знай же, рассуждения о том, что было бы, если б человек хотел, когда он хочет хотеть, и не хотел, когда он не хочет хо-

теть, ошибочны. Ведь человек делает, что хочет, хочет он хотеть или не хочет. Таким образом, это не его желание, так как, если бы это было его желание, оно нуждалось бы в другом желании, и так продолжалось бы до бесконечности. Поскольку это не его желание, то, каким бы ни было желание, направляющее силу на то, что нужно сделать, сила все равно будет действовать, у нее не будет возможности противиться.

Так, движение необходимо и обязательно совершается силой, а сила непременно осуществляет движение при появлении желания. Желание же происходит из сердца. Все это необходимо, при этом одни вытекают из других. И раб ничего не может сделать против появления желания, затем действия силы на ее возможность и после того, как желание пошлет импульс силе, появления движения. Он принужден все это делать.

Ты скажешь: «Все это полная обязательность. Она же противоречит свободной воле. А ты не отрицаешь свободного выбора¹⁸¹. Как же человек может быть принуждаемым и одновременно свободно выбирать?»

Я отвечаю: «Если будет приоткрыта завеса, ты узнаешь, что он принужден свободной воле, то есть он принужден свободно выбирать».

Как это может понять тот, кто не понимает, что такое свободный выбор? Давайте же объясним это вкратце языком *мутакаллимов*, так как это нужно сделать с непрошеным и побочным вопросом: ведь в этой книге нашей мы не собирались разъяснять ничего иного, кроме Науки поведения.

Итак, я утверждаю, что слово «действие» по отношению к человеку употребляется в трех значениях. Так, говорят: человек пишет пальцами, дышит легкими и горлом, проваливается в воду, если обопрется на ее поверхность всем своим телом. Человеку приписывается и падение в воду, и дыхание, и писание. В истинном смысле принужденности все они одинаковы, но различаются по виду действия. Я для тебя выражу это в трех терминах.

Назовем же погружение в воду человека, после того как он встанет на ее поверхность, естественным действием, дыхание — добровольным, а писание — действием свободной воли. Понятно, что естественное действие вынужденно, так как независимо от того, стоит человек на воде или шагает с ее поверхности на воздух, он неизбежно погружается в нее. Погружение после шага будет неизбежным. Дыхание равноценно этому, а движение глотки так же зависит от желания дышать, как погружение в воду зависит от тяжести тела. И каким бы ни

был вес его, оно все равно будет погружаться. Но не ему приписывать тяжесть, и волю не ему. Поэтому же, если нацелиться в глаз человека иголкой и быстро поднести ее, он непроизвольно сомкнет веки. Даже если он захочет удержать их открытыми, то не сможет, несмотря на то что непроизвольное смыкание век — действие добровольное. Однако, если он представит себе образ иголки, осознавая его в своем воображении, желание сомкнуть веки последует за этим как необходимость. Так же и само движение. Если он и решит не делать этого, то не сможет, невзирая на то что действие в его силах и согласно его желанию. В смысле необходимости добровольное действие смыкается с естественным. Что же касается третьего вида действия, названного действием свободной воли, то именно оно есть источник сомнений, как, например, писание или произношение звуков, и про это действие сказано: человек делает, если хочет, и не делает, если не хочет. Иногда он хочет, иногда не хочет. Поэтому полагают, что это его дело. Но это от незнания смысла свободной воли.

Объясним же. Дело в том, что воля подчиняется знанию, которое определяет, что нечто тебя устраивает. Все объекты делятся на те, которые действуют на твое явное или внутреннее видение, убеждая, что они тебе выгодны, незамедлительно и без колебаний, и на те, в необходимости которых разум может сомневаться.

К первым относится, например, то, что ты делаешь, когда к твоему глазу подносят иголку или замахиваются на тебя мечом. В таком случае в твоём знании нет сомнения в том, что ликвидировать угрозу есть для тебя благо, выгодно для тебя. Не нужно принимать решения: воля возникает из знания, а сила — из воли. И закрываются веки, защищая глаза, и выставляется рука, отстраняя меч — правда, без наблюдения и размышления, но по воле.

Среди объектов есть и такие, в отношении которых трудно принять решение и в которых сомневается разум. Человек не знает, приемлемо ли это для него или нет, и поэтому нуждается в наблюдении и размышлении, дабы определить, что для него лучше: делать или не делать. Если посредством наблюдения и размышления он дойдет до знания, что из двух для него лучше, тогда это смыкается с тем, что он делает без размышления и наблюдения. Так воля появляется как стремление оттолкнуть меч или острие. Когда же она появляется как стремление совершить то, что разум нашел // благом, тогда эта воля называется свободной волей, которую определяет благо, иначе говоря, которая направлена на то, что разум счел бла-

гом. В этом суть такой воли. Для появления той воли не требуется того, что нужно для этой: доказательство благости поступка для совершающего. Однако благость отвержения меча ясна и без наблюдения, по интуиции, а эта воля требует наблюдения.

Таким образом, свободная воля представляет собой особый вид воли, который возникает по сигналу разума относительно того, в чем человек не уверен. Именно по этому поводу сказано, что человеку нужен разум, чтобы отличить лучшее из лучшего от худшего из худшего. Он полагает, что воля может возникнуть только согласно чувству и представлению или согласно решению разума.

Поэтому, если человек захочет, например, отсечь свою собственную голову, у него это не получится не вследствие недостатка силы или отсутствия ножа, а вследствие того, что он не имеет воли, вызывающей к силе, заставляющей ее действовать. А ее нет, потому что она может возникнуть только по решению разума или чувства, определивших, что действие приемлемо для человека. Убить же самого себя — деяние неприемлемое, и при всей силе своих членов он не может себя убить, разве что если его ожидает невыносимо мучительное наказание. Здесь разум колеблется в принятии решения и сомневается в том, какое же из двух зол худшее. Если после размышления ему показалось наиболее вероятным, что не совершать самоубийства есть зло меньшее, он не сможет убить себя. Если же он решил, что меньшее зло — самоубийство, и решение его будет твердым и бесповоротным, так что нельзя поступить иначе, появляется воля, а затем сила. Человек губит самого себя, как бы передавая себя мечу для убийства. Он подобен тому, кто бросается с крыши, не обращая внимания на то, что его ждет гибель. Если ему предстоит быть несильно избитым и, когда он дойдет до края крыши, разум его решит, что лучше перенести побои, чем броситься, замрут члены его и он не сможет броситься, ведь тогда не будет для этого мотивов, а воля мотивируется решением разума и чувства, сила же подчиняется этому мотиву, движение же — силе.

Каждое имеет силу лишь по мере [заложенной] в нем необходимости, которой оно не сознает, являясь лишь местом, руслом для всех этих повелений. И ничто никоим образом не исходит от него. Следовательно, смысл того, что [человек] действует по принуждению, в том, что все с ним происходящее — не от него, а от другого. Смысл же того, что он выбирает, действует по свободной воле, в том, что он есть место, в котором принудительно осуществляется воля, и это действие по реше-

нию разума есть абсолютное благо, и оно выгодно. Решение же разума также вынужденно. Но оно вынужденно по свободной воле.

Так, действие огня в пламени пожара есть чистое принуждение, действие Всевышнего есть чистая свободная воля, а действие человека есть ступень, находящаяся между этими двумя. Она и называется принуждением по свободной воле. Поборники истинного потребовали дать ему свое название, ввиду того что это третья, особая степень, в которую они поверили, так как она упомянута в Книге Всевышнего. Они назвали ее присвоением¹⁸². Оно не противоречит ни принуждению, ни свободной воле, но объединяет и то, и другое для тела, которое есть условие жизни, так же и в отношении всех ступеней нашей последовательности.

Действительно, некоторые условия, может быть, и открылись простым людям, другие же видны только посвященным, которым явилось откровение через свет Истинного. А если так, идущее впереди опережает следующее за ним только по праву и необходимости. Так же и все деяния Всевышнего.

Если бы не это, опережение и отставание было бы бессмысленным, схожей с действиями умалишенных. Всевышний выше высказываний невежд. На это указывают слова Его: «Я ведь создал джиннов и людей только, чтобы они Мне поклонялись» [LI, 56].

Всевышний сказал также: «Мы не создали небо и землю и то, что между ними, // забавляясь» [XXI, 16]; «Мы создали их только истиной» [XLIV, 39]. И все, что между небом и землей, происходит по заведенному обязательному правильному порядку. Нельзя представить, чтобы что-то было не так, не по этому существующему порядку.

Единственная причина, по которой отстает отстающее, — это ожидание своего условия, ведь невозможно, чтобы обусловленное опережало обуславливающее, а невозможное не может быть совершаемым. Знание отстает по отношению к сему только из-за отсутствия условия — жизни, а воля, в свою очередь, следует за ней только по причине отсутствия условия знания; это правильный и обязательный порядок, в котором нет ничего случайного или созданного ради забавы, но все мудро продумано. Объяснить это нелегко, но мы, чтобы довести принцип истины до слабых умов, приведем пример, показывающий зависимость совершаемого от существования условия даже при наличии силы.

Представь себе загрязнившегося человека, который вошел в воду по шею. Грязь не сходит с членов его, несмотря на то

что вода должна смывать грязь, когда человек соприкасается с ней.

Подумай, что Вечная Сила присутствует здесь, заставляя возможное совершиться, соприкасая члены тела с водой. Но оно не совершается, т. е. грязь не сходит, пока не появится условие, а именно мытье лица. Если стоящий в воде погрузит в нее свое лицо, вода будет омыwać все его члены и грязь сойдет.

Возможно, невежда подумает, что грязь сошла с рук вследствие того, что она сошла с лица, ведь она сошла именно после того, как было погружено лицо; в то же время было сказано, что вода соприкасалась с телом, но не смывала грязи, а осталась такой же. Так как же могло произойти то, что не произошло раньше? Ясно, что грязь сошла с рук при мытье лица. Следовательно, мытье лица есть причина очищения рук от грязи.

Это абсолютное невежество, подобное мнению того, кто считает, что движение совершается силой, сила — волей, а воля — знанием. Такое мнение ошибочно. В действительности грязь сошла с рук при мытье лица по причине ее соприкосновения с водой. И ни вода, ни руки не изменились, с ними ничего не произошло. Появилось лишь условие, и сказался результат его наличия.

Так же ты должен понимать и истечение всех явлений из Вечной Силы, хотя Она и непреходяща, а совершаемое преходяще. Но мы уже стучимся в двери другого раздела и Науки откровения. Оставим все это, ведь наша цель лишь обратить внимание на путь единобожия в совершении действия.

Истина в том, что деятель — Один. Его [следует] бояться, к Нему обращаться, на Него полагаться и опираться.

Мы смогли упомянуть из всех океанов единобожия лишь каплю в море третьей стадии Веры в Единого. Исчерпать их все за время Ноево невозможно, как невозможно осушить море, черпая из него по капле. Но все заключено в высказывании: «Нет божества, кроме Аллаха». Нет ничего для языка отточнее его изящности, для сердца проще веры в смысл его, для улемов и сведущих в науке драгоценнее сути его, его истины.

А как же для других? Ты можешь сказать: «Как же сочетать единобожие и шариат, если смысл единобожия в том, что нет деятеля, кроме Всевышнего, а смысл шариата в возможности деяний для рабов? Если деятель — раб, то как же может быть деятелем Всевышний? А если деятель — Всевышний,

то как может быть деятелем раб? Непонятно, как одно действие может совершаться двумя деятелями».

Да, отвечу тебе я, это непонятно, если в слове «деятель» видеть лишь одно значение. Если же придать ему двойной смысл, противоречие исчезает. Так, говорят: «Эмир убил такого-то» — и одновременно говорят: «Его убил палач». Но эмир — убийца в одном смысле, а палач — в другом. Так же и раб — деятель в одном смысле, а Великий и Всемогущий — в другом, в том, что Всевышний есть творец и создатель. Раб же — деятель в том смысле, что является местом, в котором Он создал силу, создав там прежде волю, а перед этим поместив там знание. Сила связана с волей, а движение — с силой связью обуславливающего с обуславливаемым, со Всевышним же — связью следствия с причиной и сотворенного с Творцом.

Место нахождения силы называется деятелем всего, что имеет с ней связь, какова бы она ни была, подобно тому как палач и эмир называются убийцами в силу того, что убийство связано с силой каждого из них, но по-разному. Поэтому убийство и названо действием их обоих.

Таким же образом и все совершаемое связано с двумя силами. В соответствии с этим Всевышний в одном месте приписывает в Коране действия ангелам, в другом — их трудам, в третьем приписывает их в сути своей самому себе. Всевышний сказал о смерти: «Скажи: „Приемлет вашу кончину ангел смерти“» [XXXII, 11]. Затем сказал Великий и Всемогущий: «Аллах приемлет души в момент их смерти» [XXXIX, 42]. И сказал Всевышний: «Видели ли вы, что возделываете?» [LVI, 63] — приписав это нам. Потом сказал Он: «Как Мы пролили воду ливнем, потом рассекли землю трещинами и вырастили на ней зерна, и виноград» [LXXX, 25—28]. Великий и Всемогущий сказал также: «Мы отправили к ней Нашего духа, и принял он пред ней обличие совершенного человека» [XIX, 17]. И сказал Всевышний: «И Мы вдували в нее от Нашего духа» [XXI, 91]. И был дувшим Джабраил, мир // ему. 251 Также сказал Всевышний: «И когда Мы читаем его, то следуй за его чтением» [LXXV, 18]. В *тафсире*¹⁸³ говорится: это значит, что прочел его тебе Джабраил. Всевышний сказал: «Сражайтесь с ними, — накажет их Аллах вашими руками» [IX, 14]. Здесь убийство приписано им, а наказание их муками — Аллаху, но последние и есть убийства. И объявил Всевышний: «Не вы их убивали, но Аллах убивал их» [VIII, 17]. Он сказал также: «И не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил» [VIII, 17]. В этом высказывании явно объединено опроверже-

ние и утверждение. Смысл слов «не ты бросил» в том, что бросил Аллах, а смысл слов «когда бросил» в том, что бросил раб. Это два различных, противоположных смысла. Всевышний сказал: «Который научил *каламом*, научил человека тому, чего он не знал» [XCVI, 4—5]. Затем он сказал: «Милосердный. — Он научил Корану» [LV, 1—2]. И сказал: «Научил его изъясняться» [LV, 4]. Он сказал также: «На Нас лежит его разъяснение» [LXXV, 19]. И еще: «Видели ли вы то, что извергаете семенем, — вы ли творите это, или Мы творцы?» [LVI, 58—59]. А Пророк Всевышнего, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал про ангела зачатия: «Он входит в детородный орган, держа семя в своей руке, затем придает ему форму тела и говорит: „Господи! Мужчина или женщина? Прямой или искривленный?“ Аллах называет ему что пожелает, и ангел творит». И другими словами: «И ангел придает форму ему, затем вдвухает в него дух, наполняя его счастьем или несчастьем». Кто-то из предков говорил, что именно тот ангел, которого называют духом, вводит дух в тела¹⁸⁴; что, когда он дышит, каждое дыхание его воплощается в теле. Вот почему он назван духом.

Сказанное о таком ангеле я и описал. Это истина, подтвержденная умными людьми. Дух как выражение ангела¹⁸⁵ можно обнаружить только при вселении его в тело. Суждение же о неподвижном духе было бы предположением, лишенным оснований.

Всевышний сказал также в аятах Корана, относящихся к земле и небесам: «Разве не достаточно для твоего Господа, что Он о всякой вещи свидетель?» [XLI, 53]. Он сказал: «Свидетельствует Аллах, что нет божества, кроме Него» [III, 18]. Ясно, что это указание на Него самого. В этом нет противоречия, ибо прийти к заключению можно разными путями. Сколько ищущих познали Всевышнего посредством видения существующего и сколько ищущих познало все существующее посредством Всевышнего. Некоторые из них сказали: «Я познал своего Господа через Господа, и, если бы не Господь, я не познал бы Господа». Таков смысл высказывания Всевышнего: «Разве не достаточно для твоего Господа, что Он о всякой вещи свидетель?»

Всевышний определил самого себя как воскрешающего и умерщвляющего. Затем поручил смерть и жизнь двум ангелам. В *хабаре* говорится, что «ангелы смерти и жизни поспорили. Ангел смерти сказал: „Я умерщвляю живых“, а ангел жизни сказал: „Я оживляю мертвых“. И тогда внушил им Всевышний: „Исполняйте каждый свое дело и делайте то, к чему

Я вас принудил, ибо Я и есть тот, который умерщвляет и оживляет. Не умерщвляет и не оживляет никто, кроме Меня“». Таким образом, слово «деяние» может употребляться в разных смыслах. Эти значения не противоречат друг другу, если их правильно понять. Поэтому сказал Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, тому, кому он дал финик: «Возьми его. Если бы ты к нему не пришел, он пришел бы к тебе». Он приписал приход человеку и финику, хотя известно, что финик не приходит так, как к нему приходит человек. Подобно тому сказал кающийся: «Я каюсь перед Всевышним Аллахом, но не каюсь перед Мухаммадом». Тогда сказал Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Он познал истину для своих сородичей».

// Каждый, кто приписывает все Всевышнему, поступает верно, познав Истинного и истину. Тот, кто приписывает это другим, тот говорит в переносном, иносказательном смысле. Истина же — это одно, а иносказание — другое. 252

Филолог объяснил слово «деятель»¹⁸⁶ как «тот, кто создает». Но он полагал, что создает человек силой своей, и назвал его деятелем своего движения, полагая это достоверным. Он вообразил, что приписывание деяния Всевышнему условно, как условно приписывание убийства эмиру. Это иносказание в сравнении с приписыванием его палачу.

Но когда открылся Истинный людям своим, они познали, что все наоборот, и сказали: «Ты, филолог, описал деятеля как того, кто создает. Тогда нет деятеля, кроме Аллаха. Это слово применительно к Нему — истина, применительно к другим — иносказание, т. е. в переносном смысле употребляется слово, приписанное филологом человеку».

Когда истинное значение стало привычным для языка арабов-кочевников — случайно или намеренно, Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, подтвердил это, сказав: «Самый правдивый бейт, сказанный поэтом, — это стих Лабида: „Разве не все, кроме Аллаха, ложно?“¹⁸⁷. То есть все, что существует не само по себе, а благодаря другому, ничтожно, недействительно, заслуга его, истина его не в нем самом, а в другом.

Следовательно, нет действительно истинного, кроме Вечно Существующего, подобного которому нет. Он существует сам в себе, все же остальное существует Его силой, значит, Он истинный, а все остальное ложно. Поэтому Сахл сказал: «О несчастный! Он был, когда тебя не было, Он будет, когда нас не будет. Когда ты появился, ты начал говорить: я да я,

но ведь ты сейчас, раньше ты не был. Он же и ныне, как был всегда».

Ты скажешь: «Сейчас стало ясно, что все есть принуждение. В чем тогда смысл наказания и воздаяния, гнева и довольства, как может Он гневаться на самого себя?»

Знай же, что на смысл всего этого мы указали в Книге благодарности и не будем отнимать времени повторением сказанного. Здесь мы упомянули об этом лишь в той степени, в какой видим в нем признак единобожия, порождающий состояние *таваккула*, что может вызвать только вера в милосердие и мудрость, ведь единобожие вызывает видение Причины причин и веру в милосердие и необъятность Его. А это порождает веру в Причину причин. И состояние *таваккула* достигается только верою в Того, на кого полагаются, а состояние спокойствия сердца — в правильном видении того, кого Он опекает. Эта вера занимает важное место среди всех частей Веры, и рассказ о пути в ней получивших Откровение был бы длинен.

Упомянем лишь венец его, чтобы ищущий стадии *таваккула* твердо в него уверовал и не сомневался бы в нем. Для этого он должен верить достоверной верой, без сомнений и слабости, что Великий и Всемогущий, если бы создал всех людей с разумом самого разумного из них и знанием самого знающего из них, дал бы им такое знание, какое только они могут вместить, наделил бы их не поддающейся описанию мудростью и затем увеличил бы знание, мудрость и разум всех этих людей, открыл бы им последствия явлений, раскрыл бы им тайны мира скрытого, познакомил бы их с тонкостями доброты и приметами наказания, так чтобы они могли различать добро и зло, пользу и вред, и приказал бы им поступать в мире явного и в мире тайного согласно данным им знаниям и мудрости, тогда в управлении ими при их участии и взаимодействии с Ним не потребовалось бы к чему-то из того, что Всевышний дал людям в земной и загробной жизни, прибавить или от чего-то убавить ни с комариное крылышко¹⁸⁸, не потребовалось бы ни отводить болезнь, грех, недостаток, бедность или вред от того, кто страдает ими, ни отнимать здоровье, совершенство, богатство или пользу от того, кого Аллах наградил ими.

Но если бы остановили они свой взгляд на всем, что создано Аллахом на земле и небесах, и посмотрели бы они на это внимательно, то не увидели бы глубоких различий между созданиями. Ведь все, что поделил Всевышний между рабами Его: и жизнь и смерть, и радости и печали, и силу и немощь, и веру и неверие, и благонравие и грех, — все это абсолютно справедливо.

В этом нет произвола или притеснения, это полностью истинно и заведено по обязательному и верному порядку¹⁸⁹, как нужно, по тому, что нужно, и в нужной мере; и ничто не может быть лучше этого, полнее этого и вернее этого. Если бы Он приберегал все это вместе с силою, это было бы скупостью, противоречащей щедрости, и притеснением, противоречащим справедливости.

Если бы не был Он всемогущ, Он был бы бессилен, что противоречит божественности. Любая бедность и любой вред в земном мире не что иное, как ущерб в земной жизни и воздаяние в загробной, а каждое лишение в загробной жизни по отношению к одному человеку есть благо для других. Ведь если б не ночь, мы не знали бы меру дня, если б не болезнь, здоровые не наслаждались бы здоровьем, если бы не пламя ада, // жители 253 рая не знали бы цену блаженству. И когда души людей жертвуют душами животных, убивая их, это не притеснение, а воздаяние полному неполным по справедливости.

Также и чрезмерное блаженство, уготованное жителям садов рая, рядом с мучительнейшим наказанием попавших в ад, и жертвование неверными ради правочерных — по справедливости. Пока не существует ущербного, нельзя понять полного¹⁹⁰, если не было бы животных, не видно было бы благородства людей.

Совершенство и ущербность проявляются только рядом друг с другом. Великодушная щедрость и мудрость требуют существования и совершенного и ущербного. Ведь отрубить руку ради спасения духа справедливо, поэтому это значит спасти полное созданием неполного. Так же обстоит дело и с различиями в судьбах людей в земной и загробной жизни. В этом справедливость, лишенная произвола, и истина, далекая от забавы.

Но это уже другое море — бездонное, необъятное, неспокойное и близкое к морю единобожия. В этом море утонули некоторые слабые, которые не ведали, как мутны [воды] его, в чем могут разобраться только знающие, ибо за морем этим стоит Тайна Предопределения, в которой запутались многие, а посвященным в Откровение раскрыть тайну запрещено. Суть этого в том, что и добро и зло нужны. А то, что диктует их нужность, — это необходимость наступления результата, который следовал бы за желанием. Им диктуемое неотвратимо, и приказы и приговоры Его не терпят толкований, а результат, большое оно или малое, ожидаем в равной мере.

То, что поразило тебя, не было затем, чтобы свергнуть тебя в ошибку, а что свергло тебя в ошибку, было не затем, чтобы

паразитить тебя. Удовольствуемся же этими отрывками из Науки откровения, которые представляют собой основу стадии *таваккула*, и вернемся к Науке поведения, если пожелает того Всевышний. А ведь на Него мы и полагаемся и на Его блага.

БАЙАН О СУЩНОСТИ ЛЮБВИ, И ВИДАХ ЕЕ,
И СМЫСЛЕ ЛЮБВИ РАБА КО ВСЕВЫШНЕМУ
ИЗ КНИГИ О ЛЮБВИ, ТОСКЕ, РАДОСТИ И ДОВОЛЬСТВЕ
ЧЕТВЕРТОГО РУБ'А «СПАСИТЕЛИ»

288 // Знай, что содержание этой главы можно понять, лишь узнав сущность самой любви, затем ее условия и виды, а затем изучив определение любви ко Всевышнему.

Первое, что нужно сделать, — это понять, что любовь может быть только результатом познания, так как человек любит лишь то, что он знает. Поэтому не могут любить камни: любовь есть свойство познающего живого. Далее. Объекты познания¹⁹¹ делятся на такие, что подходят природному складу познающего¹⁹², нравятся ему, доставляют удовольствие, на те, что несовместимы с его натурой, внушают ему отвращение, неприятны ему, и те, что не вызывают у него ни удовольствия, ни боли, к чему он не может питать ни любви, ни ненависти. Следовательно, все приятное является объектом любви того, кому оно приносит удовольствие, а то, что оно является объектом любви, означает, что в человеке заложена симпатия к нему; если же оно вызывает неприязнь, это значит, что в человеке заложена к нему антипатия. Значит, любовь представляет собой врожденную симпатию индивида к приятному для него. Если эта симпатия очень сильна, она называется влюбленностью. Неприязнь, в свою очередь, есть врожденное отвращение индивида к неприятному и утомляющему. Если она очень сильна, то ее называют ненавистью. Это первое, что нужно знать о сущности любви.

Второе. Любовь, будучи подчинена познанию и ощущению, естественно, имеет то же деление, что и объекты познания и чувства. Каждое чувство познает определенный род объектов, и для каждого чувства приятен тот или иной объект. А человек вследствие испытанного удовольствия чувствует приязнь к ним, и они становятся для здоровой натуры объектами любви. Так, удовольствие для глаз — в созерцании и познании красивых объектов зрения, приятных для них изображений; удовольствие для уха — в красивых и ритмичных мелодиях; удовольствие для обоняния — во вдыхании ароматных запахов; удо-

вольствие для вкуса — во вкусной пище, а удовольствие для осязания — в мягкости и нежности предмета. // Если все эти 289 объекты познания приятны для чувств, они становятся объектами любви, т. е. здоровый человек чувствует к ним приязнь. Так, Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Три предмета в вашем мире любимы мною: аромат, женщины и молитва, радующая меня».

Аромат назван объектом любви, хотя и известно, что он дает удовольствие лишь обонянию, но не зрению, не слуху. И женщины названы объектами любви, хотя они приятны лишь для зрения и осязания и ничего не дают ни обонянию, ни вкусу, ни слуху. Молитва названа радостью, она главный объект любви, хотя наслаждаются ею не пять чувств, а шестое, идущее из сердца, и познать ее может лишь тот, у кого оно есть. Удовольствия пяти чувств могут испытывать помимо человека также и животные; и если любовь ограничить объектами познания пяти чувств и утверждать: Аллах не познается с помощью пяти чувств и не может быть представлен в воображении, то это приведет к заключению, что характерной особенностью человека является шестое чувство, которое можно назвать разумом, либо светом, либо сердцем, но, как бы ты его ни называл, оно все равно есть. Внутренний разум сильнее явного разума, а сердце для познания лучше, чем глаза. Красота того, что познается разумом, величественнее красоты, доступной зрению. И наслаждение сердца от познания тех благородных божественных вещей, что выше объектов познания чувств, полнее и прекраснее, следовательно, и симпатия к ним нормального человека, нормального разума сильнее. А в чем же еще смысл любви, как не в симпатии к тому, что приятно познать? Об этом мы еще будем говорить подробно, и отрицать это может только тот, чей разум ограничен пределами животных, кто может познавать лишь с помощью чувств.

Третье. Человек не скрывает, что он любит самого себя, и не скрывает, что может любить другого ради себя. Можно ли вообразить, чтобы он любил другого самого по себе, а не ради себя? Этот вопрос может показаться трудным для слабых, они могут считать невозможным, чтобы человек полюбил другого просто так, ведь любящий не получит от этого никакого удовольствия, кроме познания другого, как такового. В действительности же это можно представить, и так на самом деле бывает. Теперь мы рассмотрим причины и виды любви.

Действительно, первый объект любви каждого живого существа — он сам. Смысл его любви к себе самому кроется в том, что ему присущи симпатия к продолжению своего бытия и отвра-

щение к небытию и к своей гибели, так как объект любви человека есть то, что подходит ему, а что более подходит ему, чем он сам и продолжение его существования, и что более противно, чуждо и ненавистно ему, чем его небытие и гибель! Поэтому человек и любит вечность своего бытия и ненавидит смерть и убийство не только из-за боязни агонии или того, что будет после смерти; даже если он умрет безболезненно, без раскаяния и наказания, он не будет доволен этим, и смерть всегда будет для него ненавистна. Он не любит небытие и смерть вообще, за исключением моментов, когда испытывает боль и страдает в жизни; ведь если кто-то страдает от несчастья, его любовь направлена на исчезновение несчастья, и если он полюбил небытие, то не за то, что оно небытие, а потому что в нем исчезновение несчастья. Небытие и гибель есть объекты ненависти, а продолжение бытия — объект любви.

Если продолжение бытия есть объект любви, то совершенство бытия также объект любви, поскольку тот, кто имеет недостаток, утратил совершенство, а недостаток как раз представляет собой небытие того, чего недостает, то есть это гибель недостающего. Гибель же и небытие — объекты ненависти всех качеств души и совершенного бытия, они ненавистны самому существу человека. Наличие качеств совершенства так же любимы, как и вечность самой основы бытия. Это человеческий инстинкт по закону Всевышнего, и «никогда не найдешь ты для пути Аллаха перемены!» [XXXV, 43].

Следовательно, первый объект любви человека — его сущность, т. е. он сам, целостность его членов, а также его имущество, его денег, семьи, друзей. Значит, и его члены есть объект любви, и их целостность необходима, поскольку совершенство бытия и продолжение его зависят от них. Имущество также любимы, потому что оно есть средство продолжения бытия.

Так же и все другие объекты. Человек любит их не за их ценность, а за связь удовольствия от них с продолжением бытия и его совершенством, так что человек любит своего маленького сына, даже если не получает от этого удовольствия, более того, он терпит тяготы ради него, так как тот будет его наследником после смерти, а в сохранении существования его рода есть частичное продолжение существования его самого. И из-за своей великой любви к самосохранению, сам не имея никакой надежды на это, он так любит сохранение того, кто займет его место, как будто бы тот частица его самого.

Да, если ему предстояло бы выбирать между убиением его самого и его сына, то, оставаясь в уравновешенном состоянии, он предпочел бы остаться в живых сам, нежели сохранить жи-

вым ребенка, // потому что сохранение жизни ребенку будет лишь подобием сохранения его жизни, но не равноценно ему. Также и его любовь к родным и близким идет от любви к своему совершенству: он часто видит себя с ними сильным благодаря им, украшенным их совершенством. Так, его род, семья, имущество и все прочее внешнее является частью, дополняющей совершенство человека, а совершенство бытия человека и продолжение его есть, вне сомнения, объект любви.

Следовательно, первый объект любви каждого живого — он сам и его совершенство. Противоположное этому есть объект ненависти. Все это — первая причина любви.

Вторая причина — благодеяние. Все сердца любят того, кто сделал для них добро, и не любят того, кто причинил зло. Пророк, да пребудет на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Боже, не сделай так, чтобы нечестивый одарил меня, а то полюбит его мое сердце», указывая на то, что любовь сердца к сотворившему благодеяние — неминуемая неизбежность, приращенное свойство, которое нельзя изменить. По этой причине человек может полюбить чужеземца, с которым его не связывает ни родство, ни что-либо другое.

Если это произойдет, то благодаря первой причине любви, ибо благодетелем будет тот, кто оказал помощь, одарил имуществом или чем-либо другим, что необходимо для продолжения существования и его совершенства, для получения удовольствий, необходимых для бытия. Разница разве лишь в том, что члены человеческого тела являются предметом любви постольку, поскольку благодаря им достигается совершенство бытия и они есть источник нужного совершенства, а благодетель не представляет собой такого источника, однако может быть причиной совершенства, подобно тому как врач бывает причиной поддержания здоровья членов. Между любовью к здоровью и любовью к врачу, который поддерживает здоровье, существует разница, так как здоровье является объектом любви само по себе, а врач не сам по себе, а потому, что он есть причина здоровья. Так же любимы знание и учитель; знание любимы, как таковое, а учитель — лишь как источник любимого знания. Любят и пищу, и питье, и деньги, но пищу любят за ее самоё, деньги же — за то, что они есть средство получения пищи.

Следовательно, вся разница сводится к различию в степени, и если бы его не было, то все одинаково исходило бы из любви человека к самому себе. Каждый, кто полюбил благодетеля за благодеяние, в действительности полюбил не его, а само благодеяние, т. е. один из его поступков, не будь которого не

было бы и любви, несмотря на то что сам человек продолжал бы существовать.

Если благоденствие будет меньше, уменьшится и любовь, если оно больше, то и любовь больше. Так любовь может усиливаться и слабеть по мере увеличения и уменьшения благоденствия.

Третий вид любви: любить что-либо само по себе, не получая никакого другого удовольствия, кроме удовольствия от него самого. Это огромная истинная любовь, крепкая своим постоянством.

Это, например, любовь к прекрасному и привлекательному, ведь всякая красота есть объект любви познавшего красоту. Он любит ее за то, что она красива, потому что в постижении красоты заключается удовольствие, которое само, и ничто другое, является объектом любви. Не думай, что всякую любовь к красивым зрелищам можно представить себе лишь как удовлетворение желания, хотя и верно, что исполнение желания — удовольствие, и поэтому можно любить красивое зрелище из-за него самого.

Постижение самой красоты также приятно и само по себе может быть объектом любви. Как же можно отрицать это, если зелень и текущая вода являются объектами любви не потому, что зелень можно есть, а воду пить, а лишь за одну, и никакое другое, удовольствие — видеть их. Пророку, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, нравились зелень и текущая вода. Здоровые натуры получают удовольствие от созерцания огней, цветов, птиц красивых форм, с ярким оперением, так что человек освобождается от своих горестей и забот, созерцая их, и не требует иного удовольствия, кроме созерцания.

Все это доставляет удовольствие, а все, что доставляет удовольствие, является объектом любви. Также не лишено удовольствия и познание красивого и привлекательного. Никто не может отрицать, что красота является объектом любви человека. И коль скоро установлено, что Аллах прекрасен, то Он обязательно должен стать объектом любви того, кому открылись Его красота и великолепие. А как сказал Пророк Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Аллах прекрасен и любит прекрасное».

Четвертое. О смысле красоты и привлекательности. Знай, 291 что стесненный воображением и чувственным восприятием // полагает, возможно, что под красотой и привлекательностью не подразумевается ничего, кроме гармонии формы и прелести цвета, белизны, переходящей в румянец, стройного сложения и всего того, чем еще характеризуется человеческая красота.

Действительно, красота для человека заключается в основном в привлекательности для взора, и чаще всего человек видит красоту людей. Поэтому он может полагать: невозможно представить красоту того, чего не видит взор, не охватывает воображение, что не имеет ни формы, ни цвета; а если невозможно представить красоту такой вещи, то в восприятии ее нет удовольствия и она не может быть любима.

Это явная ошибка. Красота не ограничивается рамками видимых предметов, не означает лишь гармоническое сочетание форм и белизны с румянцем. Мы говорим: это красивый почерк, это красивый голос, это красивая лошадь. Мы даже говорим: это красивая одежда, это красивый сосуд. О какой же красоте голоса и почерка можно говорить, как не о видимой!

Известно, что глаз наслаждается созерцанием красивого почерка, ухо — слушанием приятных гармонических мелодий, и нет таких объектов познания, которые не относились бы либо к привлекательным, либо к безобразным. Как же определить эту красоту, которой могут обладать все эти предметы? Необходимо поискать и найти определение, но поиски могут затянуться, а многословие в Науке поведения не нужно, поэтому мы просто скажем то, что есть: красота и привлекательность предмета заключаются в наличии всего возможного совершенства, соответствующего ему. Если предмет обладает всеми возможными атрибутами его совершенства, то он, следовательно, характеризуется высшей степенью красоты, если же он обладает лишь частью их, то он хорош лишь в меру имеющихся у него качеств совершенства¹⁹³.

Так, красивая лошадь должна в совершенстве обладать всеми соответствующими качествами: формой, сложением, цветом, быстротой и легкостью хода. Хороший почерк отличают правильные пропорции букв, параллельность линий, ровность букв и строк. Таким образом, каждое имеет соответствующий только ему вид совершенства, который для другого может быть своей противоположностью, то есть красота каждого предмета — в соответствующем ему виде совершенства. Так, человек не будет красив, если наделить его качествами хорошей лошади, почерк — тем, что делает красивой лошадь, и сосуды — красотой одежды. Так же и все остальное.

Ты можешь сказать: если и не все предметы красивы только видом, как, например, голоса или пища, то, во всяком случае, все они есть объекты восприятия чувств, они чувственно ощущаемы. Нельзя отрицать красоту и привлекательность объектов чувств и удовольствие, получаемое от их восприятия, но этого нельзя сказать о том, что не воспринимается чувствами.

Знай, что красивым и хорошим может быть и чувственно неощущаемое. Ведь говорят: это чудесный человек, это прекрасная наука, это замечательная история, это хороший моральный облик. Когда говорят о прекрасном моральном облике, имеют в виду образованность, ум, благонравие, храбрость, благочестивость, великодушные и другие добродетели. Многие из этих черт познаются не пятью чувствами, а светом внутреннего разума. Все эти прекрасные качества являются объектами любви, а обладающий ими будет объектом врожденной любви того, кто познал эти качества, их проявление.

Дело обстоит именно так. Люди по природе своей склонны любить пророков, да пребудет на них благословение Аллаха, сподвижников, несмотря на то что никогда их не видели, а также основателей *мазхабов*, таких, как аш-Шафи'и, Абу Ханифа, Малик и другие, так что любовь человека к основателю *мазхаба* даже может перейти границы влюбленности и привести его к тому, что он потратит все свои средства на оказание поддержки своему *мазхабу* и на защиту его, подвергая опасности свою жизнь, сражаясь с теми, кто нападает на его *мазхаб* и его приверженцев.

Сколько крови было пролито в борьбе между сторонниками основателей различных *мазхабов*, и хотел бы я знать, кто и за что любит, например, аш-Шафи'и, если он вовсе никогда не видел его, а если б и видел, то его внешний облик не понравился бы ему! Но именно потому он и расточает в избытке любовь к этому человеку, что ему понравился его образ, только образ внутренний, а не видимый. Его видимый образ давно превратился в прах, но люди продолжают любить его внутренние качества, такие, как вера, благочестие, обширные познания, хорошее знание основ веры, его усилия на пользу науки Закона и на распространению этих благ в мире ¹⁹⁴.

Эти прекрасные дела, красота которых познается лишь с помощью света разума, недостижимы для чувств. И всех тех, кто любит Абу Бакра ас-Сиддика, да будет им доволен и да предпочтет его другим Аллах, или 'Али, да будет доволен им Аллах, и да предпочтет его, и да будет к нему особо расположен, — любят только потому, что находят хорошими их внутренние качества: образованность, веру, благочестие, храбрость, благородство и т. п. ¹⁹⁵.

Известно, что любящий, например, Абу Бакра, да будет доволен им Всевышний, любит не его кости, ткани, кожу, конечности или туловище, поскольку всего этого уже нет, оно изменилось, ушло в небытие, но осталось то, за что он получил свое прозвище ¹⁹⁶, т. е. его благородные черты, ставшие источ-

ником прекрасных рассказов, любовь осталась, // так же как 292 остались и эти качества, а все видимые образы исчезли.

Все эти качества идут от знания и способности ¹⁹⁷, когда человек узнает суть дел и побуждает себя к их совершению, подавляя свои желания. И все черты добра вытекают из этих двух качеств, которые не познаются чувствами; они составляют неотъемлемую часть тела и являются объектом истинной любви. Эта неотъемлемая часть не имеет ни образа, ни формы, ни цвета, которые бы предстали взгляду и благодаря которым она стала бы любима. Красота есть и в жизнеописаниях, но, если красивое жизнеописание создано без знания и разума, она не вызывает любви. А именно то, что любимо, и составляет суть жизнеописания. Это похвальные моральные качества и добродетели, которые появляются в результате совершенства знания и способности. Они являются объектом врожденной любви и не познаются чувствами, так что, даже если мы захотим влюбить неопытного мальчика в отсутствующего или присутствующего, живого или мертвого, единственный для этого способ — всесторонне расхваливать храбрость того человека, благородство, знания и прочие достойные черты, и, что бы мальчик об этом ни думал, он не сможет совладать с собой, не сможет не полюбить его.

Разве была бы возможной любовь к сподвижникам, да будет доволен ими Аллах, и ненависть к отцу невежества, к Иблису, да проклянет его Аллах, если бы не усиленное описание хороших и отвратительных черт, которые не познаются чувствами. Когда люди описали Хатима щедрым, а Халида — храбрым ¹⁹⁸, сердца невольно полюбили их не вследствие того, что увидели их образ, воспринимаемый чувствами, и не из-за удовольствия, полученного от него.

Если в жизнеописании какого-нибудь из царей стран земли будет рассказано про его справедливость, благодеяния ¹⁹⁹ и преисполненность добра, то сердцами овладеет любовь к нему и вместе с тем они будут в отчаянии, что его благодеяния любящим рассеяны из-за удаленности мест их обитания от тех стран.

Следовательно, любовь человека не ограничена только теми, кто делает для него добро. Благотворитель сам является объектом любви, даже если его благодеяния любящему и не доведены до конца, потому что красота и привлекательность бывают любимы. Каким бы ни был образ — видимым или внутренним, красота и привлекательность все равно украшают его, только видимый образ познается физическим зрением, а внутренний — внутренним разумом ²⁰⁰. Кто лишен внутреннего разума, не сознает

его, не испытывает удовольствия от него и не любит его, не склонен к нему, а у кого внутренний разум преобладает над физическими чувствами, любовь того к внутренним объектам сильнее, чем к внешним. Как велика разница между любящим резьбу на стене за красоту ее внешней формы и любящим одного из пророков за его внутреннюю красоту!

Пятая причина. Скрытое соответствие между любящим и любимым, ведь как часто причиной любви двух людей бывает не красота или удовольствие, а лишь сходство душ, как сказал он, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Кто близок из них — сходны, а кто отчужден — отличны». Мы объяснили это в Книге о правилах сподвижничества, когда говорили о любви во Аллахе, и к этому можно вернуться, ибо это также один из удивительных видов любви²⁰¹.

Итак, все виды любви определены пятью причинами.

Во-первых. Любовь человека к себе, своему совершенству и самосохранению.

Во-вторых. Любовь человека к своим благодетелям, помогающим продлить его существование, сохранить его, отвести от него погубителей.

В-третьих. Любовь [человека] к тому, кто облагодетельствовал [других] людей, даже если он и не облагодетельствовал лично его.

В-четвертых. Любовь человека ко всему прекрасному, будь то во внешнем или во внутреннем образе.

В-пятых. Любовь к тому, с кем у него есть внутреннее, скрытое сходство.

Если все виды собрать воедино в любви к одному человеку, то такая любовь будет, естественно, наиболее сильной, все равно как если бы у человека был красивый, статный, умный и образованный сын, добрый к людям и к отцу, — такой сын был бы им любим, несомненно, очень сильно. В том случае, когда все эти качества собраны воедино, сила любви будет пропорциональна степени самих качеств. Если они достигнут высшей степени совершенства, то и любовь соответственно этому будет высшей степени. А теперь мы покажем, что все виды любви могут достичь высшей степени совершенства и могут быть собраны все вместе лишь в любви к Всевышнему. Только Всевышний Аллах достоин истинной любви,

БАЙАН О ТОМ, ЧТО ТОЛЬКО АЛЛАХ ДОСТОИН ЛЮБВИ, ИЗ КНИГИ О ЛЮБВИ, ТОСКЕ, РАДОСТИ И ДОВОЛЬСТВЕ ЧЕТВЕРТОГО РУБ'А «СПАСИТЕЛИ»

// Если кто-либо возлюбил что-то, кроме Аллаха, не за то, ²⁹³ что оно от Аллаха, то это объясняется его невежеством и недостаточным познанием Аллаха. Любовь же к Пророку, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, похвальна, ибо он есть объект любви Всевышнего. То же самое можно сказать и о любви к знающим и благочестивым, ибо любимый любимым любим, и посланник любимого любим, и любящий любимого любим, но все это идет от любви к главному и ни к чему другому. Действительно, для обладателей разума нет любимого, кроме Аллаха, и никто, кроме него, недостоин любви.

Чтобы пояснить это, мы вернемся к упомянутым нами выше пяти видам любви и покажем, что все они собраны воедино применительно к Всевышнему, тогда как все другие обладают лишь одним из них, и что такая любовь истинна только по отношению к Аллаху, по отношению же к любому другому это фантазия. Это чистое иносказание, и, как бы ни доказывали его справедливость, каждый обладающий внутренним разумом откроет, вопреки утверждениям слабых разумом и сердцем о невозможности любить по-настоящему только Аллаха, что найти истину можно, лишь не любя никого, кроме Всевышнего.

Что касается первого вида, а именно любви человека к самому себе, к своему бытию, совершенству и продолжению бытия, сочетаемой с отвращением к своей гибели и небытию, к своим недостаткам и ко всему, что мешает его совершенству, то она является врожденным качеством любой живой твари и неотделима от него, и это требует предельной любви к Всевышнему.

Тот, кто познал себя и познал своего Господа, наверняка понял, что он не существует сам по себе и что само его бытие, продолжение его и совершенство — от Аллаха, к Аллаху и посредством Аллаха. Он — Творец, создавший его бытие и продолжающий его, Он награждает бытие совершенством, создавая совершенные качества или творя предпосылки, ведущие к ним, направляя человека на их использование. Если бы этого не было, то сам по себе раб не существовал бы, как таковой, и результатом было бы полное небытие. Если Аллах не соизволит создать его, он будет в абсолютном небытии, исключаяющем существование. Если Аллах не соизволит продолжить его бытие, то оно будет недостаточным. И если Аллах не соизволит сделать его совершенным, то оно будет ущербным.

В общем, в бытии ничто не существует само по себе, кроме Вечно Существующего и Живого, который существует сам по себе, и все, кроме Него, существует благодаря Ему. И если знающий полюбит себя самого, свое существо, свое бытие, созданное другим, то он, безусловно, полюбит и того, кто создал и продолжил его, если осознает, что тот есть Созидающий Творец, Сохраняющий и Сотворяющий, Вечно Существующий, создавший все остальное. Если он не полюбит Его, то только по причине незнания самого себя и своего Господа. Любовь есть плод познания. Она отсутствует, когда его нет, она слаба, когда оно слабо, и сильна, когда оно сильно. Поэтому ал-Хасан ал-Басри, да будет милосерден к нему Аллах, сказал: «Кто познал Господа своего, возлюбил Его, кто познал мир, отрекся от него».

Можно ли представить, чтобы человек любил себя и не любил своего Господа, благодаря которому он существует! Ведь известно, что если изнывающий от палящих лучей солнца любит тень, то он, несомненно, любит и дерево, бросающее эту тень. А в бытии все так же восходит к могуществу Всевышнего, как тень к дереву или луч к солнцу. Так, все является произведением Его могущества, и бытие каждого зависит от Его бытия, так же как бытие лучей зависит от солнца, а существование тени от дерева.

Однако этот пример хорош лишь для простых людей, ибо они воображают, что свет — от солнца, исходит от него, существует благодаря ему, но это ошибочно, ведь обладателям сердец открылось с большей ясностью, чем видящим с помощью зрения, что свет происходит от могущества Всевышнего, будучи создан в момент схождения солнца и твердых тел. Свет солнца, источник его, форма и образ — все есть следствие могущества Всевышнего. Однако цель примеров — разъяснение, и истин для этого не нужно.

Следовательно, если любовь человека к самому себе необходима, то и любовь к тому, кому он обязан, во-первых, своим существованием и, во-вторых, его продолжением, к его субстанции и атрибутам, внешнему и внутреннему, сущностям и формам также необходима, если он понял все это таким образом. Тот, в ком нет такой любви, занят самим собой и своими желаниями, забыл своего Господа и Создателя, не познал его истинно; его взгляд на свои желания и ощущения ограничен. Это мир явного и осязаемого, которым наравне с человеком пользуются и животные, что распространены в этом мире, но не в мире скрытого, на землю которого может ступить только тот, кто приблизился к подобию ангелов. Он рассматривает мир в зависимости от степени близости его качеств к ангельским и далек от него настолько, насколько опустился ко дну мира животных.

// Что касается второго вида, т. е. любви человека к тому, 294 кто облагодетельствовал его, утешил, любезно с ним поговорил, оказал помощь, встал на его сторону и подавил его врагов, избавил его от какого-либо зла, помог достичь желанных целей и получить удовольствие как ему, так и его детям и близким, то благодетель, несомненно, должен быть ее объектом. Это в свою очередь, требует, чтобы [человек] любил только Аллаха. Если он овладевает истинным знанием, он узнает, что его благодетель — только Аллах.

Что же касается видов его благодеяния рабам своим, то я не стану их здесь перечислять, ибо их несметное множество. Всевышний сказал: «Если вы подсчитаете милость Аллаха, то не сочтете ее» [XVI, 18]. Мы частично касались этого в Книге благодарности. Сейчас же мы ограничимся доказательством того, что благодеяние, якобы совершаемое человеком, является таковым лишь иносказательно, ведь благодетель — Всевышний Аллах.

Предположим, что кто-то одарил тебя всем, что у него есть, отдал все в твоё распоряжение, и ты полагаешь, что это благодеяние от него, но ты ошибаешься. Действительно, благодеяние было совершено с его помощью, его имуществом, его способностью иметь имущество, при посредстве той предпосылки, которая побудила потратить все на тебя. Но кто же создал его самого и его имущество, его способность, волю и повод, заставивший его полюбить тебя и обратить на тебя свое внимание, и убедил его, что благочестие его религии или его дольней жизни заключается в том, чтобы облагодетельствовать тебя? Ведь если бы не все это, он не дал бы тебе ни крупинки из своего имущества. Но поскольку Аллах дал предпосылкам благодеяния власть над ним, заставил его решить, что благочестие его религии или его дольней жизни заключается в передаче тебе своего имущества, то он был, следовательно, принужден передать его тебе и не мог отказать неизбежное.

Тогда благодетель — тот, кто принудил его, заставил облагодетельствовать тебя, дал над ним власть тем мотивам, что побудили его на это действие. Что же до его руки, то она есть средство доведения до тебя благодеяния Аллаха. Обладатель ее действует вынужденно, подобно тому как течет вода в русле реки, и, если ты будешь считать его благодетелем или благодарить его как своего благодетеля, а не посредника, ты будешь настоящим невеждой.

Благодеяние, совершенное человеком, можно представить только как благодеяние для него самого. Что же касается благодеяния для другого, то человеческие твари на это не способны, ибо человек жертвует свое имущество, преследуя при этом свою

цель, либо дальнюю, т. е. награду [Аллаха], либо ближнюю: одарить из признательности или для того, чтобы затем использовать тебя, или заслужить похвалу и приобрести славу и известность своей щедростью и великодушием, или же обратить сердца людей к повиновению и любви. Человек не выбросит имущество в море, так как это для него бесцельно. Он также не отдаст его в руки другому, если не видит в этом какой-либо цели. Эта-то цель и есть нужное ему, ты сам ему не нужен. Твоя рука для него лишь орудие взятия денег для достижения его цели: славы, восхваления, благодарности или награды [Аллаха] за то, что ты взял его имущество, ведь он использовал тебя для достижения своей цели.

Следовательно, он совершил благодеяние для самого себя, возместив себе отданное имущество тем, что для него предпочтительнее. И если бы не предпочтительность этой доли, он не отказался бы наотрез от своего имущества ради тебя. Значит, он не заслуживает благодарности и любви по двум причинам.

Во-первых. Его вынуждают действовать мотивы, которыми Аллах дал над ним власть, и он не имеет сил противиться. Он действует как казначей эмира, которого нельзя назвать благоде- телем за то, что он выдает человеку пожалованную ему эмиром одежду, потому что эмир вынудил его повиноваться и следовать им предписанному, чего не выполнить он не может. Если бы эмир оставил его одного, он не смог бы дать эту вещь.

Также и любой благодетель, оставь его Аллах одного, не отдаст из своего имущества ни крупишки, пока Аллах не поставит его во власть побуждающих к этому мотивов и не убедит его, что его счастье как в религии, так и в мирской жизни — в жертвовании, потому-то он и жертвует.

Во-вторых. Он возмещает то, чем пожертвовал, удовольствием для себя, тем, что для него важнее отданного. Так, не считается благоде- телем торговец, ибо он возмещает отданное тем, что для него предпочтительнее.

Точно так и даритель, получающий награду, восхваление, благодарность или другое возмещение. Оно не обязательно должно быть выражено в виде денег, имущества или источника приобретения материальных средств; всякое удовольствие есть компенсация, не нуждающаяся в дополнении имуществом или деньгами. Благодеяние — в щедрости, а щедрость — пожертво- вание имущества без возмещения или удовлетворения для дая- щего, а на это способен лишь Аллах. Он одарил своими благодея- ниями всех знающих ради их самих не для своего удовольствия и не ради [достижения] своей цели. Он выше всех целей.

Следовательно, слова «щедрость» и «благодеяние» примени- тельно к другому либо ложь, либо иносказание, метафора, к дру-

гому эти слова неприменимы, и употребить их так же невозмож- но, как смешивать черное с белым. Один Аллах способен на щедрость, благодеяние, могущество и милость. И если в природе человека — любить благодеятеля, то знающий не должен любить 295 никого, кроме Всевышнего // Аллаха, так как благоде- телем никто другой быть не может. Он один заслуживает этой любви. Что же касается другого, то он заслуживает любви лишь в слу- чае неведения истинного смысла благодеяния.

Третий вид любви, а именно любовь к благоде- телю, как таковому, даже если его благодеяние и не дошло до тебя, также заложен в людях.

Если ты услышишь весть о том, что где-то далеко от тебя в одной стране живет набожный, справедливый и образованный царь, который дружен, любезен с людьми, и другую весть о том, что также далеко от тебя где-то живет другой царь, деспот и притеснитель, высокомерный, развратный, нечестивый и злой, то ты обнаружишь в своем сердце разное отношение к ним, при- язн к первому, т. е. любовь, и отвращение ко второму, т. е. ненависть, несмотря на то что ты не надеешься на милость первого и огражден от зла второго. Ввиду отсутствия у тебя желания поехать в их страны, это чувство является любовью к благоде- телю лишь постольку, поскольку он благодетель, а не потому, что он облагодетельствовал тебя.

Это также требует любить Всевышнего и не любить никого более, за исключением тех, к кому человек бывает привязан. Аллах — благодетель для всех, он оказывает милость всем видам тварей, во-первых, сотворяя их, во-вторых, наделяя их членами и всем необходимым, в-третьих, одаряя их, улучшая их жизнь путем создания всего, что им нужно, даже если это и не необхо- димо, в-четвертых, наделяя их особенностями, чертами и допол- нениями, которые служат их украшением, но выходят за пре- делы необходимого и нужного.

Пример необходимого из членов: голова, сердце, печень; пример нужного: глаз, рука, нога; пример украшения: выгну- тость бровей, алость губ, миндалевидность глаз и прочее, отсутствие чего не будет в ущерб необходимости. Пример необ- ходимых предметов вне тела человека: вода, пища; пример нужного: лекарство, мясо, овощи; пример особенностей и до- полнений: зелень деревьев, красота цветов и света, приятный вкус плодов и блюд и все то, отсутствие чего не будет в ущерб необходимости. Эти три категории относятся как к любому жи- вотному, так и к любому растению, к любому виду творения от вершины Престола до самой земной поверхности. Следовательно, Он — благодетель.

Как же способен быть благодетелем кто-то другой, когда он сам является одним из благодеяний Его могущества! Он — творец благодеяния, творец благодетеля и творец мотивов благодеяния. По этой причине любовь к кому-либо другому есть чистое невежество, и кто узнал это, не любит никого, кроме Всевышнего Аллаха.

Что касается четвертого вида, т. е. любви ко всему красивому по причине самой красоты, не ради удовольствия, получаемого от постижения красоты, то мы уже пояснили, что это заложено в людях от природы.

Красота делится на красоты видимого образа, познаваемого обычным зрением, и красоты внутреннего образа, познаваемого оком сердца и светом внутреннего разума. Первый познают дети и животные, второй — лишь обладатели сердец, но не те, кто знает только явное в земной жизни. Любая красота есть объект любви того, кто постигает ее. Если он постигает сердцем, то и любит сердцем. Пример этого из жизни — любовь к пророкам, ученым и носителям суннитской добродетели и высокой морали. Это можно вообразить и не имея точного представления об их лицах и членах, это и есть то, что подразумевает красота внутреннего образа, которую не познают чувства ²⁰².

Да, они познают деяния, вытекающие из этого образа и указывающие на него; так, если сердце указывает на внутренний образ, то оно начинает чувствовать к нему приязнь и любить его. Тот, кто любит Пророка, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, или ас-Сиддика, да будет доволен им Всевышний, или аш-Шафи'и, да смилостивится над ним Аллах, любит их только за привлекательность того, какими они себя показали, а не за их красивую внешность и не за красоту их дел. Привлекательность их дел указывала на привлекательность их качеств, ведь дела являются лишь следствием качеств, признаком, указывающим на них. Кто видел хороший сборник составителя *хадисов*, красивые стихи поэта, красивые узоры резчика или постройку строителя, тому через их дела открылись их прекрасные внутренние качества, которые при изучении ведут к знанию и способности. И чем более благородной и полной красотой и величием обладает предмет знания, тем благороднее и красивее само знание. И чем больше и величественнее то, на что способен человек, тем величественнее и благороднее его способность. Самое великое из объектов знания — Всевышний Аллах, и, несомненно, прекраснейшее и благороднейшее из ²⁹⁶ знаний — знание Всевышнего Аллаха, // а также то, что сблизается или связано с ним, и мера его благородства пропорциональна его связи [со знанием Аллаха] ²⁰³.

Следовательно, красота качеств правдивейших, за которые им дарована врожденная любовь сердец, идет от трех свойств.

Во-первых, от их знания Аллаха, Его ангелов, Его книг, Его пророков и их учений.

Во-вторых, от их способности улучшать себя и рабов Аллаха наставлением и направлением.

В-третьих, от их неприятия недостатков, грехов, пороков и желаний, нарушающих законы добра и ведущих к злу. За это любят пророков, ученых, халифов и царей — людей справедливости и чести. А теперь сопоставь все эти качества с качествами Всевышнего.

Что касается знания, то что такое знание первых и последних рядом со знанием Аллаха, обладающего беспредельным знанием обо всем, от которого не ускользает ни мельчайший атом ²⁰⁴ ни на земле, ни на небесах! Великий и Всомогущий сказал, обращаясь ко всем людям: «Даровано вам знание только немного» [XVII, 85]. И если все жители небес и земли соберутся вместе, чтобы достичь Его знания и мудрости в подробном описании сотворения муравья или комара, они не узнают о том и десятой доли истины. Люди обладают из Его знания лишь тем, что Он пожелает. Той маленькой части знания, которой обладают все творения, научил их Он. Как сказал Всевышний: «Сотворил человека, научил его изысканиям» [LV, 3—4].

Если красота и благородство знания — объект любви, если оно само представляет собой украшение и совершенство обладающего им, то по этой причине нужно также любить только Аллаха. Знание ученых есть невежество рядом с его знанием. Но тот, кто узнал самого знающего и самого невежественного, не может любить за знание невежду и не любить самого знающего, даже если самый невежественный и не лишен некоторых познаний, которые необходимы для его жизни. А разница между знанием Аллаха и знанием людей больше разницы между знанием самого знающего и самого невежественного из людей, так как знание самого знающего конечно, хотя и превосходит знание невежды по объему и невежда может получить его приобретением и старанием ²⁰⁵, знание же Аллаха превосходит знание людей бесконечно, ибо знания Аллаха беспредельны, а знания человека ограничены.

Что же касается атрибута способности, то это также признак совершенства, бессилие же означает ущербность. А всякое совершенство, красота, величие, слава и первенство есть объекты любви, познание которых доставляет удовольствие, так что, если человек услышит рассказ о храбрости 'Али и Халида, да будет доволен ими Аллах, и других силачей, об их способно-

стях и превосходстве над соперниками, он неизбежно обнаружит в своем сердце волнение, радость и удовлетворение от одного только слушания, не говоря уже о видении, и это обязательно вызывает в сердце любовь к обладающему всеми этими качествами, которые есть вид совершенства. А теперь сравни способности всех людей со способностью Аллаха. Каков предел способности самого сильного, самого мощного из людей, более всех способного к подавлению желаний и дурных порывов души, лучше всех умеющего направлять себя и других?

Самое большее, на что он способен, — владеть несколькими своими качествами, лучше других людей делать некоторые дела. Вместе с тем он невластен ни над своей жизнью, ни над смертью, ни над воскресением, ни над вредом, ни над пользой, он не может уберечь свои глаза от слепоты, язык от немоты, уши от глухоты, тело от болезни. Нет необходимости перечислять все, что он не способен сделать с собой и не с собой, из всего того, что имеет отношение к его способности, не говоря уже о том, что вообще никак не может быть ей подвластно, т. е. о Царстве небес, его сводах и планетах, земле и ее горах, морях, ветрах, бурях, металлах, растениях, животных и прочих ее частях, ни над одним атомом которых он не имеет власти. Даже в том, что он способен сделать с собой и с прочим, его способность [исходит] не от него самого и не благодаря ему: Аллах сотворил его, сотворил его способность, сотворил все принадлежащее ему и сделал все это доступным ему ²⁰⁶. И если бы он дал комару власть над самым могущественным царем и самым сильным из всех тварей, ничтожный комар погубил бы их. Раб получает способность только от своего господина, как сказано об одном из самых великих царей земли — Двуроге ²⁰⁷: «Мы укрепили его на земле» [XVIII, 84]. Всю его власть и могущество дал ему на одной части земли Всевышний, а вся земля лишь глина по сравнению с телами вселенной, области же, которыми владеет на земле человек, — лишь пыль от этой глины. Но даже и эта пыль — милость Всевышнего, ведь Он сделал возможным ее существование. Поэтому нельзя любить за способность, умение направлять, создание возможности, превосходство и совершенство силы одного из рабов Аллаха и не любить за это Всевышнего, ведь нет силы и могущества, кроме как у Всевышнего ²⁰⁸ и Великого Аллаха, Он — Всесокрушающий и // Могучий, Всезнающий и Всемогущий, небеса сложены на Его деснице, а земля, ее царство и все, что на ней, — в Его власти, судьба всех тварей подвластна Ему. Если Он погубит их в день их конца, Его власть и Его царство не потеряют ни атома, и если Он тысячу раз еще создаст таких же, как они, Он не обессилеет от этого

сотворения, а замислив их, Он не почувствует слабости или изнеможения.

Следовательно, нет такой способности и того, кто ею обладает, чтобы не были они следствием Его способности. Он обладает красотой, блеском, величием, мощью, сокрушающей силой и превосходством, и если представить, что обладающий способностью любим за ее совершенство, то никто не достоин этой любви более, чем Он.

Что касается такого качества, как отсутствие недостатков и пороков, неприятие грехов и дурных поступков, то это также вызывает любовь и означает красоту и привлекательность внутреннего образа. Пророки и правдивейшие, если и лишены недостатков и пороков, то совершенным отсутствием их обладает лишь Единый и Истинный, Святой Царь, Обладатель величия и славы. А каждый человек не лишен ущербности и недостатков. То, что он бессильный, сотворенный, принуждаемый и подчиненный, и есть суть его ущербности. Совершенен же только Аллах. Все другие обладают совершенством лишь в той мере, в какой их наградил им Аллах, а полным совершенством никто не может быть одарен. Полное совершенство требует по меньшей мере не быть рабом, принуждаемым другим, существующим благодаря другому, а это применительно не к Аллаху исключается. Следовательно, Он — единственный, кто обладает совершенством, лишен недостатков и свободен от пороков. Изложение всех сторон отсутствия пороков и недостатков затянулось бы, это одна из тайн Науки откровения, и мы не будем долго говорить о ней.

Если это качество, вызывающее любовь, есть совершенство и красота, то в полной мере обладать ими может только Он. Совершенство другого, его чистота от пороков и недостатков не только не будут абсолютными, но, более того, по сравнению с более совершенным будут не чем иным, как недостатком. Так, лошадь совершенна по сравнению с ослом, а человек — по сравнению с лошастью. Основа недостатка — общая для всех, разница между ними — лишь в степени. Значит, красивый и Неделимый; Один, не имеющий соперников; Стойкий, не имеющий врагов; Богатый, не знающий нужды ни в чем; Всемогущий, кто делает все, что пожелает и как пожелает, чья воля неотвратима и чьи заповеди обязательны; Знающий, от которого не скроется ни мельчайший атом на небесах и земле; Всесокрушающий, перед силой которого не устоят никакие богатыри, от власти которого не свободны короли; Вечный, бытие которого не имеет ни начала, ни конца; Неизбежно Существующий, возможность небытия которого недо-

пустима; Существующий вечно сам и дарящий существование другим; Великий небес и земли, Творец минералов, животных и растений; Единственно Всесильный и Всемогущий, единственный Властелин Небесного и земного царств, обладающий благородством, величием, красотой, великолепием, силой, совершенством, перед познанием которого приходят в замешательство умы, при описании которого немеют языки, перед знанием которого знание знающих есть признание в бессилии, а лучшие пророчества пророков — признание в неспособности описать Его. Как сказал господин всех пророков, да пребудет на них всех благословение Аллаха: «Я не смогу восхвалять Тебя так, как сам Ты себя восхвалял». А господин правдивейших, да будет доволен им Аллах, сказал: «Бессилие познать до конца есть познание, слава Тому, кто создал для людей путь к Его познанию только через бессилие познать Его»²⁰⁹.

Хотел бы я знать, кто отрицает возможность любви ко Всевышнему и воспринимает ее как иносказание! Может ли он отрицать, что эти черты являются чертами Красоты и Достоинства, атрибутами Совершенства и Великолечения или что Аллах обладает всеми этими качествами? Или же он отрицает, что совершенство и красота, блеск и величие являются объектом вроденной любви того, кто познает их? Тогда слава Тому, кто скрылся от разума слепцов, чтобы красоту и величие Его узнал только тот, кто совершил благо, кто отдален от огня, что за Покровом; слава Тому, кто оставил потерявших дорогу блуждать во тьме слепоты, колебаться, в чувственных восприятиях и животных желаниях, знать явное в земной жизни и не знать потусторонней жизни, слава Аллаху, но большинство не ведает²¹⁰.

Любовь этого вида сильнее любви из-за благодеяния, потому что благодеяние может быть больше или меньше. Поэтому Всевышний вдохновил Давуда, да пребудет на нем благодать: «Самый любимый из любимых Мной — тот, кто поклоняется Мне без корысти, лишь для того, чтобы воздать божественному должное». И в псалмах: «Кто более обижен, чем тот, кто // 298 поклоняется Мне из-за рая или ада! Если Я не создал бы ни рая, ни ада, разве Я не был бы достоин повиновения?!»²¹¹. «Иса, да пребудет на нем благодать, встретил группу исхудавших молящихся, которые сказали ему: «Мы боимся адского пламени и молим о рае». — «Сотворенного бойтесь и о сотворенном молитесь», — ответил он. Он также встретил других людей, и они сказали ему: «Мы поклоняемся Ему из любви к Нему и для прославления Его величия». Тогда он ответил: «Вы поистине близкие Аллаха. Мне приказано остаться с вами».

Абу Хазим говорил: «Я стыжусь поклоняться Ему из-за

награды или наказания, ведь я буду подобен плохому рабу, который не сделает, пока не убоится, или плохому слуге, который не станет работать, пока ему не заплатят». И в *хабарах*: «Пусть ни один из вас не будет подобен плохому слуге, который не станет работать, не получив плату, или плохому рабу, который не сделает, не убоявшись».

Что же касается пятого вида любви, то это любовь к своему соответствию и подобию, ведь все тянется к себе подобному, два одинаковых вида склонны друг к другу. Поэтому ты увидишь, как юноша дружит с юношей, взрослый со взрослым, птица общается со своими и клюет чужих, ученого больше влечет к ученому, чем к ремесленнику, а плотника — больше к плотнику, чем к крестьянину. Это подтверждает практика, и об этом же свидетельствуют предания и памятники, что мы изложили в главе о братстве во Аллахе из Книги о правилах дружбы.

Соответствие есть повод для любви, и оно может быть явным, как соответствие юноши юноше по возрасту, и скрытым, так что его невозможно узнать, как бывает, когда ты замечаешь схожесть людей, не отмечая их красоты, жадности к деньгам или еще чего-либо, на что указал Пророк, да пребудет на нем благословение и благодать Аллаха: «Душ неисчислимое множество, кто близок из них — сходны, а кто отчужден — отличны». Так, близость есть соответствие, а отдаленность — различие.

Этот вид предполагает также любовь к Всевышнему из-за внутреннего соответствия, означающего не подобие по образу или форме, а подобие внутреннее, которое иногда может быть упомянуто в книгах, а иногда нет, так что оно остается под покровом пыли, пока идущие по пути не обнаружат его, выполнив нужные условия. Такое подобие, о котором могут упоминать книги, — это близость раба к своему Господу, Великому и Все-могущему, по атрибутам, которым он должен подражать, ведя себя согласно божественному образцу²¹²; даже сказано: «Ведите себя, как Аллах». Это значит приобретать такие похвальные божественные качества, как знание, благочестие, благотворительность, любезность, преисполненность добра, милосердие к тварям, помощь им, их направление к истине, удержание их от дурного и прочие похвальные деяния шариа. Все это приближает к Всевышнему не в смысле близости по расстоянию, а по качествам.

Что же касается подобия, которое нельзя описать, то это особое соответствие человеку. Именно на него намекает речение Всевышнего: «Они спрашивают тебя о духе. Скажи: „Дух от повеления Господа моего“» [XVII, 85], так как ясно, что дух есть божественное повеление, преступающее границы разума людей. Это поясняет речение Всевышнего: «А когда Я его выров-

няю и вдуну от Моего духа» [XV, 29]. Поэтому Его ангелы выполняют Его волю на земле. На это указывает речение Всевышнего: «Мы сделали тебя наместником на земле» [XXXVIII, 26], так как человек заслуживает того, чтобы быть наместником Аллаха только по этому соответствию. Этот смысл содержат слова Пророка: «Аллах создал Адама по своему подобию», так что недалекие подумали, что есть лишь одно, явное подобие, воспринимаемое чувствами, и уподобили Его человеку, придали Ему телесность и наделили Всевышнего Аллаха образом, как говорят эти невежды, «большой высоты». На это же указывают слова Всевышнего, обращенные к Мусе: «Я заболел, а ты не навещил Меня». Тот сказал: «Как же так, Господи?» Всевышний сказал: «Мой раб такой-то заболел, а ты не навещил его. Если бы ты навещил его, ты застал бы меня там».

Это соответствие проявляется не иначе, как в прилежном совершении дополнительных молитв после точного выполнения всех предписанных, как сказал Аллах: «Раб все время приближается ко Мне дополнительными молитвами, чтобы Я возлюбил его. А если я возлюблю его, Я буду его слухом, которым он слышит, его зрением, которым он видит, его языком, которым он говорит».

299 На этом месте нужно взять перо под уздцы. // Люди разделились здесь на ограниченных, склоняющихся к явному уподоблению и крайних фанатиков; распирающих границы соответствия до единения и утверждающих вливание. Так что кое-кто даже говорил: «Я — Истинный». Христиане же ошиблись в Исе, мир ему, и решили, что он бог. Другие прикрывали *насут лахутом*, у третьих они соединялись. Таких же, кому открылась невозможность уподобления и очеловечивания, невозможность единения и влияния и вместе с тем открылась тайна, немного. Возможно, Абу-л-Хасан ан-Нури находился именно на этой стадии, когда у него вызвали экстаз следующие слова:

В любовь к Тебе я погружаться продолжал,
Застыли в изумлении сердца пред нею.

Он побежал, охваченный экстазом, по чаще, в которой тростник был вырублен и осталась одна стерня, так что кожа на его ногах потрескалась и раны воспалились, отчего он умер. Это самая великая и сильная любовь, самая дорогая, самая далекая и самая редкая.

Вот повествование о видах любви. Все они вместе собраны в любви к Аллаху в подлинном, а не в переносном смысле, в высшей, а не в низшей степени. Для обладателей разума было

разумно приемлемым любить только Всевышнего, а для слепцов было разумно возможным любить только не Всевышнего. Кроме того, тот из людей, кто любил по одной из названных выше причин, представлял, что любит другого, поскольку тот тоже участвовал в этом. А соучастие есть уменьшение любви и умаление ее ценности. Каждый, описывая своего возлюбленного, может так же описать еще кого-нибудь, но не Всевышнего, ведь Его описание содержит атрибуты бесконечного величия и совершенства, и в этом нет Ему сотоварищей, и нельзя вообразить, чтобы это стало возможным. Несомненно, что в любви к Нему не может быть соучастия, уменьшение не касается любви к Нему, а соучастие не касается Его качеств. Единственно Он, без сотоварищей, достоин истинной и совершенной любви.

БАЙАН О СМЫСЛЕ РАДОСТИ ВСЕВЫШНЕМУ АЛЛАХУ ИЗ КНИГИ О ЛЮБВИ, ТОСКЕ, РАДОСТИ И ДОВОЛЬСТВЕ ЧЕТВЕРТОГО РУБ'А «СПАСИТЕЛИ»

// Мы упоминали, что радость, страх и тоска являются 329
результатом любви. Однако все эти следствия любви разли-

чаются в зависимости от того, на что направлено внимание любящего и какое состояние охватывает его в данный момент.

Если он устремляет взгляд за завесу скрытого на вершину красоты, чувствуя свою неспособность познать суть велико- 330
лепия, и его сердце стремится к нему в зове, волнуется, трепещет перед ним, то такое беспокойное состояние // называется
тоской ²¹³. Эта тоска по скрытому.

Если же он испытывает восторг от близости и созерцания присутствующей красоты, являющейся результатом открытия, не обращая внимания на то, что еще не познано, и его сердце радуется тому, что он наблюдает, такое состояние называется 214
радостью ²¹⁴.

Если же его взгляд направлен на такие атрибуты, как могущество, богатство и невозмутимость, или на опасность возможного небытия и отдаления и сердце его наполняется болью, чувствуя это, то такая боль называется страхом ²¹⁵.

Эти состояния подчинены наблюдениям, а наблюдения подчинены обуславливающим их причинам, которым нет числа. Радость означает восторг, испытываемый сердцем при созерцании красоты. И даже если только этим чувством будет охвачен человек и его наблюдение не будет направлено ни на то, что отсутствует, ни на опасность исчезновения, все равно удовольствие от созерцания красоты будет велико. Потому

и ответил тот, кого спросили: «Ты тоскуешь?» — «Нет. Тоскуют по отсутствующему. Если отсутствующий показался, по кому же тосковать?» Это слова погрузившегося в радость от того, что пришло, и не обращающего внимание на другие возможные радости.

У того, кто целиком отдался радости, нет другого желания, кроме уединения и одиночества. Рассказывали, что, когда Ибрахим б. Адхам спустился с горы, его спросили: «Откуда ты пришел?» — «Из радости Аллаху», — ответил он, потому что радость Аллаху заставляет его чуждаться всех, кроме Аллаха. И все, что мешает одиночеству, тяжело для сердца.

Рассказывали про Мусу, да пребудет на нем благодать, что, после того как заговорил с ним Господь, он целую вечность не слышал слов людей, будто упал в обморок, потому что, когда любят, сладки речи возлюбленного и упоминание о них, и тогда ничто другое уже не сладко для любящего сердца. Потому-то один мудрец сказал, вызывая к Нему: «О Тот, кто делает меня счастливым упоминанием о Нем, кто заставляет меня тосковать по Нему!..»

Великий и Всемогуший Аллах сказал Давуду, да пребудет на нем благодать: «Тоскуй по Мне, радуйся Мне, чуждайся других».

А Раби'у спросили: «Как ты достигла этой стадии?» — «Оставив все, что не заботит меня, и радуясь Тому, кто не исчезнет», — ответила она.

Абд ал-Вахид б. Зайд рассказывал: «Я встретил монаха и спросил его: „Скажи, монах, нравится ли тебе единение?“ Тот отвечал: „Если бы ты приобщился к сладости единения, ты сам бы возрадовался ему. Единение — вершина поклонения“. Тогда я спросил монаха: „Что по меньшей мере дает тебе единение?“ Он ответил: „Отдых от людской лести и недосыгаемость для людского зла“. „Монах, — спросил я, — когда же раб приобщается к удовольствию радоваться Аллаху?“ „Когда его любовь чиста и обращение искренне“, — отвечал он. „А когда же любовь будет чистой?“ — „Когда все желания сойдутся в одном — стремлении к повиновению“».

Один мудрец сказал: «Удивительно, как могут люди хотеть кого-то вместо Тебя! Удивительно, как сердце может радоваться кому-то, кроме Тебя!»

Ты спросишь: «Каковы признаки радости?» Знай, что главный признак радости — чувствовать стесненность сердца от дружбы с людьми, тяготиться ею и страстно предаваться сладостному поминанию. Если человек и общается, в обществе он одинок, в уединении общителен, на родине — странник,

в странствии — домосед; когда его нет, он присутствует, когда он здесь, он отсутствует, он общителен телом, нелюдим душой, погружен в сладострастие поминания.

Али, да почитит Аллах его лик, сказал: «Это люди, посредством которых знанием познано действительное положение дел, их вел дух достоверного знания, они нашли мягким то, что изнеженные считали жестким и неровным, они возрадовались тому, от чего невежды отворачивались, они жили в этом мире телами, а души их парили очень высоко. Эти люди — наместники Аллаха на его земле и проповедники его религии».

В этом смысл радости Аллаху, это ее признаки и доказательства.

Некоторые *мутакаллимы* отрицали радость, тоску и любовь, почитая это уподоблением и не ведая, что красота познаваемого внутренним разумом совершеннее красоты познаваемого зрением и что удовольствие обладателей сердец от такого познания сильнее. К ним принадлежал Ахмад ибн Галиб, известный как «гулам ал-Халил», порицавший ал-Джунайда и Абу-л-Хасана ан-Нури и их сторонников за *хадисы* о любви, тоске и влюбленности. Некоторые отрицали даже довольство²¹⁶ и говорили, что это не что иное, как терпение, и никакого довольства не существует.

Все это речи ограниченных, узнавших из всех *макамов* веры лишь оболочку. И они решили, что, кроме этой оболочки, ничего нет, а ведь все объекты чувств и все, что поддается воображению на пути веры, есть лишь оболочка, под которой находится нужное ядро. Тот, кто добрался только до оболочки, думает, что весь орех деревянный и выжать масло из него невозможно. Этому находят оправдание, но никакого оправдание тут неприемлемо. Ведь сказано:

// Не может ни обманщик, ни злодей
К Аллаху чувство радости питать.
Дано лишь только лучшим из людей,
Служа Ему, то чувство испытать.

331

БАЙАН О ТОМ, ЧТО МОЛЕНИЕ НЕ ПРОТИВОРЕЧИТ ДОВОЛЬСТВУ
ИЗ КНИГИ О ЛЮБВИ, ТОСКЕ, РАДОСТИ И ДОВОЛЬСТВЕ
ЧЕТВЕРТОГО РУБ'А «СПАСИТЕЛИ»

// Тот, кто его произносит, не выходит из состояния до- 341
вольства. То же самое о ненависти к грехам, о презрении
к грешникам и отвращении к их поступкам, стремлении иско-

решить их заповедью добра. Запрещение дурных поступков этому тоже не противоречит.

В этом ошибались некоторые испорченные и ослепленные самодовольством; несмотря на то что и грехи, и разврат, и безбожие суть приговор Аллаха, они все назначены Всевышним, и ими нужно быть довольным. Эта ошибка, происходящая от незнания *та'вила* и пренебрежения таинствами шариата. Молением мы служим Аллаху, на что указывают призывы Посланника Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, и всех пророков и все, что мы взяли из Книги призывов²¹⁷. Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, был в довольстве высшей степени, а Аллах похвалил некоторых рабов своих высказыванием: «Они... призывали Нас с надеждой и трепетом» [XXI, 90]. Что же касается отрицания грехов и ненависти к ним, недовольства греховными поступками, то это Аллах повелел своим рабам, порицая довольство ими: «Довольны жизнью ближней и успокаиваются на ней» [X, 7]. Всевышний сказал: «Они довольны были окатиться с остающимися, и наложена печать на их сердца» [IX, 87]. Известный *хабар* говорит: «Если кто-то видел дурное деяние и остался доволен им, то сам как бы совершил его». В *хадисе* указывается: «Тот, кто видит зло, подобен совершающему его».

Рассказывают, будто Ибн Мас'уд сказал: «Раб божий может отсутствовать при совершении дурного поступка, и все-таки на него падет вся тяжесть наказания за совершение его». Его спросили: «Как же так?» — и он ответил: «Если он слышал о нем и одобрил его». В *хабаре* говорится: «Если один убит утром, а другой доволен его убийством вечером, он должен считаться соучастником убийства».

Всевышний повелел зависть и соперничество в благах и защиту зла. Всевышний сказал: «И к этому пусть стремятся стремящиеся» [LXXXIII, 26]. И сказал Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Завидовать можно двоим: одному Аллах дал мудрость, и тот растроивает ее среди людей и учит ей, другому Аллах дал имущество и повелел ему потратить его во имя Истины». В другой раз он сказал: «Третьему Аллах дал Коран, он занимается им днем и ночью, а другой говорит: „Если бы Он дал мне его, я сделал бы так же, как он“».

О ненависти же к безбожникам и развратникам и отвращении к ним приводится бесчисленное множество высказываний в Коране и преданиях вроде слов Всевышнего: «Пусть верующие не берут себе близкими неверных помимо верующих»

[III, 28]. Всевышний сказал: «О вы, которые уверовали! Не берите иудеев и христиан друзьями» [V, 51]. И сказал Всевышний: «И так одних неправедных Мы приближаем к другим» [VI, 129]. В *хабаре* же сказано, что Всевышний ввел закон, требующий от каждого верующего ненавидеть лицемера и от каждого лицемера ненавидеть каждого верующего. Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Человек с тем, кого он любит». Он сказал: «В Судный день человек встретится с теми, кого полюбил и к кому относился как к друзьям». Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Самые крепкие // узы веры — 342 любовь во Аллахе и ненависть во Аллахе». Свидетельства тому мы приводили в *Байане* о любви и ненависти во Всевышнем Аллахе из Книги о правилах сподвижничества, а также в Книге о заповеди добра и повелении дурного.

Ты можешь сказать: «Аяты Корана и *хабары* говорят о довольстве приговором Аллаха. Если допустить, что все грехи не по приговору Аллаха, то это невозможно и это порочит веру в Единого Бога. Если же все грехи от Всевышнего, то ненависть к ним есть ненависть к приговору Аллаха. Как же можно соединить противоречащее друг другу? И как можно соединить вместе любовь и ненависть?»

Знай же, что это непонятно только слабым и невежественным в познании таинств знания. Так и не поняв этого, люди стали молчать перед дурными деяниями, считая это одной из степеней довольства, и называли ее благонаправием. На самом же деле это есть чистое невежество.

Так знайте же, что довольство и ненависть противоречат друг другу, только если они совпадают в отношении к одной и той же вещи, проявляются одинаковым образом и касаются одного и того же. Нет противоречия в том, что одну вещь, одно явление можно ненавидеть за одно и быть довольным ими за другое. Так, если умрет твой враг, который был также врагом твоих врагов, желающих его смерти, то ты будешь ненавидеть его смерть, так как умер враг твоего врага, и будешь доволен ею, так как умер твой враг.

Так и каждое несчастье имеет две стороны. Одна обращена ко Всевышнему, ибо его совершил Он, Его выбор, Его воля. Нужно быть им довольным, склоняясь перед Господом твоим и довольствуясь тем, что Он совершил. Другая сторона несчастья обращена к рабу божьему, так как он берет на себя его совершение, приписывает его себе. Тогда оно есть дело, противное Аллаху и ненавистное человеку, в котором оно пробудило чувство отчуждения и ненависти. С этой стороны

оно дурное и порицаемое. Это будет для тебя неясным, если мы не приведем примера.

Предположим, что есть человек, любимый другими. Он подумал о любящих его и решил: «Я хочу отличить того, кто любит меня, от того, кто не любит, и найти для этого верное мерило. Оно состоит в следующем: я пойду к такому-то и причиню ему вред. Я побью его так, что он будет вынужден оскорбить меня. Если он оскорбит меня, я стану ненавидеть его и сделаю его моим врагом. Так я буду знать, что каждый, кто любит его, есть мой враг, а каждый, кто ненавидит его, любит меня и есть мой друг». И человек поступил так и добился желаемого. Тот обругал его, что стало причиной неприязни, а она стала причиной вражды.

Тот, кто искренен в своей любви и знает ее обязанности, имеет право сказать: «Твой замысел причинить вред этому человеку, отдалить его и ввергнуть в [пучину] ненависти и враждебности мне нравится, я им доволен, ведь это твое мнение, твой замысел, твой поступок и твое желание. А то, что он тебя обругал, есть проявление злобы с его стороны, так как он должен был терпеть, а не ругаться. Но это было твое желание. Ты, ударив его, хотел вынудить его произнести брань, вызывающую отвращение, ненависть. Поскольку это произошло согласно твоему желанию и по твоему замыслу, который ты осуществил, я доволен этим, ведь если этого не случилось бы, твой замысел не был бы осуществлен и желание не было бы полностью исполнено, что было бы противно твоей воле. Однако в какой-то мере этот поступок есть качество совершившего, его атрибут, так как он взял этот поступок на себя и напал на тебя, показав к тебе злобу, вопреки тому, чего требует душа твоя, а она требует, чтобы он стерпел от тебя удар и не ответил на него руганью. Поэтому он не нравится мне как его поступок, его качество, а не как твое желание и pretворение твоего замысла.

Что же касается твоей неприязни к нему из-за его ругани, то я доволен ею, она мне нравится в силу того, что она есть желаемое тобой, и я вместе с тобой ненавижу этого человека, ведь любовь обязывает к тому, чтобы любимый тем, кого ты любишь, был любим тобой, а его враг был твоим врагом. Ненавистью этого человека к тебе я доволен, так как ты возжелал, чтобы он возненавидел тебя, отдаляя его от себя и вызывая на выражение неприязни к тебе, но в то же время я не доволен ею, так как она есть поступок и качество этого ненавистника, нечто совершенное им, поэтому я и возненавидел его из-за его ненависти к тебе. Она мне нестерпима как его прояв-

ление. Однако ты хотел всего этого, и поэтому я этим доволен».

// Если бы говорящий сказал, что он доволен ею, так как 343 ее желал человек, и что он в то же время не доволен ею, так как ее желал человек, в этом было бы противоречие. Но поскольку неприятное неприятно ему не по причине того, что его возжелал тот человек или совершил, а по той причине, что его совершение взял на себя другой человек, в этом нет никакого противоречия. Ясно, что нечто нравится с одной стороны и вызывает недовольство с другой. Примеров тому несметное множество.

Так, если Всевышний толкает человека на грех или похоть и это вызывает любовь к греху, которая, в свою очередь, наводит его на совершение греха, то это аналогично удару, который нанес любящий любящему его в описанном нами примере, подстроив его гнев, приведший к брани. И ненависть Всевышнего к восставшему против Него, даже если Он сам подстроил грех его, напоминает ненависть бранимого к бранящему, даже если брань того была им подстроена и вызвана им самим.

Так Аллах поступает с каждым из рабов Своих, я имею в виду, что подстрекательство к греху указывает на то, что ему предшествовало желание отдалить его (раба) и возненавидеть. Поэтому каждый любящий Аллаха раб божий должен ненавидеть того, кто ненавидим Аллахом, и чувствовать отвращение к каждому, от кого отвратился Аллах, и враждовать с тем, кого Аллах лишил Своего присутствия, если даже Он сам Своим могуществом насильно заставил его быть враждебным и изменить Ему. Этот раб — проклятый изгнанник, лишенный Божественного присутствия, и, если даже он был изгнан силой и силой вынужден отдалиться от всех степеней близости [к Аллаху], он все равно должен быть ненавистен и отвратителен всем любящим [Аллаха], которые поддерживают своего Возлюбленного, гневаясь на каждого, на кого гневается Он, отдаляя от себя. Так предписано преданиями, рассказывающими о любви во Аллахе, ненависти во Аллахе, о суровом и грубом обращении с неверными, о сильной ненависти к ним, но довольствуясь приговором Аллаха, поскольку все есть приговор Великого и Всемогущего. Все это исходит из Тайны Предопределения, которую не позволено открывать. Тайна эта касается того, что добро и зло входят в желание и волю. Но зло не что иное, как намерение порицаемое, добро же — намерение, вызывающее довольство. Тот, кто сказал: «Зло не от Аллаха», — невежда. Так и тот, кто сказал: «И то, и другое от него, и нет различия между

довольством и ненавистью», тоже ошибся. Снятие покровов с этой истины недозволено, поэтому нужно молчать и поступать согласно морали шариата. Пророк, да ниспослет на него Аллах мир и благодать, сказал: «Предопределение — тайна Всевышнего, не открывайте же ее».

Сказанное выше связано с Наукой откровения, ведь наша цель сейчас — раскрыть возможность того, что вменено в обязанность людям, сочетать довольство приговором Всевышнего с ненавистью к грехам, хотя они тоже по приговору Аллаха. Цель ясна, и нельзя раскрывать ее тайну. Известно также, что мольба об отпущении грехов и о другом не противоречит довольству приговором Всевышнего, ибо Он вменил рабам своим молиться, чтобы молитва исторгла из них чистоту в поминании имен Аллаха, смирение сердца и тонкость молитвенного обращения к Аллаху, что дает свет сердцу и служит ключом к раскрытию и причиной постоянного накопления приятных душевных свойств. Подобно этому ношение кувшина и питье воды не противоречат довольству приговором Аллаха к жажде. И питье воды с целью утолить жажду есть совершение поступка, определенного Причиной причин. Точно так же молитва есть заповедь, определенная Всевышним. Мы упоминали уже о том, что совершение поступков в соответствии с *Сунной* Всевышнего не противоречит *таваккулу*. Мы исследовали это в Книге *таваккула*. Это не противоречит также довольству, ибо оно находится на стадии, примыкающей к *таваккулу*. С ним смыкается блаженство страдания в виде жалобы. Порицать же за него в сердце Всевышнего — значит противоречить довольству. А выражение страдания в виде благодарности и раскрытия могущества Всевышнего не противоречит ему. Некто из наших предков сказал, что из довольства приговором Всевышнего он никогда не говорит летом: «Сегодня жарко», ибо летом это звучит как жалоба, зимой же — как благодарность. А жалоба противоречит довольству любыми обстоятельствами.

Порицание пищи и ее недостатков также противоречит довольству приговором Аллаха, ибо порицание изделия есть упрек сделавшему его, а все существующее есть творение Аллаха. Тот, кто говорит, что бедность есть страдание и тягость, что нужда — это заботы и усталость, что ремесло — это тяжкий труд в поте лица, тот порочит довольство, ибо сотворенное должно покоряться своему творцу, а владение — своему владыке. Передают, что Умар, да будет доволен им Аллах, сказал: «Мне все равно, буду ли я богат или беден, ибо я не знаю, что для меня лучше».

БАЙАН О ДОСТОИНСТВЕ НАМЕРЕНИЯ ИЗ КНИГИ О НАМЕРЕНИИ, ИСКРЕННОСТИ И ПРАВДИВОСТИ ЧЕТВЕРТОГО РУБ'А «СПАСИТЕЛИ»

// Всевышний Аллах сказал: «Не отгоняй тех, которые 351
зывают к Господу их утром и вечером, стремясь к лицу Его!» [VI, 52]. Под стремлением здесь имеется в виду намерение. Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Все дела — по намерениям, у каждого человека есть то, что он намеревается [совершить]: тот, кто тянется к Аллаху и Его посланникам, тот переселится к Аллаху и Его посланникам; тот, кто тянется к миру — погружается в него, к женщине — совокупляется с ней, так каждый получает то, к чему он стремится». Он говорил, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Большинство павших из моей общины — люди легкомысленные, но, может быть, среди убитых с обеих сторон есть такой, намерение которого знал Аллах».

Всевышний сказал: «Если они пожелают примирения, то Аллах поможет им» [IV, 35]. Намерение он сделал здесь путем к примирению. Сказал [Пророк], да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Всевышний Аллах смотрит не на вашу внешность и состояние, а на ваши сердца и поступки». Он смотрит на сердца, так как они являются носителями намерения. Он сказал, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха: «Раб совершает хорошие поступки, и тогда поднимают их ангелы в скрепленных печатями списках и бросают перед Всевышним Аллахом, а Он говорит: „Выбросьте этот список, ибо тем, что в нем, он не стремился ко Мне“. Затем Он вызывает к ангелам: „Запишите ему то-то и то-то и запишите то-то и то-то“. Они говорят: „Господь наш! Он не совершил ничего подобного!“ Тогда Всевышний Аллах говорит: „Но он намеревался [совершить] это“».

Он, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Есть четыре [типа] людей: одного Аллах, Великий и Всемогуший, одарил умом и богатством, и он своим умом распоряжается этим богатством, а другой говорит: „Если бы Всевышний Аллах одарил меня так же, как его, я распорядился бы этим так же“. Эти двое и вознаграждаются одинаково. Третьего Всевышний Аллах одарил богатством, но не дал ему ума, и он из-за своего невежества запутался в своем богатстве, а другой говорит: „Если бы Аллах одарил меня так же, как его, я распорядился бы этим так же“. Эти двое будут наказаны одинаково».

352 Так разве ты не видишь, что Он объединяет людей по намерениям как в хороших, // так и в дурных поступках?

То же самое и в *хадисе* Анаса б. Малика: когда вышел Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, в поход на Табук, он сказал: «В Медине есть люди, которые, пересекаем ли мы вади, делаем ли мы шаг против неверных, беднеем ли от расходов, голодаем ли, всегда с нами». Его спросили: «Как же это, Посланник Аллаха? Ведь их нет с нами». Он сказал: «Им помешала преграда, но они участвуют вместе с нами добрым намерением». И в *хадисе* Ибн Мас'уда: «Если человек переселился, возжелав что-либо, он получит воздаяние за то, что возжелал; именно так и переселился тот, кто взял в жены одну из наших женщин и кого прозвали „переселенец Умм Кайс“»²¹⁸. Также в *хабаре* сказано: «Один человек был убит ради Аллаха, и назвали его „ослиная жертва“, так как он вступил в бой с человеком, чтобы ограбить его и забрать его осла, был убит за это и наказан за свое намерение». В *хадисе* 'Ибады Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, говорит: «Тот, кто совершил набег только из-за укала»²¹⁹, получит то, что он хотел». Аби сказал: «Я позвал одного человека помочь мне сражаться, а он ответил: „Нет, только тогда, когда ты положишь мне плату“. Я рассказал об этом Пророку, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, и он сказал: „Из всего бренного и загробного мира он получит только то, что ты ему назначил“». В израилитских преданиях рассказывается о голодном человеке, проходившем мимо песчаных холмов. «Если бы этот песок был едой, — подумал человек, — я поделил бы его среди людей». Тогда Всевышний Аллах внушил Своему Пророку: «Скажи ему: „Всевышний принял твоё подаяние. Он благодарит тебя за твоё доброе намерение и вознаграждает тебя за то, что, если бы это было едой, ты поделил бы ее“». Во многих *хабарах* говорится: «Тот, кто [намеревался совершить] хороший поступок, но не совершил его, тому записан хороший поступок». И в *хадисе* 'Абдаллаха б. 'Амра: «Тому, намерением которого был этот мир, Аллах поместил его бедность меж глаз его, и он расстался с [миром], страстно желая его; тому, чьим намерением был другой мир, Всевышний Аллах поместил его богатство в сердце, собрав в нем [ощущение] отсутствия его, и он расстался с [этим миром], отрекаясь от него». И в *хадисе* Умм Салмы: «Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, упомянул войско, которое затмит всю пустыню. Я спросила: „О посланник Аллаха, ведь между ними будет и принужденный и нанятый?“ Он сказал: „Их соберут

вместе их намерения“». 'Умар, да будет доволен им Аллах, сказал: «Я слышал, как Посланник Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, говорил: „Сражающиеся бьются за свои намерения“. Он сказал, мир ему: „Если столкнулись два строя, ангелы спускаются переписать людей по их степеням: такой-то сражается за [блага] бренного мира, такой-то сражается из гордости, такой-то сражается из фанатизма, если же нет, то не говорите, что такой-то убит во имя Аллаха, ведь тот, кто сражается за то, чтобы слово Аллаха // 353 было выше всего, [сражается] во имя Аллаха“». Джабир говорил, что Пророк Аллаха, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Каждого раба судят [в Судный день] в зависимости от того, за что он умер». *Хадис* ал-Ахнафа рассказывает, что Абу Бикра передавал слова: «Если два мусульманина скрестят свои мечи, то и убитый и убивший попадут в ад». Его спросили: «О посланец Аллаха, это убивший, при чем же здесь убитый?» Он ответил: «Потому что он тоже хотел убить своего товарища». И в *хадисе* Абу Хурайры: «Тот, кто женился на женщине, пообещав калым, но не намереваясь выплатить его, тот прелюбодей; тот, кто занял в долг, не собираясь возратить его, тот вор». Он, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: «Тот, кто наслаждался Всевышним Аллахом, тот предстанет в Судный день, благоухая ароматом нежнее [аромата] мускуса; тот, кто наслаждался не Аллахом, а другим, тот предстанет в Судный день, испуская зловоние более омерзительное, чем [зловоние] падали».

Что же касается преданий, то 'Умар б. ал-Хаттаб, да будет доволен им Аллах, сказал: «Наилучшие из дел — выполнять то, что предписал Всевышний Аллах, опасаться того, что запретил Всевышний Аллах, и иметь искреннее намерение в совершении того, что угодно Всевышнему Аллаху». А Салим б. 'Абдаллах написал 'Умару б. 'Абд ал-'Азизу: «Знай, что помощь Всевышнего Аллаха рабу по степени его намерения: тому, у кого намерение полное, и помощь Аллаха будет полной, тому, у кого оно недостаточно, в такой же степени недостаточно будет и она». Некто из предков сказал: «Часто малое дело намерение возвеличивает, и часто большое дело намерение преуменьшает». Давуд ат-Та'и сказал: «Деятельность благонравного человека есть благочестие; если и связаны все органы его с этим миром, стремление к нему однажды толкнет его к благочестивому намерению. С невежественным же человеком произойдет обратное». Ас-Саури сказал: «Они обучались намерению действовать так же, как и действию». Некто

из ученых сказал: «Ищи намерения к действию прежде, чем действие; пока ты стремишься к добру, ты с добром». Некто из *муридов* крутился вокруг ученых, спрашивая: «Кто назовет мне действие, которым я постоянно действовал бы для Всевышнего Аллаха? Я хотел бы в любой час дня и ночи действовать как один из слуг Всевышнего Аллаха». Ему сказали: «Если ты нашел то, что для тебя необходимо, делай добро, насколько можешь, если ж ты обессилел, перестал делать [добро], то намеревайся совершить его, ведь тот, кто намеревается совершить добро, подобен тому, кто совершает его». Также некто из предков сказал: «Благ, дарованных вам Аллахом, больше, чем можно сосчитать; грехи ваши таятся глубже, чем могут быть замечены; но просыпайтесь утром с покаянием и засыпайте вечером с покаянием, и все, что есть у вас, будет вам прощено». Иса, мир ему, говорил: «Блаженство тому глазу, который спит и не помышляет о прегрешении и просыпается не для греха». Абу Хурайра сказал: «Их судят в Судный день в зависимости от их намерений». Когда ал-Фудайл б. 'Аййад читал: «И Мы испытаем вас, чтобы узнать среди вас усердствующих и терпеливых, и испытаем сообщения о вас» [XLVII, 31], он всегда плакал, повторял эти слова и говорил: «Если Ты испытываешь нас, Ты изблочишь нас и сорвешь с нас покрывало». Ал-Хасан сказал: «Вечный рай жителям рая и вечный ад жителям ада за их намерения». Абу Хурайра сказал: «В Торе написано: „То, что мне угодно, в том малое велико, то, что угодно другому, в том великое мало“. Баллал б. Са'д сказал: «Если раб произнесет слова верующего, Аллах, Великий и Всемогуший, не оставит его только с его словами, а посмотрит на его дела; если он совершит их, Аллах не оставит его, а посмотрит на его богобоязненность; если он богобоязнен, Он не оставит его, а посмотрит на его намерения, если же его намерения благочестивы, то, следовательно, он и без всего этого благочестив».

Таким образом, намерения являются основой действий. Для действия необходимо намерение, чтобы оно было благом, намерение же само по себе останется благом, даже если действие не свершится из-за преграды.

БАЙАН О СУЩНОСТИ НАМЕРЕНИЯ
ИЗ КНИГИ О НАМЕРЕНИЯХ, ИСКРЕННОСТИ И ПРАВДИВОСТИ
ЧЕТВЕРТОГО РУБ'А «СПАСИТЕЛИ»

Знай, что намерение, воление и стремление суть выражения, 353
имеющие одинаковый смысл. Это состояние, качество сердца, 354
находящееся в окружении // двух вещей: знания и действия. Знание предшествует ему, так как является его корнем и условием. Действие следует за ним, так как является его плодом и ветвью, поскольку каждое действие — я имею в виду каждое свободно избранное движение или же неподвижность — совершается лишь с помощью трех вещей: знания, воления и способности. Человек не хочет, пока не знает, поэтому необходимо, чтобы он знал; не действует, пока не хочет, поэтому необходимо воление. Воление есть устремление сердца к тому, что оно считает подходящим для [достижения] цели, сразу же или впоследствии. Человек был создан так, что одно соответствует достижению его целей, а другое — нет. Он нуждается в привлечении подходящего, соответствующего его душе и отвержении вредного, несовместимого с его душой. Поэтому он необходимо нуждается в уяснении и понимании того, что ему вредно и что полезно, чтобы взять одно и отказаться от другого. Тот, кто не видит пищи и не знает ее, не может принять ее; тот, кто не видит огня, не может убежать от него. Так, Аллах сотворил наставление и познание, сотворил пути к ним, а именно внешние и внутренние чувства, но это не относится к нашей теме. Затем, если человек увидел пищу и знает, что она подходит ему, этого ему недостаточно для того, чтобы принять ее, если он не испытывает влечения к ней, тяги к ней и желания, побуждающего его к ней, подобно тому как видит пищу больной и знает, что она подходит ему, но не может принять ее, поскольку не имеет к ней влечения и аппетита, утратив побудитель, толкающий его к ней. Поэтому Всевышний Аллах сотворил в нем влечение, желание и воление — я имею в виду тягу, которую он испытывает в своей душе к ней, направленность, толкающую к ней его сердце. Но и это также недостаточно для него. Сколько [людей] видят пищу, хотят ее, желают ее принять, но не могут, поскольку страдают хронической болезнью. Поэтому [в человеке] сотворены способность идвигающиеся члены, так чтобы с их помощью он принимал [пищу]. Орган приходит в движение только с помощью способности, способность же ожидает побуждающего стимула, стимул ждет знания, уяснения, предположения или убеждения, чтобы в душе укрепилось то, что

эта вещь подходит ей. Если знание того, что вещь подходит ей и должна быть сделана, твердое и душа свободна от другого побудителя, отвергающего [эту вещь], тогда в ней возникает воление и осуществляется влечение; когда же возникает воление, поднимается способность приводить в движение члены. Таким образом, способность служит волению, воление подчинено суду убежденности и знания.

Так, намерение представляет собой срединное качество. Это воление, порыв души, направляемой желанием и влечением к тому, что соответствует ее цели, либо сейчас же, либо впоследствии. Таким образом, первый двигатель — это искомая цель. Это побудитель, а побуждающая цель есть желаемое; порыв — это стремление, намерение и возникновение способности, служащей волению, приводящему в движение органы, что есть действие. Однако возникновение способности к действию может возбуждаться либо одним побудителем, либо двумя, соединившимися в едином действии. Если это происходит благодаря двум побудителям, то при этом может быть так, что и одного побудителя было бы достаточно, чтобы возникла способность; может быть, каждого побудителя поодиночке недостаточно и [действуют] они только вместе; может быть, одного из них было бы достаточно и без другого, но другой поддерживает его и помогает ему. Всего их четыре случая, для каждого из которых мы приведем пример и каждому дадим имя.

Что касается первого, то это [тот случай], когда побудитель действует только отдельно. Например, если человек увидел нападающего на него льва и вскочил с места, при этом им движет только стремление убежать: ведь он увидел льва, счел его опасным, и его душа захотела, поспешила убежать, тогда возникла способность, определяемая этим желанием. В этом случае говорят: «Его намерение — убежать от льва», и другого намерения, вскакивая, он не имеет; это намерение называется искренним, а соответствующее ему действие называется по цели, служащей его побудителем, искренностью в том смысле, что оно искренне, свободно от участия, примеси [других побудителей].

Что касается второго, то это [случай], когда соединились два независимых побудителя, каждый из которых мог бы действовать и сам, если был бы единственным. Чувственно воспринимаемый пример такого [случая], когда два человека помогают друг другу в переноске груза, который каждый из них способен перенести в одиночку. В нашей же теме примером может служить [случай], когда бедняк просит о чем-

нибудь своего родственника и тот помогает ему из-за его бедности и родственной близости, при этом он знает, что помог бы только из родственной близости, не будь он и бедным, и помог бы также только из-за бедности, не будь они родственниками. Он знает это по самому себе, поскольку, когда к нему обращается ненуждающийся родственник, он стремится помочь, и, когда к нему обращается нуждающийся посторонний человек, он также стремится помочь ему. То же самое и с тем, кому врач предписал отказаться от пищи, придя к нему в день 'Арафы²²⁰: он постится, но знает, что, если бы это был и не день 'Арафы, он все равно отказывался бы от пищи из-за диеты, а если бы не диета, он не ел бы потому, что это день 'Арафы. Здесь это объединилось, он совершил действие, когда второй побудитель сопутствует первому; назовем это сопутствованием побудителей.

Третий [случай] — когда ни одного из побудителей не достаточно, // но, объединившись вместе, они смогли возбудить 355 способность. Чувственно воспринимаемый пример такого [случая], когда два слабых человека помогают друг другу нести то, что было бы непосильно для каждого из них в отдельности. В нашей теме примером может служить [случай], когда к человеку обращается с просьбой дать дирхемего ненуждающийся родственник, а он не дает, и, когда к нему обращается бедный посторонний человек, он тоже не дает, но если к нему обратится его бедный родственник, он поможет ему. Здесь к действию побуждает совокупность двух побудителей: родственной близости и бедности. Также если человек раздает подавание, желая получить благодарность и совершить доброе дело. Если бы это было только желание совершить доброе дело, одного его было бы недостаточно для подаяния, а если бы проситель был нечестивцем, то подаяние ему не могло бы быть добрым делом, одно лишь тщеславие также не могло побудить человека раздать подаяние. Но, соединившись вместе, эти два фактора привели в движение сердце. Назовем этот вид соучастием.

Четвертый [случай] — когда один из побудителей мог бы действовать независимо, сам по себе, а второй не мог бы, но, будучи добавлен к первому, непременно будет содействовать его воздействию и облегчит его. Чувственно воспринимаемый пример того, когда слабый человек помогает сильному в переноске: сильный мог бы сделать это и в одиночку, а слабый не мог бы, но, действуя вместе, они легче справляются с делом, и оно будет для них более простым. В нашей теме примером может быть [случай], когда человек обязан помолиться

и имеет привычное желание дать подаяние, и если случилось так, что в это время он встретился с группой людей, то его дело будет для него облегчено, поскольку он видит их; он знает по самому себе, что, если бы он не был ничем занят, он не отказался бы от своего намерения, но в то же время, если бы действие не было бы желанным, одно лишь тщеславие не вынудило бы его к действию. Таким образом, второй побудитель есть дополнение, прибавляющееся к основному. Назовем этот вид содействием. Второй побудитель может быть либо сопутствующим, либо соучаствующим, либо содействующим. Мы изложим определение его в главе об искренности. Сейчас же наша задача — изложение видов намерений.

Итак, действие подчинено побуждающему к нему побудителю, и в нем оно черпает свою необходимость. Поэтому сказано: «Поистине дела — по намерениям», поскольку они являются подчиненными, не имея источника в самих себе, источник же находится в том, чему они подчинены.

КОММЕНТАРИЙ

Самое крупное произведение Абу Хамида ал-Газали — «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*) — было написано, по общему мнению исследователей творчества мыслителя, в период между 492/1099 и 495/1102 гг. *Ихйа'* состоит из четырех *руб'ов* — «четвертей», а каждый *руб'*, в свою очередь, включает десять книг.

Первый *руб'* под названием «Обряды» (*Ибадат*) состоит из следующих книг: 1) Книга о знании; 2) Книга об основах догматики; 3) Книга о таинствах очищения; 4) Книга о таинствах молитвы и ее функциях; 5) Книга о таинствах заката; 6) Книга о таинствах поста; 7) Книга о таинствах хаджжа; 8) Книга о правилах чтения Корана; 9) Книга о *зикре* и молении Аллаху; 10) Книга о ночной молитве.

Во второй *руб'* под названием «Обычаи» (*Адаб*) входят следующие книги: 11) Книга о правилах принятия пищи; 12) Книга о правилах супружества; 13) Книга о правилах приобретения; 14) Книга о дозволенном и запрещенном; 15) Книга о правилах связей; 16) Книга о правилах одиночества; 17) Книга о правилах путешествия; 18) Книга о правилах слушания; 19) Книга о поведении благого и запрещении дурного; 20) Книга об этике пророчества.

В третий *руб'* под названием «Погубители» (*Музликат*) входят следующие книги: 21) Книга о чудесах сердца; 22) Книга об упражнениях души; 23) Книга о вреде двух желаний: обжорства и похотливости; 24) Книга о вреде болтливости; 25) Книга о вреде ненависти и зависти; 26) Книга о порицании долгией жизни; 27) Книга о порицании имущества и скупости; 28) Книга о порицании сновитости и лицемерия; 29) Книга о порицании высокомерия; 30) Книга о порицании гордости.

Четвертый *руб'* под названием «Спасители» (*Мунджийат*) содержит следующие книги: 31) Книга о покаянии; 32) Книга терпения и благодарности; 33) Книга о страхе и надежде на спасение; 34) Книга о бедности и аскетизме; 35) Книга единобожия и *таваккула*; 36) Книга о любви, тоске, радости и довольстве; 37) Книга о намерении, искренности и правдивости; 38) Книга о контроле и наблюдении; 39) Книга о размышлении; 40) Книга об упоминании смерти.

Каждая книга делится на *рукны*, состоящие из *шатров*, которые, в свою очередь, состоят из *байанов*. *Байан* как самостоятельная и цельная глава текста был избран нами в качестве основной единицы перевода.

Ихйа' относится к числу абсолютно достоверных произведений Газали. К настоящему времени сохранилось 109 рукописей *Ихйа'*, как полных, так и частичных, хранящихся в различных музеях, библиотеках, и хранилищах, в том числе и в СССР. Рукописи *Ихйа'* практически не дают разночтений. Первое издание *Ихйа'* вышло в Каире (Булак) в 1269/1852 г. Всего *Ихйа'* издавалось в Каире более 20 раз. Наш перевод выполнен по одному из последних изданий (Каир, ал-Халаби, [б. г.], предисловие датировано 1957 г.).

Ихйа' неоднократно частично переводилось на западноевропейские языки. Следует прежде всего назвать сокращенный перевод всех четырех *руб'ов* трактата, осуществленный Ж. Буске, хотя этот перевод и содержит много неточностей. Имеется также много сокращенных переводов книг

и переводов отдельных глав на английский, французский, немецкий и испанский языки, выполненных Р. Калверли, С. Наваб Али, В. Рэйном, Л. Берше, Л. Гардэ, Г. Бауэром, Г. Вером, Г. Дингеманом, К. Киндерманом, С. Ван ден Бергом, А. Асин Паласиосом (см. [114—128]). На русский язык *Ихйа'* никогда не переводилось.

Для перевода прежде всего были отобраны *байаны*, включающие основные философско-религиозные концепции Газали, в основном *байаны* из различных книг четвертого *руб'а Ихйа'*.

Все арабские слова, имена и названия, встречающиеся в переводе, а также в исследовании и комментариях, даны в русской транскрипции, без диакритических знаков, в указателях они приведены в полной транскрипции.

Все стихи Корана даны в переводе И. Ю. Крачковского. Номера аятов даны по Каирскому изданию. Перевод стихов арабских поэтов выполнен В. В. Наумкиным.

¹ *Илм* — «знание», или «наука». Мн. ч. — *'улум* — «знания», или «науки». Это слово входит в название публикуемого произведения Газали.

² *Калам* — букв. «речь». Это система схоластического богословия в мусульманстве, появившаяся лишь в аббасидскую эпоху. Богословы-*мутакаллимы* использовали рационалистические методы, в том числе почерпнутые из греческой философии, для доказательства истинности и защиты религиозных постулатов. Одна из ранних школ *калама* — *мутазилизм* (с VIII в.). Позднее ведущее место в суннизме, хотя и не признаваемая всеми, заняла школа *калама* ал-Аш'ари (X в.) — богослова шафитского толка. К аппаратам принадлежал и Газали.

³ *Ат-таухид* — букв. «объединение», «единение», означает «вера в единого бога».

⁴ *Зат* — букв. «личность», «существо». Этот термин употреблялся как в философии, так и в богословии. Его основные значения: а) субстанция — в противоположность всем качествам и свойствам, восходящим к этой субстанции; б) сущность — существенный признак, существенное свойство, в противоположность случайному, акцидентному (см. коммент. 117). В *каламе* применительно к Аллаху различались субстанция и атрибуты.

⁵ *Сифат* — атрибуты, свойства, качества Аллаха, которые несет его субстанция.

⁶ *Фикх* — мусульманское правоведение, законоведение. *Факих* — правовед, законовед. Мусульманское законоведение начало складываться со II в. х. Оно базируется на ряде основных источников, имеющих силу закона. В мусульманстве существуют четыре основные правовые школы (см. коммент. 29).

⁷ Отношение Газали к обрядам представляет большой интерес. Неукоснительное и точное выполнение всех обрядов, предусмотренных шариатом, всегда было главным требованием ортодоксального суннизма. Суфии обвиняли ортодоксов в формализме и закосненности обрядов, выдвигали на первый план эмоционально-нравственную сторону религии. Если первые суфии были известны суровой епитимьей — усиленной молитвой, постом, то позднее многие суфии отказались от прежних идеалов. Большинство ашаритов осуждали суфиев как раз за то, что они забыли об аскетизме, усиленной молитве, скромности и т. п. Об этом писали известные ашариты ал-Бакиллани (ум. 403/1012) и ал-Кушайри (ум. 514/1120). Ал-Кушайри в своем послании к суфиям в 1047 г. писал:

«Скаган ковер скромности, а алчность весьма усилилась, в посту и молитве проявляются легкомыслие и полагаются на то, что дает простой народ, женщины и правительство, воображая, что благодаря единению

с Аллахом они свободны от законов — и религиозных и мирских» (цит. по [91, с. 236]).

Если до Газали суфизм пренебрегал обрядами ортодоксального суннизма, то Газали требует беспрекословного и неукоснительного выполнения всех обрядов. Газали считает, что лучший путь к богу — дополнительные молитвы, сверх того, что предусмотрено шариатом. С другой стороны, если до Газали обряды были лишены эмоциональной, чувственной стороны, то Газали придает им чувственное содержание и мистифицирует их, считая обряд действием, во время которого суфий может достичь познания божества.

Эмоционализация суннизма была продолжена и после Газали, но многие исследователи считают, что Газали был первым, кто ввел чувства в безжизненные суннитские обряды. Шейху 'Абд ал-Кадиру Джилани ('Абд ал-Кадир ал-Джилани из Багдада [1078—1166], основатель дервишеского ордена Кадирийя. — В. Н.), безусловно, принадлежит главная заслуга в популяризации нового прилива страсти в ортодоксальном исламе, который распространил среди более интеллектуальных кругов Газали [133, Введение, с. XII].

В любом обряде, по Газали, должно присутствовать внутреннее чувство, делающее его содержательным. Например, в молитву Газали включает шесть внутренних качеств: присутствие сердца, понимание, почитание, благоговение, надежду и смирение. Важность введения Газали эмоционального элемента в молитву отмечал Г. фон Грюнебаум [176, с. 116].

Внутреннее благочестие Газали признает основным. Приоритет внутренней стороны ритуала перед внешней вполне согласуется с общей мистической концепцией мыслителя. Самое существенное в обрядности, по Газали, — искренность и правдивость совершаемых обрядов. Не удивительно, что Газали подчеркивает относительность внешней стороны обрядов. Особенно ярко проявляется это в его подходе к жертвоприношениям. В Книге о бедности и аскетизме Газали говорит, что малая сумма, пожертвованная Аллаху бедняком, для Аллаха лучше большой суммы, жертвованной богатым. Далее автор приводит следующий *хадис*:

«Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, сказал: „Дирхем подаяния для Аллаха дороже сотни тысяч“. Его спросили: „Как же так, о Посланник Аллаха?“. Он отвечал: „Один человек из своей обильной казны достал сто тысяч дирхемов и пожертвовал, другой человек взял из двух дирхемов, что всего и было у него, один дирхем. . . Так тот, кто дал один дирхем, стал дороже того, кто дал сто тысяч“» [48, т. 4, с. 201].

Эти идеи дают возможность широкого сопоставления, которое выявляет много параллелей. Суждения об относительности внешней обрядности встречаются в самых различных этико-религиозных системах древности. Отмечается типологическое сходство подобного рода суждений в раннехристианских текстах, индуизме и буддизме. В буддизме такие суждения содержит Дхаммапада [т. 1, с. 19; 20; т. 4, с. 51, 52; т. 19, с. 264, 268—269, 271—272]. Вот один из примеров: «Если даже человек постоянно твердит Писание, но, нерадивый, не следует ему. . . он непричастен к святости.

Если даже человек мало повторяет Писание, но живет, следуя дхамме, освободившись от страсти, ненависти и невежества. . . он причастен к святости» [61, с. 61].

В индуизме Панчатантра дает в аналогичном случае различную оценку достоинств в зависимости от богатства или бедности — что заметно у богача, незаметно у бедняка: «Удела, что богатым владыкам достается ценой великих деяний, бедняк достигает ценой малого».

Что касается христианства, то Евангелие рассказывает историю бедной вдовы, «две лепты» которой перевесили деньги богача [Марк XII, 41—44; Лука XXI, 1—4]. Аналогичный смысл имеет следующее утверждение: «Ибо, если есть усердие, то оно принимается смотря по тому, кто что имеет, а не по тому, чего не имеет» [2-е Коринф. VIII, 12].

⁸ По шариату, все действия делаются на дозволенные, похвальные — *халал* и запретные, порицаемые — *харам*. Есть также и другая классификация: а) необходимые действия (*фард*, *ваджиб*); б) рекомендуемые (*мандуб*); в) дозволенные (*мубах*); г) порицаемые (*макрух*); запретные (*харам*).

⁹ *Му'амалат* — букв. «обращение людей друг с другом», «общение». В шариате *му'амалат* — это совокупность юридических действий и обязанностей мусульманина наряду с культовым и прочими. У Газали это слово имеет также особое значение (см. коммент. 16).

¹⁰ *Ал-Ритаб* — Писание, т. е. Коран. Коран является основным источником мусульманского права для всех мусульман.

¹¹ *Сунна* — совокупность преданий о высказываниях и поступках пророка и его сподвижников, занимающая второе по важности место среди источников мусульманского права после Корана. В различных школах и сектах мусульманства признавались достоверными различные сборники преданий. В суннизме эти предания назывались *хадисами*. Из всех сборников *хадисов* шесть признаны суннитами «достоверными», это (по степени «достоверности») сборники: а) ал-Бухари; б) Муслима; в) Абу Давуда; г) ат-Тирмизи; д) Ибн Маджи; е) ан-Ниса'и.

Газали цитирует различные сборники *хадисов*, в том числе и апокрифические. Следует иметь в виду, что к *хадисам*, действительно записанным со слов их рассказчиков в первые века ислама, было добавлено множество фальшивых. Е. Э. Бертельс пишет, что придумать подложный *хадис* не считалось «засорным, им даже гордились» [44, с. 14—15].

¹² *Макам* — букв. «положение», «стоянка». Это слово встречается в Коране [XXXVII, 164]: «И нет среди нас никого без известного места». Этот термин играет большую роль в суфизме наряду с термином *хал* (букв. «состояние»). *Макам* — «стоянка», обозначает «определенный этап мистического пути к богу» — *тарики*. На этом пути в порядке нарастания совершенства Газали отмечает «стоянки» — *макамат*. Реже употребляются другие термины в том же значении: *маратиб*, *рутаб*, *маназил*, *дараджат*, употребленные в Коране.

Хал представляет собой высшее эмоциональное, экстатическое состояние человека, озаренного мистической близостью к божеству.

Основными идеями любой системы суфизма являются идея возможного общения с богом и связанная с ней идея пути к богу — пути спасения. В произведениях различных мыслителей суфийского направления эти идеи реализовались по-разному, но уже с первой половины IX в. было немного произведений, где не использовались понятия *макам* и *хал*. Введение этих терминов в язык суфизма приписывается Зу-н-Нуноу ал-Мисри (ум. 245/859). Египетский историк исламской культуры Ахмад Амин (1886—1954) определял эти термины следующим образом: «В суфизме большое место занимают *макамат* и *ахвал*, которые введены в употребление Зу-н-Нуном и смысл которых, в общем, в том, что путь к Аллаху труден и долг, и поэтому *мурид* должен пройти на нем последовательно ряд чередующихся этапов. Эти многочисленные этапы называются *макамат*. Туси, автор *ал-Лума'* — одного из первых суфийских трудов, насчитал их семь; на каждый из них можно попасть после предыдущего, а именно: *макамат* покаяния, благочестия, аскетизма, бедности, терпения, *таваккула* и довольства. . . Что же касается *ахвал*, то среди них

называли размышление, близость, любовь, страх, надежду на спасение (*раджа*), тоску, радость, спокойствие, наблюдение и видение (*та'айюн*). Говорили, что к *макамат* человек может прийти благодаря своим усилиям, *ахвал* же даются богом, и человек над ними невластен. В этом состоит смысл их высказывания: «*Халами* одаряются, а *макамов* добиваются» (*ал-ахвал мавалиб ва-л-макамат макасиб*) [239, т. 4, с. 159—161].

Различие между двумя близкими по значению терминами суфийской мистической теософии окончательно закрепилося после того, как они были подробно разработаны Абу 'Абдаллахом ал-Мухасибом (781—857). Л. Гардэ отмечает, что *макамат* в отличие от *ахвал* постоянны; человек, достигший *макама*, остается там, и один *макам* не исключает другого. *Ахвал* же сменяют друг друга. Для Худжвири (XI в.), автора труда «Раскрытие скрытого» (*Кашиф ал-махджуб*), *хал* — это временная «стоянка» святого, а *макам* — постоянная «стоянка» пророка [157, Hal.].

Газали, на наш взгляд, использует термины *макам* и *хал* по-новому. *Макам* в *Ихйа'* является основным термином, обозначающим «стоянку» на мистическом пути к богу. *Макам* символизирует приобретение подвижником какого-либо качества из числа тех, которые определены как «спасители», ведущие к богу. Понятие *хал* имеет закреплённое многовековым употреблением значение мгновенного высшего экстаического состояния «ощущения божества»: «Качество называется *макамом*, когда оно закрепилося и установилось, и называется *халом*, когда оно случайное (акцидентное) и скоротечное» [18, т. 4, с. 139]. Здесь *макам* и *хал* объединяет то, что они — признаки, качества, присущие человеку. Но кроме этого значения термин *хал* имеет еще особый функциональный смысл — как аспект, или составная часть «стоянки». Это значение в *Ихйа'*, как нам представляется, занимает особое место. Об этом свидетельствует анализ употребления данных терминов в тексте, где принципиально важны сходные между собой отрывки, предвещающие ряд глав четвертого *руб'а* трактата. В частности, приводимым ниже отрывком начинается *Байан* о сущности веры в Единого из Книги единобожия и *таваккула*.

«Знай, что *таваккул* — одна из составных частей веры, а все они могут содержать лишь знание (*'илм*), состояние (*хал*) и действие (*'амал*). Так и *таваккул* содержит знание, которое есть посылка (*асл*), действие, которое есть заключение (*натиджа*), и состояние, которое есть искомое в *таваккуле*» (см. с. 203 публикуемого перевода).

Употребление слов *асл* и *натиджа* дает возможность двояко перевести отрывок. Исходное значение слова *асл* — «основа, корень», слова *натиджа* — «результат». В арабских переводах греческих трудов по логике и в трудах арабских философов эти слова употреблялись в описании силлогизмов, означая соответственно «посылка» и «заключение». Представляется правильным понимать эти слова в их терминологическом значении, т. е. как «посылка» и «заключение». При этом не вызывает сомнения то, что здесь знание и действие — две части *макама* — противопоставляются третьей части — состоянию, «искомому» в нем, т. е. не вытекающему из чего-либо непосредственно, логически, как, например, действие из знания.

Приведенным выше отрывком предвещается описание такой «стоянки», как *таваккул*. Аналогичные посылки предпосланы также ряду глав четвертого *руб'а*, посвященных другим «стоянкам», а там, где такого предисловия нет, оно, по-видимому, подразумевается.

Итак, *макам* триедин и включает в себя знание, состояние и действие. Каждая «стоянка», таким образом, описывается в тексте трехчленной схемой, три элемента которой соответствуют трем аспектам необходимого

для суфия качества: знанию, состоянию и действию. Если изобразить *макам*, составленный этими тремя элементами, в виде треугольника, покоящегося на одной из его вершин, то: а) в его нижнем углу будет лежать «знание» (*'илм*), которое означает осознание необходимости данного качества для суфия; иначе говоря, Газали обосновывает это качество и связанные с ним действия знанием, употребляя следующее построение:

для того, чтобы...	надо познать
покаяться	грехи
стать аскетом	благо аскетизма
отречься от своей воли	необходимость подчинения божественной воле;
и т. д.	

б) в одном верхнем углу будет лежать «действие» (*'амал*); оно предписывает человеку определенные нормы поведения, соответствующие полученному знанию и осознанные как необходимые; в) в другом верхнем углу будет находиться «состояние» (*хал*). Под ним подразумевается, как уже говорилось, высшее экстаическое состояние, при котором и проявляется искомое качество суфия и которое, как и другие качества, другие «стоянки», приближает человека к скрытой, внечувственной, божественной субстанции, делает для него возможным частично познать божество.

При исследовании данной системы значений в трактате Газали встает вопрос об их иерархичности. Вывод может быть сделан только на основании сравнения всех аналогичных отрывков текста четвертого *руб'а*. Приведем все пять отрывков:

«Знай, что покаяние представляет собой значение, составленное следующими по порядку тремя аспектами: знанием, состоянием и действием (*фи'л*). Знание — первое, состояние — второе и действие — третье. Первое обуславливает второе, второе обуславливает третье так, как этого требует последовательность *Сунны* Всевышнего в *мулке* и *малакуте*» (Книга о покаянии) [18, т. 4, с. 3].

«Терпение состоит из *макамов* веры... а все *макамы* веры содержат три части: знания (*ма'ариф*), состояния (*ахвал*) и действия (*'амал*). Знания — это посылки (*усул*), они порождают состояния, а состояния порождают действия. Знания — как деревья, состояния — как ветви, а действия — как плоды» (Книга о терпении и благодарности) [18, т. 4, с. 61].

«Надежда также включает состояние и действие. Знание — причина, порождающая состояние, а состояние обуславливает действие» (Книга о страхе и надежде на спасение) [18, т. 4, с. 139].

Из книги единобожия и *таваккула* (см. с. 203).

«Намерение, воление и стремление суть выражения, имеющие один смысл. Это состояние, качество сердца, находящееся в окружении двух вещей: знания и действия. Знание предшествует ему, так как является его корнем и условием» (Книга о намерении, искренности и правдивости) [18, т. 4, с. 353].

Ясно, что порядок знание — состояние — действие, определенный в первых трех отрывках, может быть описан двумя выводами: а) к действию побуждает знание; б) знание вызывает действие через состояние (здесь хорошо видно опосредующее, целеполагающее значение состояния; показательно, что в пятом отрывке, когда собственно «нацеливание» является объектом описания, о состоянии не говорится). Однако качественно состояние, будучи мгновенным озарением свыше, «даром», принадлежащим к миру *малакута*, превосходит действие — атрибут низшего мира. Состояние лишь связывает знание и действие в единую цепь. Более того, в отрывке из Книги единобожия и *таваккула* соблюдается другая после-

довательность: знание — действие — состояние. Тем самым в одном случае состояние признается высшим по отношению к действию, в другом — низшим. Иерархия составных частей *макама* имеет два варианта:

C ← Д ← З и З → С → Д

Возможно, что эта особенность связана с общей неразработанностью терминов, о которой писал А. Везиник, столкнувшись с аналогичной проблемой в космологической терминологии Фараби, Ибн Сины и Газали [234, с. 98] (см. коммент. 172). Однако наблюдаемая «взаимозаменяемость» действия в иерархии элементов *макама* соответствует тесной взаимосвязи, взаимопроникновению эвлюативных и прескриптивных значений, известных в семиотике и социальной психологии. Оценка через действие и действие через оценку — эта закономерность характеризует любую человеческую деятельность. М. С. Каган отмечает «взаимную поддержку одними типами деятельности других»: «Так, религия, являющаяся в основе своей воплощением ценностноориентирующей деятельности сознания, т. е. феноменом социально-психологическим и идеологическим, включает в себя и весьма важные коммуникативные (обряд, исповедь, проповедь) и практические (идеологические и организационные) моменты» [69, с. 51].

В перестановке элементов «стоянки» можно видеть также характерную для средневековых религиозных систем попытку снятия оппозиции внешнее — внутреннее, особенно острой в суфизме, попытку элиминации противопоставления действия состоянию (основная форма этой оппозиции в суфизме: суфии противопоставляли свою религию «души и сердца» омертвевшей суннитской обрядности, осуждали действие, не вызванное душевным порывом), а через них пусть только намеченное, но соединение, что соответствует задаче труда Газали — примирению чувственно-созерцательного суфизма и обрядово-догматической ортодоксальной суннитской религии.

Есть и другое возможное толкование переплетения состояния и действия: это постоянное воспроизведение деятельности по цепи $Z \rightarrow D \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow C \rightarrow \dots$ (когда знание выступает как внешнее по отношению к С → Д). В пользу такого понимания говорят и некоторые слова в тексте (см., например, первый отрывок: «... так, как этого требует последовательность *Сунны* Всевышнего в *мудке* и *малакуте*...»).

¹³ *Батин* — букв. «внутреннее», «сокрытое», антоним *захир* — «внешнее», «явное», «видимое». Здесь Газали имеет в виду батинитов, считавших, что за «явным» смыслом Корана лежит еще «сокрытый смысл, который можно познать с помощью *та'вила* — толкования» (см. коммент. 12 к *ал-Кустас ал-мустахим*).

¹⁴ Здесь: *авамм махсуун* — «избранные люди», «элита» в отличие от *авамм* — «масса», «чернь». Согласно батинитскому учению, против которого Газали выступал во многих произведениях, «сокрытый смысл» священного текста могут постичь только «избранные» (см. коммент. 12 к *ал-Кустас ал-мустахим*). Тем не менее Газали, как и многие другие мусульманские мыслители, использует понятие *авамм* и *хавасс* — «чернь» и «элита».

¹⁵ Мусульманский культ базируется на пяти столпах веры — *аркан ад-дин*, это: а) формула исповедания веры — *ташаххуд*; б) молитва — *салаат*; в) пост — *саум*; г) милостыня в пользу бедных, собираемая как налог — *закат*; д) паломничество — *хаджж*.

¹⁶ *Илм ал-му'амала* — Наука поведения и *илм-мукашафа* — Наука откровения. Категория двух наук проходит через весь трактат Газали, часто встречаясь во многих главах. В начале трактата Газали говорит о двух науках следующее:

«К написанию этой книги в четырех частях меня побудили два фактора. Первый и основной: именно в такой порядок в разъяснении и исследовании является обязательным, поскольку знание о потустороннем делится на Науку поведения и Науку откровения. Под последней я подразумеваю то, что требует только открытия знания, а под второй — Наукой поведения — то, что требует также и действия».

Эта книга затрагивает только Науку поведения, поскольку Науку откровения нельзя описать в книгах даже в том случае, если она является целью ищущих и объектом для правдивейших. Наука же поведения есть путь к Науке откровения. Пророки, да благословит их Аллах, разговаривали с людьми именно об этой науке, науке пути и наставления. О Науке откровения они говорили только символически, иносказательно, посредством примеров и обобщений, принимая во внимание ограниченность умственных способностей людей. Ученые же — наследники пророков и должны следовать им» [18, т. 1, с. 4—5].

Категория двух наук тесно связана с антиномией двух начал, двух миров (см. коммент. 172). Наука поведения охватывает все социальное поведение человека, в том числе и его службу богу, и мир его чувств. Наука поведения ведет человека к Науке откровения при условии стремления его к знанию и правильного поведения, которого эта наука требует. Все четыре *руб'а Ихйа'*, говорит Газали, касаются Науки поведения. Однако мы узнаем, что Газали затрагивает и вопросы, входящие в компетенцию Науки откровения, только нежелание «раскрыть тайну» не дает ему углубляться в них. К таким вопросам относится, например, переход единства в множественность при творении. Как можно представить себе, что человек видит только Единого, если он видит небо, землю и все осязаемые тела, которых множество? Как многое может быть одним, спрашивает Газали. Ответ на этот вопрос принадлежит, по определению мыслителя, к области Науки откровения, так как видение Единого во всем множественном является одной из тайн «Божественного господства». Сюда также относится и тайна предопределения. Все вопросы подобного рода могут быть объяснены только с помощью «открытия» (*кашф*) внутренней, мистической интуиции.

М. Смит считает, что в Сирии и Египте Газали находился в контакте с мистическим учением христиан, принадлежащих к греко-православной церкви [215, гл. V, VI, VII]. В связи с категорией двух наук в *Ихйа'* Смит предполагает родство этой идеи с доктриной Иоанна Кассиана (род. 432), жившего в Вифлееме монаха, который затем поселился в Египте, о делении духовного знания на активное, или практическое, и умозрительное, или теоретическое. «Одно зависит от очищения от греха и познания добродетели, а другое... от проникновения в скрытое значение божественного слова и видения оком души, что приходит не путем изучения, а через чистоту сердца и озарение святым духом» [216, с. 120—121]. Аналогом духовного знания Кассиана Смит считает «знание о потустороннем» (*илм ал-ахира*) в *Ихйа'*. Трудно решить, справедлива ли данная точка зрения, но сходство, безусловно, имеется, что, однако, еще не доказывает заимствования. Можно видеть здесь некоторое сходство с аристотелевским делением наук на теоретические и практические.

¹⁷ Каждый мусульманин прежде всего обязан принести присягу веры (*ташаххуд*), произнеся «свидетельство» (*шахада*), состоящее из двух частей: первая из них утверждает веру в единого бога — Аллаха (*ла илаха илла-ллах* — «Нет божества, кроме Аллаха») — и вторая — веру в его пророка Мухаммада (*ва Мухаммад расулу-ллах* — «И Мухаммад — Посланник Его»).

¹⁸ *Кашф* — «открытие», «раскрытие». Это слово Газали употребляет очень часто. В одном случае его значение близко к исмаилитско-батинитскому *та'вил* — «уяснение смысла, извлечение смысла из какого-либо высказывания, положения» (хотя при этом не утверждается, что существует два смысла, как считают батиниты). Во втором случае под этим словом подразумевается мистическое откровение, о котором говорят суфии, созерцание невидимого, слышание отсутствующего и т. п.

¹⁹ *Адждаф ал-араб*. Здесь опять подразумевается деление людей на простых и избранных, на невежественных и разумных; для того чтобы стать мусульманами, «невежественные из арабов» не нуждались в доказательствах или в «открытии», им нужно было лишь уверовать, говорит Газали.

²⁰ *Фард 'айн*. Среди пяти категорий действий человека, которые рассматривает шариат, первую категорию составляют «обязанности» (*фард* или *ваджиб*). Совершение этих действий для мусульманина обязательно, в противном случае он будет наказан, утверждает в шариате. Первую часть этих «обязанностей» составляют явные обязанности, которые мусульманин должен выполнять, невзирая на обстоятельства. К ним относятся, например, молитва или произнесение «свидетельства», пост или милостыня (*закат*). Вторая часть — дополнительная обязанность (см. коммент. 111).

²¹ *Закат* — налог, милостыня в пользу бедных, который платят все мусульмане.

²² *Хаджж* — паломничество в Мекку.

²³ Тема «близости» к богу вообще широко распространена в мусульманской мистике. О близости к человеку говорит Коран [L, 16]: «И Мы ближе к нему, чем шейная артерия». Газали использует этот образ, толкуя его мистически и выступая против его буквального, антропоморфистского толкования. Подобные высказывания содержатся также в *записках* (см. коммент. 90). Один из разрядов верующих у Газали называется *мукаррабун* — «приближенные» или «приблизившиеся». К этим идеям восходит и понятие *вилайа*, которое переводится нами как «близость».

Вилайа — «близость» — состояние, качество, характеризующее *аулийа'* (ед. ч. *вали*) — суфийских святых, «близких» к Аллаху. Р. Николсон определяет эту категорию святых суфизма следующим образом: «Так как *вали*, или святой, является массовым типом Совершенного Человека, необходимо знать, что суть мухаммеданского культа святых, так же как и пророков, не что иное, как божественное озарение, немедленное видение и познание невидимых и непознаваемых вещей, когда завеса разума неожиданно поднимается и сознательное Я исчезает в потрясающей славе «едиственно истинного Света». Экстатическое чувство единства с богом определяет *вали*» [204, с. 78—79]. Эта категория появилась в суфизме довольно рано. Д. Марголиус пишет, что уже у ал-Мухасибии появляется указание на иерархию святых, а тем, кто ввел раздел о святых в суфизм, считается ат-Тирмизи [182, с. 210]. Полагали, что «признаком *вали* является оберегание его, как признаком пророка является его непогрешимость» [226, с. 117]. Шейх Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами говорил, что «конечное в *вали* есть начальное в пророках» [248, с. 118]. А. Мец упоминает, что мутазилииты считали всех мусульман *аулийа'* — «друзьями Аллаха» [91, с. 239]. Но главное отличие мутазилиитского понятия *вали* от суфийского все-таки в отрицании *карамат ал-аулийа'* — «способности *вали* совершить чудо» [239, т. 4, с. 20].

²⁴ Употребление вина, свинины, а также мертвечины исламом запрещено.

²⁵ «Догматика» — здесь *ал-му'такадат* — букв. «верования», составная часть шариата. «По единодушному мнению» — *би-л-иджма'*; *иджма'* — единодушное осуждение видных мусульманских авторитетов по тому или иному вопросу, считающееся одним из источников мусульманского права.

²⁶ *Би-т-таб'* — букв. «по природе», «естественно», «непроизвольно». Употребление этого слова связано с понятием «врожденных качеств», «врожденного склада» человека (см. коммент. 63 и коммент. 22 к *ал-Кустас*). От слова *таб'* — «природа», «склад» человека — образовано слово *матбу'*, которое употреблено, например, в стихе на с. 94 публикуемого текста:

Двумя [элементами] разум наш дышит:

Тем, что природой дано и что слышит.

Нет пользы от слушанья, если оно

Не понято тем, что природой дано.

Так солнечный свет бесполезен для нас,

Коль блеска его не увидит наш глаз.

Здесь объекты восприятия человека делятся на две категории: *матбу'* — врожденные и *масму'* — воспринятые чувствами.

²⁷ *Би-л-бида'* — см. коммент. 95.

²⁸ *Ал-адувв* — т. е. шайтан.

²⁹ *Мазхабы* — четыре правовые школы ислама: ханафизм, маликизм, шафизм и ханбализм.

³⁰ *Алиф* и *лам* — две буквы арабского алфавита, из которых состоит определенный артикль. Здесь: «знание, определенное *алифом* и *ламом*», т. е. определенное, известное знание, а не знание вообще.

³¹ *Ат-тадридж* — здесь имеется в виду последовательность выполнения обязательных для мусульманина действий.

³² *Ал-улум ан-назарийа* — «умозрительные науки», требующие усилий рассудка.

³³ Абу 'Абдаллах Харис б. Асад ал-Анази (ум. 857) — известный суфий, прозвище которого — ал-Мухасибии — восходит к слову *мухасаба* или *мухасабат ан-нафс*, что значит «самонаблюдение», «самоконтроль». Считается, что он впервые выдвинул идею контроля суфия за своим психическим состоянием. Мухасибии воспринял также некоторые взгляды мутазилиитов. Он — автор *Ри'айат хукук Аллаха* и *ал-Васайа*.

³⁴ *Гариза* — см. коммент. 22 к *ал-Кустас ал-мустахим*.

³⁵ *Ал-улум ад-дарурийа*. Это понятие тоже связано с идеей врожденных качеств.

³⁶ *Ал-идракат ал-хиссийа*.

³⁷ *Таджариб* (мн. ч. от *таджриба*).

³⁸ *Фар'* (см. коммент. 109).

³⁹ Здесь: «приобретение» (*иктисаб*) как «результат усилий человека» (иногда в этом смысле употребляется еще слово *иджтихад*) противопоставляется «природе», «складу» (*таб'*) и приобретенное качество — природному. Но если здесь первое представляется высшим по отношению ко второму, то в учении о *макаме* и *хале хал* как «подарок бога» (*ал-ахвал мавахиб*) выше, чем *макам*, «приобретаемый» человеком (*ал-макамат макасиб*). Слово *иктисаб* иногда употребляется и как синоним *касб*. Однако мнение о том, что *иктисаб* у Газали — основной термин в значении *касб* [169, Iktisab], неверно. Позднее в философии Ибн Рушда его *иктисаб* был противопоставлен *касбу* Газали как «символ активности человека, обусловленной всеобщей системой причинно-следственных свя-

зей», в чем отразился давний спор вокруг проблемы свободы воли между ашаритами и арабскими философами.

⁴⁰ *Фи тилк ал-гариза би-л-фитра* (см. коммент. 63 и коммент. 22 к *ал-Кустас*).

⁴¹ *Фитрат Аллаха* — т. е. заложенное в человеке от природы, данное богом чувство, которое направляет его к вере в Аллаха. Представление о том, что человек по природе своей склонен верить, свойственно мусульманству вообще.

⁴² *Нур ал-басира* (см. коммент. 200, 210).

⁴³ Слушанию, воздействию на слух Газали уделяет внимание как способу эмоционального воздействия на человека с целью вызвать у него состояние озарения. В обычаях суфиев было собираться на суфийские собрания — *маджалис*, где совершались литании с песнопениями и декламацией, часто под аккомпанемент музыкальных инструментов. Но слух у Газали имеет еще одно, очень важное значение. Подобно тому как существует зрение, отличное от физического, существует отличный от обычного слух, утверждает мыслитель. Для «разумных Аллах одарил способностью каждую частичку небес и земли. . . так чтобы люди могли слышать, как они освящают и восхваляют Всевышнего» [18, т. 4, с. 243]. Поэтому «каждая частичка небес и земли общается с одушевленными и разумными в сокровенной тайной беседе». Однако «они явно не способны владеть обычной речью и говорят без слов и без звуков, так что их не слышат лишенные возможности слышать. . . Я говорю о том слухе, посредством которого можно понять речь, но не из слов или звуков и не арабскую или чужеземную» [18, т. 4, с. 243].

Тема внутреннего слуха и речи, которую нельзя выразить в словах, привлекала внимание мусульманских мистиков еще и в связи с той ролью, которую играют в исламе Коран и пророчество. Коран как слово Аллаха и один из его вечных атрибутов — это положение доказывалось схоластами-мутакаллимами, мутазилистами и суфиями. Взгляд Газали на эту проблему заключается в том, что, по его мнению, речь Аллаха, записанная в Коране, полученная Мухаммадом через откровение, по существу, состояла не из слов, а то, что она была выражена в словах арабского языка, связано лишь с задачей дойти до разума людей, не способных понять внутреннюю речь, спуститься до «низости их понимания».

⁴⁴ Здесь и далее во многих местах троичное деление (см. исследование, а также специально посвященную этому нашу статью [94]).

⁴⁵ *Сама' би-муджаррад ат-таб'* (см. коммент. 26).

⁴⁶ *Ахвал* — «состояния» (см. коммент. 12).

⁴⁷ *Му'амалатуху ли-ллах*.

⁴⁸ *Мурид* — букв. «тот, кто хочет», «желающий». Так назывались суфийские послушники, группировавшиеся вокруг *муридов* — суфийских шейхов-наставников.

⁴⁹ *Нийа* — «намерение». По представлениям многих суннитских богословов, действия человека имели цену только тогда, когда они были результатом искреннего намерения. В суфизме намерению стало придаваться значение большее, чем самому действию. Газали также признает внутренний фактор благочестия главным, проявляя, таким образом, общую для суфиев и некоторых богословских школ тенденцию преувеличения значения намерения. Газали утверждает, что «намерение лучше дела» (*ан-нийа хайр мин ал-'амал*). Он, таким образом, развивает дальше идею, встречающуюся в некоторых *хадисах*, в частности в известном *хадисе* Умара, приводимом ал-Бухари: «Все дела — по намерениям» (*Иннама ал-'амал би-н-нийат*), а также в другом *хадисе* ал-Бухари: «Все дела — по их конечному результату» (*Иннама ал-'амал би-л-хаватим*), приво-

мом также ат-Тирмизи. По мнению Е. Э. Бертельса, начиная со школы ал-Мухасиб (ум. 857), богословов перестал устраивать только внешний акт благочестия. Они стали придавать исключительное значение намерению. Это было связано с тем, что аскеты, стоявшие в оппозиции к режиму Омейядов, при Аббасидах возвысились, что привело к спекуляции святостью. Сторонники преувеличения роли намерения выступали против «лицемеров», утверждая, что всякое доброе дело хорошо, когда совершено искренне, более того, вовсе неважно, совершено оно или нет [44, с. 30].

⁵⁰ Т. е. участвующих в суфийском «собрании» — *маджалисе*.

⁵¹ *Алим*, что может быть переведено и как «знающий» и как «ученый», и как «улем». Здесь правилен первый вариант перевода.

⁵² *Карамат* — это вид высшего состояния, который характеризует *аулийя'* (см. коммент. 23). Здесь они сопоставляются с *ахвал*, причем Газали утверждает, что *карамат* стоят выше, чем *ахвал*, но «повляются на их основе».

⁵³ *Ал-кадар* — предопределение, *ал-када'* — «приговор» Аллаха. Употребление этих терминов в мусульманстве связано с проблемой предопределения и свободы воли. Эта проблема занимает значительное место в произведении Газали.

В общем проблема сводится к трем основным вопросам:

1. Свободен ли человек в своих поступках?
2. Как совместить подчиненность человека в своих действиях богу (если она есть) и его моральную ответственность за свои поступки?
3. Как объединить стремление бога творить благо на земле и все дурное на ней?

Два основных источника мусульманской религии — Коран и *сунна* — не дают однозначного ответа на эти вопросы. С первого века существования исламского государства они стали предметом ожесточенных споров ученых.

Все аяты Корана, относящиеся к этой проблеме, можно разделить на три группы. Одна из них говорит о полной зависимости человека в своих действиях от Аллаха. Например:

«Кого пожелает Аллах вести прямо, упирает тому грудь для ислама, а кого пожелает сбить с пути, делает грудь его узкой, тесной, как будто бы он поднимается на небо» [VI, 125].

Или:

«Не придется душе уверовать, иначе как с соизволения Аллаха» [X, 100].

О предопределении говорят аяты XVI, 9; LXXVI, 3; IV, 49.

Вторая группа аятов, напротив, утверждает полную свободу человека в совершении действий. Например:

«Поистине, те, которые сбиваются с пути Аллаха» [XXXVIII, 26].

Или:

«А самудьян Мы вели прямым путем, но они полюбили слепоту вместо прямого пути» [XLI, 17].

К этой же группе относятся аяты XVII, 84; XVIII, 28—30; IV, 101.

Третья группа аятов примечательна тем, что указывает на неизбежность воздаяния человеку Аллахом за его дела. Например:

«Они не будут обижены и на финиковую плеву!» [IV, 49].

К этой группе относятся также стихи IV, 123; XXIII, 64; XLV, 21—22.

Используя общепринятую периодизацию сур, заметим, что все стихи, касающиеся проблемы предопределения и свободы воли, относятся в основном ко II и III мекканским периодам, причем в сурах II мекканского периода их создатель склонен приписывать совершение поступка только человеку, а в сурах III мекканского периода содержится и обратное утверждение.

Таким образом, в Коране содержатся два противоположных утверждения. Не дает ясного ответа на вопрос о том, как совместить принуждение божественной воле с ответственностью человека за свои поступки, и *сунна* пророка. Это явление иллюстрирует одну из особенностей любой культовой системы, а именно «набор взаимоисключающих, буквально аннигилирующих друг друга признаков» [80, с. 140]. В различных социальных системах те или иные признаки могли составить концепцию, соответствующую направлению социальной деятельности.

В исламе вопрос о свободе воли впервые был поднят в связи со спорами по поводу критериев истинной веры и о грехах в I в. х. О свободе воли заговорили мурджииты, отстаивавшие свободу человека верить или не верить в Аллаха. По их учению, для веры нужна «сила внутренней необходимости» (*вуджуб*). Аллах справедливо оценит человека за его деяния, а люди не должны порицать его за эти деяния, «отложив» свое мнение до встречи в загробной жизни (*арджа'а* — «отсрочить», «отложить», отсюда — мурджииты).

Во II в. х. вопрос встал особенно остро. Сторонники абсолютного подчинения предписаниям бога стали называться джабритами (от *джабр* — «принуждение»). Они утверждали, что, поскольку в Коране говорится о божественном предопределении, человек не волен в своих поступках, все они совершаются «по приговору Аллаха» (*би-када' Аллаха*). Их противников называли кадаритами (от *кадар* — «предопределение»). Последние говорили: если поступки человека продиктованы волей бога, то как же бог может наказывать человека за дурные деяния и воздавать райскими благами за благочестивые? Под вопрос ставилась степень моральной ответственности человека за свои поступки.

Свободу воли проповедовала одна из самых известных мусульманских сект — мутазилиты (VIII в.). Основатель мутазилитизма Васил б. 'Ата (700—749) говорил, что внешние обстоятельства жизни человека предопределены богом, но поступки свои человек творит сам. Другой мутазилит, ан-Наззам Басрийский (ум. 845) проповедовал полную свободу воли. Абу Хузайл ал-'Аллаф (ум. 849) утверждал, что человек волен только в земной жизни, в загробной же он полностью подчинен божественной воле. Известно удачное и многократно цитируемое выражение И. Гольдциера, что мутазилиты «свободному человеку противопоставили в некотором смысле несвободного Бога». Поводом для данного высказывания послужил тот факт, что мутазилиты, оставляя за человеком право поступать хорошо или дурно, не избавляли Аллаха от обязанности вознаграждать или наказывать людей за эти поступки, т. е. принужденным в действии оказывался бог.

Мутазилитам противостоял фронт джабритов, каковыми были в эту эпоху в основном приверженцы ханбалитского *мазхаба*. Крайнюю позицию занимали джахмиты — последователи Джахма б. Сафвана, считавшие, что человек вообще никак не участвует в совершении своих поступков.

Конфликт между кадаритами и джабритами в VIII—IX вв. разделил мусульман на два лагеря, задев широкие массы людей. Мы считаем необходимым соблюдать осторожность, определяя, в какой степени то или иное направление выражало интересы правящей верхушки, которая со времени Омейядов практически отошла от прежней роли законодателей духовной жизни мусульман. Однако халифы в зависимости от поворотов политической борьбы в халифате поддерживали богословов, отстаивавших ту точку зрения, которая могла быть использована в данном случае в их интересах. В этом смысле неоспоримо предположение Вельхаузена, подержанное Гольдциером, а затем и другими исследователями, что Омейядам был выгоден крайний фатализм, который оправдал бы перед верующими их приход к власти. Вензинк упоминает, что кадаритов *хадисы* объявляли париями мусульманского общества; он приводит [233, с. 57] следующее изречение из сборника *Сунна* Абу Давуда:

«Не навешайте их, когда они заблуждены, не сопровождайте их похоронные посылки, когда они умрут».

По мнению Вензинка, это означало исключение из общества, так как проводить в последний путь покойника и навестить больного было непременной обязанностью мусульманина по отношению к мусульманину [233, с. 57].

Со своеобразной теорией предопределения выступил знаменитый суфий ал-Халладж (858—922). Он утверждал, что существуют два начала: вечное веление совершать добро и сотворенная Аллахом воля, которая позволяет человеку совершать зло (*ал-амр ва-л-ирада*). Таким образом Аллах испытывает человека (*бала'* — «испытание»).

Халладж в некоторой степени предвосхищает Аш'ари (Абу-л-Хасан ал-Аш'ари, ум. 935), который попытался выступить миротворцем. Последнему принадлежит заслуга в создании новой в суннитском богословии доктрины — доктрины *касба* (см. коммент. 182).

Следует подчеркнуть тот факт, что катализатором в спорах о свободе воли были распространившиеся в халифате христианские учения, которые этот вопрос затрагивали, а также произведения греческих философов. Вспомним, что проблема свободы воли занимала умы греко-римских ученых I—II вв. н. э., т. е. еще в дохристианскую эпоху. Эпикурейцы были «кадаритами», если использовать мусульманскую терминологию. Стоики признавали только провидение, но не прямое вмешательство богов в дела человека. Киники высмеивали вообще всякие споры о «провидении божьем». Были и «осреднители», выступавшие, подобно Аш'ари и сторонникам доктрины *касба* в мусульманском мире, с некоей средней теорией. Так, среднюю позицию между «радикалами» и «консерваторами» занимал Плутарх (творивший на рубеже I—II вв. н. э.).

«По его мнению, ошибаются как те, кто не хочет ничего относить за счет божества, так и те, кто хочет все приписывать божеству» [49, с. 253].

Интересно, что у древнегреческих атомистов различные представления о свободе воли определяли различия в онтологии. Так, у Демокрита атомам предписано прямолинейное движение, исключающее свободу выбора и свободу воли. Убежденный в существовании свободной воли, Эпикур дополняет Демокрита теорией отклонения атомов от прямой [88, с. 427]; ср. также [45, с. 107].

С распространением христианства вопрос о свободе воли стал предметом самых жгучих споров между христианскими богословами. Так, Августин Блаженный (ум. 430) был сторонником абсолютного предопре-

деления (Газали в своих произведениях, по мнению ряда исследователей, был знаком со взглядами Августина Блаженного; Карра де Во замечает, например, буквальное сходство между идеей Газали из «Алхимии счастья»: «Прежде чем познать бога, нужно познать себя» [223, т. 4, с. 155] — и аналогичной фразой из «Откровений» Августина Блаженного). Учение Августина Блаженного было реакцией на пелагианство, отрицавшее предопределение. Надо учесть, что в традиционной христианской схоластике господствовала точка зрения на божество как на источник абсолютной благодати (теодицея) и предопределение ко злу этому противоречило. Однако повод для разнотолков давала сама Библия, паулинистическое учение которой, так же как и ислам, двусмысленно трактовало эту проблему:

«Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, — дабы изволение Божие в избрании происходило...» [К Римлянам IX, 11].

Или:

«А кто ты, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему (его): „зачем ты меня так сделал?“» [К Римлянам IX, 20].

По свидетельству Вл. Соловьева, далее спор в христианстве происходил по вопросу о пределах человеческой свободы между сторонниками Августина и некоторыми последователями восточного аскетизма, отстаивавшими нравственную свободу, «признавая за ней первый шаг в деле спасения» (см. Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 49, ст. «Предопределение»). Восточнохристианского теолога VIII в. Иоанна Дамаскина считали защитником принципа свободной воли. Довольно известным в христианстве было учение Иоанна Кассиана, называемое «семипелагианством», предполагавшее, что в человеке есть добро, но спастись он может только с помощью божественной благодати (М. Смит утверждает, что Газали был знаком с учением Кассиана — см. коммент. 16).

Борьба вокруг этого вопроса не затихала в христианстве в течение многих столетий. В эпоху Реформации (XVI в.) учение о предопределении защищали протестанты, особенно кальвинисты, считавшие, что от бога идет и зло и добро. Эта догма кальвинистов о предопределении, по словам Ангельса, «отвечала требованиям самой смелой части тогдашней буржуазии» [8, с. 308]. Испанец Молинос и француз Фенелон (XVII—XVIII вв.) были квиетистами.

Естественно, что для сравнения с исламом наибольший интерес представляет упомянутая выше точка зрения восточного христианства, о которой Вензинг писал: «Восточное христианство также проявляло интерес к этому вопросу. Оно отрицало связь между злом и богом, говоря лишь о позволении (J o h n o f D a m a s c u s, De fide orthodoxa, IV, 19). В том случае, когда есть зло, есть позволение бога, а когда есть добро, есть доброе удовольствие со стороны бога. Людям и ангелам была дана свободная воля. Природу зла нужно искать в воле, дело не в том, что оно противостоит богу, который по природе добр. Таким образом, христианство занимает промежуточную позицию между исламом и манихейством. За главой, в которой Иоанн Дамаскин доказывает, что бог не может быть причиной зла, в его трактате следует глава, содержащая критику манихейства и дуализма. В этой связи можно вспомнить, что в исламе точка зрения манихейства приписывалась тем, кто отстаивал принцип liberum arbitrium» [233, с. 145—146].

^{53a} По Корану, женщины, державшие в руках ножи, увидев Йусуфа, порезали руки, воскликнув: «Далек Аллах! Это — не человек, это — только благородный ангел» [XII, 31] (см. коммент. 140).

⁵⁴ *Маджлис* (мн. ч. *маджалис*) — собрание суфиев для радений.

⁵⁵ *Руз*. Употребление этого слова связано с Кораном [XVII, 85]: «Они спрашивают тебя о духе. Скажи: «Дух от повеления Господа моего». Эта фраза толкуется космологически. Значение слова «дух» в ней неясно. Газали употребляет слово «дух», как правило, в двух значениях, которые он описывает в *Байане* о смысле души, духа, сердца, разума: телесного и духовного элементов человека. Однако он употребляет это слово еще в одном, третьем значении, которое содержится в отрывке: «И ангел придает форму ему...» (см. с. 226). Тем не менее тот же акт творения описывается Газали в другом отрывке по-другому, поскольку здесь тот дух, о котором идет речь при описании процесса творения, уже не ассоциируется с ангелом и значение этого слова совпадает со вторым значением по *Байану* о смысле души, духа, сердца, разума (см. с. 140—141).

Таким образом, духом называется, во-первых, «некая живительная влага», имеющаяся в организме человека, во-вторых, «живая сила», которую при творении вдыхает в человека некое близкое к богу существо, иногда называемое также духом, что и составляет третье значение этого слова. Дух этот либо исходит от еще более высокой и более близкой к богу сущности, называемой «повелением» (*амр*), как это описано в одной группе отрывков, либо непосредственно от бога, как это подразумевается там, где повеление не упоминается, а цитируется Коран, в котором встречается выражения вроде: «...и Мы вдунули в него от Нашего духа», причем вплоть до последних сур можно предположить, что духом является Джабраил (он впервые упоминается во второй суре, аят 97). Но логично предположение, что первоначально в мекканских сурах Корана не имелся в виду под духом Джабраил (см. коммент. 56).

⁵⁶ *Амр*. В произведениях Газали это некая идеальная сущность, с помощью которой «Аллах выполняет свою волю» и из которой «пророки черпают свое вдохновение». В ряде поздних произведений Газали это одна из ступеней эманации. В *Ихйа'* это понятие используется для описания мистического контакта человека с божеством. Хотя связующим звеном между человеком и богом является, как правило, идеальный мир, описанный в теории трех миров, все же есть основания предполагать, что уже в *Ихйа'* у Газали выкристаллизовывается концепция особой, близкой к Аллаху сущности, называемой «повелением» и составляющей с Аллахом дуальное единство. Мотив божественного приказания и повиновения человека вообще является ведущим в описании взаимоотношений человека и божества. Возможно, из этого, чрезвычайно частого в *Ихйа'* мотива рождается впоследствии созданная Газали в одной из его поздних работ — *Мишкат ал-анвар* [29] — теория *мута'* (букв. «тот, кому повинуются» или «то, чему повинуются», см. об этом [162, с. 121—153]). Это слово, употребляемое в *Мишкат* самостоятельно, в других произведениях, в частности в *ал-Кустас ал-мустаким* [24], является определением к слову «повеление».

Кустас не оставляет сомнений в связи *мута'* с «повелением». Николсон, предполагающий связь «повеления» с *мута'*, считает это подтверждением того, что здесь перед нами мусульманская доктрина Логоса. По мнению Николсона, *мута'* — это персонификация «повеления», и это очень согласуется с психологической стороной учения Газали.

Появление доктрины *мута'* в поздних произведениях Газали представляется нам развитием мистической линии *Ихйа'*. Небезынтересно,

что *мута'* отбирает у бога функцию управления, которой в *Ихйа'* он еще обладает, — в этот период Газали находится под большим влиянием суннитского атомизма, утверждавшего вмешательство Аллаха во все (см. коммент. 53). Об этой функции Аллаха Д. Макдоналд писал: «В традиции говорится, что пророк сказал: „Всевышний Аллах создал Адама по своему подобию“. Газали употребляет это, имея в виду, что существует сходство между духом человека и Аллахом по сущности, качеству и действиям. Далее, дух человека правит телом, как бог правит миром. Тело человека — это микрокосм по сравнению с макрокосмом этого мира, и они аналогичны друг другу по частям. Является ли тогда Аллах просто *anima mundi*? Нет, потому что он создал все своей волей, он поддерживает и разрушает своей волей. Газали приходит к этому, изучая самого себя» [193, с. 152 и сл.].

Николсон возражает Макдоналду: «*Мишкат* противоречит этому утверждению в одной частности. Бог, конечно, остается творцом мира, но он более не является его управителем в каком-либо прямом смысле. Он абсолютно трансцендентен, и, так как приведение в движение небесных сфер было бы несовместимым с его единством, эта функция предназначается... *мута'у*» [205, с. 47].

Эта характеристика справедлива применительно ко взглядам Газали лишь в период написания *Мишкат*.

Мы рассматриваем появление понятия *мута'* в мысли Газали как непосредственное развитие его взглядов периода *Ихйа'*, прежде всего мотива подчиненности человека, мистических понятий «повеления» и «духа». Мотив подчинения связан с использованием глагола *ата'а*, от которого и произошло слова *мута'* (этот глагол употребляется в Коране [III, 32], как и само слово *мута'* [LXXXI, 24]). Что же касается того значения слова «дух», которое имеется в виду, когда некто вдвует в человека деятельную, живительную силу (см. коммент. 55), то о возможных интерпретациях этого слова писал Замахшари [236, с. 783]. Он давал три возможные интерпретации: во-первых, могущественное духовное существо, более могущественное, чем ангел; во-вторых, Джабраил; в-третьих, Коран. Третье сомнительно, что же касается второго, то о нем Николсон писал: «Возможность идентификации *мута'* с Джабраилом (который описан в Коране эпитетом *мута'* — LXXXI, 24) оказывается исключенной замечанием Газали, что „ранг Исафила может быть гораздо выше Джабраила“ [20, с. 141]. Более того, *мута'* нигде не назван ангелом, и Джали, известный мистик XIV столетия, говорит, что одно из имен божественного духа, того духа, совершенной манифестацией которого является Мухаммад, есть *амру-лаах*, т. е. „Веление“ бога, Логос» [205, с. 47].

Николсон делает предположение, что в этом вопросе «Газали был в согласии с последними мистическими спекуляциями» и *мута'* представляет «прототипический дух Мухаммада, Небесного Человека, созданного по образу Аллаха и считавшегося Космической силой, от которой зависит порядок и сохранение вселенной». При этом Николсон вскоре признает, что *мута'* трудно отличить от коранического *амр* — *рух* и, «поскольку нет позитивного свидетельства того, что Газали отождествлял последний с Мухаммадом, это может показаться естественным развитием его взглядов в том, что касается духовной сущности Человека и божественного происхождения пророчества» [205, с. 48].

В *Ихйа'* нами найден отрывок, где Газали называет Джабраилом того, кто «вдвует дух» («И был дувшим Джабраил, мир ему» — см. [18, т. 4, с. 250—251]). Джабраил имеет к этому «духу» такое же отношение, как к Корану, поскольку:

«Также сказал Всевышний: „И когда Мы читаем его, то следуй за его чтением“ [LXXV, 18]. В *тафсиру* говорится: это значит, что прочел его тебе Джабраил» (см. с. 251).

Таким образом, «дух» и Коран, хотя и не отождествляются, представляются вещами одного порядка: это проявления бога, его логосы.

Если Николсон прав в своем предположении, то кажется странным, что в *ал-Кустас*, написанном вскоре после *Мишкат*, Газали употребляет *мута'* как определение к слову «повеление» и еще вкладывает это выражение в уста своего идейного противника — исмаилита.

Развитие доктрины логоса в поздних трудах Газали может быть связано, на наш взгляд, с несколькими темами в *Ихйа'*: во-первых, с темой духа и «божественного повеления»; во-вторых, с темой совершенства человека (см. коммент. 207); в-третьих, с поисками ответа на один из важных вопросов исламской теософии — перехода единства во множественность, т. е. перехода единого бога во множественный мир (этот вопрос по-разному решался различными религиозно-философскими доктринами древности: христианством — с помощью учения о богочеловеке и учения о трех ипостасях, неоплатонизмом — с помощью идеи эманации; Газали в *Ихйа'* говорит, что это является «одной из тайн Откровения» и что «только слабым может быть непонятно, как множественное может быть единым», — за всем в мире нужно видеть бога, утверждает Газали [см. коммент. 53]).

⁵⁷ Образ зеркала здесь не случаен, он связан с темой света (см. коммент. 200).

⁵⁸ Бейт Ибн 'Аббаса [188, т. 1, с. 215].

⁵⁹ *Хулл* — «вливание».

⁶⁰ *Иттихад* — «единение».

⁶¹ *Ана-а-хакк* — это знаменитое высказывание суфия-пантеиста ал-Халладжа (ум. 922).

⁶² *Насут* — «человеческое», *лахут* — «божественное». Эти термины — христианского происхождения.

Содержание этого отрывка связано с идеей создания человека по образу бога. Эта идея была в суфизме одной из главных. В раннем и среднем суфизме (VIII—X вв.) тезис о сочетании в человеке двух природ — высшей, божественной, и низшей, материальной, — присутствовал в большинстве трудов. Даже у такого пантеиста, как Халладж, мы встречаем неприменную антитезу божественное — человеческое. У поздних же суфиев мысль о подобии человека богу вытесняет эту идею, и «антитеза божественное — человеческое сводится к идее совокупности различных атрибутов всеобщей сущности» [204, с. 79]: в системе идеалистического монизма, которую представляет собой в основном поздний суфизм, нет места дуализму раннего и среднего суфизма, исключение составляет Газали (относящийся хронологически к поздним суфиям), продолжающий линию Халладжа. Халладж различал в человеке божественную натуру — *лахут* и человеческую — *насут*. Мистическое дуальное единство этих двух начал сохраняет индивидуальность каждого, что подчеркнуто в известных строках Халладжа:

Я есть Он, которого я люблю, и Он, которого я люблю, есть Я.

Мы два духа, обитающие в одном теле.

Если ты видишь меня, ты видишь Его;

И если ты видишь Его, ты видишь нас обоих [179, с. 134].

Газали считает ошибочным соединение *насут* и *лахута* и выступает как против пантеистов, так и против антропоморфистов: человек не может быть богом, но и бог не может быть человеком (см. [18, с. 4, с. 299]).

Таким образом, Газали выступает и против христианской концепции бога-человека, и против близких к ней идей в суфизме. Подобно тому как зеркало лишь отражает подлинный образ, земной мир является лишь дурной копией истинного мира, считает Газали (по мнению М. Смит, своим отношением к материальному миру, который якобы является лишь миром неудачных символов, дурной копией имеющегося в другом мире оригинала, Газали обязан Платоновой теории идей [215, с. 111]). Человек же является частью этого мира и не может иметь только божественную природу, хотя она и присутствует в нем. Здесь у Газали, как и в теории трех миров, сочетаются противопоставление и соединение двух природ. Особый смысл придается и приведенному здесь стиху Ибн Аббаса: некто может видеть в бокале с вином либо вино, либо стекло, тем не менее каждое бытие остается самим собой.

Соединение божественной и человеческой природы в человеке мусульманские теологи давно считали идеей, принадлежащей христианам, они приписывали христианам уподобление этих двух начал воде и вину, находящимся в одном сосуде. С этим образом этимологически связан термин «вливание», введенный в философский язык суфизма пантеистами. Египетский историк Ахмад Амин пишет об этом:

«Кажется, ал-Халладж говорил о вливании, т. е. о вливании бога в человека, т. е. как будто бы он и бог — одно и то же, подобно тому как некто из христиан говорил о слиянии божественной и человеческой природы, как сливается вода с вином. . . и действительно, в некоторых его выражениях можно встретить слова *насут* и *лазут* вроде христианских терминов» [239, т. 4, с. 162].

Не случайно Газали приводит стих, где говорится не о воде и вине, а о вине и стекле.

Тем не менее идеей вливания не отрицается антиномия двух природ человека, двух видов бытия, что отличает ее от концепции единобития в системах позднего суфизма, например у Ибн ал-Фарида и Ибн ал-Араби.

⁶³ Это понятие связано с идеей априорной формы знания. Идея врожденных, присущих человеку от природы, а следовательно, данных богом от творения качеств занимает в системе взглядов Газали видное место. Существует целый ряд терминов, связанных с этой идеей, но обозначающих в разных контекстах разные понятия: *таб*⁶⁴ (природная духовная конституция человека), *фитра* (естественная предрасположенность), *гарица* (природная способность или нравственный и интеллектуальный инстинкт).

Так, в Книге о любви, тоске, радости и довольстве мы встречаем описание характера, природной нравственности конституции человека (*таб*⁶⁵), с которой связывается этическая доктрина Газали. По своей природной конституции человек обладает, по мнению Газали, определенной совокупностью природных склонностей, влечений, способностей или инстинктов (*гарица*) и сил. Силы, влечения и инстинкты созданы в человеке не случайно, а «для какого-нибудь дела», для какого-нибудь качества. Таким образом, нравственная конституция человека связана с телеологическим принципом. Все силы, влечения и инстинкты находят выход в удовольствиях (*лазат*), которые являются, с одной стороны, способом удовлетворения инстинкта и, с другой стороны, требованием или задачей «характера»; под удовольствием понимается получение того, к чему стремится инстинкт. Процесс осуществления этого стремления описывается либо как восприятие (*идрак*), либо как приобретение вещи. Так, объектами удовольствия являются либо материальные предметы, либо объекты познания, и сами удовольствия связаны с ощущениями (*идракат*).

Так, каждый человек имеет свою природу, свой склад, требующий определенных «дел», имеющий некоторый набор сил и инстинктов, которые он стремится удовлетворить, например:

Инстинкт	«Дело»	Удовольствие
гнев	злорадство, месть	победа, отмщение
аппетит к пище	питание (основа существования)	получение пищи
слышание	слушание	
видение	созерцание	

По аналогии с обычными инстинктами, влечениями и силами в «сердце» также существует инстинкт мистического свойства, утверждает Газали, который называется «достоверное знание» (*йакин*), «внутренний разум» (*басири*) или «божественный свет» (*нур илахи*). Этот инстинкт ведет человека к получению знания, естественно знания особого, сверхчувственного и надынтеллектуального.

Так идея врожденных качеств человека связывается в *Ихйа'* с гносеологией, а отсюда — с идеей априорных форм знания. В определении Газали понятий, обозначаемых словом «разум», из Книги о знании мы также находим идею природных свойств: первым понятием является врожденная способность человека к восприятию знания (независимо от того, есть оно у него или нет), вторым — врожденное априорное знание, называемое «необходимым знанием» (см. с. 92—93 публикуемого перевода) и не зависящее от его опыта. Эти два качества человека названы Газали корнем и источником его знаний, так как «опытные знания приобретаются с помощью природной способности и необходимых знаний» [18, т. 1, с. 85]. Опытное знание, являющееся третьей способностью человека, представляет собой, по Газали, «ветвь, близкую к корню», т. е. к априорным формам. Вывод из этого может быть один: Газали ставит априорные формы рассудка и знания выше опытных. Однако вывод не подтверждается текстом в целом. Априорная линия выписывается в рационализм системы Газали: априорные формы знания служат основой для образования знания, полученного путем силлогизма. В *ал-Кустас ал-мустахим* Газали допускает, что «необходимое знание» может служить в качестве посылки. Тем не менее основные виды знания, из которых образуются суждения, — это опытное и чувственное. Как правило, одна из посылок в силлогизме *ал-Кустас* чувственная, другая — опытная.

В *Кустас* априорные логические формы называются «первичными знаниями» (*улум аввалийа*) или «первичностями» (*аввалийат*). Этими терминами обозначается то, что у Аристотеля, чью логику Газали излагает в данном произведении, называется аксиомами. Но значение, вкладываемое Газали в это понятие, видимо, связано с его представлениями о врожденных необходимых истинах в человеке, в том числе и истинах религиозного свойства.

В *Ихйа'* прослеживается тенденция, которую можно определить как эмпирическую. Она заключается прежде всего в том, что интеллектуальное познание ограничивается во многих частях произведения довольно несложными логическими операциями — силлогизмами. В Книге о размышлении Газали прямо говорит, что «мысль состоит в привнесении в сердце двух частей и извлечении из них третьего» [18, т. 4, с. 412]. Газали ограничивает мысль законами силлогизма также и в других частях произведения. Силлогизм как единственно достоверному способу логического мышления посвящена работа *ал-Кустас ал-мустахим* (перевод первой половины которой публикуется здесь). Но познать логическим спо-

собом Науку откровения, говорит Газали, невозможно: для этого нужно мистическое вдохновение. Так Газали выступает и против тех, кто считал возможным логическое познание бога. А о логическом познании бога говорили, например, такие арабо-мусульманские мыслители, как Абу Хузайл ал-Аллаф (ум. 849) и Абу Мухаммад б. 'Абд ал-Ваххаб ал-Джубба'и (ум. 916). Они считали разум человека главным, а веру в святых безнравственной, поскольку она противоречит разуму (см. [95, с. 24]).

Высказанная Газали в *Ихйа'* и *ал-Кустас* мысль о том, что «необходимое знание» образуется из синтеза двух знаний или посылок — чувственной и предметно-опытной, — заимствована, по всей вероятности, из греческой логики.

⁶⁴ *Варид* — то, что приходит к суфию во время слушания.

⁶⁵ *Малакут* — один из миров космоса у Газали, см. коммент. 172.

⁶⁶ *Ал-маджус* — это служители зороастрийского культа и манихейцы. В какой мере их влияние сохранялось в арабо-мусульманском мире, судить трудно, хотя следы этих верований остались в Иране и в Индии до сих пор. М. Фахри пишет в связи с этим, что о влиянии манихейства говорит полемика арабов с *зиндиками* (еретиками), направленная на самом деле против манихейцев [159, с. 165]. К такому аргументу, однако, надо подходить с большой осторожностью, так как слова *ал-маджус* и *зиндик* могли относиться к разным группам людей. А. Мец по аналогичному поводу пишет о зороастризме: «Это выражение не следует понимать буквально, ибо в то время это было стойкое выражение для обозначения ереси. Купайри хулит нечто весьма далекое от зороастризма, утверждая, что это „чистый магизм“» [91, с. 250].

⁶⁷ *Малакут ас-сама'* — см. коммент. 172.

⁶⁸ *Каввал* — декламатор.

⁶⁹ *Заук* — букв. «вкус», «вкушение». Употребление этого слова связано у Газали с существованием сферы, стоящей выше разума у человека. Многие исследователи считали, что концепция сферы, стоящей выше разума, характерна лишь для взглядов последнего периода творчества Газали, когда им были написаны *Мишкат ал-анвар*, *ал-Мункиз мин ад-далал*, *ал-Ибахийя*. В этих произведениях Газали широко употребляет технический термин *заук*, которым обозначается мистическое интуитивное познание, стоящее выше разума; причем эта концепция занимает настолько большое место в указанных работах, что данный период творчества Газали был назван периодом *заука*. Этот термин, смысловое значение которого — «непосредственный опыт», был исследован Ф. Жабрэ [184]. Об этом понятии до Жабрэ писал У. М. Уотт [226, с. 24—25], утверждавший, что в *Мункиз* и *Мишкат* Газали описывал существование сферы, стоящей выше разума, которую он назвал *заук*: Газали считает, что, будучи отличительной чертой пророков и святых, она в некоторой степени характерна и для обычных людей. На этом основании Уотт предлагает считать данную особенность одним из критериев аутентичности работ Газали. В связи с этим Уотт полагает, например, что такая работа, как *Ми'радж ас-саликин*, в которой разум признавался высшей способностью человека, не могла быть написана Газали в последние годы жизни. Однако здесь Уотт противоречит своему же принципу детального выяснения значений технических терминов. В *Ми'радж* Газали называет четыре вида духа: душа (*нафс*), сила воображения (*кувва хайалия*), разум ('*акл*'), действительный разум ('*акл фа'ал*'). Но то значение, которое придает последнему термину, еще требует разъяснения, тем более что, как показано нами на примере *Ихйа'*, термин '*акл*' может обозначать не только разум, но и мистическую интуицию. Уотт был подвергнут критике Жабрэ,

а также другими исследователями, в том числе 'Абд ар-Рахманом Бадави. Отвечая на эту критику, Уотт подчеркивает [228], что слово *заук* не употребляется в специфическом значении «интуиция, стоящая выше разума» и что общий взгляд в *Ихйа'* состоит в признании равенства результатов, которых можно достичь с помощью интуиции и с помощью разума. В доказательство этого Уотт приводит отрывок из Книги о размышлении четвертого *руб'а Ихйа'*, который цитировал также Жабрэ, где говорится, что «знание... иногда, идет от божественного света в сердце, связанного с природным расположением (*фитра*), как это бывает в случае с пророками... и иногда, что бывает чаще, идет от учения и дисциплины» [18, т. 4, с. 416]. Жабрэ делал тот же вывод, однако его убежденность в абсолютной последовательности взглядов Газали привела его далее к заключению, что в тех отрывках из *Мункиз* и *Мишкат*, где Газали говорит о существовании способности, стоящей выше разума, он не имеет это в виду, а утверждает лишь, что пророки получают знания с помощью разума в его чистой, первозданной форме. Таким образом, Жабрэ полагает, что Газали лишь несколько мистифицирует разум, и фактически считает философа последовательным рационалистом, утверждая, что единственным путем приобретения знания пророками, по Газали, был разум [184, с. 263].

Бадави не настолько категоричен, как Жабрэ, но и он считает неправильной точку зрения Уотта, предлагавшего рассматривать *заук*, или концепцию «сферы выше разума», критерием аутентичности работ Газали [241, (11)]. Бадави все же допускает, как можно об этом судить, что в последний период своего творчества Газали говорил о существовании «сферы выше разума».

Отрицая существование идеи надынтеллектуальной способности в произведениях Газали, Жабрэ нашел ряд отрывков в работах, предшествующих *Мункиз*, где слово *заук* употреблялось в техническом значении. Уотт по этому поводу писал: «Жабрэ правильно обращает внимание на ряд отрывков, предшествующих *Мункиз*, где *заук* употребляется в техническом значении, этот материал в дальнейшем имеет весьма полезно... [184, с. 147]. Этот интерес частично касается того пути, по которому шел Газали, постепенно работая в направлении „технического значения“, [каким мы его находим в *Мункиз*]» [228, с. 126].

Уотт считает, что в некоторых отрывках из *Ихйа'*, на которые ссылается Жабрэ, *заук* обозначает непосредственный или действительный опыт, но не указывает на мистический опыт. В качестве примера такого отрывка Уотт приводит следующий: «... человек с помощью опыта (*таджриба*) и вкушения (*заук*) может так привыкнуть к вещам, которые ранее были ему неприятны, что не сможет жить без них» [18, т. 4, 72]. Трехчленная классификация *Мункиз*, по мнению Уотта, имплицитно представлена в некоторых частях *Ихйа'* и эксплицитно представлена в *Китаб ал-арба'ин* (см. ниже). К отрывкам, процитированным Жабрэ, Уотт добавляет еще один из *ал-Максад ал-асна*, где Газали говорит, что познать сущность Аллаха с помощью *заука* невозможно [31, ч. 1, с. 20]. Но, несмотря на существование этих отрывков, Уотт все же считает, что не вызывает сомнения возможность использования *заука* и концепции «сферы выше разума» как критерия аутентичности работ Газали, написанных в последние годы (приведенный отрывок из *Максад* показывает, по его мнению, лишь сложность вопроса). Уотт признает, что необходимо сделать одно уточнение — отнести начало «периода *заука*» к более ранним годам творчества Газали, а также согласиться, что существует большая последовательность и преемственность во взглядах Газали, чем та, что представлялась до этого. Но «признать это тем не менее еще не означает полностью решить проб-

лему, так как отрывки *Ихйа'*, противоречащие концепции *заука*, все еще ждут своего объяснения» [228, с. 126].

Из дискуссии, развернувшейся вокруг этой проблемы, Уотт делает следующий вывод:

«Концепция надразумной способности была одной линией мысли, которую он проводил в определенном контексте и которая в последние годы его жизни была доминирующей линией. Противоположные концепции, на которые опирается Жабра, составляют по меньшей мере другую линию мысли, она достаточно выпукла во многих частях *Ихйа'*, хотя и менее заметна в более поздних произведениях. Концепция *заука*, кажется, привлекает все большее внимание Газали во время написания *Ихйа'*, которое, должно быть, заняло значительный период времени, даже если во время работы не было перерывов и труд не переделывался. Вероятно, удастся добиться немногого, если попытаться сравнить ранние и поздние части работы, но стоит заметить, что *Китаб ал-арба'ин*, которое может считаться сокращенным изложением взглядов Газали в то время, когда он завершил *Ихйа'*, проводит именно линию *заука*» [228, с. 127—128].

По поводу упоминаемой выше трехчленной схемы *Мункиз* следует заметить, что эта концепция занимает в работе большое место. Схема включает три понятия: веру (*иман*), знание (*'илм*) и вкушение (*заук*). Однако мы находим ту же схему уже в *Китаб ал-арба'ин*, написанном вскоре после *Ихйа'* и задолго до *Мункиз* (по периодизации Л. Массиньона, *Китаб ал-арба'ин* написано в четвертый, тусский период творчества Газали [495/1101—505/1111]; по периодизации Уотта, уточненной другими ориенталистами, — еще раньше, вскоре после *Ихйа'*):

«Знай, что вера, знание и вкушение суть три далеко отстоящие друг от друга ступени.

Например, импотент знает о существовании полового влечения от другого, он верит на слово тому, о ком хорошо думает, и не обвиняет его в лживости — это и есть вера. Он может знать об этом от другого посредством доказательства. Это — знание, суть дела здесь в аналогии: представляя себе свое желание, например пиши, человек может судить о половом желании. Но все это далеко от познания истинного полового влечения, которое бы испытывал он сам. Так, обычный здоровый человек знает о болезнях через доказательства, это есть знание. Но тот, кто никогда не был болен, не вкусил болезни. То же самое можно сказать о самосознании в вере в Единого (*ал-фана' фи-т-таухид*). Таким образом, вкушение — это осознание (*би-л-мушахада* — это слово обозначает непосредственный опыт, прямое соприкосновение с чем-либо; здесь это понятие противопоставляется [см. далее] «свидетельствованию», т. е. получение сведений через других людей или же по аналогии, объединения, видимо, веру и знание. — В. Н.), знание — это аналогия, а вера — это принятие слов человека, если о нем хорошо думать и отказаться от подозрений. Постарайся же быть среди тех, кто осязает. Сведения не черпаются через свидетелей (*би-л-му'айана*)» [25, с. 57].

Является ли новый по сравнению с лексикой *Ихйа'* технический термин *заук* синонимом тех слов, которые в приведенных выше отрывках обозначали надразумную способность? Возможно, по судить об этом с полной уверенностью можно только на основании детального изучения всех произведений Газали, написанных после *Ихйа'*.

Наши выводы не совпадают с изложенными выше точками зрения. На основании указанных отрывков из *Ихйа'* можно утверждать, что в области познания Газали допускает существование трех сфер: чувственного опыта, логического, или рационального, опыта и мистического опыта,

Точка зрения Жабра и ряда других исследователей, отрицающих существование «сферы выше разума» в системе Газали, в свете этих выводов представляется несостоятельной. В равной степени неверно ограничивать, как это делает, например, Уотт, эту концепцию рамками последнего периода творчества мыслителя или теми произведениями, в которых употребляется термин *заук*. Исследование Жабра страдает определенной степенью предвзятости: желая непременно показать Газали апологетом разума, Жабра неправильно интерпретирует материал, считая мистический интуитивизм, как мы могли убедиться, некоей теорией *intuitus mentis*. На наш взгляд, наиболее ценен у Жабра вывод о наличии нескольких линий в системе взглядов философа, из которых та или иная линия доминировала в тот или иной период его творчества. Но такой линией в момент написания *Ихйа'*, во всяком случае первого, третьего и четвертого *руб'а* произведения, была линия сверхчувственного и надразумного мистического опыта. В какой степени трехчленная схема с использованием *заука* заменила в дальнейшем концепцию трех сфер в *Ихйа'*, должно репить специальное сопоставительное исследование. Можно допустить, что Газали в процессе написания *Ихйа'*, как считает Уотт, начинает «работать» над техническим значением термина *заук*. Нам кажется, что, поскольку *Максад* и *Ихйа'* написаны в один и тот же период, термин *заук* в отрывке из *Максад*, а также в отрывке из четвертого *руб'а* *Ихйа'* об «опыте» и «вкушении» еще не указывает на высшую интуицию, а означает вместе с термином «опыт» (*таджриба*) разные степени неинтуитивного опыта. В таком случае, если Жабра прав насчет абсолютной последовательности взглядов Газали и слово *заук* в последних работах действительно указывает на особую мистическую способность познавать тайное, то можно сделать парадоксальный вывод: периодом, в который Газали проповедовал существование «сферы выше разума», был не последний период, а намного более ранний — тот период, в который было написано *Ихйа'*. Но для такого вывода нужно было бы убедиться в том, что в последних работах нет тех идей, которые содержались в упоминавшихся отрывках из *Ихйа'* и были выражены с помощью других терминов, среди которых мы не находим термина *заук*. Что же касается единственного отрывка из Книги о размышлении (приведенного выше), с помощью которого и Жабра и Уотт делают вывод о равенстве результатов, достигнутых с помощью интуиции и с помощью разума, то такой вывод не совсем точен, тем более в сопоставлении с многими отрывками, говорящими о другом, поскольку неизвестно, означает ли употребляемый в нем многозначный термин *'илм* — «знание» то самое знание «высших существей», к которому, как говорится в других отрывках из текста, можно прийти только с помощью особого «внутреннего видения».

Четкое представление о том, что Газали утверждает существование трех видов познания, дает отрывок из *Байана* о сущности любви («Удовольствия пяти чувств могут испытывать...» см. с. 231 перевода). Это чувственное познание, разумное познание («ясный разум») и надразумное познание («внутренний разум»).

Несмотря на то что мистическая линия является ведущей в *Ихйа'*, линия рационалистическая также находит свое место: можно признать, что, желая примирить противоположные направления (эта тенденция присуща всей системе Газали), Газали делает некоторую уступку сторонникам приоритета разума над всеми способностями человека, но выражена рационалистическая линия скорее имплицитно. Рационалистическая тенденция проявляется также в том, что во многих отрывках, в том числе в Книге единобожия и *таваккула*, интеллектуальное познание признается высшим по отношению к чувственному, так как оно прежде всего отличает человека от животных.

⁷⁰ Ал-'алам ал-а'ла.

⁷¹ Би-л-мукайаса.

⁷² Джанинуху.

⁷³ Иштиакуху би-т-таб' — см. коммент. 63.

⁷⁴ Ваджд хаджим и ваджд мутакаллиф (или тавадждуд).

⁷⁵ Касб — см. коммент. 182. Также иктисаб.

⁷⁶ Ан-Ниса' — четвертая сура Корана.

⁷⁷ Аят разма — «аяты милосердия» — часть стихов Корана.

⁷⁸ Да'а ва-стабшара.

⁷⁹ Кула нафс за'ика ал-маут.

⁸⁰ Ан-нафс ал-мутма'инна (см. коммент. 122).

⁸¹ Хал ар-раджа.

⁸² Ас-саут ал-маузуи — букв. «размеренный, взвешенный голос», т. е. слова, уложенные в метр, состоящий из последовательности долгих и кратких слогов, что составляет основу арабской метрической поэзии. Вази — стихотворный размер.

⁸³ Таалава — чтение Корана.

⁸⁴ Тартил — один из способов чтения Корана нараспев.

⁸⁵ Шагин — арабский музыкальный инструмент.

⁸⁶ Алмат ал-халк — см. коммент. 14.

⁸⁷ Зиндик — еретик, нечестивец. Так называли тех, кто подозревался в исповедании неомонотеистических культов.

⁸⁸ Мизраб — ниша в мечети, указывающая в сторону Мекки.

⁸⁹ Тарика — букв. «путь», «дорога». Это слово взято из Корана [XLVI, 30 и далее]. В суфизме обозначает путь нравственного и религиозного совершенствования, познания «истины», ведущий к постижению божества, приближению к нему. У Газали это путь к достижению «достоверного знания», путь мистического приближения к богу, описанный особенно ярко в публикуемом нами *Байане* о сущности веры в Единого из Книги единобожия и *таваккула*. На этом пути человек накапливает положительные качества, проходя долгий путь самосовершенствования. Основные *макамат* — «стоянки» этого пути (см. коммент. 12): покаяние (*тауба*), терпение (*сабр*), благодарность Аллаху (*шукр*), страх перед Аллахом (*хауф*), надежда на спасение (*раджа*), бедность (*факр*), аскетизм (*зухд*), упование на Аллаха и отречение от собственной воли (*таваккул*), любовь к Аллаху (*махабба*). Есть сопутствующие этим «стоянки»: единобожие, страдание, преданность, тоска, радость, довольство, искренность. Все эти стадии названы «спасителями», так как они ведут, по Газали, к «спасению» человека, заключающемуся в познании бога.

И. П. Петрушевский замечает, что «первые пять стадий — общий путь „благочестия“, пригодный для всех верующих, а последние четыре — собственно мистический путь, „тарикат“» [95, с. 331].

⁹⁰ Зикр — поминание имени Аллаха, составляющее один из главных обрядов суфизма (см. коммент. 157).

⁹¹ Бану Исра'ил.

⁹² Ал-малакут — см. коммент. 172.

⁹³ Фи'л иштийари — см. коммент. 182.

⁹⁴ Кирбас — вид верхней одежды.

⁹⁵ Бид'а — «новшество», «нововведение». Это или поверье, или действие, которому нет прецедента во времена пророка [157, Bid'a]. Бид'а различалась как «хорошая» (*бид'а хасана* или *мазмуда*) и «плохая» (*бид'а сайй'а* или *мазмума*). По аш-Шафи'и, каждое «новшество», противоречащее основным источникам мусульманского права, дурно. На этой основе все виды бид'а делятся на пять групп; эту классификацию в основном использует и Газали в *Ихйа'*. Следует отличать бид'а от настоящей

ереси, которая считается «восстанием против Аллаха» и является тяжким преступлением, в то время как бид'а может быть запретна (*мухаррама*), рекомендуема (*мандуба*), порицаема (*макруха*), дозволена (*мубаха*). Тем не менее иногда в переводе можно употреблять слово «ересь», «еретический», имея в виду, что такая ересь не приравнивается к «безбожной дерзости», хотя А. Массэ утверждает: «Со временем слово бид'а получило значение „ересь“ и даже стало синонимом слова куфр (полное неверие). Между тем бид'а являлась результатом заблуждения, допущенного в поисках истины, тогда как куфр — акт умышленного сопротивления» [89, с. 83]. Отношение к бид'а являлось существенным моментом для школ мусульманского права. И. Гольдциер писал: «Правоверные школы... по сути дела, представляют собой не что иное, как ряд ступеней по отношению к бид'а. Мазхаб (метод) ханбалитов, с одной стороны, мазхаб ханафитов — с другой, представляют собой две крайние ступени этой лестницы» (цит. по [89, с. 91]). Отношение к бид'а разнилось, таким образом, от либерального у ханафитов до крайне нетерпимого у ваххабитов или у захиритов.

⁹⁶ Аз-зундж — африканцы, завезенные в халифат в качестве рабов. Так же назывались и все негры вообще.

⁹⁷ Зу-л-мансиб.

⁹⁸ Айб — брак, недостаток в товаре.

⁹⁹ Иджтихад — это слово может иметь в основном два значения: а) «усердие», «усилие», нечто подобное иктисаб (см. коммент. 39), посредством чего человек может добиться желаемого; б) в мусульманском праве — «свободное мнение», высказанное по тому или иному спорному вопросу каким-либо авторитетным лицом — улемом, факихом и т. п.

¹⁰⁰ Хисба. Этого слова в Коране нет, но уже со II в. х. оно употребляется в значении обязанности каждого мусульманина творить и поощрять добро и воспрещать зло. Это слово обозначает также функцию человека, именуемого *муктасибом* — «контролером», которому поручено наблюдать за нравственностью, поведением горожан, в особенности на рынках. Известно, что еще пророк и первые халифы назначили рыночных контролеров, такие контролеры были на рынках Мекки и Медины. В середине II в. х. рыночные контролеры появляются в империи Аббасидов повсеместно. Первоначальное название этой должности — *сазиб ас-сух* или *амил ас-сух*, но в халифате ал-Ма'мун это название трансформируется в *муктасиб*. Две наиболее полные, по общему мнению исследователей, работы, описывающие *хисба* и обязанности *муктасибов*, появились лишь в V/XI в., это *ал-Азхам ас-султанийа* ал-Маварди и *Ихйа'*, где Газали подробно рассматривает этот вопрос во втором руб'е.

¹⁰¹ Зимми — человек из числа *ахл аз-зимма* — «людей, находящихся под покровительством», т. е. христиан или иудеев.

¹⁰² Мазхаб Малика — одна из четырех школ мусульманского права, основанная Маликом б. Анасом (ум. 795).

¹⁰³ Умма — община, объединявшая мусульман, составлявшая основу государства Мухаммада.

¹⁰⁴ Кадй — мусульманский шариатский судья.

¹⁰⁵ Диван — здесь: канцелярия.

¹⁰⁶ Имеются в виду школы, готовившие мусульманских законоведов.

¹⁰⁷ Рибат — крепость, в которой селились обычно суфийские ордены. *Рибаты* были особенно широко распространены в Северной Африке.

¹⁰⁸ Хана — хранилище, склад, помещение для торговли.

¹⁰⁹ Здесь употреблены термины мусульманского законоведения. *Асл* — букв. «корень» — в законоведении: «основа», «основной закон»; *фар'* — букв. «ветвь» — в законоведении: «частный закон».

¹¹⁰ Ал-а'раб.

¹¹¹ Фард кифайа — достаточная или дополнительная обязанность — вид обязательного действия. Дополнительной обязанностью считалось, например, паломничество, так как его выполнению могут мешать отсутствие средств, опасность дороги, болезнь (см. коммент. 20).

¹¹² Ал-улама' хум варабат ал-анбийа' (см. коммент. 16).

¹¹³ Дака'ик ал-улам.

¹¹⁴ Алам ал-мулк ва-ш-шахада (см. коммент. 172).

¹¹⁵ Латифа раббанийа руханийа.

¹¹⁶ Ал-мухатиб фи-л-инсан (см. коммент. 100).

¹¹⁷ Арад, мн. ч. а'рад — акциденции, случайные признаки в противоположность субстанциональным.

¹¹⁸ Ал-аусаф — атрибуты, ал-маусуфат — описываемые предметы. Отношения атрибута к атрибутируемому такое же, как акциденции к субстанции, сущности [18, т. 4, с. 420].

¹¹⁹ Хакика.

¹²⁰ Ас-сирадж (см. коммент. 200, 210).

¹²¹ Кул: ар-рух мин амр рабб.

¹²² Иа аййатуха ан-нафс ал-мутма'инна ирджа'и ила раббик радиийа мардийа.

¹²³ Ан-нафс ал-лавама.

¹²⁴ Ан-нафс ал-аммара би-с-су'.

¹²⁵ Хабар, мн. ч. азбар — мусульманские предания, синоним термина хадис. Хадис — более общее название, употребляемое в суннизме. Газали называет словом хабар в основном предания, восходящие к Мухаммаду, но иногда и предания, восходящие к сподвижникам или последователям (см. коммент. 127). Однако в большинстве случаев предания, восходящие к сподвижникам и последователям, называются у Газали асар (ед. ч. асар) — «памятники».

¹²⁶ Ал-арш — «престол», ал-курси — «трон». Эти слова употребляются применительно к Аллаху.

¹²⁷ Ал-ансар — «сторонники», «помощники» Мухаммада, первые жители Йасриба (Медины), принявшие ислам и давшие клятву верности Мухаммаду. Вместе с группой мухаджиров — «переселенцев», т. е. первых мусульман — жителей Мекки, переселившихся вместе с пророком в Медину, они составили группу сахаба — «сподвижников пророка». Следующее поколение руководителей мусульманской общины — потомки «сподвижников» — называлось таби'ун, т. е. «преемники», или «последователи».

¹²⁸ Асабия — приверженность к своему племени, характерная для доисламских арабов, но сохранявшаяся долго и после появления мусульманского государства. В более широком смысле — принцип внутригрупповой солидарности.

¹²⁹ Бану Йа'куб. Йа'куб — ветхозаветный пророк, вошедший и в число мусульманских пророков (см., например: Коран II, 140; III, 84; IV, 163, и др.).

¹³⁰ Ибн Адам — т. е. человек.

¹³¹ Ал-Ма'мун — халиф, правивший в 813—833 гг.

¹³² Магали — «находящиеся под попечительством»: освобожденные рабы; мусульмане-неарабы.

¹³³ Кошелек — здесь: 10 000 дирхемов.

¹³⁴ Вали — «близкий Аллаху», святой (см. коммент. 23).

¹³⁵ Гулам — здесь: слуга или раб, букв. «мальчик».

¹³⁶ Мухтасиб — «контролер» (см. коммент. 100).

¹³⁷ Т. е. пожертвованные на благотворительные или религиозные цели.

¹³⁸ Хаджиб — здесь: придворный, управитель двора.

¹³⁹ 'Уд — арабский струнный инструмент, лютия.

^{139a} Фитр — мера длины, около 18 см.

¹⁴⁰ Здесь указание на встречающийся в Коране сюжет библейского происхождения. Благочестивый Йусуф воспитывался в доме купившего его египтянина, а когда он достиг зрелости, жена египтянина попыталась его соблазнить. Когда Йусуф хотел уйти от нее, она бросилась за ним и разорвала ему рубаху сзади, что и послужило доказательством его невиновности (см. Коран XII, 21—29).

¹⁴¹ Здесь: мелкая монета.

¹⁴² Здесь: мера веса, равная 1/6 дирхема (драхмы).

¹⁴³ Ал-идрак, что буквально означает «постижение», «уяснение», но здесь в смысле «ощущение».

^{143a} Первая сура Корана.

¹⁴⁴ Ман лам йа'риф нафсаху лам йа'риф раббаху — эта идея приписывается в мусульманской шиитской традиции имаму 'Али.

¹⁴⁵ Таклиф — букв. «поручение», возложение обязательства. Это слово коранического происхождения [II, 233, 286; IV, 84; VI, 152; VII, 42; XXIII, 62; LXV, 7]. Под ним подразумевается возложение на человека определенных обязанностей. Споры вокруг таклифа в исламе были связаны с проблемой предопределения и свободы воли.

¹⁴⁶ Таснифуху — здесь Аллах выступает как «составитель» (мусан-ниф) мира, как тот, кто «приводит его в порядок» (мурааттиб), — образ, часто встречающийся у Газали.

¹⁴⁷ Кораном пророку Ною (Нух) отпущено 950 лет жизни.

¹⁴⁸ Вахдани ас-сифа — т. е. олицетворяющий, воплощающий в себе какое-либо одно качество, свойство.

¹⁴⁹ Аййуб — Иов, ветхозаветный пророк, вошедший также в число мусульманских пророков (см. Коран IV, 163; XXI, 83).

¹⁵⁰ Саликун — «идущие по пути» (см. коммент. 89).

¹⁵¹ Слово факир — «бедный» — одновременно означает «лишенный чего-либо», «нуждающийся в чем-либо» (с предлогом ила). Слово ганий — «богатый» — также значит «не нуждающийся в чем-либо» (с предлогом ан).

¹⁵² Абрар.

¹⁵³ Мукаррабун.

¹⁵⁴ Этот мотив взят из Корана: «И Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (нахну акраб илайхи мин хабал ал-варид [L, 16]).

¹⁵⁵ Улама' — здесь лучше переводить как «улемы», т. е. мусульманские богословы.

^{155a} Мера сыпучих тел.

¹⁵⁶ Ал-фатва аз-захира. Фатва — определение, издаваемое имамом и имеющее, согласно мусульманскому праву, силу закона.

¹⁵⁷ Аскетизм (зухд) — одна из основных добродетелей суфизма. Исламу в целом был чужд аскетизм, но уже в первые века ислама появились захиды — первые аскеты и отшельники, предшественники суфиев.

И. Гольдциер говорит по поводу преувеличения аскетизма сторонниками последнего, что объектов преувеличения было два: церковно-богослужебный и этический. Церковно-богослужебный аспект, в свою очередь, имел два момента: а) преувеличение значения содержащихся в Коране указаний о необходимости поминания имени Аллаха — зикра и б) преувеличение упования на бога и отречения от собственной воли — таваккул [52, с. 139].

Это замечание справедливо для всех суфиев, в том числе и для Газали. Действительно, из всех культовых действий зикр — поминание имени

Аллаха — имеет особое значение. Ему придается мистическая окраска, и он является первым действием мусульманина, следующего суфизму, по времени, которое на него отводится.

Доказывая «добродетель *зикра*», Газали ссылается на *Коран* и *сунну*. Основой для вывода о необходимости постоянного поминания имени Аллаха служат следующие аяты Корана: «Вспомните же Меня, Я вспомню вас» [II, 152]; «Вспоминайте Аллаха частым упоминанием» [XXXIII, 41]; «А когда вы закончите молитву, то вспоминайте Аллаха — стоя, сидя и на своих боках» [IV, 103]; «А когда вы двинетесь с Арафата, то поминайте Аллаха при заповедном памятнике. И поминайте Его, как Он вывел вас на прямой путь» [II, 198]*.

В доказательство той же мысли приводятся многочисленные свидетельства из *сунны* пророка. Приведем здесь несколько интересных *хадисов*.

«Пророк... сказал: „Вспоминающий Аллаха среди нерадивых подобен цветущему дереву среди высохшей травы“».

«Пророк... сказал: „Вспоминающий Аллаха среди нерадивых подобен сражающемуся среди убегающих“».

«Пророк... сказал: „Великий и Всемогуший говорит: „Я с тем рабом Моим, что вспомнил Меня и чьи губы шевельнулись в произнесении имени Моего“».

«Пророка... спросили, какое деяние наиболее добродетельно. Он ответил: „Чтобы ты умирал, а язык твой поминал Аллаха, Великого и Всемогушего“».

«Пророк... сказал: „Восхваление Аллаха, Великого и Всемогушего, и утром и вечером лучше, чем сокрушение мечей во имя Аллаха или щедрые пожертвования денег“».

Из этого заключается, что *зикру* придается первостепенное значение среди других обязанностей мусульманина.

«Пророк... сказал: „Аллах Всевышний, хвала Ему, сказал: „Если мой раб вспомнит Меня в душе своей, Я вспомню его в душе Моей. Если он восхвалит Меня в обществе, Я восхваляю его в обществе, которое лучше его общества. Если он станет ближе ко Мне на пядь, Я приближусь к нему на локоть, если он станет ближе ко Мне на локоть, Я приближусь к нему на ба' (три метра. — В. Н.), если он пойдет ко Мне, Я побегу к нему“».

Этот *хадис* интересен тем, что упомянутое в нем «сближение» верующего с Аллахом в результате постоянного поминания имени бога служит доказательством признания суннитским богословием особого смысла *зикра* и возможности общаться с Аллахом.

¹⁵⁸ *Таваккул* — отречение от собственной воли и упование на волю Аллаха, качество, преувеличиваемое суфиями (см. коммент. 157).

¹⁵⁹ *Ат-таухид* — единобожие; антоним — *ширк* — многобожие, вера во многих богов (см. коммент. 3).

¹⁶⁰ *Сиддикун*. Это высший из четырех разрядов, на которые Газали делит верующих: лицемеры, простые верующие, приблизившиеся и правдивейшие. Только «правдивейшие», которые «не видят в сущем ничего, кроме Единого», которые «самоисчезают в вере, не видя самих себя», оказываются теми, кому доступно созерцание божества. Посвящение в разряд «правдивейших», как мы узнаем из *Ихйа'*, требует длительного

* Это лишь несколько образцов, императив поминания Аллаха встречается в Коране в десятках аятов.

пути нравственного самоусовершенствования. В этом клане есть вожди, называемые «направдивейшие» (*ас-сиддик ал-акбар*), что, по всей вероятности, является интерпретацией идеи суфийского наставника — *мурида*. Эта иерархия обнаруживает черты сходства с исмаилитскими степенями посвящения и идеей «имама» (между суфизмом, с одной стороны, и шиизмом и исмаилизмом — с другой, существует несомненная связь — см. [245])

Высший клан верующих отличается тем, что «не видит в сущем ничего, кроме Единого». Здесь неоплатоновская идея Единства как абсолюта, как чистого бытия, выступает как первооснова мира, его высшая сущность.

В ортодоксальном суннизме также существовало деление верующих по степени веры, хотя не такое четкое, как у идеологов сект. В 433/1041 г. халиф ал-Кадир издал так называемый «Символ веры», подписанный богословами, где говорилось: «Вера имеет различные ступени и отделы. Высшая ступень есть признание: нет божества, кроме Аллаха! Воздержание есть один из отделов веры, но терпение есть в вере то же, что голова на теле» [91, с. 173].

Напомним, что деление верующих на разряды по степени развития религиозного сознания известно христианству («Послания апостола Павла»). По мнению акад. Р. Ю. Виппера, это не что иное, как видоизменение свойственного платонизму «общего деления всех человеческих существ на телесные, душевные и духовные» [49, с. 206]. Учение стоиков о естественном состоянии, дисциплинирующей силе законов и достижении мудрецами абсолютной свободы духа также интерпретируется автором «Посланий» применительно к язычникам, иудеям и «святым».

¹⁶¹ *Ал-фана' фи-т-таухид* — в суфийской системе ценностей высшая степень приобщения к божеству, когда человек как бы забывает самого себя, становится нечувствительным к миру, будучи целиком погружен в созерцание божества.

¹⁶² В этом отрывке мы находим понятия целого и части, общего и единичного. В описании того, как человек воспринимает «множественное» и «единое», Газали близок к аристотелическому толкованию, принятому мусульманскими философами, и его позиция близка к материалистической.

Однако этот же отрывок может быть понят и иначе. Исследователи часто делают вывод о том, что для суфийского мировоззрения характерны субъективно-идеалистические идеи. По мнению Абд ар-Рахмана Бадави, в суфизме «бытие внешнее является бытием вторичным», поскольку оно существует лишь в связи с существованием познающего субъекта [240, с. 68], из чего исследователь делает вывод о близости этого мировоззрения мировоззрению экзистенциализма. Согласно этой точке зрения, «объективный идеализм мусульманской мистики был опосредован идеализмом субъективным» [100, с. 97]. Данный отрывок наряду с некоторыми другими дает некоторый повод для такого вывода, однако нам представляется, что объективность бытия в системе Газали не подвергается сомнению, а абсолютная трансцендентность бога только ее подчеркивает. Субъективность восприятия, иначе говоря, зависимость внешнего образа предмета от того, как человек его рассматривает, является здесь одним из принципов научного подхода к познанию, опосредованного средневековым миропониманием. Конечно, иногда Газали мистифицирует эту субъективность, описывая процесс познания как процесс единения с объектом. Все это, как нам кажется, связано с характерным для Газали и для многих представителей средневековой арабо-мусульманской культуры пониманием процесса зрительного восприятия, почерпнутым из философии Плотина. С этим пониманием многие исследователи литературы и искусства связывают понятие «обратной перспективы». В частности, Д. С. Лихачев счи-

тает: «А. Грабар совершенно правильно, как мне представляется, объясняет „обратную перспективу“ из философии Платона, согласно которому зрительное впечатление создается не в душе, а там, где находится предмет [174]. А. Грабар считает, что средневековый художник рассматривает объект так, как если бы он находился на месте, занятом изображением объекта» [83, с. 393]. Вероятно, такое представление имело большое значение для всего арабо-мусульманского миропонимания в целом как в художественном, так и в религиозном и в научном сознании, особенно если учесть, что византийское искусство, оказавшее, видимо, значительное влияние на ислам, способствовало укоренению такого представления в художественном сознании («Обычно утверждается, что, если единственно Восток сохранил научное и философское наследие древней Греции, он оставил без внимания ее литературное и эстетическое наследие, которое было известно только Западу. Это не совсем справедливо. Арабы продолжали традиции греко-романского искусства и архитектуры, которые они опять превратили в нечто богатое и загадочное. . .» [192, с. 138]. Этот взгляд Б. Льюиса обосновывается конкретным анализом материала»).

¹⁶³ *Хийал ал-мубтади'а*.

¹⁶⁴ *Ширк* — антоним *таухид* (см. коммент. 159).

¹⁶⁵ Выбор этих предметов и процесса писания в качестве образца не случаен: он связан, вероятно, со спорами вокруг проблемы сотворенности или несотворенности Корана.

¹⁶⁶ *Мусаххарат*.

¹⁶⁷ *Ихтийар*.

¹⁶⁸ *Би-хтийарихи*.

¹⁶⁹ *Кулл зарра фи-с-самават ва-л-ард* (см. коммент. 204).

¹⁷⁰ *Сам* — см. коммент. 43.

¹⁷¹ *Калам* — см. коммент. 43.

¹⁷² Мир, по Газали, делится на три части: мир явного и осязаемого — *'алам ал-мулк ва-ш-шахада*, мир духовного — *'алам ал-джабарут* и мир потустороннего и скрытого — *'алам ал-гайб ва-л-малакут*.

Эти термины хотя и в другом значении, были использованы до Газали в космологических теориях ал-Фараби и Ибн Сины. Термин *малакут* — арамейского происхождения. Он встречается в Коране в выражении *малакут ас-самават ва-л-ард* — «Небесное и земное царства» [VI, 75; VII, 185] и в выражении *малакут кулли шай* — «царство всего», «всеобщее царство» [XXIII, 88; XXXVI, 83]. Слово *мулк* переводят обычно так же, как *малакут*, — «царство». Но это не совсем синонимы. Вензинк, в частности, замечает, что в мусульманской традиции слово *мулк* относится к «человеческому царству», а *малакут*, будучи более торжественным словом, относится к царству бога [235, с. 82].

Термин *джабарут* также арамейский. Он часто встречается в *хадисах* и в выражениях, восхваляющих Аллаха.

В европейской литературе о Газали эти термины в его космологии исследовались мало. Переводятся они разными исследователями по-разному. Один из вариантов предложен автором сокращенного перевода *Ихйа'* на французский язык Буске, который переводит названия трех миров соответственно как *le monde corporel et perceptible* — «мир телесный и осязаемый», *le monde invisible* — «мир невидимый» и *le monde supra-sensible* — «мир сверхчувственный» [144]. Существует также более традиционный вариант перевода: мир земного царства, мир Могуущества и мир Небесного царства. Последний вариант более приемлем, чем неточный вариант Буске, и используется в нашем переводе наряду с основным вариантом.

В основе концепции трех миров у Газали лежит ряд конструктивных идей, характеризующих космологические представления Газали.

Во-первых, идея параллельного существования двух миров — трансцендентного и материального. Трансцендентный мир, называемый *малакутом*, — высший мир идей, предметно отображенный в низшем мире, называемом *мулком*. Главная особенность двух миров — их зеркальность.

Во-вторых, иерархичность мира, заключенная в трехчленной схеме. Эту сторону учения о трех мирах некоторые исследователи связывают с теорией эманации, которую развивали многие мусульманские философы под влиянием неоплатонизма. Здесь же можно говорить об идее посредничества, соединения двух противостоящих начал с помощью третьего, сочетающего качества обоих и снимающего их непримиримость. Эта идея особенно ясно выражена у Газали в работе *Китаб ал-имла'*, написанной после *Ихйа'* и разъясняющей некоторые проблемы, затронутые в трактате:

«... Мир *джабарута* — это то, что между двумя мирами, он похож на то явное, что бывает в *мулке*, и близок извечной силе из мира *малакута*. . .» [26, с. 222].

«... Мир делится на миры: мир *мулка*, явный для чувств; мир *малакута*, внутренний для умов; мир *джабарута* — средний, включающий в себя часть каждого мира из этих двух» [26, с. 190].

В-третьих, идея уподобления мира человеку, иначе говоря, идея человека-микрокосма и мира-макрокосма.

Следует отметить, что понятие *мулк*, *джабарут* и *малакут* являются постоянными в космологической теории Газали и других терминов для обозначения этих понятий в *Ихйа'* не существует. Данные термины встречаются также и в других произведениях Газали разных периодов. Соотношение между этими терминами также постоянное, однако в произведении *ад-Дурра ал-фахира* Вензинк нашел два отрывка, в которых Газали меняет местами термины *джабарут* и *малакут*, и первый стоит выше второго (это произведение было детально исследовано Л. Готье [167]). Вензинк в связи с этим замечает, что это изменение терминологии неудивительно, так как соотношение между понятиями *джабарут* и *малакут* «не более постоянно, чем у Фараби или Авиценны, у которых Газали заимствовал большую часть своей космологической терминологии» [235, с. 98].

Первый отрывок из *ад-Дурра*:

«Бог сказал: каждая душа вкусит смерти (*кулл нафс за'ика ал-маут*). Эти слова встречаются в Священной книге три раза (Коран III, 185; XXI, 35; XXIX, 57. — В. Н.). Бог говорит о смерти трех видов существ: принадлежащих земному, смертному миру, принадлежащих миру *малакута* и принадлежащих миру *джабарута*. Первая категория: Адам и его потомки, все животные трех классов (по Готье, человек, животные и птицы. — В. Н.). Вторая категория: существа *малакута* — различные классы ангелов и джиннов. Третья категория включает существа *джабарута* — избранных из ангелов».

Второй отрывок также указывает на верховность *джабарута*:

«Тот, кто знает суть Корана, не разделит мнения джахмитов (ранняя секта ислама, возникшая в VIII в., последователи Джахма б. Сафвана. — В. П.), согласно которому Коран сотворен. Эти люди отрицают ту истину, что сам Коран существует в *джабаруте*, в то время как ислам, а также молитва, пост и терпение относятся к *малакуту*» [122, с. 108–109].

Вензинк замечает, что в этих отрывках *джабарут* представляет фазу существования, близкую к самому богу, так как «Коран, согласно му-

сультманской догматике, есть слово бога и один из его вечных атрибутов [235, с. 99].

Что касается замечания Вензинка о непостоянстве соотношения между понятиями *малакут* и *джабарут*, то здесь объектом исследования должно быть, как нам представляется, соотношение между понятиями в зависимости от их содержания, а не в зависимости от тех терминов, которыми они обозначаются. Учитывая многозначность арабских технических терминов и силу традиции, нельзя делать вывод о непостоянстве тех или иных категорий лишь на основании подмены терминов.

Возвращаясь к трем указанным выше идеям, лежащим в основе данной концепции, следует подчеркнуть значение первой из них — антиномии двух миров. Если мир *мулка* — это материальный мир, в котором находятся предметы, животные, растения, птицы, люди, все, что воспринимается чувствами, то мир *малакута* не воспринимается чувствами. Если мир *мулка* представляет собой *захир махсус* (явное, воспринимаемое чувствами), то мир *малакута* есть *батин ма'кул* (скрытое, воспринимаемое разумом). О некоторых особенностях мира *малакута* говорит следующий отрывок из *Имла'*:

«Мир *мулка* — это то, что предстает чувствам и создано силой Всевышнего одно из другого в буквальном смысле. Мир *малакута* — это то, что Всевышний создал извечным повелением (*би-л-амр ал-азали*), не постепенно, он остается в одном и том же состоянии, не увеличиваясь, не уменьшаясь» [26, с. 187].

Таким образом, еще одним качеством мира *малакута* у Газали является его неизменность. Этот мир создан сразу, в одно мгновение, в отличие от мира *мулка*, создаваемого постепенно.

Нам представляется возможным проиллюстрировать концепцию миров отрывками из *Имла'*, так как это произведение содержит ряд деталей в описании миров, совпадающих в основных идеях с *Ихйа'*. Однако при сравнении соответствующих отрывков из *Ихйа'* и *Имла'* обнаруживается одно различие, которое, возможно, имеет свою внутреннюю непротиворечивость, но, может быть, и говорит в пользу предположения неаутентичности *Имла'*. Это различие касается мира *джабарута*. В *Ихйа'* отрывок из Книги единобожия и *таваккула* говорит о том, что сила, воля и знание входят в мир *джабарута*: «путь» проходит через эти объекты и переходит далее к миру высших сущностей. В *Имла'* эти объекты входят в *малакут*, о чем говорится в следующем отрывке:

«Мир делится на миры *мулка*... *малакута*... *джабарута*... также и человек делится на подобные части: то, что соответствует миру *мулка*, — это чувственно постигаемые части, о которых ты знаешь; то, что соответствует миру *малакута*, — это дух, разум, сила, воля и тому подобное; то, что соответствует миру *джабарута*, — это, например, ощущения, находящиеся в чувствах, и силы, находящиеся в частях его» [26, с. 190].

В *Китаб ал-арба'ин* [25] Газали включает в мир *джабарута* все *азвал*.

Вторая конструктивная идея, лежащая в основе концепции трех миров, — идея иерархичности, связанная с теорией эманации. В *Ихйа'* идея эманации выражена имплицитно, нигде прямо не говорится о происхождении одного мира из другого. Более ясно эта идея выражена в *Имла'* и в *Китаб ал-арба'ин*. Теория эманации развивается Газали в *Ма'аридж ал-Кудс* [30], написанном, вероятно, позднее, чем *Ихйа'*. Эта работа не упоминается ни одним из современников Газали, писавших о нем. О ней также не упоминает Газали ни в одном из своих произведений,

и в ней не называется ни одного произведения Газали. На этом основании У. М. Уотт [224] подвергает аутентичность работы сомнению, хотя и не отмечает никаких противоречий между взглядами, изложенными в этой работе и в других произведениях. М. Асин Паласнос [138, с. 120—124] замечает, что это тем не менее не может служить основанием для признания этой работы не принадлежащей перу Газали. Взгляд Паласноса поддержан Бадави [241] и представляется нам справедливым.

Вензинк, считавший, что космологические идеи Газали полностью согласуются с неоплатонической космологией, сравнивает теорию эманации в *Ма'аридж* с неоплатонической теорией. В *Ма'аридж* Газали употребляет другую систему терминов, которые, по мнению Вензинка, аналогичны системе терминов в *Ихйа'*. В *Ма'аридж* система такова: Аллах → повеление (*амр*) → разум (*акл*) → душа → природа (та же система терминов употребляется в *Мишкат ал-анвар* [29], работе позднего периода, как и *Ма'аридж*). Ниже приводятся отрывки из этого произведения, в которых излагается теория эманации:

«Аллах создал его (разум. — В. Н.) повелением Своим, и ни материя, ни время не предшествуют разуму, только повеление предшествует ему. Нельзя сказать, что Создатель предшествовал повелению: слово «предшествующий» будет здесь не к месту, так как «предшествование» и «последование» — слова, применяемые исключительно к сущностям, подлежащим категории относительности, между тем как именно Создатель вызывает предшествование и последование и сам неподвластен этим категориям».

«То, что находится по эту сторону разума, есть душа, которой разум предшествует. Это предшествование онтологическое, а не предшествование во времени, пространстве или материи. Онтологическое предшествование начинается только с разума, тогда как предшествование во времени начинается с души, а в пространстве — с природы. Природа же предшествует пространству и пространственным различиям: категория пространства неприменима к природе. Пространство ведет свое происхождение от двигательной силы природы или от движения ее тел».

«Душа предшествует времени и временным различиям: категория времени к ней неприменима; время и продолжительность начинаются с нее, с ее стремления к совершенству разума».

«Сам разум предшествует сущности и субстанциям, категория сущности подходит к нему не более чем категория субстанции. Категория субстанции начинается лишь с разума, от которого происходят субстанции и который предшествует сущностям и субстанциям, продолжительности и времени, пространству, телесности и материи и не может быть описан ни одной из этих низших по отношению к нему категорий, кроме как иносказательно».

«Господин творения и повеления... первый и последний, так что известно, что Он неподвластен времени. Он и предшествующий и последующий, так что известно, что Он неподвластен пространству. Да будет прославлено Его величие и да будут освящены Его имена». «Мы слышим в повелении Божественное могущество. Когда мы говорим, что разум вышел из повеления посредством некоей создающей силы, мы не хотим сказать, что само повеление произвело вселенную. Наше единственное намерение — не допустить, чтобы Истинная Реальность ассоциировалась с идеей творения через соприкосновение. Тот, кто творит, на самом деле есть Господин творения и повеления» [29, с. 202—204].

Анализ произведений Газали показывает, что первая система терминов (*мулк*—*джабарут* — *малакут*) используется там, где в центре внимания мыслителя находятся проблемы бытия человека, проблемы познания, а вторая — там, где объектом изучения является проблема творения, мироздания, в том числе идея эманации. Со второй системой терминов, характерной для поздних работ Газали (впрочем, существуют сомнения в аутентичности именно этих работ) связано у Газали понятие божественного «повеления» (см. коммент. 56).

Для иллюстрации третьей идеи, лежащей в основе концепции трех миров у Газали, — идеи соответствия строения человека-микрокосма и мира-макрокосма — представляется целесообразным обратиться к *Имла'*, где особенно четко выражена мысль о сходстве человека с миром. В цитируемом здесь отрывке употребляется термин «большой мир» (*ал-алам ал-акбар*), являющийся буквально переводом греческого слова «макрокосм». В этом отрывке Газали объясняет смысл фразы «Аллах создал Адама по своему подобию», которой и в *Ийха'* и в *Имла'* придается мистическое значение (см. 162, с. 121—153).

«Под Его образом имеется в виду весь большой мир в целом, а человек создан по подобию большого мира, но он его уменьшенный вариант. Если с помощью знания разделить на части большой мир и разделить Адама, мир ему, на его части таким же образом, то окажется, что составные части Адама, мир ему, будут подобны составным частям большого мира, а если части одной совокупности подобны частям другой совокупности, то эти две совокупности, без сомнения, подобны друг другу. Тот, кто расчленил образ большого мира, поделит его на части и также поделит на части Адама, мир ему, найдет, что оба образа тождественны. Так, большой мир делится на две части, одна из которых — явное, воспринимаемое чувствами, а именно мир *мулка*, а другая — внутреннее, воспринимаемое разумом, а именно мир *малакута*. Человек также делится на явное, воспринимаемое чувствами, как кости, плоть, кровь и все виды чувственно постигаемых сущностей, и на внутреннее, как дух, разум, знание, воля, сила и тому подобное. И другое: мир делится на миры *мулка*. . . *малакута*. . . *джабарута*. . . Человек также делится на подобные части: то, что соответствует миру *мулка*, — это чувственно постигаемые части, о которых ты знаешь; то, что соответствует миру *малакута*, — это дух, разум, сила, воля и тому подобное; то, что соответствует миру *джабарута*, — это, например, ощущения, находящиеся в чувствах, и силы, находящиеся в частях его» [26, с. 190].

Идея трех миров и человека-микрокосма присутствует также в *Китаб ал-арба'ин*, написанном позже, чем *Ийха'* и *Имла'*:

«Знай, что ты в трех мирах и от каждого мира в тебе часть. Знай, что чистейший свет знания исходит от мира *малакута* [и поступает] в тайну сердца, так как оно тоже от *малакута*. Что же касается таких его следствий, как боязнь, страх, радость, преклонение и все *ахвал*, то они исходят от мира *джабарута*. Место, в которое они приходят, — это грудь, которая из мира *джабарута*. Это второй из твоих миров, в качестве его символа мы называли грудь, а в качестве символа первого — сердце, так как мир *джабарута* находится между миром *малакута* и миром осязаемого, подобно тому как грудь расположена между сердцем и частями тела» [25, с. 49].

Отсюда следует, что, во-первых, строение человека изоморфно строению вселенной. Это та особенность, которую Вензинк называл параллелизм

мом между космологией и психологией в системе Газали [235, с. 79]. Во-вторых, этот параллелизм не просто сходство структур, но и генетическое родство элементов, составляющих мир и человека. «Сердце» — божественный элемент человека — относится к высшему миру, вторичные по отношению к сердцу психические элементы человека относятся к миру духовного, т. е. связаны с космической рациональной силой, тело человека является частью материального мира и вместе с ним создано, подчинено его законам. Генетическое родство высшего элемента в человеке с идеальным миром связано с мистической ролью «духа», идущего от «повеления Господа». О таком подобии человека богу Газали говорит в Книге о любви.

Противопоставление идеального и материального миров в космосе находит свое отражение в противопоставлении идеальных и телесных элементов в человеке.

¹⁷³ *Ал-йамин*.

¹⁷⁴ *Мушаббих* — букв. «уподобляющий», тот, кто уподобляет Аллаха человеку, антропоморфист. Антропоморфисты буквально понимали описания Аллаха, содержащиеся в Коране, утверждали телесность его атрибутов, представляя бога в образе человека. Проблема *ташбиha* была одной из важнейших проблем мусульманской схоластической теологии. Антропоморфистами были, в частности, Альморавиды, и, возможно, критика Газали антропоморфизма вызвала ту враждебность, с которой было встречено *Ийха'* в Альморавидской империи. Проблема *ташбиha* рассматривалась в последнем произведении Газали — *Илджам ал-авамм 'ан 'илм ал-калам*.

Муназзих — букв. «очищающий», тот, кто очищает субстанцию Аллаха от телесных атрибутов, отвергая антропоморфные представления о боге. *Танзих* — «очищение», «обезличивание».

¹⁷⁵ *Сада*ра — «пронзетко». Слово этого корня *судур* (имя от глагола *сада*ра) употребляется в трудах арабских философов в значении «эманация».

¹⁷⁶ *Суманиты* — приверженцы *суманийа*, одной из известных мусульманам индийских мистических сект, имевшей, по всей вероятности, последователей в исламском мире. Маджид Фахри сообщает, что «об этой секте мало известно, но примечательно, что арабские теологи, недостаточно знакомые с греческими скептиками, считали, что *суманиты* были авторами представленной агностической или скептической эпистемологии, где всякое сверхчувственное знание считается невозможным» [159, с. 149]. См. о *суманитах* также [140, с. 10 и сл.].

¹⁷⁷ Здесь под «софистами», вероятно, подразумеваются мусульманские философы-рационалисты. Газали считает, что убеждать не верящих в интуитивно-мистическое познание в его существовании так же бесполезно, как убеждать эмпириков, именуемых арабами *суманитами*, в существовании интеллектуального познания или же убеждать противников чувственного познания — «софистов», как называет их Газали, — в значении чувственного опыта при познании.

¹⁷⁸ *Сахарат ал-Фир'аун* и *асхаб самири*.

¹⁷⁹ Здесь использована занимательная видная в Коране история с Мусой (Моисеем). Муса получил откровение от Аллаха, который велел ему отправиться к Фир'ауну и показать ему и его народу явные знамения. Муса, чтобы убедить народ Фир'ауна в могуществе единого бога, бросил оземь свой жезл, и он превратился в змея, а затем вынул свою руку (Муса был чернокож), и она предстала перед смотрящими белой. Тогда Фир'аун призвал своих колдунов, бросивших на землю свои веревки и посохи, так что показалось, будто они движутся. Тут Муса вновь бросил жезл,

и он пожрал то, что они создали, после чего колдуны, увидев «явное знамение», уверовали [Коран VII, 103—123; XX, 9—70; XXVI, 10—65].
¹⁸⁰ *Иджл ас-самири*. После ухода Мусы от Фир'ауна «самаритянин» — воплощение злого духа — вывел «сынам Исра'ила» (или «народу Мусы») «тельца телом с мычанием», в котором они увидели бога своего и Мусы, считая, что бог должен иметь осязаемый и видимый образ [Коран VII, 148; XX, 85—91; также II, 51 и далее; IV, 153].

¹⁸¹ *Ал-ихтийар* (ср. коммент. 182).

¹⁸² *Касб* — букв. «присвоение», «приобретение». Теория *касба* впервые была разработана ал-Аш'ари в его системе *калама* в связи с проблемой предопределения и свободы воли (см. коммент. 53). Аш'ари предположил, что творцом всех поступков человека является в конечном счете Аллах, но он лишь как бы предлагает человеку совершить тот или иной поступок, посылая ему тем самым испытание. Если человек праведен, он не совершит дурного, если он все-таки «возьмет грех на душу», он будет за это наказан.

Однако взгляд Аш'ари, поддержанный его последователями, не нашел вначале широкой поддержки в кругах богословов и философов. Аш'ари не был еще признан официальным богословием, а его аргументы были недостаточно убедительны. А. Э. Шмидт даже приводит крылатое выражение, сравнивающее всякую темную, запутанную вещь с учением Аш'ари о *касбе*: «Это более непонятно, чем Аш'ариевский *касб*» (*ахфа мин касб ал-Аш'ари*) [110, с. 579].

В вопросе о свободе воли Газали заимствовал ашаритское понятие *касб*. Решение этой проблемы у Газали привлекло внимание современных исследователей, среди которых можно назвать Г. Дж. Пеннинга, автора статьи «Предписания бога и ответственность человека». Однако Пеннинг рассмотрел лишь один отрывок из главы о довольстве четвертого *руба Ихйа'*, в то время как наиболее полно учение о *касбе* изложено в Книге единобожия и *таваккула* из того же тома. Пеннинг ссылается также на другого европейского исследователя этой проблемы — Ф. Л. Баккера: «Доктор Ф. Л. Баккер в его выпедшем на голландском языке исследовании „Соотношение всемогущества Бога и моральной ответственности человека в Исламе“ сделал ценный вклад в этот вопрос. Он показывает, что мохаммеданские теологи остро чувствовали трудность этой проблемы и старались найти место для моральной ответственности человека. Это они пытались сделать при помощи доктрины *касба*, согласно которой в тот момент, когда бог творит действие, человек соглашается сделать его своим или отвергает его. Он, таким образом, становится ответственным за действие, которое в действительности совершил бог. Среди тех, кто следовал этому учению, д-р Баккер упоминает Газали. Это, возможно, основывается на том факте, что, несмотря на свою непоколебимую веру в абсолютность предписаний бога, Газали не видит ничего противоречивого в своей попытке возродить его религию» [210, с. 23—24].

В своем произведении Газали делит все действия человека на три категории по их характеру: естественные (*таби'ийа*), добровольные (*ирадийа*) и выбранные (*ихтийарийа*) [18, т. 4, с. 248]. Первая категория — действия, вызванные объективными физическими законами, например падение под влиянием силы тяжести. Вторая категория — рефлективные действия, например мигание веками. В обеих категориях Газали подчеркивает общее: необходимость действия, существующую независимо от желания человека и посланную свыше. Только во втором случае человек осознает эту необходимость.

Далее Газали доказывает, что и третий вид действия — действие по выбору, по свободной воле — человеком также совершается по принуждению. В качестве примера Газали рассматривает процесс письма.

Это действие лишь звено в причинной цепи: знание → воля → сила → движение. Когда человек колеблется, не зная, как ему поступить, он ждет сигнала от разума, который решит, какое именно действие будет наиболее выгодно. Наличие такой цепи следующих друг за другом явлений и отличает третью категорию, где действие может произойти только после сигнала разума, от второй, когда полезность действия дана а priori, без привлечения разума. Здесь Газали приводит аргументы в пользу индетерминистского объяснения связанных причинно-следственной связью явлений и определяет роль человека в совершенном им действии.

Доказывая, что природная последовательность явлений есть лишь условный порядок, заведенный Аллахом, Газали развивает эту мысль далее (см. с. 224—225 публикуемого перевода):

«Ты можешь сказать: „... Непонятно, как одно действие может совершаться двумя деятелями“ и т. д.

Так, действие, творцом которого является Аллах, может быть приписано и людям. В этом случае человек не творец, а лишь «условие» действия. Этим Газали объясняет одно из противоречий Корана: приписывание одних и тех же действий то Аллаху, то ангелам, то людям.

В связи с предложенной им классификацией действий человека и исходя из своей концепции божественного предопределения, Газали использует понятие *касб*:

«Смысл того, что [человек] действует по принуждению, в том, что все с ним происходящее — не от него, а от другого. Смысл же того, что он выбирает, действует по свободной воле, в том, что он есть место, в котором принудительно осуществляется воля, и это действие по решению разума есть абсолютное благо, и оно выгодно. Решение же разума также вынужденно. Но оно вынужденно по свободной воле. Так, действие огня в пламени пожара есть чистое принуждение (*джабр*), действие Всевышнего есть чистая свободная воля (*ихтийар*), а действие человека есть ступень, находящаяся между этими двумя. Она и называется принуждением по свободной воле. Поборники истинного потребовали дать ему свое название, ввиду того что это третья, особая степень, в которую они поверили, так как она упомянута в Книге Всевышнего. Они назвали ее присвоением (*касб*). Оно не противоречит ни принуждению, ни свободной воле, но объединяет и то, и другое для тела, которое есть условие жизни» [18, т. 4, с. 249].

С доктриной *касба* связано учение о довольстве, которое соединяет утверждение фатализма и приписывание любого действия Аллаху с оправданием моральной ответственности человека за свои поступки (см. коммент. 209). В главе о довольстве Газали пытается увязать идею благости божества с мыслью о необходимости дурного на земле для проверки людей. Газали говорит, что все происходит «по приговору Аллаха», в том числе и грехи. Но если и грехи происходят «по воле Творца», то как требовать от людей осуждения греха, ненависти к дурному? Ведь осуждение греха будет осуждением приговора Аллаха, тогда как же требовать довольства приговором Аллаха, что является одним из этапов пути к познанию божества? Как соединить вместе, спрашивает Газали, противоречащее друг другу — любовь и ненависть? Здесь Газали приводит сложное логическое построение, поясняющее, что если Аллах испытывает человека, толкая его на грех, то только для того, чтобы узнать, совершит ли тот неугодный Всевышнему поступок. А по тому, как отнесется к этому поступку, если он совершит его, люди, Аллах будет знать, любят они его или нет в зависимости от того, осудят они его или нет. Аллаху угодно осуждение и самого дурного поступка, и совершившего его.

Так Газали пытается решить вопрос о свободе воли и божественном предопределении. Он стоит за абсолютность последнего, утверждая, что любой поступок человека совершается по воле бога. Тем не менее человек несет ответственность за свои поступки, так как Аллах, испытывая его, предоставляет ему свободу выбора поступка, лишь предлагает ему совершить то или иное действие. Газали требует от человека отказываться от совершения дурных, неугодных богу поступков и осуждать такие поступки, если их совершают другие люди. Осудить поступок не означает идти против бога, совершившего его своей волей, так как цель дурного на земле — проверить человека. Праведный же тот или иной поступок или нет — определяют Коран и сунна. В догме о предопределении в *Ихйа'* можно видеть некоторую параллель с известным взглядом Аристотеля, согласно которому свобода и ответственность человека заключаются в основном в предпочтении низшего блага высшему.

Таким образом, можно вкратце определить взгляд Газали на проблему как соединение, примирение двух линий. Первая линия, главная и определяющая, — фатализм. Она особенно ярко чувствуется в отрывке из главы о довольстве, говорящем, что «и грехи и безбожие также по приговору Аллаха». Фаталистическая линия в мысли Газали ярко выражена и в последний период его творчества, в частности в *Мишкат*, где утверждается, что на «сохраняемой скрижали» записано все, что произойдет на земле. Главной социальной задачей фатализма — освящение существующего порядка. Однако вторая линия в догме Газали о предопределении дополняет фатализм допущением «соучастия» человека в предопределенном действии, некоторого выбора. Общая линия данной доктрины заключается, таким образом, в связи идеи предопределения с идеей о важности человека и необходимости соблюдения им этических правил.

¹⁸³ *Тафси́р* — толкование Корана.

¹⁸⁴ *Иулиджу ал-арах*.

¹⁸⁵ *Ар-рух* 'ибара 'ан ал-малак (ср. коммент. 55).

¹⁸⁶ *Ал-фа'ил*.

¹⁸⁷ *Ала куллу шай'ин ма тала-ллаху батил?*

¹⁸⁸ *Джинах ба'уда* — образ, заимствованный из Корана.

¹⁸⁹ *Ат-тартиб ал-ваджиб ал-хакк* — т. е. порядок, в котором Аллах создал мир, нерушимый и идеальный (см. коммент. 146).

¹⁹⁰ *Камал* — «совершенство», «полнота». Здесь *камил* — «совершенный», «полный», — противопоставляется *накис* — «ущербный». Мотив совершенства часто встречается в *Ихйа'*. Это прежде всего совершенство человека. Газали с его идеей совершенства человека как главной цели жизни, высшей степенью которого мыслилось приобщение к богу, явился основоположником целой традиции в мусульманской мистике. Эта традиция получила наиболее яркое развитие в теории «совершенного человека» у ал-Джили, а также в произведениях Ибн ал-Араби ('Абд ал-Карим б. Ибрахим ал-Джили [1365 или 1366—1406 или 1417] — персидский суфий, автор известного труда «Совершенный человек» [*ал-Инсан ал-камил*]), Николсон относит его происхождение к основателю ордена Кадирия шейху 'Абд ал-Кадиру ал-Джилани, умершему за 200 лет до рождения Джили; Мухи ад-Дин б. ал-'Араби в восточноарабском варианте, или Ибн 'Араби в андалусском варианте [1165—1240], — суфий, автор *ал-Футухат ал-маккия* и *Фусус ал-хикам*). Большинство исследователей этой доктрины, самыми крупными из которых были шведский ориенталист Тор Андрэ [132] и Р. Николсон, считали, что корни ее лежат в эллинизме. Николсон, развивая точку зрения Андрэ, писал: «Андрэ показывает, как идея „теос антропос“ (богочеловека. — В. Н.) перешла в ислам через шиитов и воплотилась в представлении об имаме как живом представителе

бога, полубожественной личности, от которой зависит мир в продолжении своего существования. Многие пииты находились в тесном контакте с суфиями, и не может быть никакого сомнения, что, как заметил Ибн Халдун, шиитский имам является прототипом суфийского кутба. Атрибуты имама и кутба должны были быть перенесены на пророка. Так что даже среди ортодоксальных мусульман вера в его предсуществование быстро завоевала почву» [204, с. 30 и сл.].

Кроме этого понятие совершенства употребляется для обозначения полной степени какого-либо качества или способности в противоположность ущербности или неполноте. Так, только бог обладает полной, совершенной красотой, утверждает Газали, все остальное рядом с ним ущербно.

Идея «верховного существа», развитая Газали в его поздних произведениях, в *Ихйа'* только намечается (см. коммент. 56). Но ясно выраженное в *Ихйа'* стремление нарисовать образ идеального человека, черты которого наиболее полно воплощены в пророке, а также в различных группах святых, было, видимо, одной из отправных точек этой идеи.

¹⁹¹ *Ал-мудракат*.

¹⁹² *Таб' ал-мудрик*.

¹⁹³ Утилитарная этика первого и второго видов любви у Газали здесь копчается, и третий и четвертый виды любви связаны с темой врожденной бескорыстной нравственности, для средневековья довольно непривычной.

Четвертый вид любви — чувство произвольное, зависящее от отношений людей. Хотя «похвальные моральные качества и благородные добродетели человека» объективны в том смысле, что они идут от «совершенства знания и способности», не все люди могут оценить их, а лишь те, у кого «любовь к внутренним объектам сильнее, чем к внешним», но эти люди выбирают себе разные объекты любви. Этим красота, которую нельзя оценить чувствами, отличается от красоты чувственно ощущаемой и поэтому приносящей удовольствие всем людям.

Выделение в красоте объективных оснований, связанных с одинаковостью чувственных восприятий у людей, и произвольных, связанных с нравственными установками человека, может быть интерпретировано в свете семиотического подхода к понятию красоты. В этом плане могут быть проведены самые неожиданные параллели. Так, французский архитектор XVIII в. К. Перро писал: «Мы должны иметь в виду два сорта красоты в архитектуре: ту, что основана на твердых, убедительных причинах (позитивная красота), и ту, что зависит только от предрасположения и предубежденности (произвольная красота)». По мнению современного канадского архитектора Дж. Бэйрда, Перро тем самым предвосхищает идеи Ф. Соссюра относительно незаменимого аспекта коммуникативной системы — языка и ее произвольного, неконтролируемого аспекта — речи. Нельзя не отметить, что Газали дает нам повод для проведения подобной параллели. Интересно, что дискуссия по вопросу о двойственной сущности красоты продолжалась в течение трех столетий, обозначив взаимоисключающие позиции, и Д. Юм (восточным предшественником которого считают Газали), по мнению Бэйрда, представил убедительные соображения против одностороннего подхода [79, с. 174—175].

¹⁹⁴ Здесь разделяются «красота видимого образа» и «красота внутреннего образа». Идея врожденного эстетического чувства подчеркивается далее тем, что эстетическим чувством обладают дети и животные.

¹⁹⁵ В классификации красоты, по Газали, один ее вид формирует врожденная, природная основа красоты, второй же вид, хотя и связан с заложенным в человеке «божественным даром», требует осмысления и способности увидеть за этой красотой еще что-то. Вопрос о природных

и осмысленных основах красоты продолжает обсуждаться и в наши дни, например в работах советских философов С. Ф. Чунаева [106], О. Г. Дробницкого [60]. Чунаев утверждает, что существует природное чувство прекрасного, так как младенцы еще до вмешательства в их развитие общественных и культурных факторов предпочитают симметричные предметы асимметричным, гладкие — шероховатым и т. д. Дробницкий не соглашается с этим утверждением, подчеркивая, что любое эстетическое восприятие социализовано, осмыслено человеком [60, с. 338—342].

¹⁹⁶ Абу Бакр ас-Сиддик — Абу Бакр Правдивейший — преемник Мухаммада, первый халиф.

¹⁹⁷ Ал-Илм ва-л-кудра.

¹⁹⁸ Хатим и Халид — арабские исторические герои, известные один своей щедростью, другой — храбростью.

¹⁹⁹ *Исхан* — «совершение доброго дела», «благодетельство». «Человек — раб благодетельства», — говорит Газали. Благодетелем назван здесь «тот, кто оказал помощь, одарил имуществом или чем-либо другим, что необходимо для продолжения существования и его совершенства, для получения удовольствий, необходимых для бытия». Одарение имуществом — явление чисто феодальное, и его упоминание помимо всего прочего указывает на широкое распространение института дарения. Газали жил в эпоху активного развития военно-ленной системы, усиления феодальной раздробленности и закрепления вассальных отношений. Поэтому упоминание «любви к благодетелю» как одного из главных видов связывающих людей чувств (при этом «благодетель» приравнивается к родным и близким) не представляется удивительным. Интересно, что «человек может полюбить и чужеземца, с которым его не связывает ни родство, ни что-либо другое». Все это соответствует эпохе Газали, в которую новые феодалы — Сельджуки и их служилая знать — создают новую систему вассальной зависимости, родовые, семейные и даже этнические связи играют меньшую роль в общественной жизни, а институт дарения приобретает важное значение в регулировании социальных отношений.

В литературе, посвященной изучению этого института в Европе, в частности, замечено, что обмен дарами, появившийся еще в варварских обществах, сопровождался такой закономерностью в лексиконе, как близость понятий «брать» и «давать» в индоевропейских языках. Э. Бенвенист [139, с. 317—325] видел в этом проявление принципа взаимности, характерного для обмена дарами. А. Я. Гуревич дополняет это замечание примерами из древнескандинавского языка, где данные понятия обозначались одним словом, а значения «дифференцировались как по контексту, так и грамматически» [56, с. 70]. В арабском языке также существует подобная закономерность. Хотя формирование арабского языка происходило в период родо-племенных отношений, образование новых значений слов продолжалось на протяжении всей истории арабов, и сейчас трудно судить, к какому времени относятся значения близких грамматически, а в форме прошедшего времени омонимичных глаголов *нала* (у) — «давать» и *нала* (и) — «получать». Слово этого корня *на'ил* значило то же, что *мухсин* или *джавад* — «щедрый», «благородный».

Хотя щедрость и благородство были важнейшими ценностями еще доисламского общества у арабов, понятия «благодетельства» и «дарения» тогда отсутствовали и появились только в феодальную эпоху, что также говорит в пользу нашего предположения: приводимое Газали в качестве примера чувство — один из видов «любви» — выступает здесь как атрибут вассальной зависимости. В соответствии с представлениями феодальной эпохи, Газали рассматривает имущество и деньги не как средство

накопления, а как «необходимую для совершенства бытия человека» вещь.

²⁰⁰ *Басира* — букв. «способность видеть» — от *басара* — «видеть»; один из терминов, обозначающих сверхчувственную и надразумную способность человека — «внутренний разум» или «внутреннее видение».

Употребление этого слова связано с темой «видения», занимающей ведущее место в гносеологии как *Ихйа'*, так и произведений позднего периода. В *Байане* о сущности веры в Единого из Книги единобожия и *таваккула* говорится, что путник, дошедший до мира *малакута*, в и-д и т, как «божественное перо» («орудие божественных декретов и откровения» [235, с. 83]) чертит на «скрижали сердца». В центре извечных сущностей высшего мира находится «сохраняемая скрижаль» (*лаух махфуз*), на которой все, что имело и будет иметь место в мире, «начертано, но не видимо для наших глаз» [18, т. 4, с. 472]. Высшая степень веры, по Газали, «не в идеальном, а в сущем, кроме Аллаха» [18, т. 4, с. 240]. Божественное откровение не случайно многократно описывается в *Ихйа'* как «божественный свет» (это выражение употребляется и как синоним *басира* [18, т. 4, с. 300]) — «сияние». Описывая процесс «писания», происходящий в мире идеальных прообразов, Газали говорит о «светильнике разума» (идеального, мирового разума). Таким образом, вся сфера мистического приобщения человека к высшим идеям, к божественному миру основана на категориях видения, света, манифестации — выявлении скрытого. Поэтому слово «глаз», говорит Газали, также должно быть понято в двух значениях [18, т. 3, с. 3]. «Закрой глаза, чтобы видеть» — этот суфийский императив является лейтмотивом мистики *Ихйа'*. Это видение не означает, что предметы предстают перед человеком в их видимом образе, это особый, таинственный образ, не поддающийся описанию и невообразимый. Интересно, что такое видение противопоставляется воображению как примитивному виду зрения [18, т. 3, с. 127]. Дух в человеке Газали уподобляет светильнику (см. с. 172 перевода).

Подобные представления были неотъемлемой частью мусульманской мистики со времени раннего суфизма. Еще во II в. х. Хамид б. Мадан проповедовал, что верующий имеет две пары глаз, из которой одной парой видит явления земного мира, а другой — иного [70, с. 57—58].

М. Смит считает, что постоянное употребление Газали образов, связанных со светом, хотя и основано в какой-то степени на Коране, является по происхождению эллинистическим, особенно в том, что касается ассоциирования света со знанием [215, с. 108]. Газали действительно неоднократно называет то высшее знание, которое является, по его мнению, целью человека, светом. Образ ослепительного света, исходящего от «светильника Невидимого», освещающего сердце человека, употребляется Газали в похожих вариациях в *Ихйа'*, в *Мишкат ал-анвар*, в *ар-Рисала ал-ладунийя*. Образ знания как света, идущего свыше и освещающего человеческую душу, встречается у Плотина в «Энеадах» (см. англ. пер. «Энеад» [V, 3 и 8] С. Маккены [L., 1932]). Образ «высшего света» (*ан-нур ал-акса ал-а'ла*), выше которого нет света, встречается в *Мишкате*.

В *Ихйа'* также содержится идея о том, что божественный свет делает все явным, освещая все. Более выпукло, чем в *Ихйа'*, эта идея выражена в *ал-Макад ал-асна* (произведение, посвященное разъяснению имени Аллаха): «Аллах есть Явный (*аз-захир*), и благодаря Ему все становится явным, поэтому то, что есть явное само по себе, что делает явным все остальное, есть Свет, и, когда бы бытие ни столкнулось с небытием, бытие непременно станет явным, и поэтому нет тьмы чернее небытия. Теперь то, что свободно от мрака небытия и даже от возможности небытия, и тем более то, что выводит все вещи из небытия в явность бытия,

может называться Светом. Бытие есть свет, проливающийся на все вещи из Света Сущности Того, кто есть Свет небес и земли» [31, с. 70].

В связи с этой идеей у Газали М. Смит замечает, что Плотин тоже говорит о материальных формах, содержащих свет, которые нуждаются в другом свете, чтобы их собственный свет стал явным. Подобным же образом небесные существа, все «светлые», нуждаются в еще более высоком свете, чтобы они могли стать видимыми себе и другим. Этот свет, говорит М. Смит, и для Плотина и для Газали есть «Истинная Реальность» — *ал-мауджуд ал-хакк* [215, с. 108].

²⁰¹ Утверждая, что люди, сходные душой, тянутся друг к другу, Газали приходит к тому, что человек должен любить бога, по образу которого он создан. Вспомним притяжение человеческого разума к мировому разуму в «Тимее» Платона.

²⁰² На основании подобных отрывков М. Умаруддин, автор неглубокой апологетической работы о Газали, делает вывод, что «знание — краеугольный камень в учении Газали — является в его системе необходимым условием моральности и хорошего поведения» [219, с. 142].

²⁰³ В известном смысле можно провести параллель между эстетической идеей у Газали и древнегреческой эстетикой. Это касается и самого понятия красоты, и связанного с ним телеологического принципа, впервые появившегося в эстетике Сократа. А. Ф. Лосев пишет: «Тут мы являемся свидетелями зарождения тоже огромной идеи и при этом исключительно большого значения в истории эстетики и философии. Это идея целесообразности. ... Речь идет, конечно, о той вещественной целесообразности, без которой не существовало вообще античного духа. ... Та гармония, которая является гармонией внутреннего и внешнего во внутреннем, есть не что иное, как целесообразность. Цель — это такой логический, общесмысловой принцип, который уже перестал быть категорией, изолированной от всего того частного и фактического, что этой категорией определяется» [86а, с. 58—59].

²⁰⁴ *Зарра* — «частичка», «атом», «пылинка». Это слово употребляется в Коране [IV, 40; X, 61; XXXIV, 3, 22; XCIX, 7, 8]. Мусульманские теологи-атомисты подчеркивали, что Аллах непосредственно вмешивается в жизнь каждого атома творения, управляет ею, творя ежеминутно каждый атом заново. В этом суть ашаритского каузализма.

²⁰⁵ *Ал-иктисаб ва-л-иджитхад*.

²⁰⁶ *Ал-мумаккин лаху*.

²⁰⁷ *Зу-л-Карнайн* — см. Коран XVIII, 83—86, 94.

²⁰⁸ *Матвийат би-йаминихи*.

²⁰⁹ «Не достичь познаваемого — значит познать», — говорит Газали. Такая интерпретация незнания возникала в истории мысли нередко. Одна современная философская импровизация прогрессивного французского писателя и мыслителя Веркора основана на идее о том, что познание возникло как «средство преодолеть незнание, таким образом, незнание — первооснова нашего духовного мира», и исходный пункт духовного прогресса человечества — постижение нашими предками того, что они чего-то не знали [103, с. 84].

²¹⁰ Аллах обладает высшей степенью красоты и «блеска». М. Смит считает, что Газали заимствовал из неоплатонизма идею бога не только как света, но и как «высшей красоты», а также идею любви как естественного отношения души к красоте, как земной, так и божественной [215, с. 109]. Эта идея содержится у Плотина в «Энеадах». Смит предлагает также сравнить идею самой совершенной красоты в *Ихйа'* с известным отрывком из «Пира» Платона, где Диотима описывает божественную красоту как высший объект любви.

²¹¹ *Ата'а*.

²¹² *Ал-иктида' би-ахлак ар-рубубийа*.

²¹³ *Шаук*.

²¹⁴ *Унс*.

²¹⁵ *Хауф*.

Если у подавляющего большинства суфиев элемент любви был основополагающим и исключал чувство страха, то у Газали элемент страха также имеет немаловажное значение. Даже «близкие к Аллаху» должны бояться его. Это привлекло внимание Д. Макдоналда, который, оценивая роль Газали в развитии мусульманской теологии, писал, что Газали ввел элемент страха в суфизм [193, с. 238]. Однако преувеличивать значение страха в системе Газали неправильно, и Газали не столько ввел в суфизм элемент страха, сколько подчинил его любви. Об этом говорят многие примеры из текста [18, т. 4, с. 298, об 'Исе и Абу Хазиме]. При этом следует вспомнить, что у суфиев любовь прямо противопоставлялась страху. А. Мец пишет о появлении этого мотива в исламе: «Со слов 'Али ибн ал-Муваффака передают молитву, в основе своей глубоко чуждую духу ислама: „О Аллах, если я служу тебе из страха перед адом, то покарай меня адом; если я служу тебе из чистой любви, тогда делай мне, что тебе угодно“» [91, с. 231].

²¹⁶ *Рида*. Довольство, по мнению Газали, является одним из необходимых качеств человека. В понимании этого качества Газали исходит из своей интерпретации предопределения: если все от Аллаха, надо всем быть довольным. Газали, однако, пытается показать, что довольство не противоречит молению — обращению к богу с просьбой:

«Тот, кто его произносит, не выходит из состояния довольства. То же о ненависти к грехам, о презрении к грешникам и отвращении к их поступкам, стремлении искоренить их заповедью добра. Запрещение дурных поступков этому тоже не противоречит» [18, т. 4, с. 341].

Идея довольства тесно связана с идеей испытания человека, осуществляемого, согласно доктрине *касба*, посредством дурного на земле, существующего тоже «по приговору Аллаха». Человеку не обязательно самому совершить дурное деяние, чтобы согрешить: «Если кто-то видел дурное деяние и остался доволен им, он сам как бы совершил его».

Таким образом, хотя все дурное на земле и создано богом, человек должен ненавидеть дурное (см. с. 255 перевода).

Соединение идеи необходимости довольства всеми бедами, которые переживает человек, с идеей ненависти к дурному столь же противоречиво, как и сама доктрина *касба*. Газали пытается снять эту противоречивость (см. с. 255—257 перевода).

Так, бог создает дурное и толкает человека на неподчинение, утверждает Газали. Идея испытания приводится в соответствие с телеологическим принципом Газали на примере мотивов действий людей (см. с. 231—235).

Главы о довольстве дают представление о взгляде Газали на проблему ответственности человека, которая ограничена тем, что человек «берет на себя совершение действия», предписанного богом. Здесь содержится несколько этических положений доктрины Газали, например: человек, любящий другого, должен стерпеть от него обиду. Этот пример абстрактен, так как в нем подразумевается отношение человека к богу, но, учитывая вполне реалистический характер приводимых Газали примеров, можно предположить, что и он связан с феодальной этикой эпохи Газали, а «любовь», о которой здесь идет речь, является тем чувством, которое должен испытывать человек к своему покровителю, благодетелю, что подтверждается также примерами из Книги о любви. Человек, не стерпевший

унижения «любимым», назван злобным. Тем самым данный отрывок содержит императив социальной покорности. Из этого примера Газали выводит дилемму ответственности, ставя под сомнение вину того, кто проявил злобность и стал ругать проверявшего его любовь на выносливость. Как же должен относиться к злобному грешнику третий человек, понастоящему любящий того, кто проверяет? С одной стороны, он должен быть доволен проявлением злобы, так как она была угодна тому, кто проверял испытуемого, с другой стороны, она должна быть объектом его ненависти, поскольку она порицаема тем человеком. Газали указывает на возможное противоречие. Однако, говорит Газали, «поскольку неприятное неприятно ему не по причине того, что его возжелал тот человек или совершил, а по той причине, что его совершение взял на себя другой человек, в этом нет никакого противоречия». Таким образом, несмотря на то, что бог предопределяет все грехи, человек должен испытывать к ним ненависть и ненавидеть грешника, считает Газали. Небезынтересно, что «подстрекательство к греху указывает на то, что ему предшествовало желание отдалить его (раба) и возненавидеть». Таким образом, Аллах посылает грехи не всем людям, а тем, кого он решил отдалить. Этим Газали объясняет тот факт, что существуют целые народы, «отдаленные от Аллаха», т. е. немусульмане. Образ бога, проводящего своих подданных на «богомерзкие» поступки, довольно необычен для любой религиозной системы. Предопределенность греха не означает вседозволенности — это определение направлено против тех в исламе, кто считал, что внутренне праведному человеку позволено делать все, против суфийской идеи независимости поведения человека от социальной санкции (классический пример этого направления — хорошо известные Газали нисапурские сектанты *маламатийа*). Газали придает вес социальной санкции:

«...Каждый любящий Аллаха раб божий должен ненавидеть того, кто ненавидим Аллахом, и чувствовать отвращение к каждому, от кого отвратился Аллах, и враждовать с тем, кого Аллах лишил своего присутствия» [18, т. 4, с. 343].

Среди грешников, которых следует, по мнению Газали, подвергнуть ostrакизму, находятся и «лицемеры» (см. коммент. 49).

Предопределение человека к добру и злу совершается божественной волей (воля как божественный атрибут играет огромное значение в системе Газали), но суть предопределения является тайной, раскрыть которую нельзя. Интересно, что тот поступок человека, «совершение которого он берет на себя», но который предопределен богом, называется его качеством, атрибутом, так что подстрекаемый к дурному поступку человек не совершает навязанный ему чужой волей акт, а проявляет себя. Подстрекательство к греху рассматривается фактически как одно из свойств Аллаха. Довольство, таким образом, приобретает характер универсального качества, проявлять которое человек должен в любых условиях.

²¹⁷ *Китаб ад-да'ават*.

²¹⁸ Мекканец, последователь Мухаммада, совершивший хиджру в Медину и взявший там в жены местную женщину Умм Кайс.

²¹⁹ *Укал* — часть мужского головного убора, жгут, которым переплетают *куфию* — головной платок.

²²⁰ День 'Арафы — 9-й день месяца паломничества (*хаджжа*), в течение которого паломники находятся на священной горе 'Арафат.

ПЕРЕВОД ОТДЕЛЬНЫХ ГЛАВ ИЗ ТРАКТАТА „ПРАВИЛЬНЫЕ ВЕСЫ“

[ГЛАВА ПЕРВАЯ]
//[ВВЕДЕНИЕ О МЕРИЛЕ ЗНАНИЯ]

[*Каким мерилom осознается истина знания?*]

Во-первых, я восславлю Всевышнего Аллаха, во-вторых, помолюсь Его избранному Пророку и скажу: «Братья! Есть ли среди вас внимательно слушающие меня, чтобы я мог рассказать вам некоторые мои беседы? Встретил меня *рафик* из талимитов¹ и ошеломил вопросом и спором, как тот, кто оспаривал „белую руку“² и блестящее знамение. Он сказал: «Я вижу, что ты претендуешь на совершенство знания. Каким же мерилom осознаешь ты истину знания? Мерилom „мнения“ и „анalogии“³, что крайне противоречиво и сомнительно и из-за чего среди людей возникло расхождение, или же мерилom *та'лима*, и тогда тебе нужно следовать имаму-наставнику, а я не вижу, чтобы ты жажд дал этого?».

[*Спор тем, что лучше*]

Я сказал: «Что касается мерилa „мнения“ и „анalogии“, то Аллах воспретил руководствоваться ими: это мерилo шайтана. И если кто-то из моих друзей посчитал, что это мерилo знания, то проси Всевышнего, чтобы Он избавил веру от такого зла: он для веры невежественный друг, а это хуже, чем разумный враг. А если бы он [хотел] осчастливить талимитский *мазхаб*, то научился бы сначала спору⁴ из Корана, где Всевышний сказал: „Зови к пути Господа с мудростью и хорошим увещанием и препирайся с ними тем, что лучше!“ [XVI, 125]. Он учил, что тот, кто призывает к Аллаху мудростью, — народ⁵, проповедью — народ и спором — народ.

42 // Мудрость, если питать ею „людей увещания“, вредна им, как птичье мясо для грудного ребенка. Спор, затеянный с „людьми мудрости“, вызывает у них отвращение, так же как у взрослого человека кормление его женской грудью. Тот же, кто употребил спор с „людьми спора“ не тем лучшим путем, которому

он научился из Корана, подобен тому, кто накормил пшеничным хлебом бедуина, привыкшего только к финикам, или финиками крестьянина, привыкшего только к пшеничному хлебу. Наилучший пример этому — Ибрахим ал-Халил, да пребудет на нем благословение Аллаха, когда он убеждал своего противника!⁶ Он сказал: „Господь мой — тот, который оживляет и умерщвляет“ [II, 258]. Но когда он увидел, что это не подходит для того, и услышал в ответ: „Я оживляю и умерщвляю“, он снизошел до уровня его и приблизился к его пониманию. „Сказал Ибрахим: „Вот Аллах выводит солнце с востока, выведи же его с запада“. И смущен был тот, который не верил“ [II, 258]. Ал-Халил⁷ не стал упорствовать, чтобы доказать неспособность того⁸ оживлять мертвых, так как знал, что это будет трудно для его понимания: ведь он думал, что если бы он [совершил] убийство, это стало бы умерщвлением с его стороны. Не растолковать ему того, что выходит за пределы его разума, не соответствует уровню и степени его рассудка. Намерением ал-Халила было не уничтожить, а воскресить его; кормление же подходящей пищей есть воскрешение, а настойчивость в оказании давления тем, что не подходит, есть уничтожение. Эти тонкости постигаются только с помощью света *та'лима*, исходящего от сияния знающего пророчество. Поэтому и сделали запретным постигать их, как сделали запретным таинство талимитского *мазхаба*⁹».

[*Взвешивание правильными весами*]

Он сказал: «А если способ этот труден и результат не ясен, то чем ты взвесишь свое знание?»

Я сказал: «Я взвешу его „правильными весами“¹⁰, чтобы увидеть в нем истинное и ложное, прямое и отклонившееся, следуя Всевышнему и учась по тому, что было сказано в Коране, ниспосланном на языке Его верного Пророка: „Взвешивайте правильными весами“ [XVII, 35].

// Он сказал: «А что такое правильные весы?»

43

Я сказал: «Это пять мерил, которые ниспослал Всевышний в Своей Книге и научил Своих пророков взвешивать ими. Тот, кто учился у пророков Аллаха, пошел по правильному пути, а тот, кто отклонился от него в сторону „мнения“ и „анalogии“, тот заблудился и сгинул».

Он сказал: «А где же в Коране „мерило“? И разве это не ложь и обман?»

Я ответил: «Разве ты не слышал речение Всевышнего в суре „Милосердный“ [„ар-Рахман“]: „Милосердный. — Он научил Корану, сотворил человека, научил его изъясняться“ [LV, 1—4]?

И далее сказал Он: «И небо Он воздвиг и установил весы¹¹, чтобы вы не нарушали весов. И устанавливайте вес справедливо и не уменьшайте весов!» [LV, 7—9]. Разве ты не слышал Его речение в суре „Железо“ [„ал-Хадид“]: „Мы послали Наших посланников с ясными знамениями и низвели вместе с ними писание и весы, чтобы люди стояли в справедливости“ [LVII, 25]? Неужели ты думаешь, что весы, упомянутые в Книге, — это весы для пшеницы и овса или золота и серебра? Неужели ты воображаешь, что весы, возведение которых приравнивается к поднятию неба в Его речении: „И небо Он воздвиг, и установил весы“ — это дирхемные или десятичные весы? Что может быть более далеким от истины, чем подобная мысль и подобная ложь! Полагайся на Аллаха и не поступай необдуманно в *та'виле*¹²! И знай достоверно, что эти весы — мерило знания Аллаха, Его ангелов, Его книг, Его пророков, Его *мулка* и *малакута*¹³, чтобы ты учился тому, как взвешивать на них у Его пророков, так же как они учились у Его ангелов. Всевышний — первый наставник, Джабраил — второй, Пророк — третий; все создания учатся у Пророка, и нет у них другого пути в знании, кроме этого».

Он сказал: «А как ты определяешь, верное это мерило или ложное? Своим разумом и взглядом — но ведь умы противоречивы — или с помощью „правдивого непогрешимого имама“¹⁴, воистину существующего на свете, а это и есть мой *мазхаб*, к которому я призываю?»

Я ответил: «Это я тоже знаю через *та'лим*, но от имама имамов Мухаммада б. 'Абдаллаха б. 'Абд ал-Мутталиба, да пребудет на нем благословение Аллаха. Я, хоть и не видел его, слышу его *та'лим*, // который, в чем я не сомневаюсь, постоянно идет ко мне. Его *та'лим* — это Коран, а правильность мерил Корана известна из самого Корана».

Он сказал: «Изложи свое доказательство и извлеки из Корана свое мерило, покажи мне, как ты понял его и как ты понял из самого Корана его правильность и правдивость».

[Как узнается правдивость телесного мерил]

Я ответил: «Дай ты свое доказательство. Расскажи мне, с помощью чего ты узнаешь правдивость мерил золота и серебра, когда знать это требует твой долг, если ты должник, так чтобы отдать его точно, без недостатка, или, если тебе кто-нибудь должен, так чтобы получить его по справедливости, без обвеса? Если ты вошел в один из рынков мусульман и взял один из весов и уплачиваешь или получаешь по ним долг, с помощью чего ты узнаешь, сколько ты недодал при уплате или перебрал при получении?»

Он сказал: «Я хорошего мнения о мусульманах, они не станут действовать, не уравнив прежде весы. Но если я буду сомневаться в каких-либо весах, я возьму их, подниму и посмотрю на их чаши и язычок. Если язычок замрет на середине, не будет отклоняться в сторону и вместе с этим чаши будут параллельны, находясь на одной линии, то я узнаю, что весы правильные и правдивые».

Я сказал: «Пусть язычок замрет на середине и чаши будут параллельны, откуда ты узнаешь, что весы говорят правду?»

Он сказал: «Я знаю это необходимым знанием, которое образуется от двух посылок. Первая из них — опытная, вторая — чувствительная. Что касается опытной, то она в том, что я знаю на опыте: тяжелое тянется вниз и более тяжелое перетягивает. И я говорю: „Если бы одна из чаш была тяжелее, она свесилась бы ниже“. Эта посылка целиком опытная и приходит ко мне необходимо. Вторая посылка — это то, что я видел, как у этих самых весов ни одна чаша не перевешивает, они находятся друг против друга в равновесии. Эта посылка // чувственная, я ощу- 45 тил ее зрением. Я не сомневаюсь ни в чувственной посылке, ни в первой, то есть опытной. В моем сердце из двух посылок вытекает необходимое заключение, а именно о равновесии весов, так как я говорю: „Если бы одна из них была тяжелее, она перевесила бы, а я чувствую, что она не перевешивает; и тогда известно, что она не тяжелее“».

Я сказал: «Это рациональные „мнение“ и „аналогия“».

Он сказал: «Увы! Это необходимое знание, вытекающее из достоверных посылок. Достоверность с их помощью произошла от опыта и чувства. Как же это может быть „мнением“ и „аналогией“, когда „аналогия“ есть догадка и предположение, не подтверждающие достоверности, а я чувствую здесь утверждение достоверности?»

Я сказал: «Если ты определил правильность весов с помощью этого доказательства, то с помощью чего же ты узнаешь [вес] гирей и мискалей? Может быть, они легче или тяжелее нормального мискаля?»

Он сказал: «Если я усомнюсь в этом, то я определяю их достоинство по известной мне гире и сравню ее с тем мискалем. Если он будет равен ей по весу, то я узнаю, что и золото, если оно равно ему по весу, равно по весу моей гире. Равное равному равно».

Я сказал: «А знаешь ли ты подлинного создателя весов, первого, то есть создателя, от которого ты узнал, как взвешивать?»

Он сказал: «Нет! Откуда у меня нужда в нем, если я определил правильность весов наблюдением и видением? Ведь я ем овощи и не спрашиваю об огороде. Создатель весов сам по себе не нужен, он нужен затем, чтобы узнать от него правильность весов и как на них взвешивать. Я же узнал это, как уже сказал, и определил это и поэтому не нуждаюсь в том, чтобы вновь обращаться к создателю весов при каждом взвешивании. Это было бы долгим [делом] и не требуется в каждом случае. Я не нуждаюсь в этом».

[Переход к мерилам знания]

Я сказал: «А если я дам такие же и даже более точные весы 46 для знания и прибавлю сюда определение их // создателя, наставника и употребителя: их создатель — это Всевышний, наставник — Джабраил, а употребитель — ал-Халил, а также Мухаммад и все пророки, да пребудет на них всех благословение, что засвидетельствовал Всевышний как правду, — так примешь ли ты это от меня и поверишь ли в это?»

Он сказал: «Да! Как же не поверить в это, если было ясно все то, о чем я тебе говорил?»

Я сказал: «Сейчас я замечаю в тебе свойства хитрости. Но мое желание исправить тебя и разъяснить тебе истину твоего *мазхаба* в твоём *та'лиме* искренне. Я открою тебе пять мерил, ниспосланных в Коране, чтобы ты предпочел его¹⁵ всякому имаму и преодолел бы границу слепоты и чтобы твоим верным имамом и руководителем был Коран, а твоим методом наблюдение и видение.

Знай же, что мерил Корана в основе три: мерило равновесия, мерило присущности и мерило противоположности. Однако мерило равновесия делится на три [вида]: большое, среднее и малое. Таким образом, всего их пять».

[ГЛАВА ВТОРАЯ]

[О БОЛЬШОМ МЕРИЛЕ ИЗ МЕРИЛ РАВНОВЕСИЯ]

[Духовное мерило и мерила телесные]

47 // Далее мне сказал этот хитрый *рафик* из людей *та'лима*: «Объясни мне, во-первых, большое мерило из мерил равновесия, объясни мне значения этих названий, а именно: равновесия, присущности и противоположности большого, среднего и малого; это странные названия, но под ними, несомненно, подразумеваются точные значения».

Я сказал: «Что касается смысла этих названий, то ты поймешь их только после разъяснения их и их смысла, чтобы осознать далее, что названия эти соответствуют их истине.

Я научу тебя, во-первых, что это мерило похоже на то, о котором ты говорил, по смыслу, а не по форме. Это духовное мерило, оно не равно телесному мерилу. Почему оно должно быть таким же, как то, если телесные мерила также различны? Карастун¹⁶ есть мерило, десятичные веса — мерило. Но астролябия — мерило размеров и движений небосвода, линейка — мерило размеров протяженности линий, а отвес — мерило ровности и изогнутости. Все они, хотя их формы и различны, едины в том, что с их помощью избыток отличается от недостатка. И *аруд* есть мерило стихов, с помощью которого отличают *мунзахиф* от *муста-кима*¹⁷; это мерило более духовное, чем мерила вещественные, однако и оно не свободно от связи с телами, поскольку является мерилом звуков, а звук неотделим от тела. Наиболее духовное мерило — // это весы Судного дня, так как на них взвешиваются 48 дела и мысли рабов и их знания, а знание и вера не связаны с телами, поэтому их мерило чисто духовное.

Также и в Коране мерило знания духовное, но его определение в мире осязаемого связано с оболочкой, поэтому оболочка есть соприкосновение с телами, хотя она сама и не тело. Определить все прочее в этом мире можно только устно, то есть звуками, а звуки телесны, или же письменно, то есть знаками, которые изображены на бумаге, а это тело. Это суждение о его оболочке, в которой оно предстает [перед нами]. Что же касается [мерила] самого по себе, то оно чисто духовное и не связано с телами, так как им взвешивается знание Аллаха, лежащее за пределами мира чувств; оно одинаково подходит всем сторонам и землям, не говоря уже о самих телах. Однако вместе с тем оно имеет ось и две чаши, чаши связаны с осью, и ось является общей для обеих чаш, так как каждая с ней связана. Это мерило равновесия. Что же касается мерила присущности, то оно напоминает десятичные веса, так как имеет только одну чашу, однако на другой стороне ей соответствует передвижная гирия, которая показывает расхождение и оценку».

Он сказал: «Так много шума, но где же смысл? Я слышу скрежет, но не вижу жернова!»

Я ответил ему: «Потерпи, не торопись с Кораном прежде, чем будет закончено тебе его ниспослание, и говори: „Господи мой! Умножь мое знание“ [XX, 114], и знай, что спешка — от шайтана, а осмотрительность — от Аллаха!»

[Его место по Корану]

49 // Знай, что большое мерило ¹⁸ — это мерило ал-Халила, который употребил его [в споре] с Нимрудом ¹⁹. От него мы научились этому мерилу, но при посредстве Корана. Дело в том, что Нимруд претендовал на божественность, и при этом существовало согласие, что бог — это тот, кто может все. Ибрахим сказал: «Бог — это мой бог, так как он оживляет и умерщвляет, он может это, а ты не можешь!» Он ответил: «Я оживляю и умерщвляю». Это значит, что он оживляет семенем через оплодотворение и умерщвляет через убийство. Ибрахим уяснил, что [Нимруду] трудно понять несостоятельность этого, и перешел к тому, что было для него ясно. «Он сказал: „Вот Аллах выводит солнце с востока, выведи же его с запада“. И смущен был тот, который не верил» [II, 258]. И Всевышний восславил его и сказал: «Это — Наш довод, который Мы даровали Ибрахиму против его народа» [VI, 83].

[Расширение объяснения большого мерила]

Отсюда ты узнал, что доказательство в словах Ибрахима и его мериле. Ты посмотрел, как взвешивать на нем, так же как посмотрел на мерило золота и серебра. Ты увидел в этом доказательстве две посылки, которые сплелись вместе. И из них родилось заключение, которое есть знание, так как Коран основан на сокращении и лаконичности.

[Полная форма большого мерила]

Полная форма большого мерила в том, чтобы сказать: «Каждый, кто может возвести солнце, — это бог — это посылка; мой бог может возвести его — это другая посылка; из этой совокупности необходимо следует, что мой бог — это он, а не ты, Нимруд».

Посмотри теперь, можно ли признать обе посылки, а затем усомниться в заключении? Или можно ли представить, чтобы скептик усомнился в этих послылках? Ничего подобного! Наши слова: «Бог может возвести солнце» — не подлежат сомнению, так как бог у них и у всех — это тот, кто может все, в том числе и возвести солнце; эта посылка известна по установлению и соглашению. Наше утверждение: «Тот, кто может возвести, — это не ты» — известно посредством видения: неспособность Нимруда и // неспособность любого другого, кроме того, кто приводит в движение солнце, засвидетельствована

чувственно, и мы имеем в виду под богом того, кто приводит в движение солнце и его восход. Для нас из знания первой посылки, известной из согласованного положения, и из второй посылки, известной видением, следует, что Нимруд не бог, а бог — это Всевышний Аллах.

Спроси сам себя: не видишь ли ты это яснее, чем опытную и чувственную посылки, на которых строится правильность меры золота?

Он сказал: «Это знание необходимо вытекает отсюда. Я не могу усомниться в двух послылках и не могу сомневаться в том, что из них следует это заключение. Но это нужно мне только в данной ситуации и в том смысле, в каком его употреблял ал-Халил, мир ему, а именно для отрицания божественности Нимруда и подтверждения божественности того, кто единственный возводит солнце. Но как мне взвесить с помощью этого все знания, которые трудны для меня и в которых мне нужно отличить истинное от ложного?»

[Определение большого мерила]

Я сказал: «Тот, кто взвешивает на весах золото, может взвесить на них и серебро, и любые драгоценные камни, так как весы определили его количество не потому, что оно золото, а потому, что оно количество. Также и это доказательство открыло нам данное знание не как само знание, а в связи с тем, что оно есть одна из сущностей и один из смыслов. Мы думаем, что извлечем дух того, из чего последовало заключение, и освободим его от этого частного примера, так чтобы воспользоваться им там, где мы пожелаем».

Это [заключение] последовало, так как «суждение о том, что приписывается, необходимо есть суждение о том, чему приписывается» ²⁰. Это проявляется в сути данного доказательства: мой Господь — возводящий, возводящий — бог, из этого следует, что мой Господь — бог. Возводящий — качество Господа, а мы высказали суждение о божественности возводящего, то есть о том, чем описывается, отсюда следует суждение о божественности моего Господа. Так и в любом месте, где есть знание о качестве вещи и возникает другое знание о достоверном суждении об этом качестве. У меня из них рождается // третье знание, ⁵¹ представляющее необходимо достоверное суждение о том, что обладает качеством».

[Источники взвешивания, или достоинство гири]

Он сказал: «Это я уже почти понял. Если я усомнюсь, то что мне сделать, чтобы сомнение исчезло?»

Я сказал: «Определи его достоинство по известной тебе гире, как ты сделал с мерилем золота и серебра».

Он сказал: «Как мне определить его достоинство? И что есть известная гиря в таком деле?»

Я сказал: «Известная гиря — это „необходимые первичные знания“²¹, почерпнутые либо из чувств, либо из опыта, либо по естественной расположенности рассудка²².

[Суждение о том, что приписывается,
есть суждение о том, чему приписывается:
примеры]

Взгляни на „первичности“²³; неужели ты можешь представить, чтобы суждение о том, что приписывается, не коснулось бы и того, чему приписывается? Если, например, тебе попадется животное с раздутым брюхом, и это мул, и говорящий скажет: „Оно родит“, то ты ответишь ему: „Ты знаешь, что мул бесплоден и не рождает?“ Он скажет: „Да, я знаю это на опыте“. Ты скажешь: „Ты знаешь, что это мул?“ Он посмотрит и ответит: „Да, я узнал это чувством и зрением“. Тогда ты скажешь: „Теперь ты знаешь, что он не беременный?“ И он не сможет в этом сомневаться, узнав две посылки, одна из которых — опытная, другая — чувственная. Знание о том, что он не беременный, будет необходимым знанием, рожденным двумя предшествующими знаниями, так же как твоё знание о [правильности] мериле возникло из опытного знания, что тяжелое перевешивает, и из чувственного знания, что ни одна из чаш не перевешивает другую».

Он сказал: «Я хорошо понял это. Но для меня не ясно, что причина этого заключения в том, что суждение о том, что приписывается, есть суждение о том, чему приписывается».

Я сказал: «Подумай! Твои слова: „Это мул“ — есть описание,⁵² а то, что приписывается, — это „мул“; // твои слова: „Каждый мул бесплоден“ — есть суждение о муле, который есть то, что приписывается, о его бесплодности; отсюда следует суждение о бесплодности того животного, которое описывается, как мул.

Также если тебе дан пример, что каждое животное ощущает, а потом тебе дано, что червь — животное, то ты не усомнишься в том, что он ощущает. Ход твоих рассуждений таков: „Всякий червь — животное, всякое животное ощущает, значит, и всякий червь ощущает“, так как твои слова: „Всякий червь есть живот-

ное“ — это описание червя, что он животное, а „животное“ есть то, что ему приписывается. Если ты высказал суждение о животном, что оно ощущает, или что оно есть тело, или еще что-либо, это неизбежно будет относиться и к червю. Это необходимо, в этом невозможно сомневаться. Да, условие этого, чтобы то, что приписывается, было бы равно тому, чему приписывается, или было бы шире его, так чтобы суждение о нем необходимо охватывало и то, чему приписывается.

Так и тот, кто признает мнение фикха, что всякое вино пьянит, а все, что пьянит, запретно, не может сомневаться в том, что всякое вино запретно. Так как „то, что пьянит“, есть описание вина, то суждение о запретности [пьянящего] касается и вина, потому что сюда неизбежно входит то, что приписывается. Так же и во всех разделах умозрительных наук».

[Эти примеры порождены соединением
двух посылок]

Он сказал: «Я необходимо понял, что, если две посылки сочетаются таким образом, это порождает необходимое заключение. Доказательство ал-Халила, мир ему, — верное доказательство, и мериле его — правильное мериле. Я узнал определение его, его сущность и достоинство по известной мне гире. Но мне хотелось бы знать примеры того, как употреблять это мериле в объектах затруднения в науках, ведь такие примеры ясны сами по себе и не нуждаются в мериле или доказательстве».

Я сказал: «Ничего подобного! Некоторые из этих примеров не известны сами по себе, а порождены соединением двух посылок, так как достоверно узнать, что это за животное, может только тот, кто узнал с помощью чувств, что это мул, и с помощью опыта, что мул не рождает. Ясно же само по себе только первичное²⁴. Что же касается порожденного двумя посылками, то у него есть отец и мать и оно ясно не само по себе, а благодаря другому. Но это другое, я имею в виду две посылки, в некоторых случаях может стать ясным после опыта и после видения. То, // что вино запретно, ясно тоже не само по себе, а узнается⁵³ по двум посылкам. Одна из них в том, что оно опьяняет, и это узнается опытом. Другая — что все, что опьяняет, запретно, и это по хабару, известному в шариае.

Это знакомит тебя с тем, как взвешивать на этих весах, как употреблять их. Если тебе нужны примеры более сложные, чем эти, то таких примеров у нас не счесть, их бесконечно много. Но с помощью этого мериле мы узнали большинство тайн, и я приведу из этого числа один пример.

[Его применение к тайнам]

К тайнам относится то, возник ли человек сам по себе, или есть причина его появления и его творец, то же самое и о мире. Если мы вновь посмотрим на это с помощью мерил, то узнаем, что у него есть творец и что его творец — знающий. Мы говорим: „Все вероятное имеет причину, а то, что миру или человеку присущ определенный размер, вероятно; отсюда следует, что у них есть причина“. В этом заключении не сможет усомниться тот, кто получил эти две послылки и изучил их. Но если он усомнился в этих двух послылках, то выведет свое знание о них из двух других ясных посылок, пока не придет наконец к первичным знаниям, в которых нельзя сомневаться. Ясные первичные знания есть основа сложных скрытых знаний, они их семена; но использует их тот, кто хорошо умеет извлекать пользу с помощью пахоты и жатвы в том случае, когда то и другое сочетается.

Ты, возможно, скажешь: „Я сомневаюсь в обеих послылках. Почему ты сказал, что все вероятное имеет причину? Почему ты сказал, что то, что человек отличается определенным размером, вероятно, а не обязательно?“

Я скажу: „Что касается моих слов „все вероятное имеет причину“, то это ясно, если ты понял смысл слова „вероятный“, потому что я имею в виду под словом „вероятный“ то, что колеблется между двумя равными частями. Если две вещи равно-возможны, то одной из них не может быть присуще бытие или небытие самой по себе, так как то, что верно для одной, необходимо верно для другой, это есть первичность. Что касается моих слов: „То, что человек отличается, например, именно этими размерами, возможно, а не обязательно“, то они похожи на утверждение о том, что почерк, которым пишет писец и который имеет определенный размер, возможный, так как почерк, поскольку он есть почерк, не имеет строго определенного размера, а буквы, начертанные им, могут быть длиннее или короче. Причиной того, что ему присущ определенный размер, более длинный или более короткий, несомненно, является деятель, так как возможности того, что почерк будет того или иного размера, равные, и это необходимо. Так же и вероятности размеров применительно к форме человека и его органов равные, и определяет их, несомненно, деятель“.

54 // Затем я пойду дальше и скажу: „Его деятель — знающий так как всякое организованное завершённое действие опирается на знающего деятеля, а поскольку тело человека органи-

зованное и завершённое, то и его организованность должна неизбежно опираться на знающего деятеля.

Вот две послылки, узнав которые мы не станем сомневаться в заключении. Первая из них в том, что тело человека организовано. Это известно наблюдением гармонии его членов и предназначённости каждого для особой функции: рук — для захвата, ног — для ходьбы; познание анатомии членов создает необходимое [знание] о нем. То, что упорядоченное и организованное нуждается в знании, также ясно: разумный не усомнится в том, что упорядоченный почерк может выйти только из-под руки знающего письмо, даже если он пишется незнающей рукой; и дом, годный для удовлетворения намерения укрыться в нем, — как дом, так и баня, и мельница, и тому подобное — все может быть построено только тем, кто сведущ в строительстве²⁵.

Если в чем-либо из этого еще возможно сомневаться, то наш способ — перейти к тому, что яснее, чем это, пока не дойдем до первичностей. Разъяснять это не входит в нашу задачу. Наша задача — показать, что соединение двух первичностей таким способом, как это сделал ал-Халил, да пребудет на нем благословение Аллаха, является точным мерил, пригодным для познания истины. Нет таких, кто бы опроверг это, ведь это опровержение того, чему Аллах учил пророков, опровержение того, что восхвалял Аллах, Всевышний и Всемогущий, так как Он сказал: „Это — Наш довод, который Мы даровали Ибрахиму против его народа“ [VI, 83]. А Его *та‘лим*, безусловно, истина, если даже „мнение“ и не является истиной; опровергать это — значит опровергать и „мнение“ и *та‘лим* вместе, и никто так на деле не считает“.

[ГЛАВА ТРЕТЬЯ]
[О СРЕДНЕМ МЕРИЛЕ]

[Переход к среднему мерилу]

// Он сказал: «Я понял большое мерило, его определение, 55 достоинство и возможное применение. Объясни мне теперь среднее мерило: что это такое, где его *та‘лим*, кто придумал его и употребляет».

[Его место по Корану]

Я сказал: «Среднее мерило²⁶ также [применил] ал-Халил, мир ему, когда Всевышний сказал: „Он сказал: „Не люблю я закатывающихся“ [VI, 76]. Полная форма этого мерил такова:

луна заходит, бог не заходит, значит, луна — не бог. Однако Коран основан на лаконичности и подразумевании. Но знание, отрицающее божественность луны, становится необходимым только после познания этих двух посылок, а именно, что луна заходит и что бог не заходит. Если известны две посылки, знание, отрицающее божественность луны, становится необходимым».

[Возражение]

Он сказал: «Я не сомневаюсь, что отрицание божественности луны порождено этими двумя посылками, если они познаны вместе. Но я знаю, что луна заходит, когда это известно мне чувственно, а то, что бог не заходит, этого я не знаю ни необходимо, ни чувственно».

56 Я сказал: «В мою задачу входит, рассказав тебе об этом мериле, не доказать, что луна — не // бог, а показать, что это мерило правильное и что знание, происходящее от него таким образом, через взвешивание, необходимое. Знание о нем возникло через ал-Халила, мир ему, так как ему было известно, что бог не заходит, хотя это знание и не было для него первичностью, а почерпнуто из двух других посылок, заключающих знание, что бог не изменяется: ведь каждый, кто меняется, сотворен, заход же есть изменение. Так, взвешивание было построено на том, что известно. Возьми же ты это мерило и применяй его тогда, когда получится у тебя знание от двух посылок».

[Его определение]

Он сказал: «Я необходимо понял, что это мерило верное и что это знание вытекает из двух посылок, поскольку они стали известными. Но я хочу, чтобы ты объяснил его достоинство по известной мне гире, затем дал пример его применения в затруднительных случаях: отрицание божественности луны мне как будто ясно».

Я сказал: «Что касается его определения, то вот оно: всякие две вещи, одной из которых приписан такой признак, который отрицается для другой, противны, то есть одна отрицает другую и не описывается ею. Если мы определяем большое мерило следующим образом: суждение об общем есть суждение о частном и последнее, безусловно, входит в первое, — то это [мерило] можно определить так: то, о чем отрицается то, что утверждается о другом, противно этому другому. Для бога отрицается закат, для луны закат утверждается, это обуславливает противность бога луне, то есть луна есть не бог и бог есть не луна».

[Случаи его употребления по Корану]

Всевышний учил ²⁷ Своего Пророка Мухаммада, мир ему, взвешивать этим мерилом во многих местах в Коране в подражание его предку ал-Халилу, мир ему. Я ограничусь указанием на два места, остальные найди в аятах Корана.

Первое из них — слова Всевышнего, [обращенные] к Его Пророку: «Скажи: „Тогда почему Он вас наказывает за ваши грехи? Нет, вы — только люди из тех, кого Он создал“ [V, 18].

// Это [сказано] в связи с тем, что они претендовали на то, 57 чтобы быть сыновьями Аллаха. Всевышний научил его способу выявить их греховность правильными весами, Он сказал: «Скажи: „Тогда почему Он вас наказывает за ваши грехи?“ Полная форма этого мерила: сыновья не наказываются, а вы наказываетесь, значит, вы не сыновья. Это две посылки: то, что сыновья не наказываются, известно на опыте, а то, что вы наказываетесь, известно наблюдением; из этого необходимо вытекает отрицание пророчества».

Второе место — слова Всевышнего: «Скажи: „О вы, которые стали иудеями! Если вы утверждаете, что вы — близкие к Аллаху, помимо прочих людей, то пожелайте смерти, если вы правдивы!“ Но они никогда не пожелают ее“ [LXII, 6—7]. Это потому, что они претендовали на близость ^{27a}. Было известно, что близкий желает встречи со своим близким, и было известно, что они не желают смерти, которая есть путь к встрече; отсюда необходимо следовало, что они не близкие к Аллаху. Полная форма мерила такова: каждый близкий желает встречи со своим близким, иудей не желает встречи с Аллахом; отсюда следует, что он не близкий к Аллаху. Определение мерила таково: желание присуще близкому и не присуще иудею, следовательно, близкий и иудей противны, одно отрицает другое: близкий не бывает иудеем и иудей не бывает близким».

[Его достоинство]

Что касается его достоинства по известной гире, то мне кажется, что ты не нуждаешься в этом ввиду его ясности. Но если тебе необходимо разъяснение, то посмотри, если ты узнал, что камень неподвижен, а затем узнал, что человек не неподвижен, каким образом для тебя следует отсюда знание, что человек не камень? Так как неподвижность утверждается о камне и отрицается о человеке, несомненно, что человек противен камню и камень человеку: человек не камень и камень не человек».

[Его применение]

Что касается его применения в отношении неясных мест, то оно часто. Одна из двух частей знания — знание освящения, это то, чем свят Господь, Всевышний и Священный. И все знания взвешиваются на этих весах, так как ал-Халил, мир ему, применял их в освящении и учил нас, как на них взвешивать, по-
 58 скольку с помощью этого // мерил стало известным отрицание телесности Всевышнего Аллаха. Также: бог не имеет ограниченной в пространстве сущности²⁸, так как бог не имеет причины; следовательно, для каждого ограниченного в пространстве присутствия ему ограничивающего его пространства имеет причину; бог не имеет причины; из этого следует, что он не имеет ограниченной в пространстве сущности. Мы говорим: он не акцидентен²⁹, ибо акцидентность не присуща живому знающему, а бог есть живой знающий; значит, ему не присуща акцидентность. Также и все части освящения, их знание тоже порождено соединением двух посылок таким образом: одна из них отрицательная, смысл ее в отрицании; другая утвердительная, смысл ее в утверждении, из них рождается знание об отрицании и освящении».

[ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ]
[О МАЛОМ МЕРИЛЕ]

[Переход к малому мерилу]

59 // Он сказал: «Я понял это необходимо и ясно, объясни мне теперь малое мерило, его определение, достоинство и возможное применение к тайнам».

[Его место по Корану]

Я сказал: «Малое мерило³⁰ мы узнали от Всевышнего, когда Он учил ему Мухаммада, мир ему, в Коране, говоря: „Не ценили они Аллаха должной ценой, когда говорили: „Ничего не низводил Аллах человеку“. Скажи: „Кто низвел книгу, с которой пришел Муса, как со светом и руководством для людей?“ [VI, 91].

[Способ взвешивания им]

Способ взвешивания им таков: их утверждение, отрицающее ниспослание вдохновения на людей, ложно в соединении двух посылок. Одна из них: Муса — человек, вторая — на

Мусу была ниспослана Книга, из этого с необходимостью вытекает особый вывод, а именно, что на некоторых людей ниспосылается вдохновение; этим опровергается общее утверждение, будто на людей вообще не ниспосылается вдохновение. Что касается первой посылки, а именно: Муса — человек, то она известна чувственно; а что касается второй, а именно: на Мусу была ниспослана Книга, то она была известна по их признанию, ибо часть этого они скрывали, а часть показывали, как говорил Все-
 60 вышний: „Открывая ее и скрывая // многое?“ [VI, 91]. Мухаммад порицал иудеев за то, что они скрывали истину, содержащуюся в Торе. Это связано с его *да'ва*³¹. Это им было сказано в процессе спора, а особенностью спора³² является то, что здесь достаточно, чтобы две посылки были приняты противником, известны ему, даже если кто-то и может в них сомневаться. И из этого следует заключение, если [противник] признал их. Большинство указаний в Коране действительно таковы. И если ты обнаружишь в душе сомнение в некоторых послылках, то знай, что цель здесь — убеждение того, кто сомневается. Что же касается тебя, то для тебя цель — научиться способу взвешивания во всех случаях.

[Его достоинство]

Что касается достоинства этого мерил, то тот, кто говорит: „Не может быть, чтобы животное могло передвигаться без ног“, знает, что если ты сказал: „Змея — животное, а передвигается без ног“, то отсюда следует, что некоторые животные передвигаются без ног, и утверждение сказавшего: „Животное может передвигаться только с помощью ног“ — ложное и опровержимое.

[Его применение]

Что касается его применения к тайнам, то оно часто. Кое-кто говорит: „Всякая ложь безобразна сама по себе“. Мы же утверждаем: „Некто увидел одного из „близких“, спрятавшегося от тирана, и тиран спросил его о местонахождении того, а он скрыл его, так являются ли его слова ложью?“

Он сказал: „Да“.

Мы спросили: „Безобразны ли они?“

Он сказал: „Нет, безобразна правда, ведущая к гибели того [человека]“.

И мы говорим ему: „Тогда взгляни на мерило. Ведь мы говорим: его слова, скрывающие местонахождение того [человека],

[ГЛАВА ПЯТАЯ]
[О МЕРИЛЕ ПРИСУЩНОСТИ]

// Он сказал: «Теперь объясни мне мерило присущности³³, 62 ведь я понял три мерила равновесия».

[Его место по Корану]

Я сказал: «Это мерило почерпнуто из речения Всевышнего: „Если бы были там³⁴ боги, кроме Аллаха, то погибли бы они“ [XXI, 22]. И из речения Всевышнего: „Если бы были вместе с Ним боги, как они говорят, тогда бы они пожелали пути к обладателю трона“ [XVII, 42], и из речения Его: „Если бы эти были богами, они бы не вошли туда“ [XXI, 99].

[Способ взвешивания им]

Форма этого мерила такова: если бы у мира было два бога³⁵, они погибли бы, — это посылка; и известно, что они не погибли, — это другая посылка; отсюда следует необходимое заключение, а именно отрицание двух богов. Если бы с обладателем Престола были еще боги, они желали бы к обладателю Престола пути, а известно, что они не желали; отсюда следует отрицание других богов, кроме обладателя Престола.

[Его достоинство]

Что касается достоинства этого мерила по известной гире, оно таково: ты говоришь: „Если солнце взошло, то планеты скрыты, это известно из опыта“, затем ты говоришь: „Известно, что солнце взошло, это известно // чувствами, и отсюда следует, что планеты скрыты“. Ты скажешь: „Если такой-то поел, он сыт, это известно на опыте“, затем ты скажешь: „Известно, что он поел, это известно чувствами, следовательно, из опытной и чувственной посылок вытекает, что он сыт“.

[Его применение]

Что касается его применения к тайнам, то оно часто, так что факих говорит даже: „Если бы продавать отсутствующее было бы законно, это следовало бы с ясностью; а так как это не следует с ясностью, то, следовательно, это незаконно“. Первая посылка здесь узнается через полезное для разума знакомство с законом, пусть и не столь полезное для знания, а вторая признана врагом и получена с его помощью.

есть ложь — это известная посылка; и это утверждение не безобразно — это вторая посылка; отсюда следует, что не всякая ложь безобразна. Подумай теперь, можно ли сомневаться в этом заключении, признав две посылки. Яснее ли это приведенной мною опытной и чувственной посылки в понимании мерила освящения“?

[Его определение]

61 Что касается определения этого мерила, то оно в том, что если два термина приписаны одной вещи, то части одного из них необходимо приписывается другой [термин], и отсюда не следует, что тот [термин] приписывается всему ему. И что касается всего его, то это не является необходимым следствием, это в некоторых случаях может быть, а может и не быть, это не достоверно. Разве ты не видишь, что человеку одновременно приписывается и тот термин, что он животное, и тот, что он тело, и из этого необходимо следует, что часть тел — животные, и не следует, что всякое тело — животное? Но тебя не удивит возможность описания каждого животного как тела! Так что если каждый термин и приписывается другому, то, поскольку это не всегда необходимо, происходящее отсюда знание не является необходимым.

[Смысл названий трех мерил равновесия]

Далее рафик сказал: «Я понял эти три мерила. Но почему ты дал первому название большого, второму — среднего, а третьему — малого?»

Я сказал: «Потому что большое мерило подходит для многих вещей, малое — наоборот, а среднее — между ними. Первое мерило — самое обширное из мерил, поскольку им можно воспользоваться для познания общего и частного утверждений и общего и частного отрицаний, так что им можно измерять четыре вида знания. Что касается второго, то им можно измерять только отрицание, но и общее и частное вместе. Что касается третьего, то с его помощью измеряется только частное, как я уже упоминал, но из него следует, что один из терминов приписывается части другого, если оба они приписаны одной вещи; а то, что подходит только для частного частного суждения, то, безусловно, малое. Да, взвешивание с его помощью общего суждения есть одно из мерил шайтана, а люди *та'лима* взвешивали им некоторые свои знания, и шайтан бросил его в мечты ал-Халила [XXII, 52], мир ему, в словах: „Это — Господь мой, он велик“^{32а}. Позже я поведаю тебе эту историю».

Мы говорим в теоретических науках: „Если организация мира и строение человека удивительно четки и завершены, то их творец — знающий, это — первичность для разума; и известно, что они удивительно четки, это осознается зрением; отсюда следует, что их творец — знающий“. Затем мы пойдем дальше и скажем: „Если их творец знающий, значит, он живой; и известно, что он знающий, через первое мерило; из этого следует, что он живой“. Затем мы скажем: „Если он был живым знающим, то он существует сам по себе и не акцидентно; и известно из двух прежних мерил, что он живой знающий; из этого следует, что он существует сам по себе“. Таким образом, мы переходим от признака строения человека к признаку его творца, а именно к признаку знания, далее от знания мы восходим к жизни, а от нее — к субстанции. Это духовное восхождение, а эти термины ³⁶ — ступени его. Что же касается телесного восхождения ³⁷, то оно совершается не всякой силой, а только силой пророчества.

[Его определение]

Что касается определения этого мерила, то все, что присуще вещи, принадлежит ей в любом случае; значит, отрицание присущего необходимо обуславливает отрицание того, чему присуще, и наличие того, чему присуще, необходимо обуславливает наличие присущего. Что же касается отрицания того, чему присуще, и наличия присущего, то из них нет заключения, таковые из мерил шайтана ³⁸, и некоторые люди *та'лима* измеряли ими свое знание.

[Практическое применение этого определения]

64 // Разве ты не видишь, что правильность молитвы, безусловно, требует, чтобы молившийся был очистившимся. Несомненно, было бы верно сказать: „Если молитва Зайда была правильной, то он очистившийся; а известно, что он не очистившийся, и это отрицание присущего; из этого следует, что его молитва не правильная, и это отрицание того, чему присуще“. И сказать: „Известно, что его молитва правильная, это наличие того, чему присуще; из этого следует, что он очистившийся, и это наличие присущего“. Если же ты скажешь: „Известно, что он очистившийся; из этого следует, что его молитва правильная“, то это ошибка, так как, возможно, его молитва ложная по другой причине. Это наличие присущего, и оно не указывает на наличие того, чему присуще. Также если ты скажешь: „Известно, что его молитва не правильная, следовательно, он не очистившийся“, то это не необходимая ошибка.

[ГЛАВА ШЕСТАЯ]
[О МЕРИЛЕ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ]

// Затем он сказал: «Объясни мне теперь мерило противоположности ³⁹, упомянув его место по Корану, его достоинство и применение».

[Его место по Корану]

Я сказал: «Что касается его места по Корану, то это слова Всевышнего, когда Он учил Своего Пророка, мир ему: „Скажи: „Кто питает вас с неба и земли?“ Скажи: „Аллах“. Поистине, мы и вы либо на прямом пути, либо в явном заблуждении!“ [XXXIV, 24]. Его слова „и вы“ употреблены не для приравнивания или сомнения, здесь подразумевается другая посылка, а именно: мы не в заблуждении, — из нашего высказывания: „Аллах питает вас с неба и земли“; это Он питает вас с неба, посылая воду, и с земли, взращивая растения; следовательно, вы заблуждаетесь, отрицая это. Полная форма мерила: „Мы и вы, возможно, в явном заблуждении“ — это посылка; и далее: „И известно, что мы не заблуждаемся“ — это другая посылка; из их соединения следует необходимое заключение, а именно, что вы в заблуждении.

[Его достоинство]

Что касается его достоинства по известным гилям, то допустим, что некто вошел в дом, где только две комнаты, затем мы вошли в одну из них и не увидели его, и мы необходимо знаем, что он в другой комнате. Причина — в соединении двух посылок: // первая — то, что он определенно находится в одной из комнат, и вторая — что он не находится в этой комнате, отсюда вытекает, что он во второй комнате. Следовательно, мы знаем, что он находится во второй комнате, иногда потому, что видим его в ней, а иногда потому, что не видим его в другой комнате. Если мы узнали о его нахождении в комнате, увидев его, это есть очевидное знание, а если мы узнали об этом, не найдя его в другой комнате, это есть силлогическое знание, и это силлогическое знание такое же определенное, как очевидное.

[Его определение]

Что касается определения этого мерила, то оно таково: все, что ограничено двумя частями, означает, что из утверждения одного следует отрицание другого и из отрицания одного —

утверждение другого, но с условием, чтобы деление было ограниченным, а не бесконечным. Взвешивать бесконечным делением есть мерило шайтана, и им взвешивали некоторые люди *та'лима* свою речь во многих случаях, мы упоминали об этом в „Несчастьях“ и в „Ответе, разрешающем разногласие“⁴⁰, а также в книге *ал-Мустазхири*⁴¹ и прочих.

[Его применение]

Что касается его применения к тайнам, то оно бесконечно. Возможно, все теории основаны на нем. Тому, кто отрицает вечное существо, мы скажем: „Существа либо все преходящи, либо часть из них вечна“. Это ограничитель, так как возможно либо отрицание, либо утверждение. И далее мы скажем: „Известно, что не все они преходящи, отсюда следует, что из них есть вечные“. Если он спросит: „Почему ты сказал, что не все они преходящие?“, тогда я отвечу: „Потому что, если бы все они были преходящи, тогда они бы произошли когда-то сами по себе, без причины, или среди них было бы то, что произошло само по себе; а происхождение того, что преходяще в определенное время без причины, ложно; также ложно и то, что все они преходящи, и, следовательно, среди них есть вечное существо“. Примеры применения этого мерил не исчислимы.

[Смысл названий равновесия, присущности и противоположности]

Он сказал: „Я поистине понял правильность этих пяти мерил. Но я хочу знать смысл их названий, почему первое называется мерил равновесия, второе — присущности, а третье — противоположности?“

67 // Я сказал: „Я назвал первое мерил равновесия, так как в нем есть две равноценные посылки, будто чаши равного веса. Второе я назвал мерил присущности, так как одна из посылок включает две части: первую — присущее, вторую — то, чему присуще; и заключение следует из отрицания присущего. Я назвал третье мерил противоположности, так как оно связано с помещением двух частей между утверждением и отрицанием, когда из утверждения одного следует отрицание другого, а из отрицания одного — утверждение другого, и между двумя частями действует противодействие и противоположность.“

[Автор придумал только эти имена]

Он сказал: „Это ты придумал эти названия, а эти мерил — ты ли один нашел их, или ты лишь обнаружил их раньше других?“

Я сказал: „Что касается этих имен, то это я придумал их. А что касается этих мерил, то я извлек их из Корана; я не считаю, что первый извлек их из Корана, но что касается подлинных мерил, то впервые извлек их я, а те, кто позднее извлекал их, давали им другие названия помимо тех, что упоминал я. А некоторые древние народы, существовавшие до пророчества Мухаммада и 'Исы, да пребудет на них благословение Аллаха, имели для них другие имена, которые они узнали из писаний Ибрахима и Мусы⁴², мир им обоим.“

[Автор извиняется по поводу сочинения этих имен]

Но меня толкнуло к замене их *кисвы*⁴³ другими именами то, что я знаю о слабости твоего разума и твоим пристрастиям к фантазиям. Я увидел, что ты доверяешь внешнему, поскольку, если бы тебе предложили выпить красного меда из бутылки цирюльника, ты не смог бы выпить его из-за прирожденной боязни пиявок, а твой разум слаб, чтобы пояснить тебе, что мед чист в любой бутылке. Так же ты видишь турка, одетого в *муракка'а* и *дарра'а*⁴⁴, и судишь о нем, как о суфии или факихе; а если бы суфий надел *каба'* и *калансува*⁴⁵, о нем было бы соответствующее суждение, и ты подумал бы, что он турк. // Это привлекло тебя, ты был занят наблюдением внешнего, что покрывало вещи, а не их сути. Поэтому ты судишь о словах не по их смыслу, а по их звучанию или в зависимости от твоего мнения о говорящем. И если то, как они выражены, тебе неприятно или говорящий тебе противен, ты отвергнешь его слова, если даже в них заключена истина. Если тебе скажут: „Скажи: нет божества, кроме Аллаха, 'Иса — пророк Его“, ты, естественно, убоишься этого, сказав: „Это слова христиан, как же я произнесу их?“ У тебя не хватило разума, чтобы понять, что в этих словах заключена истина и что христианин ненавистен не за эти слова и не за все слова, а только за два высказывания — первое из них: Мухаммад не пророк и второе: Аллах — третий в троице — и за все высказывания, связанные с этими утверждениями.

Когда я увидел, что ты и твои товарищи из людей *та'лима* слабы разумом и что вас обманывает внешняя сторона вещей, я снизошел до твоего уровня и напоил тебя лекарством из кувшина для воды, довел тебя до исцеления и был нежен с тобой, как врач со своим больным. Но если бы я сообщил тебе, что это лекарство, и дал бы тебе его в кубке для лекарства, ты бы испытал отвращение, принимая его, а если бы и принял, то пил бы маленькими глотками и с трудом глотал. Вот мое извинение.

ние за замену этих имен и сочинение новых. Это близко тому, кто знает, и порицаемо для того, кто не знает».

[Сравнение этих мерил с телесными мерилami]

Он сказал: «Я все это понял, однако где же обещанные тобой две чаши мерилa и связанный с обеими чашами стержень? Я не вижу в этих мерилax ни чаши, ни стержня! Где же те самые мерилa, которые, как ты говорил, похожи на безмен?»

Я сказал: «А все эти знания, разве я не извлек их из двух посылок? Каждая посылка — это чаша, а общая для двух посылок часть, которая входит и в одну и в другую, — это стержень. Я приведу тебе пример из наук фикха, может быть, это ближе твоему пониманию. Я говорю: утверждение „Все, что пьянит, запрещено“ — это одна чаша, а высказывание „Всякое вино пьянит“ — это другая чаша; и следствие говорит, что всякое вино запрещено. В этих двух послылках лишь три вещи: вино, то, что пьянит, и запрещенное. Вино присутствует только в одной посылке — это чаша; запрещенное также содержится только в одной посылке — это вторая чаша; что же касается „того, что пьянит“, то оно упоминается и в той и в другой посылке, оно повторяется и там и здесь и является общим для двух посылок — это стержень. Обе чаши соединены с ним: // связь с ним первой чаши — это связь того, чему приписывается, с тем, что приписывается, это утверждение „Все, что пьянит, запрещено“. Продумай это, чтобы знать. Порча этого мерилa иногда происходит из-за чаши, иногда из-за стержня, а иногда из-за связи чаши со стержнем, почему я и предупреждаю тебя, намекая на мерилa шайтана ⁴⁶.

Что же касается [мерилa], похожего на безмен, то это мерилa присущности, так как один из концов его намного длиннее другого. Твое высказывание: „Если бы продавать отсутствующее было законным, это следовало бы с ясностью“ — это длинная посылка, включающая то, что присуще, и то, чему присуще; второе высказывание: „Это прямо не подтверждается“ — это другая посылка, короче первой, и она напоминает короткую гирьку, находящуюся против чаши безмена.

Что касается мерилa равновесия, то его чаши равны и ни одна не превосходит другую длиной и каждая содержит только то, что приписывается, и то, чему приписывается. Пойми это и учти, что духовное мерилa не бывает таким же, как телесное мерилa, но в какой-то мере ему соответствует. Его также можно уподобить рождению заключения из соединения двух посылок, так как что-то из посылок должно входить в другую, это, например, „то, что пьянит“, имеющееся в двух послылках для того, чтобы породить заключение. Если из одной посылки

ничего не войдет в другую, из таких твоих высказываний, как „Все, что пьянит, запрещено“ и „Все, что вынужденно, обеспечено“, никакого заключения не следует. Это также две посылки, но между ними не происходит сокоупления и соединения, поскольку часть одного не входит в другое. Заключение же порождается общей частью, входящей из одной посылки в другую, ее-то мы и назвали стержнем мерилa.

[Равновесие между ощущаемым и осмысляемым]

Если тебе открылась глава о равновесии между ощущаемым и осмысляемым, тебе открылась и великая глава о равновесии между миром явного и осязаемого и миром скрытого и потустороннего ⁴⁷, а под ним великие тайны, и тот, кто не знает // его, ⁷⁰ лишен возможности приобрести свет Корана и учиться по нему и получает лишь скорлупу знания. И так же как есть в Коране мерилa всех знаний, есть там и ключи всех знаний, как на то указано в книге „Драгоценности Корана“ ⁴⁸, посмотри ее. Тайна равновесия между миром явного и миром потустороннего проявляется во сне через духовные истины ⁴⁹ в воображаемых примерах, так как видение ⁵⁰ есть часть пророчества и в мире пророчества проявляется мир скрытого и потустороннего в своей полноте.

Пример этого, как привиделось однажды человеку во сне, будто в руке у него печать, которой он запечатывает рты мужчин и вагины женщин ⁵¹, и рассказал затем это видение Ибн Сирину ⁵². Тот сказал: „Ты муэzzин, который вещает в рамадан на заре“. Человек сказал: „Верно“. Посмотри же теперь на то, как открылось ему положение его в мире скрытого из этого примера, и приди к равновесию между этим примером и *азаном* на заре ⁵³ в рамадан. Может быть, этот муэzzин увидит себя в Судный день, и в руке его печать из огня, говорится ему: „Это та печать, которой ты запечатывал рты мужчин и вагины женщин“, а он отвечает: „Клянусь Аллахом, я не делал этого!“ Тогда говорится ему: „Нет, ты делал это, но не знал, так как это дух твоего деяния“. Истина и дух вещей проявляются только в мире духов, и дух бывает покрыт формой в мире покрытия, мире воображения. И теперь: „Мы сняли с тебя твой покров, и взор твой сегодня остр“ [L, 22]. Также разоблачен каждый, кто забыл какое-либо определение закона. И если ты хочешь разъяснения этого, то смотри главу об истине смерти в // книге „Драгоценности Корана“ ⁵⁴, и ты найдешь там чудеса. Размышляй подольше, и, возможно, в мире потустороннего отверзнется тебе отверстие, отчего смягчится твой слух. ⁷¹

[Возвращение к талимиту]

Я не вижу, чтобы тебе открылась эта глава; ты ожидаешь познания истин от отсутствующего учителя, которого ты не видишь. Если бы ты увидел его, то обнаружил бы, что он намного слабее тебя в знании. Возьми же знание у того, кто путешествовал, изучал и знакомился, и с помощью сведущего ты разочаруешься в нем.

Он сказал: «Это другой разговор, он может затянуться, если мы будем продолжать углубляться в него. Об этом отсутствующем учителе я слышал, хотя и не видел его в лицо, как слышал о льве и, не видя его, видел его след. И мать моя, прежде чем умереть, вместе с владыкой нашим⁵⁵, хозяином крепости Аламут, восхваляли его безмерно, говоря, что он знает обо всем, что происходит в мире, даже на расстоянии тысячи фарсахов. Что же, мне считать лживыми свою мать, покойную добродетельную старушку, или нашего владыку, имама, славного душой и поведением? Нет уж! Они надежные свидетели. Что же, если им последовали в этом все товарищи мои из Дамагана и Асбахана^{55а} и у них есть „повеление, которому они подчиняются“⁵⁶, и жители крепостей думают так же, как они, измыслить мне, что они обмануты, в то время как они умны, или что они скрытны, в то время как они простодушны? Ничего подобного! Ничего подобного! Оставь в покое „отсутствие“, наш владыка знает обо всем, что между нами, без сомнения, так как „от Него не утаится вес пылинки“ [XXXIV, 3] ни на земле, ни на небесах. И я боюсь подвергнуться его гневу только за то, что слушаю и внимаю. Так что закрывай страницу бреда и возвращайся к разговору о мериле да объясни мне мерило шайтана».

КОММЕНТАРИЙ

Ал-Кустас ал-мустаким — «Правильные весы» — написано позже, чем *Ихйа*, так как содержит указания на это произведение. Сохранившиеся рукописи этого произведения дают небольшие разночтения. Наш перевод выполнен по критическому тексту *ал-Кустас*, изданному В. Шалхатом (Бейрут, 1959) на основе первого издания (Каир, 1318/1900) и двух рукописей: из Эскуриала и из Стамбульского музея. Нами выполнен перевод первой половины *ал-Кустас*, которая, собственно, и содержит изложение теории силлогизма. При этом сохранена разбивка на главы и их наименования, принадлежащие В. Шалхату, рукописные тексты *ал-Кустас* разбивки на главы не имеют.

Все цитаты из Корана даны в переводе И. Ю. Крачковского. *Ал-Кустас* также переводится на русский язык впервые.

¹ *Азл ат-та'лим* — букв. «люди обучения», «люди наставления». Это адепты *ат-та'лимийа* — исмаилитской секты, подобной *ал-батинийа* и называемой так из-за превознесения ими *та'лима* — наставлений имама, которым нужно слепо следовать и которые являются для них одним из источников мусульманского права, столь же авторитетным, как Коран. Основатель *та'лимийа* — батинит ал-Хасан б. Саббах — современник Газали. Считается, что после него батиниты Хорасана стали называться талимитами [172, с. 5—12].

Основные проблемы, по которым Газали вел спор с батинитами:

а) *ат-та'вил* — толкование Корана (см. коммент. 12 к переводу);

б) *ат-та'лим* — наставление, обучение, под которым талимиты имели в виду распоряжения имама.

Рафик — «товарищ», как называли друг друга члены этой секты.

² *Ал-йад ал-байда* — имеется в виду «чудо», которое произошло с Мусой, когда он вынул перед Фир'ауном руку и она оказалась белой (а Муса был темнокож) (VII, 108; XX, 22; XXVI, 33; XXVII, 12; XXVIII, 32).

³ *Ар-ра'й ва-л-кийас* — букв. «мнение и аналогия». Это четвертый источник мусульманского права (после Корана, *сунны* и *иджма'*) — принятие решения в спорных ситуациях на основе своего мнения по аналогии с тем, что содержится в Коране и *сунне*. Это противостояло *та'лиму*, заменяющему «мнение» распоряжением имама.

Газали ограничивал «мнение и аналогию» строгими рамками силлогистики, признавая этот способ в принципе возможным методом решения спорных вопросов и доказывая его празмерность с помощью Корана, требующего «взвешивать на правильных весах».

⁴ Здесь *джидал* (далее также *муджадала*) — спор, полемика. Близкое к ним по значению слово *джадал* получило в современном языке значение «диалектика». Здесь эти слова употреблены под влиянием арабских переводов трудов греческих философов, в частности Аристотеля. «Люди спора» — очевидно, философы.

⁵ Каум (*каум Аллаха*) — «народ Аллаха», мусульмане.

⁶ Существует мусульманский сюжет о борьбе Ибрахима (Авраама) с Нимрудом (см. коммент. 8, 19 к переводу).

⁷ Т. е. Ибрахим.

⁸ Т. е. Нимруда. Нимруд, или Нимрод, — библейский царь-охотник, упоминаемый в иудейской, христианской и мусульманской литературе. См. Ветхий завет, Бытие, глава 10, 8—10: «Хуш родил также Нимрода: сей начал быть силен на земле. Он был сильный зверолов пред Господом; потому и говорит: сильный зверолов, как Нимрод, пред Господом».

⁹ Газали призывает к «правильному *та'лиму*», которому учит Коран, т. е. к *та'лиму* не в том смысле, какой придавали ему исмаилиты (см. Коран LV, 1—4). По ортодоксальному суннизму, имам не может «учить» в этом смысле.

¹⁰ *Кустас*, или *кйастас*, — весы с двумя чашами. Это слово, по-видимому, образовано от *кйст* — «равная доля», отсюда *кйастас* — «уравнивающее», «делющее равным и справедливым»; уравнивание в силу арабской семантики связано с понятием справедливости (так, слово *'адил* одновременно значит и «равный» и «справедливый»). О такой семантике слова *кйастас* пишет Самарканди в *Бустан ал-'арифин*.

¹¹ *Мизан* — букв. «мерило», «весы». Основное значение этого слова в тексте — «силлогизм».

¹² *Ат-та'вил* — аллегорическое толкование Корана. Применялось как *мутакаллимами*, так и многими сектами ислама. У исмаилитов *та'вил* имел особый смысл, будучи толкованием скрытого подтекста (*ат-та'вил ал-батин*). М. Ходжсон [157, Baṭīniya] считает, что батинитов можно

описать четырьмя основными понятиями: а) *батин*; б) *та'вил*; в) *'амм ва хасс*; г) *такийя*. Понимание *та'вила* батинитами основано на утверждении, будто каждое слово имеет двойной смысл. В таком случае *та'вил* как извлечение *батин* из *захир* (скрытого смысла из явного) для них не менее важен, чем *танзил* — открытие священного текста пророком. Если последнюю функцию выполнял пророк, то *та'вил* осуществлял *васи* — исполнитель, помощник пророка. Такую роль в эпоху Мухаммада играл, по представлению исмаилитов, 'Али, дававший свой *та'вил* уверовавшим в него избранным. Ходжсон замечает, что сунниты называли батинитами всех, кто пошел дальше буквального толкования текстов. Например, Ибн Таймийа так называл и суфиев и философов (например, Ибн Рушда). Может быть, с этим связано утверждение одного из исследователей Газали, Ф. Жабра, будто «Самоопровержение одного из исследователей Газали, Ф. Жабра, будто «Самоопровержение философов» написано не столько против философов, сколько против батинитов.

¹³ В связи с этим выражением В. Шалхат цитирует *Имла'* (см. коммент. 172 к *Ихйа'*). Здесь *ал-мук ва-л-малакут* можно считать синонимами *ал-ард ва-с-самават* — «Небесное и земное царства».

¹⁴ *Ал-имам ал-ма'сум ас-садик* — так талимиты называли своего имама-наставника. *Ма'сум* — «свободный от грехов», «неспособный ошибаться». Все деяния имама правильны и служат эталоном поведения.

¹⁵ Т. е. Коран.

¹⁶ Весы для взвешивания дирхемов (искаженное греческое).

¹⁷ Термины *'аруда*: *мунзатиф* («ползущий») — часть стиха, где есть *зихаф* — изменение в огласовке двух согласных *сабаба*: *ла-ма* или *ла-м*, в зависимости от чего *сабаб* становится либо *хабифом* — легким, либо *сакилем* — тяжелым, такой стих считается отклонением от идеального *'аруда*; *мустаким* — «ровный» стих, т. е. точно соответствующий законам *'аруда*, без нарушений ритма.

¹⁸ Это соответствует силлогизму по первой фигуре у Аристотеля: «Если три термина так относятся между собой, что последний целиком содержится в среднем, а средний целиком содержится или не содержится в первом, то необходимо, чтобы для двух крайних терминов образовался совершенный силлогизм» [38, 1, гл. 4, с. 14].

¹⁹ По Корану, Ибрахим опровергал претензии Нимруда на божественность.

²⁰ В. Шалхат цитирует здесь произведение Газали *Михакк ан-назар*: «Это высказывание состоит из двух частей. Грамматисты называют первое подлежащим (*мубтада'*), а второе — сказуемым (*хабар*); *мутакалим* называют первое тем, чему приписывается, второе — тем, что приписывается; факихи зовут второе суждением, а первое — тем, о чем высказано суждение; логики же называют первое тезисом, иначе тем, о чем сообщается, а второе — нарузкой, т. е. сообщением» [27, с. 23].

²¹ *Ал-'улум ал-аввалийа* — «первичные знания», соответствуют «аксиомам» у Аристотеля. *Аб-дарурийа* — «необходимые» — также термин, заимствованный у греков. В. Шалхат комментирует это выражение цитатой из другого антибатинитского произведения Газали — *ал-Мустаз-зири*: «То, что вещь является необходимой, не требующей размышления, означает, что все разумные понимают ее» [28, с. 11].

²² Так здесь переводится слово *гаризат ал-'акл* — букв. «инстинкт разума», или «инстинкт рассудка», исходя из современного значения слова *гариза* — «инстинкт». Однако такой буквальный перевод был бы модернизацией и, по сути дела, неверен. Ф. Жабр переводил *гариза* в аналогичных текстах Газали как *raison-instinct* — «инстинкт разума» [184]. Перевод У. Лэйна: *natural or innate disposition, quality of property*, т. е. «природное, или внутреннее, расположение, качество или способность».

У. М. Уотт предлагал переводить это слово как *faculty* — «способность», оговаривая необходимость каждый раз конкретного перевода в зависимости от контекста [228, с. 127]. Нам кажется, это слово у Газали указывает прежде всего на качество или способность, заложенную в человеке от рождения, априорную форму мышления (см. коммент. 63 к *Ихйа'*), подтверждением чего служит противопоставление в данном тексте *тадж-риба* — опыта и *гариза* — априорной способности.

²³ *Ал-аввалийат* — «первичности» — то же самое, что «первичные знания» (см. коммент. 21 к переводу).

²⁴ Т. е. аксиома.

²⁵ В. Шалхат цитирует здесь *ал-Иктисад фи-л-и'тикад* Газали, где приведены аналогичные доказательства существования творца.

²⁶ Соответствует силлогизму по второй фигуре у Аристотеля: «Если один и тот же термин присущ одному термину во всем его объеме, а другому вовсе не присущ или и тому и другому присущ во всем их объеме или вовсе не присущ, то такую фигуру я называю второйю» [38, 1, гл. 5, с. 18].

²⁷ «Алама — «учить», «наставлять» — этот глагол лежит в основе слова *та'лим*. ^{27а} *Вилайа*. ²⁸ Т. е. не телесен.

²⁹ *Ард* противостоит в тексте *зат* как акцидентное субстанциальному (ср. коммент. 4 к *Ихйа'*).

³⁰ Соответствует силлогизму по третьей фигуре у Аристотеля: «Если одному и тому же термину один термин присущ во всем его объеме, а другой вовсе не присущ или если оба они ему присущи во всем их объеме или вовсе не присущи, то такую фигуру я называю третьей» [38, 1, гл. 6, с. 22].

³¹ Здесь в суннитском смысле, т. е. как проповедь пророка, призыв к вере. *Да'ва* — «призыв», «проповедь» — у исмаилитов имеет свой особый смысл [157, *Da'wa*].

³² Можно предполагать, что слово *муджадала* (буквальный перевод с греческого) имеет здесь значение, которое следует понимать как «определенный тип аргумента».

^{32а} Так шайтан якобы сказал о солнце, поскольку оно больше, чем планеты.

³³ Это вторая схема стоических аргументов, называемая арабами *ал-кийас аш-шарти ал-мунтасил* — «условный соединительный (конъюнктивный) силлогизм»:

если 1, то 2,
не 2,
следовательно, не 1

Данная схема подразумевает отношение материальной импликации, когда истинность antecedента при ложности консеквента делает аргумент ложным; именно так Газали опровергает аргумент своего соперника в одной из глав произведения («О мерилах шайтана»).

³⁴ *Лау кана фихима алихатун илла-лахи лафасада* — букв. «Если бы были в них двоих боги, кроме Аллаха, они погибли бы». «В них двоих» — т. е. на небесах и на земле (*фи-с-самават ва-л-ард*).

³⁵ Т. е. небеса и земля.

³⁶ *Ал-'улум* — в данном контексте «термины».

³⁷ Имеется в виду «восхождение Мухаммада» (*ми'радж Мухаммад*).

³⁸ Т. е. ложные силлогизмы (*ал-кийасат ал-батила*).

³⁹ Это пятая схема стоических аргументов, называемая арабами *ал-кийас аш-шарти ал-мунфасил* — «условный разъединительный (дизъюнктивный) силлогизм»:

или 1, или 2,
не 1 [2],
следовательно, 2 [1]

Эта схема на языке математической логики может быть названа операцией дизъюнкции, так как истинность высказывания зависит только от одной посылки.

В. Шалхат здесь цитирует *Мизакк ан-назар*: «Он (силлогизм. — В. Н.) противостоит модусу присущности, *мутакаллимы* называют его „пробой и делением“ (*ас-сибр ва-т-таксим*), логики — „условным разъединительным“, мы же называли его противоположностью» [27, с. 42].

⁴⁰ Не дошедшие до нас произведения Газали.

⁴¹ См. коммент. 21 к переводу.

⁴² Видимо, имеется в виду христианская и иудейская схоластика.

⁴³ Полотнище, которым покрывают Каабу. Здесь как «внешняя оболочка, форма».

⁴⁴ Первое — вид верхней одежды факихов, второй — вид верхней одежды из шерсти, ее носили суфии.

⁴⁵ Первое — вид верхней одежды, носимой только турецкими войсками, второе — вид головного убора типа ермолки.

⁴⁶ Т. е. ложный силлогизм.

⁴⁷ В. Шалхат цитирует здесь *Имла'* (см. коммент. 13 к переводу).

⁴⁸ Ср. *Джавахира ал-кур'ан* [21, с. 18—28], гл. *Фи кайфийат исти'аб ал-'улум ад-динийа ва са'ир ал-'улум мутлакан мин ал-кур'ан*. Слово *джаухар*, заимствованное арабами из персидского языка, как в пехлевийском и персидском, так и в арабском языках имеет два значения: а) драгоценный камень; б) субстанция, сущность. Это слово было в арабском языке общеупотребительным переводом греческого *ousia* — одного из основных терминов аристотелической философии. По мнению С. Ван ден Берга [157, Jawhar], *джаухар* можно толковать как *ал-мауджуд би-л-хакика* — «истинно сущее». У ашаритов это все то, что несет акциденцию. В «Самоопровержении философов» Газали критикует аристотелическую концепцию сущности как предсуществующей материи.

⁴⁹ Ср. *Джавахира ал-кур'ан* [21, с. 28], гл. *Фи-л-мувазана ва-л-мунасаба байна 'алам ал-мулк ва-ш-шахада ва 'алам ал-гайб ва-л-малакут*.

⁵⁰ Ср. *Джавахира ал-кур'ан*: «Посмотрите на те правильные видения, которые предстают спящему во сне, будучи одной из сорока шести частей пророчества» [21, с. 29].

⁵¹ Ср. *Джавахира ал-кур'ан*: «Смотри, запечатал он рты и вагины печатью, как *азан* перед рассветом: это запрет, подобный печати» [21, с. 29].

⁵² Это Мухаммад б. Сирин, сын Ибн Малика Сабаха Халида б. ал-Валида (ум. 728). Он принадлежал к *таби'ун* — «последователям» или «преемникам» (см. коммент. 127 к *Ихйа'*), был известным автором *хадисов* и толкователем сновидений. Жил в Басре.

⁵³ Призыв муэззина в месяц поста — рамадан, означающий начало дневного поста.

⁵⁴ Ср. *Джавахира ал-кур'ан*: «Я понимаю из этого, что ты все еще в дольном мире (*ад-дунйа*), ты спишь и пробуждение наступит после смерти».

⁵⁵ *Маулана* — это ал-Хасан б. Саббах, основатель *та'лимийа* (см. коммент. 1 к переводу).

^{55а} Исфаган.

⁵⁶ *Ал-амр ал-мута'* — «повеление, которому подчиняются». Каждое из этих слов имеет терминологический смысл в суфизме (см. коммент. 56 к *Ихйа'*).

ПРИЛОЖЕНИЯ

ОСНОВНЫЕ СОБЫТИЯ ЖИЗНИ ГАЗАЛИ

- 1058/450 — родился Газали
- Газали обучается в Тусе, в Джурджане, затем в Нишапуре у Имам ал-Харамайна до 1085/478 г.
- 1085/478 — вступление Газали в «лагерь» вазира сельджукского султана Низам ал-Мулка
- 1091/484 — Низам ал-Мулк посылает Газали преподавать в *Низамие* в Багдаде
- 1091/484 — 1095/488 — Газали преподает в *Низамие*. Период интенсивного самообразования и активного творчества. Газали пишет «Намерения философов», «Самоопровержение философов» и другие произведения
- 1055/447 — вступление Тогрулбека в Багдад
- 1063/455 — начало правления Алп-Арслана (живет в Рее, Нишапуре, Исфагане)
- 1072/465 — начало правления Мелик-шаха
- 1077/470 — завершение сельджукских завоеваний и создание обширной сельджукской империи
- 1079/472 — основание секты ассасинов Хасаном б. Саббахом. Вражда ассасинов и «лагеря» Низам ал-Мулка
- 1089/482 — распространение сюзеренной власти Мелик-шаха на бухарский и кашгарский Туркестан
- 1092/485 — раздоры из-за престолонаследия между сыновьями Мелик-шаха: старшим — Баркйаруком и младшим — Махмудом. Ссора Мелик-шаха и Низам ал-Мулка из-за поддержки последним Баркйарука
- 1092/485 — убийство Низам ал-Мулка ассасинами
- 1092/485 — начало правления Махмуда Насир ад-Дина. Наделение властью сельджукских наместников в Сирии — начало сирийской ветви сельджукских правителей
- 1094/497 — начало правления первого сирийского правителя — Тутуша б. Алп-Арслана, поддерживаемого багдадским халифом и Газали
- 1094/487 — начало правления Баркйарука Рукн ад-Дина Абу ал-Музаффара

- 1095/488 — Газали заболевает нервной болезнью, бросает преподавание и вскоре уезжает из Багдада
- 1095/488—1105-06/499 — Газали, совершив хаджж, ведет жизнь суфия-отшельника в Сирии, а также в Иерусалиме, посещает Александрию. В этот период Газали работает над созданием собственной религиозно-этической системы и излагает свои взгляды в нескольких сочинениях, в том числе четырехтомном «Воскрешении наук о вере»
- 1105-06/499 — сын Низам ал-Мулка ваизр Фахр ал-Мулк оказывает давление на Газали, и Газали возвращается к академической деятельности
- 1111/505 — Газали вновь бросает преподавание и уезжает в Тус, где учит своих последователей суфизму
- 1111/505 — смерть Газали
- 1095/488 — Баркйарук казнит правителя Сирии — своего дядю Тутуша
- 1095/488 — начало правления алеппского наместника Ридвана б. Тутуша и дамасского наместника Дукака б. Тутуша
- 1105/498 — смерть Баркйарука и начало правления Мелик-шаха II
- 1105/498 — начало правления Кийас ад-Дина Абу Шуджа Мухаммада, находившегося в открытой вражде с Баркйаруком вплоть до смерти последнего

СПИСОК БИБЛИОГРАФИЧЕСКИХ СОКРАЩЕНИЙ

- ТВЛИВЯ — Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков.
- УЗТГУ — «Ученые записки Тартуского государственного университета».
- IBLA — «Institut de belles-lettres arabes (Revue)». Tunis.
- JAOS — «Journal of the American Oriental Society», New York — New Haven.
- JRAS — «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland». L.
- MIDEO — «Mélanges d'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire».

БИБЛИОГРАФИЯ

I. ПРОИЗВЕДЕНИЯ КЛАССИКОВ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА

1. Маркс К. Введение (из экономических рукописей 1857—1858 годов). — Т. 12*.
2. Маркс К. Коммунизм газеты «Rheinischer Beobachter». — Т. 4.
3. Маркс К. Критика политической экономии (черновой набросок 1857—1858 годов). — Т. 46. Ч. 1.
4. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
5. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Т. 3.
6. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1927.
7. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Т. 20.
8. Энгельс Ф. Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке». — Т. 22.
9. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Т. 24.
10. Ленин В. И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках т.т. Троцкого и Бухарина. — Т. 42**.
11. Ленин В. И. Письмо А. М. Горькому, вторая половина ноября 1913 г. — Т. 48.
12. Ленин В. И. Социализм и религия. — Т. 12.

II. ИСТОЧНИКИ НА АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ

13. الاشعري ابو الحسن على. كتاب مقالات الاسلاميين. فيسباده. ١٩٦١.
14. الجرجاني. تعريفات على بن محمد الجرجاني وتلخيص الرسالة «اصطلاحات الصوفية» الواردة في كتاب الفتوحات المكية لابن عربي الغاثمي. القاهرة. ١٣٠٦ هـ.
15. الجوزي، ابن الجوزي. المنتظم في تاريخ الملوك والامم. حيدرآباد. ١٩٣٨—١٩٤٠.
16. سبكي. طبقات الشافعية، ج ١—٦. القاهرة. ١٩٠٥—١٩٠٦.
17. السلمي ابو عبد الرحمن بن موسى. كتاب طبقات الصوفية. ليدن. ١٩٦٠.
18. الغزالي ابو حامد. احياء علوم الدين. القاهرة. بدون تاريخ.

* Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса приводятся по 2-му изданию Собрания сочинений.

** Произведения В. И. Ленина приводятся по полному собранию сочинений.

19. الغزالي ابو حامد. الاقتصاد في الاعتقاد. القاهرة. ١٩٦٣.
20. الغزالي ابو حامد. تراث الفلاسفة. القاهرة. ١٩٥٥.
21. الغزالي ابو حامد. جواهر القرآن. طبعة مصر. ١٩٣٣/١٣٥٢.
22. الغزالي ابو حامد. الدرة الفاخرة. القاهرة. ١٢٨٠ هـ.
23. الغزالي ابو حامد. الرسالة الدنية. القاهرة. بدون تاريخ.
24. الغزالي ابو حامد. القسطاس المستقيم. بيروت. ١٩٥٩.
25. الغزالي ابو حامد. كتاب الاربعين. القاهرة. بدون تاريخ.
26. الغزالي ابو حامد. كتاب الاملاء على مشاغل الاحياء. على هامش كتاب احياء علوم الدين. القاهرة. بدون تاريخ.
27. الغزالي ابو حامد. محك النظر. القاهرة. بدون تاريخ.
28. الغزالي ابو حامد. المستظهرى. ليدن. ١٩٣٦.
29. الغزالي ابو حامد. مشكاة الانوار. قازان. ١٩١١.
30. الغزالي ابو حامد. معارج القدس. القاهرة. ١٩٢٧.
31. الغزالي ابو حامد. المقصد الاسنى في اسماء الله الحسنى. القاهرة. بدون تاريخ.
32. الغزالي ابو حامد المنقذ من الضلال. القاهرة. بدون تاريخ.
33. القششيري ابو القاسم عبد الكريم. الرسالة القشيرية في علم التصوف. بدون مكان وتاريخ.

III. ИССЛЕДОВАНИЯ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

34. Афанасьев Б. Г. Человек как предмет познания. Л., 1969.
35. Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М., 1959.
36. Антология мировой философии. Т. 1—3. М., 1969.
37. Анцыферова Л. И. К проблеме исторического развития психики. — История и психология. М., 1971.
38. Аристотель. Аналитики. М., 1952.
39. Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
40. Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. — Бартольд В. В. Сочинения. Т. 6. М., 1966.
41. Бациева С. М. «Шифа» ас-са'ил — трактат Ибн Халдуна о суфизме. — Ближний и Средний Восток. М., 1968.
42. Беляев Е. А. Мусульманское сектанство. М., 1957.
43. Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959.
44. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. — Бертельс Е. Э. Избранные труды. Т. 3. М., 1965.
45. Бляхер Е. Д., Волынская Л. М. Генерализация физической картины мира как момент истории движения сознания. — «Вопросы философии». 1971. № 12.
46. Борисов А. Я. Арабский оригинал латинской версии так называемой «Теологии Аристотеля». — «Записки Коллегии востоковедов». V. Детское Село, 1929.
47. Босворт К. Э. Мусульманские династии. М., 1971.
48. Бродов В. В. Индийская философия нового времени. М., 1967.
49. Виппер Р. Ю. Происхождение христианской литературы. М.—Л., 1946.

50. Гегель. Сочинения. Т. II. М.—Л., 1935.
51. Гольдциер И. Ислам. СПб., 1911.
52. Гольдциер И. Лекции об исламе. М., 1912.
53. Гольдциер И. Культ святых в исламе. М., 1938.
54. Григорян С. Н. Из истории философии народов Средней Азии и Ирана, VII—XII вв. М., 1960.
55. Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
56. Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970.
57. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
58. Гусейнов Р. А. Институт атабеков. — «Палестинский сборник». Вып. 15 (78). М.—Л., 1966.
59. Гусейнов Р. А. Сельджукская военная организация. — «Палестинский сборник». Вып. 17 (80). М.—Л., 1967.
60. Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. М., 1967.
61. Дхаммапада. М., 1960.
62. Жуковский В. А. Человек и сознание у персидских мистиков. СПб., 1895.
63. Жуковский В. А. Раскрытие скрытого за завесой. Л., 1926.
64. Заходер Б. Н. История восточного средневековья. М., 1944.
65. Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. М., 1964.
66. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961.
67. История стран Азии и Африки в средние века. М., 1968.
68. История стран зарубежной Азии в средние века. М., 1970.
69. Каган М. С. Опыт системного анализа человеческой деятельности. — «Философские науки». 1970, № 5.
70. Казанский К. Мистицизм в исламе. Самарканд, 1906.
71. Касым Махмуд. Относительно возникновения суфизма. М., 1966.
72. Керимов Г. М. Суфизм в ортодоксальном исламе и отношение к нему ал-Газали. Автореф. канд. дис. М., 1964.
73. Керимов Г. М. Газали и суфизм. Баку, 1969.
74. Крымский А. Е. Очерк развития суфизма до конца III в. гиджры. — ТВЛИВЯ. Т. 2. М., 1895.
75. Крымский А. Е. История мусульманства. М., 1904.
76. Крымский А. Е. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии. М., 1909.
77. Крымский А. Е. История арабов и арабской литературы, светской и духовной. М., 1911—1912.
78. Куделин А. Б. Классическая арабо-испанская поэзия (конец X—середина XII в.). М., 1973.
79. Лебедева Г. С. Проблемы семиотики в архитектуре. — «Вопросы философии». 1971, № 8.
80. Левада Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965.
81. Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.
- 81а. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1965.
82. Лингарт И. Процесс и структура человеческого учения. М., 1970.
83. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971.
84. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.
85. Лихачев В. Д., Лихачев Д. С. Художественное наследие Древней Руси и современность. Л., 1971.
86. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963; Софисты, Сократ, Платон. М., 1969; Высокая классика. М., 1974.
87. Лотман Ю. М. К проблеме типологии культуры. — УЗТГУ. Вып. 198. Труды по знаковым системам. 3, 1967.
88. Лурье С. Я. Демокрит. Л., 1970.
89. Массе А. Ислам. М., 1963.
90. Аль-Махди, Сабиха. Иракские города в X в. Автореф. канд. дис. М., 1969.
91. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1966.
92. Наумкин В. В. Концепция «тарика» в произведении Газали «Воскрешение религиозных наук». — «Народы Азии и Африки» 1970, № 6.
93. Наумкин В. В. Концепция «касб» у Газали. — Классическая литература Востока. М., 1972.
94. Наумкин В. В. Идея «высшего состояния» у Газали. — «Народы Азии и Африки». 1973, № 5.
95. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв. Л., 1966.
96. Поршнев Б. Ф. Контрсуггестия и история. — История и психология. М., 1971.
97. Ренан Э. Сочинения. Т. 8. Киев, 1902.
98. Рифтин Б. Л. Метод в средневековой литературе Востока. — «Вопросы литературы». 1969, № 6.
99. Роузентал Ф. Торжество знания. М., 1978.
100. Сагадеев А. В. Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах. — Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965.
101. Сиасет-нама. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулка. Пер. Б. Н. Заходера. Таш.—Л., 1949.
102. Удам Х. О проблеме значения в суфийских текстах. — УЗТГУ. Вып. 198. Труды по знаковым системам. 3, 1967.
103. Философские проблемы исторической науки. М., 1969.
104. Фильштинский И. М., Шидфар Б. Я. Очерк арабо-мусульманской культуры. М., 1971.
105. Чалоян В. К. Восток и Запад. М., 1968.
106. Чунанев С. Ф. О природных основах чувства красоты. — «Философские и социологические исследования». Вып. 7.
107. Шарль Р. Мусульманское право. М., 1959.
108. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971.
109. Шибутани. Социальная психология. М., 1969.
110. Шмидт А. Э. Очерки истории ислама как религии. — «Мир ислама». СПб., 1912, № 3.
111. Шмидт А. Э. Из истории суннито-шиитских отношений. Таш., 1927.
112. Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1—2. СПб., 1903, 1909.
113. Эйдли Л. Идеи и факты. — «Иностранная литература». 1970, № 8.

IV. ПЕРЕВОДЫ НА ЕВРОПЕЙСКИЕ ЯЗЫКИ

114. Al-Ghazzali, Abu Hamid. Worship in Islam. Being a translation with commentary and introduction of al-Ghazzali's Book of the Ihya of the worship by R. E. Calverly. Cairo, 1957.

115. Asin Palacios M. (сокращенное изложение см. в 138).
116. Bauer H. Islamische Ethik. Halle, 1916.
117. Bercher L. Extrait du Livre XXXIII du Ihya' 'ulum ad-Din d'al-Ghazali. «Hespéris». 40. Paris — Rabat, 1953.
118. Bousquet G.-H. (сокращенное изложение см. в 141).
119. Calverly R. E. Vitalizing of the religious sciences (condensed version of the fourth book of the first quarter of Ghazzali's Ihya). — «The Muslim World». 14. Hartford, Conn, 1924.
120. Dingemans H. Al-Ghazzali's Boek der Liefde. Leiden, 1938.
121. Gardet L. L'abandon à Dieu (tawakkul), prés. et trad. d'un texte d'al-Ghazzali. — IBLA. 1950, 13.
122. Gardet L. Qu'est-ce que l'homme? Texte d'al-Ghazzali, trad. et prés. par L. Gardet. — IBLA. 1944, 7.
123. Gardet L. Texte d'al-Ghazzali, trad. et ann. — «Revue Thomiste». 1938, 46.
124. Ihya, XXXIII, tr. by W. M. Rane. Leiden, 1962.
125. Ihya, The Book of Worship, tr. by R. E. Calverly. Madras, 1925.
126. Kindermann H. Über die guten Sitten beim Essen und Trinken [Kitāb adāb al-akl], d. i. das 11. Buch von al-Ghazali's Hauptwerk [Ihya' 'ulum ad-din]. Leiden, 1960.
127. Some Religious Moral Teachings of al-Ghazali, being brief extracts from his Ihya' 'ulum ad-Din, freely rendered into English by Seyid Nawab Ali. Baroda, 1920.
128. Wehr H. Al-Ghazali's Buch von Gottvertrauen, Das 35. Buch des Ihya' 'ulum ad-din. Halle, 1940.

V. ИССЛЕДОВАНИЯ НА ЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ

129. Affifi A. E. The Mystical Philosophy of Muhiyiddin Ibn al-Arabi. Cambridge, 1939.
130. Allard M. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ashari et de ses premiers grands disciples. Beyrouth, 1965.
131. Andrae T. Der Ursprung des Islams und das Christentum. Uppsala — Stockholm, 1925.
132. Andrae T. Die Person Muhammads in Lehre und Glauben Seiner Gemeinde. Uppsala, 1917.
133. Arberry A. J. An Introduction to the History of Sufism. L., 1947, Introduction by Hassen Suhrawardi.
134. Arberry A. J. Sufism. An Account of the Mystics of Islam. L., 1956.
135. Asin Palacios M. Algazel. El justo medio en la creencia. Madrid, 1929.
136. Asin Palacios M. La mystique d'al-Ghazali. — «Mélanges de la Faculté Orientale». Vol. 7. Beyrouth, 1914—1921, c. 67—107.
137. Asin Palacios M. La escatología musulmana en la Divina comedia. Madrid, 1919.
138. Asin Palacios M. La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano. Vol. I—IV. Madrid — Granada, 1934—1941.
139. Benveniste E. Problemes de linguistique générale. P., 1966.
140. Al-Beruni. Indica. L., 1887.
141. Bousquet G.-H. Ghazali. Ih'ya 'Ouloûm ed-Dîn ou Vivification des sciences de la Foi. Analyse et index par G.-H. Bousquet. P., 1955.
142. Bouyges M. Essai de chronologie des oeuvres d'al-Ghazali. Beyrouth, 1959.

143. Brunschvig R. Urbanisme médiéval et droit musulman. — «Revue des études islamiques». Vol. 15. P., 1947, c. 127—155.
144. Cahen Cl. La première pénétration turque en Asie mineure. T. 18. Byzantion, 1948.
145. Calverly R. E. E. Worship in Islam. Cairo, 1947.
146. Chelhod J. Introduction à la sociologie de l'islam. De l'animisme à l'universalisme. P., 1958.
147. Chelhod J. Les structures du sacré chez les Arabes. P., 1964.
148. «Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam». — Actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane. 1956. P., 1957.
149. Corbin H. Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi Sheikh al-Ishraq. Téhéran, 1946.
150. Corbin H. As-Suhrawardi, Ishaq Ibn Habas. Oeuvres philosophiques et mystiques. Téhéran, 1952.
151. Corbin H. Avicenne et le récit visionnaire. Téhéran, 1952.
152. Corbin H. Confessions extatiques de Mir Damad, maître de la théologie à Ispahan. Damas, 1956.
153. Corbin H. L'imagination créatrice dans le sufisme d'Ibn Arabi. P., 1958.
154. Corbin H. Trilogie ismailienne. Téhéran — Paris, 1961.
155. Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. P., 1964.
156. Donaldson D. M. Studies in Muslim Ethics. L., 1963.
157. Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden — London.
158. Fadlou Shehadi. Ghazali's Unique Unknowable God. Leiden, 1964.
159. Fakhry Majid. A History of Islamic Philosophy. N. Y., 1970.
160. Gairdner W. H. T. Al-Ghazali's Mishkat al-Anwar. L., 1924.
161. Gairdner W. H. T. An Account of al-Ghazali's Life and Works. Madras, 1919.
162. Gairdner W. H. T. Al-Ghazzali. . . — «Der Islām». Strassburg — Berlin, 1914.
163. Gardet L. La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques. Le Caire, 1952.
164. Gardet L. La Pensée religieuse d'Avicenne. P., 1953.
165. Gardet L. Experiences mystiques en terres non-chrétiennes. P., 1953.
166. Gardet L. et Anawati. Introduction à la théologie musulmane. P., 1948.
167. Gautier L. La Perle Précieuse de Ghazali. Genève, 1878.
168. Gibb H. A. R. Mohammedanism. Ox., 1950.
169. Gibb H. A. R., Kramers J. A. (ed.). Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden — London, 1961.
170. Gibb H. A. R. Les Structures de la pensée religieuse de l'islam. P., 1950.
171. Gibb H. A. R. Studies on the Civilization of Islam. Boston, 1962.
172. Goldziher I. Streitschrift des Gazaligegegen die Batinijja-Sekte. Leiden, 1916.
173. Goldziher I. Muslim Studies. Vol. 1. L., 1967.
174. Grabar A. Plotin et les origines de l'esthétique médiévale. — «Cahiers Archéologiques». P., 1945, fasc. 1.
175. Grimme H. Der Logos in Südarabien-Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2 März 1906) geuridmet von Freunden und Schülern und im ihren Aufzug hrsg. von Carl Bezold. Bd 1. Giessen, 1910, c. 453—461.

176. G. von Grunebaum. *Medieval Islam*. Chicago, 1946.
177. G. von Grunebaum. *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago, 1955.
178. G. von Grunebaum. *Islam. Essays on the nature and growth of a cultural tradition*. L., 1955.
179. Al-Hallaj. *Kitab al-Tawasin*, par al-Hallaj, publié... par L. Massignon. P., 1913.
180. Hell J. *The Arab Civilization*. Cambridge, 1926.
181. Hughes T. P. *Dictionary of Islam*. N. Y., 1885.
182. Al-Hujwiri. *The Kashf al-Mahjub*. N. ed. by R. A. Nicholson. L., 1936.
183. *The Islamic Civilization*. Ox., 1973.
184. Jabre Farid. *La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psycho-logiques et historiques*. P., 1958.
185. Jabre Farid. *La Notion de la ma'rifa chez Ghazali*. Beyrouth. 1958.
186. Jabre Farid. *Al-Ghazali*. — MIDEO. Vol. 1. 1954, c. 73—102.
187. Jurji E. J. *Illumination in Islamic Mysticism*. L., 1935.
188. *Kitab wafayat al-aiyan* par Ibn Khallikan. P., 1842.
189. E. de Lacy O'Leary. *How Greek Science Passed to the Arabs*. L., 1957.
190. Levy R. *An Introduction to the Sociology of Islam*. L., 1930—1933.
191. Lewis B. *Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam*. — «*Studia Islamica*». Vol. 1. P., 1953.
192. Lewis B. *The Arabs in History*. L., 1964.
193. Macdonald D. B. *Development of Muslim Theology*. N. Y., 1903.
194. Macdonald D. B. *The Life of al-Ghazali*. — JAOS. Vol. 21. P. 1, 1899, c. 71—132.
195. Margoliouth D. S. *Mohammedanism*. L., 1911.
196. Massignon L. *La passion d'al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*. P., 1922.
197. Massignon L. *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. P., 1929.
198. Massignon L. *Parole donnée*. P., 1962.
199. Massignon L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. P., 1968.
200. Massignon L. *Opera Minora*. Vol. 1—3. Beirut, 1969.
201. Miquel A. *L'Islam et sa civilisation*. P., 1968.
202. Mugler Ch. *Deux thèmes de la cosmologie grèque: devenir cyclique et pluralité des mondes*. P., 1953.
203. Nawab Ali. *Religious and Moral Teachings of al-Ghazzali*. Bombay, [6. r.].
204. Nicholson R. A. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921.
205. Nicholson R. A. *The Idea of Personality in Sufism*. Cambridge, 1923.
206. Nicholson R. A. *The Mystics of Islam*. L., 1966.
207. Obermann J. *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghasalis*. Vienne — Leipzig, 1921.
208. Olerud A. *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*. Uppsala, 1951.
209. Palmer E. H. *Oriental Mysticism*. L., 1938.
210. Pennings G.-J. *God's decrees and man's responsibility*. — «*The Muslim World*». 31. Hartford, Conn, 1941.

211. Peters F. R. *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian Tradition in Islam*. N. Y. — L., 1968.
212. Renan E. *Averroes et averroïsme*. P., 1903.
- 212a. Russel R. *Mysticism and Logic*. N. Y., 1957.
213. Schmolders A. *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'al-Gazali*. P., 1842.
214. Skellie, Walter J. *The Religious Psychology of al-Ghazzali*. A translation of his book of the *Ihya* on the explanation of the wonders of the heart with introduction and notes. Hartford, 1938.
215. Smith M. *Al-Ghazali, the Mystic*. L., 1944.
216. Smith M. *Studies in Early Mysticism*. L., 1932.
217. Smith M. *The Forerunner of al Chazali*. — JRS. 1936, № 1, c. 65—78.
218. Sourdél D., Sourdél-Thomine J. *La Civilisation de l'Islam classique*. P., 1968.
219. Umaruddin. *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*. Aligarh, 1949.
220. Vajda G., Isaac Albalag. *Averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazali*. P., 1960.
221. Mir Valiuddin. *The Quranic Sufism*. Delhi, 1959.
222. Carra de Vaux. *Gazali*. P., 1902.
223. Carra de Vaux. *Les penseurs de l'Islam*. Vol. 1—4. P., 1933.
224. Walzer R. *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*. Ox., 1962.
225. Watt W. M. *The Faith and Practice of al-Ghazzali*. L., 1953.
226. Watt W. M. *The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali*. — JRS. 1952, № 1, c. 24—25.
227. Watt W. M. *Islam and the Integration of Society*. L., 1961.
228. Watt W. M. *The Study of al-Ghazali*. — «*Oriens*». Vol. 13—14. Leiden, 1961, c. 121—131.
229. Watt W. M. *Muslim Intellectual. A study of al-Ghazali*. Edinburgh, 1963.
230. Watt W. M. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, 1967.
231. Watt W. M. *What is Islam?* Lebanon, 1968.
232. Weber M. *Religion of India, The Sociology of Hinduism und Buddhism*. Glencoe, 1960.
233. Wensinck A. J. *The Muslim Creed, its genesis and historical development*. Cambridge, 1932.
234. Wensinck A. J. *On the Relation between Ghazali's Cosmology and his Mysticism*. — Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Deel 75, serie A. Amsterdam, 1933, c. 183—209.
235. Wensinck A. J. *La Pensée de Ghazzali*. P., 1949.
236. The Qur'an with the commentary of al-Zamakhshari entitled «*The Kashshaf an haqaiq al-tanzil*». Calcutta, 1856.
237. Zwemer S. A. *Moslem Seeker after God*. N. Y., 1920.

VI. ИССЛЕДОВАНИЯ НА ВОСТОЧНЫХ ЯЗЫКАХ

238. أمين أحمد. *ضحى الاسلام*. ج ١—٣. القاهرة، ١٩٦٤.
239. أمين أحمد. *ظهر الاسلام*. ج ١—٤. القاهرة، ١٩٦٤.
240. بدوى عبد الرحمن. *الانسانية والوجودية فى الفكر العربى*. القاهرة، ١٩٤٧.
241. بدوى عبد الرحمن. *مؤلفات الغزالي*. القاهرة، ١٩٦٢.

242. رضا محمد الغزالي . القاهرة ' ١٩٢٤ .
 243. الرفاعي أحمد فريد . الغزالي . القاهرة ' ١٩٣٧ .
 244. الشرياصي أحمد . الغزالي والتصوف الاسلامي . القاهرة ' بدون تاريخ .
 245. الشيببي كامل مصطفى . الفكر الشيعي والنزعات الصوفية . بغداد ' ١٩٦٦ .
 246. عبد العزيز ابن عبد الله عبد العزيز . المعجم الصوفي العربي .
 الفرنسي . الرباط ' ١٩٦٢ .
 246a. الغزالي ' ابو حامد الغزالي . القاهرة ' ١٩٦٢ .
 247. فرج عمر . التصوف في الاسلام . بيروت ' ١٩٤٧ .
 248. فينسينك ومينسينج . المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي
 عن الكتب الستة . لندن ' ١٩٦٧ .
 249. واسم قاضي . تاريخ تصوف در اسلام . تهران ' ١٣٣٠ هـ .
 250. مبارك زكي . الاخلاق عند الغزالي . القاهرة ' ١٩٦٤ .

УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ СОЧИНЕНИЙ

- ал-Аджайба 'ал-ас'ила 35, 36
 ал-Ахкам ас-султанийа 293
 Бустан ал-'арифин 339
 ал-Вағйа 277
 Джавахири ал-Қур'ан 337, 342
 ад-Дурра ал-фаҳри 45, 299
 ал-Иббхйа 288
 ал-Иқтисād фи-л-и'тиқād 207,
 341
 Илджам ал-'авām 'ан 'илм ал-
 калām 30, 55, 56, 303
 ал-Инсāн ал-кāmил 306
 Ихйā 'улūм ад-дйн повсеместно
 Кашиф ал-Маҳджуб 272
 Кимийā-и-саāдат 282
 Китāб ал-арба'ин 289, 290, 300
 Китāб ал-имлā' 57, 298, 300, 302,
 342
 ал-Қустās ал-мустақīm 27, 31,
 46, 52, 66, 274, 277, 278, 283,
 285, 287, 288, 338
 ал-Лума' 271
 Ма'аридж ал-Қудс 57, 300, 301
 Мақāсид ал-фалāсифа 9
 ал-Мақāд ал-аснā 58, 289, 290,
 309
 Мйāн ал-'амал 75
 Ми'радж ас-сāликйн 288
 Миҳакк ан-назар 340, 342
 Мишкāt ал-анвар 77, 283—285,
 288, 289, 301, 306, 309
 ал-Мунииз мин ад-далāl 12, 34,
 36, 74, 75, 288—290
 ал-Мустаҳзирй 35, 36, 334, 340
 Пир 310
 Ри'āят ҳуқуқ Аллāх 377
 ар-Рисāла ал-ладунйа 66, 309
 Саулуджйат Аристўтāлис 21
 Сийāсат-нāме 19, 25
 Тафсир Фурфўрийс 21
 Тахāфут ат-тахāфут 10
 Тахāфут ал-фалāсифа 9, 36, 75,
 77, 340, 342
 Тимей 310
 Фусўс ал-хикам 306
 ал-Футўхāt ал-маккйа 37, 306
 Эннеады 309, 310
 Энума элиш 60

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абавй Абӯ-л-Қасим ан-Наср 125, 202
 Абан б. Усман 148
 Аббасиды 68, 279, 293
 Абдаллах б. Аббас 149, 285, 286
 Абдаллах б. Амир б. Курайз 151, 152
 Абдаллах б. Амр б. Ас 143, 144, 260
 Абдаллах б. Джафар 150—152
 Абд ал-Вахид б. Зайд 108, 252
 Абд ал-Малик б. Марван 153
 Абд ал-Хамид б. Са'д 149
 Абб б. Ка'б 95, 260
 Абӯ Амр б. Убайд 125
 Абӯ Бакр ас-Сиддиқ 119, 126, 197, 236, 244, 308
 Абӯ Бикра 261
 Абӯ Давуд 271, 281
 Абӯ ад-Дарда' 94, 147
 Абӯ Джарйр 115
 Абӯ Исхак 154
 Абӯ-л-Қасим б. Марван 101
 Абӯ Марсад 151
 Абӯ Са'ид б. ал-А'рабӣ 106, 107, 147, 157, 158
 Абӯ Саур 156
 Абӯ Таммам 156, 157
 Абӯ Тахир б. Касир 150
 Абӯ Хазим 248, 311
 Абӯ Ханифа 236
 Абӯ-л-Хасан Муҳаммад б. Ахмад 126
 Абӯ Хурайра 95, 261, 262
 Августин Блаженный 281, 282
 Авиценна см. Ибн Сина
 Ага-ханы 27
 Адам 63, 95, 110, 145, 198, 214, 215, 250, 294, 302
 ал-Азиз («женщина ал-Азйза») 141
 А'йша 128, 147, 194

Аййуб (Иов) 187, 295
 Аквинский, Фома 9
 Александр Афродизийский 21
 Алий б. Абӣ Талиб 27, 50, 94, 128, 150, 157, 160, 236, 245, 253, 295, 340
 Алий б. ал-Муваффақ 311
 Алий б. ал-Фудайл 115
 Али, С. Наваб 269
 ал-Алиф, Абӯ Хузайл 44, 280, 288
 Алп-Арслан 25, 26, 345
 Альморавиды 303
 Альмохады 32
 ал-А'маш 153, 159
 Амйн, Ахмад 27, 31, 32, 35, 286
 Амоли, Хайдар 11
 Ананьев Б. Г. 43
 Анас б. Малик Абӯ Хамза 130, 143, 148, 260
 Андрэ, Тор 306
 Анцыферова Л. И. 43
 А'рабӣ см. Абӯ Са'ид б. ал-А'рабӣ
 Арбери А. Дж. 13, 29, 37
 Ареопagit, псевдо-Дионисий 58, 85
 Аристотель 21, 53, 59, 63, 85, 306, 339—341
 ал-Асварӣ, Муслим 108
 Асмә' б. Хариджа 153
 ал-Атабӣ 32
 Аун б. Абдаллах 145
 Ахмад б. Галиб 253
 Ахмад б. Ханбал 135, 202
 ал-Ахнаф 261
 ал-Аш'арӣ, Абӯ Мусә 114
 ал-Аш'арӣ, Абӯ-л-Хасан 'Али 22, 50, 64, 269, 281, 304

ал-Бағдәдӣ 21
 ал-Бағдәдӣ, Муҳаммад б. Масруқ 108

Бадавй, Абд ар-Рахман 13, 80, 289, 297, 301
 ал-Бақилланӣ 269
 Баккер Ф. Л. 304
 Бакр б. Абдаллах 145
 Бакр б. Ма'аз 116
 Баллал б. Са'д 262
 Баркйаруқ б. Маликшах Рукн ад-Дин Абӯ ал-Музаффар 35, 344, 345

Бартольд В. В. 12
 ал-Басри, ал-Хасан 240
 Бауэр Г. 269
 Бенвенист Э. 308
 Берг, С. Ван ден 269, 342
 Бертельс А. Е. 17, 26
 Бертельс Д. Е. 51
 Бертельс Е. Э. 42, 22, 27—29, 45, 271, 279
 Берше Л. 269
 ал-Бирунӣ 21, 32
 Брокельман К. 12
 Брокгауз 282
 Буиж М. 12, 13, 55
 Буллит Р. В. 32, 33
 Буске Ж. 268, 298
 Буур, Де 76
 ал-Бухарӣ 271, 278
 Бэйрд Дж. 307

ал-Вақидӣ, Вақид б. Муҳаммад 148
 Васил б. Ата 63, 280
 Васит 145
 Вебер, Макс 13, 39
 Вельхаузен 281
 Вензинк А. Дж. 13, 54, 58, 61, 274, 281, 282, 299—302
 Вер Г. 269
 Веркор 310
 Визара б. Ауфа 115
 Виппер Р. Ю. 297
 Во, Карра де 13, 282

Габучан Г. М. 46
 ал-Газалӣ, Ахмад 34
 Газневиды 25, 29
 Газневид, Махмуд 25, 32
 Гален 21
 Гардэ Л. 269, 272
 Гегель 10
 Гишпократ 21
 Гольдциер Игнац 9, 12, 281, 293, 295
 Готье Л. 299

Грабар А. 298
 Григорий XIII 19
 Григорян С. Н. 11, 35
 Грюнебаум, Густав фон 9, 68, 74, 75, 270
 ал-Гулам, Атаба 108, 109
 Гундисальво, Доминик 10
 Гуревич А. Я. 82, 308
 Гэрднер Р. 12

Давуд 114, 248, 252
 Дамад, Мир 11
 ад-Даранӣ, Абӯ Сулайман 195, 196, 201, 202
 ад-Даррадж, Абӯ-л-Хусайн 105, 122
 Двурогий см. Зӯ-л-Карнайн
 Декарт Р. 80
 Демокрит 64, 281
 Джабир 261
 Джабраил 109, 158, 225, 283, 284, 316, 318

Джафар б. Абӣ Талиб 128
 Джахм б. Сафван 283, 299
 ал-Джйланӣ, Абд ал-Қадир 270, 306
 ал-Джйлий, Абд ал-Карим б. Иб-рахим 284, 306
 ал-Джубба'й, Абӯ Муҳаммад б. Абд ал-Ваххаб 288
 ал-Джувайний (имам ал-Харамайн) 34, 344
 ал-Джунайд 115—117, 123, 124, 126, 127, 253
 Джурджи Е. Дж. 57
 ад-Динаварӣ, Мимшад 127
 Дингеман Г. 269
 Диотима 310
 Дитрици Ф. 21
 Дробницкий О. Г. 308
 Дуқақ б. Тутуш 345

Зайд 332
 Зайд б. Хариса 128
 Зайд ал-Хайл 192
 Закарийа 144
 Замахшарӣ 23
 Заходер Б. Н. 20
 Зӯ-л-Карнайн 246, 310
 аз-Зубайр б. ал-Аввам 148
 аз-Зухри 148
 Ефрон 282
 Жабра, Фарид 13, 35, 55, 56, 288—291, 340, 341

Ибада 260
 ал-Ибадани, Муслим 108
 Иблис 124, 145
 Ибн 'Аббас см. 'Абдаллах б. 'Аббас
 Ибн ал-'Араби см. Мухй ад-Дин б. ал-'Араби
 Ибн ад-Даррадж 98
 Ибн Маджа 271
 Ибн Малик Саббах Халид б. ал-Валид 342
 Ибн Масарра 22, 57, 58
 Ибн Мас'уд 114, 254, 260
 Ибн Руми 10, 340
 Ибн Салим 127
 Ибн Сина 9, 10, 22, 54, 57, 58, 84, 274, 298, 299
 Ибн Сирин см. Мухаммад б. Сирин
 Ибн Таймийа 340
 Ибн ал-Фарид 286
 Ибн ал-Футй 98
 Ибн ал-Хайсам 74
 Ибн Халдун 77, 307
 Ибн Хайф 202
 Ибрахим (Авраам) 96, 253, 315, 318, 320, 321, 323, 325—328, 330, 335, 340
 Ибрахим б. Адхам 116, 252
 Ибрахим б. Шакала 156
 Иоанн Дамаскин 61, 282
 Иоанн Кассиан 275, 282
 Иса (Иисус) 40, 41, 262, 311, 335
 Исра'ил 125, 292, 304
 Исрафил 123
 Исрафил (ангел) 284
 Иа'куб 115, 147, 158, 294
 Иахйя б. Ма'аз 191, 202
 Йусуф 103, 141, 158, 283, 294
 Каган М. С. 43, 274
 ал-Кадир (халиф) 25, 30, 297
 Кайс б. Са'д б. Ибада 154
 Калверли Р. 269
 ал-Кархи, Ма'руф 73
 ал-Каффал 32
 Каэн, Клод 17, 18
 Керимов Г. М. 11, 39
 Кийас ад-Дин Абү Шуджа Мухаммад 345
 Киндерман К. 269
 ал-Кинди, Абү Йусуф Иа'куб 45

ал-Кинди, ал-Аш'ас б. Кайс 154
 Конт, Огюст 79, 80
 Конфуций 53
 Корбан, Анри 9, 11
 Крачковский И. Ю. 269, 338
 Крымский А. Е. 10, 11
 Кудам б. Джа'фар 55
 Куделин А. Б. 55
 ал-Кундурй 25
 ал-Кушайри, Абү-л-Касим 269, 288
 Лабид 57, 227
 ал-Лайс б. Са'д 153
 Лей, Герман 12, 68, 77
 Ленин В. И. 13, 38, 42
 Лихачев Д. С. 63, 297
 Лосев А. Ф. 62, 310
 Лука 271
 Льюис, Бернард 23, 24, 26, 29, 31, 298
 Лэйн, Уильям 341
 Лэмбтон, Энн 17
 ал-Маварди, Абү-л-Хасан 'Али 293
 ал-Мағазилй, Абү 'Али 117
 ал-Мада'инй, Абү-л-Хасан 150
 ал-Мазирй 30
 Маймонид 57
 Макдиси Дж. 29—31, 56
 Макдоналд Д. Б. 11—13, 35, 55, 75, 284, 311
 Маккена С. 309
 ал-Маккй, Абү Талиб 88
 ал-Маккй, 'Амр б. 'Усмән 105
 Маковельский А. О. 23
 Малик б. Анас 32, 134, 153, 236, 293
 Малик б. Динар 196
 Мальтер, Генрих 35
 ал-Ма'мун, Абү 'Али (халиф) 148, 149, 156, 293, 294
 Ма'н б. За'ида 151
 Марван б. Абй Хафса 158
 Марголиус Д. 276
 ал-Марй, Салих 108, 115
 Марйам 40, 41
 Марк 271
 Маркс, Карл 14—16, 38, 42
 Массиньон, Луи 12, 40, 44, 47, 290
 Массэ, Анри 293
 ал-Матуридй, Абү Мансур (Самаркандский) 22, 23

Махди 41
 ал-Махди (халиф) 159
 Махмуд б. Маликшах Насир ад-Дин 35, 344
 Мелик-шах 18, 19, 26, 35, 344, 345
 Мец, Адам 21, 25, 51, 276, 288, 311
 Мика'ил 158
 ал-Мисри, Зү-н-Нүн 105, 110, 123, 271
 Мойсей Нарбоннский 35
 Молинос 282
 Му'авийа 147, 148
 ал-Мутйра 196
 ал-Мукаддасй 33
 Мунк 75
 Мусса (Мойсей) 125, 144, 187, 215, 219, 250, 252, 303, 304, 328, 329, 335, 339
 Мус'аб б. аз-Зубайр 148
 ал-Мусаббихй 21
 Муслим б. ал-Хаджадж 271
 ал-Мустахир (халиф) 35
 ал-Мустансир (халиф) 27
 ал-Мухаллабй, Мухаммад б. 'Убад 156
 Мухаммад (пророк) 89, 131, 144, 227, 275, 278, 284, 293, 294, 308, 315, 316, 318, 327—329, 335, 340, 342
 Мухаммад б. Исхак 148
 Мухаммад б. Йахйя б. Халид б. Бармак 158
 Мухаммад б. ал-Мунакдар 147
 Мухаммад б. Субайх 116
 Мухаммад б. Сирин 147, 337, 342
 Мухаммад б. Тумарт 32
 ал-Мухасибй, Харис б. Асад ал-Анази 57, 75, 92, 272, 276, 277, 279
 Мухй ад-Дин б. ал-'Араби 37, 286, 306
 ан-Наззам Басрийский 44, 283
 Низам ал-Мулк 19, 20, 25—27, 30, 34, 35, 344, 345
 Низар 27
 Николсон Р. 29, 276, 284, 306
 Нимруд (Нимрод) 320, 321, 339, 340
 ан-Ниса'й 271
 Ной (Нүх) 181, 295

ан-Нүри, Абү-л-Хасан 103, 118, 253
 Олеруд А. 62
 Омейяды 279, 281
 Павел 297
 Паласиос, Мигель Асин 12, 13, 269, 301
 Пеннингс Г. Дж. 304
 Перро К. 307
 Петрушевский И. П. 11, 29, 292
 Платон 21, 52, 85, 286, 310
 Плотин 21, 22, 56, 57, 298, 309, 310
 Плутарх 281
 Порфирий 21
 Прокл 12
 ар-Раби', дочь Ма'уза 121
 ар-Раби' б. Сулайман 155
 Раби'а ал-'Адавийа 73, 252
 ар-Рази, Йусуф б. ал-Хусайн 122, 123
 ар-Разиқани, Ахмад 34
 ар-Рақи 98
 ар-Рашид 148
 Ренан, Эрнест 75
 Ридван б. Тутуш 345
 Роузентал, Франц 25
 Рубин А. И. 12
 Рэйн В. 269
 ас-Са'ати, Хасан 79
 Сагадеев А. В. 12, 80
 Са'ид б. ал-'Ас 156
 Са'ид б. ал-Мусайиб 95
 Са'ид б. Халид 153
 ас-Са'лаби 102
 Салах ад-Дин 32
 Салим б. 'Абдаллах 261
 Самаркандй 339
 Санчес А. А. 46
 Сарй ас-Сақатй 115, 129, 202, 203
 ас-Саурй 261
 Сельджуки (Сельджукиды) 16—19, 26, 27, 29, 308
 Сибавейхи 44
 Сигер Брабантский 10
 ас-Сиддик см. Абү Бакр
 Скэнлон Дж. 26
 Смит, Маргарет 13, 56, 58, 275, 286, 309, 310

- Соловьев Вл. 282
 Сократ 310
 Соссюр Ф. 307
 Субки, Тадж ад-Дин 9, 30
 Су'да бинт 'Ауф 157
 Сулайман б. 'Абд ал-Малик 153
 ас-Сулайм, Абү 'Абд ар-Рахман 276
 Сулейман I 19
 Суфйан 202
 Сухравардй 11, 45
 ат-Та'й, Давүд 202, 261
 Талха Абү Мухаммад 157
 ат-Тустарй, Сахл б. 'Абдаллах 124, 126, 127, 142
 ат-Тирмизй 271, 276
 Тогрул-бек 18, 25, 30, 344
 ат-Тусй, Абү Наср ас-Саррада. 121, 271
 Тутүш б. Али-Арслан 35, 344
 'Убайдаллах б. 'Аббас 148
 Удам Х. 46
 'Умар б. 'Абд ал-'Азйз 261
 'Умар б. ал-Хаттаб 95, 115, 119, 197, 258, 261, 278
 Умаруддин М. 310
 Умм Дарра 147
 Умм Кайс 260, 312
 Умм Салма 260
 Уотт, Уильям Монтгомери 12, 13, 51, 54—56, 288—291, 301, 341
 'Усмән б. ал-'Аффан 157
 ал-Фадл ал-Мухаллаб 145
 ал-Фараби 9, 10, 22, 45, 52, 57, 58, 84, 274, 298, 299
 ал-Фарисй, Салман 116
 Фатима (Фатир) 40
 Фатимиды 26, 32, 40
 Фахр ал-Мулк 345
 Фахри, Маджид 22, 288, 303
 Фенелон 282
 Фир'аун 219, 303, 304, 339
 Фирдоуси 32
 ал-Фудайл б. 'Аййад 203, 262
 ал-Хаварй, Ахмад б. Абй 196, 202
 ал-Хаввас, Ибрахйм 109, 110, 200, 201, 207
 Хадир 100, 109
 Хайфа 210
 Хайсам, Омар 19
 Хайсам б. 'Абд ар-Рахман 153
 ал-Халадй, Джа'фар 117
 Халид б. ал-Валид 237, 245, 308
 Халид б. 'Акаба б. Абй Му'-аййат 152
 ал-Халил см. Ибрахйм
 ал-Халладж, ал-Хусайн б. Мансур 44, 207, 285, 286
 дочь Хамзы 128
 Хамид б. Мадан 309
 ал-Хамидй 155
 Хаммад б. Абй Сулайман 155
 ал-Харкүшй, Абү Са'йд ал-Ва'из ан-Найсабурй 154, 155
 ал-Харраз, Абү Са'йд 101
 Харун ар-Рашид 153
 ал-Хасан б. 'Али 147—151, 262
 ал-Хасан б. Саббах 26, 27, 339, 342, 344
 Хатим 237, 308
 ал-Хафиз, Мухаммад б. Мухаммад 154
 Ходжсон М. 340
 Христос 62, 202
 Худжвирй 272
 ал-Хусайн б. 'Али 150, 151
 Хуш 339
 Чалоян В. К. 12
 Чунаев С. Ф. 308
 Шальхат, Виктор 338—342
 аш-Шафи'й 115, 154—156, 236, 244, 293
 аш-Шиблй 102, 105, 115, 116
 Шмидт А. Э. 10, 304
 Эвклид 21
 Энгельс, Фридрих 14, 19, 22, 38, 40
 Эпикур 281
 Юм Д. 75, 80, 307

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Аббасидский халифат 17
 ал-Абла 98
 Азия, Средняя 26
 Айюбидское гос-во 32
 'Аламүт 27, 338
 Александрия 345
 Алеппо 16
 Альмохадское гос-во 32
 Андалусия 32
 Арабский халифат 15, 16, 20, 21, 51, 85
 Аравийский полуостров 61
 'Арафа 265, 312
 Арафат 299, 312
 Африка, Северная 293
 Багдад 16, 19, 27, 28, 30, 34—36, 109, 110, 122, 158, 270, 344, 348
 Басра 16, 19, 28, 98, 126, 149, 158, 342
 Бейрут 16, 338
 Бухара 19
 Вифлеем 275
 Восток 11, 23, 39, 44, 58, 59, 85, 298
 Арабский 62
 Восток, Ближний 15, 18, 20, 24
 Средний 18, 20
 Газневидское гос-во 32
 Герат 16, 19
 Греция 44, 47, 298
 Дамаган 338
 Дамаск 16, 345
 Джурджан 34, 344
 Диджла (Тигр) 98
 Европа 9, 10, 308
 Евфрат 116
 Египет 26, 32, 154, 155, 275
 Иерусалим 16, 345
 Индия 21, 44, 53, 288
 Иран 11, 26, 27, 60, 288
 Исфаган (Асбахан) 16, 27, 338, 342, 344
 Казвин 27
 Каир 26, 41
 Китай 44, 88
 Куфа 16, 28, 154
 Магриб 32
 Махдйа 41
 Машрик 26
 Медина (Йасриб) 137, 148, 151, 260, 293, 294, 312
 Мекка 26, 154—156, 276, 292—294
 Мерв 29
 Месопотамия 60
 Никей 19
 Нишапур 16, 19, 28, 29, 32, 34, 67, 344
 Нуба 158
 Оксфорд 20
 Персия 17
 Рей 16, 122, 123, 344
 Русь 62
 Самарканд 19
 Сана 155
 Синай 108
 Синай, гора (Сййн) 158
 Сирия 27, 32, 275, 344, 345
 Табук 260
 Толедо 10
 Триполи 16
 Туркестан 344
 Тус 16, 34, 344, 345
 Хилла 16
 Хорасан 17, 23, 26, 34, 117, 339

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

абрр 295
 'авамм 274
 аввалийāt 287, 341
 'адам 44
 'адāt 268
 аджлāф ал-'араб 276
 'адил 339
 ал-'адув 277
 āзāн 337, 342
 āйāt раҳма 292
 'айб 293
 'айн ал-йақўн 49
 ақваим маҳсўсўн 274
 'ақл 54, 78, 288, 301
 'ақл фа'āl 288
 ал-'алам ал-ақбар 302
 ал-'алам ал-а'лā 292
 'алам ал-райб ва-л-малакūt 49, 298
 'алам ал-джабарūt 49, 298
 'алам ал-мулк ва-ш-шахāда 49, 294, 298
 'алим 279
 алиф 92, 277
 'аллама 341
 алфāз 56
 'амал 48, 273
 а'мāl 272, 273
 'амил ас-сўф 293
 'амм 340
 'аммат ал-халқ 292
 амр 283, 284, 301
 ал-амр ал-азалй 300
 ал-амр ал-мутā' 342
 амру-ллāх 284
 анбийā' 294
 ал-ансār 143, 294
 ал-а'рāб 294
 'араб (мн. ч. а'рāб) 294
 'арб 340, 341
 'ард 44, 45, 341
 арджа'а 280
 аркан ад-дйн 274

'арўд 319, 340
 ал-'арш 294
 'ақабйā 145, 294
 асар (мн. ч. āсар) 294
 асл 272, 293
 асхāб сāmирий 303
 атā'а 284, 310
 аулийā' 276, 279
 аусāф 294
 ахвāl 94, 101—103, 219, 271—273, 277—279, 303
 ахл аз-зимма 293
 ахл ат-та'лīm 339

ба' 296
 байāн 71, 79, 88, 92, 139, 143, 159, 161, 188, 192, 198, 200, 203, 230, 239, 251, 253, 255, 259, 263, 268, 269, 272, 283, 291, 292, 309
 бақā' 44
 балā' 281
 бақара 309
 бақра 54, 287, 309
 бақра бақинийā 78
 баст 44
 бақил 306
 бақин 44, 46, 274, 340
 бақин ма'қул 300
 бақинийā 35
 бахйийā 67
 бид'а 277, 292, 303
 бид'а мазмўма 292
 бид'а мақруха 293
 бид'а мандўба 293
 бид'а маҳмўда 292
 бид'а мубāха 293
 бид'а муҳаррама 293
 бид'а саййи'а 292
 бид'а ҳасана 292

ваджд хаджим 292
 ваджд мутакаллиф 292

ваджиб 271, 276
 вази 292
 валй 197, 276, 294
 вāрид 288
 вақў 340
 вақф 44, 45, 55
 вақданй ас-сифа 295
 вилāйā 276, 341
 вуджўб 280
 вуджўд 44

зāнй 295
 зāрйза 66, 277, 286, 341
 зāрйзат ал-'ақл 340
 заухар 45
 гўлām 151—153, 157, 294

да'ā ва-стабшара 292
 да'ва 329, 341
 дақā иқ ал-'улўм 294
 дāник 159
 дао 85
 дараджāt 271
 даррā'а 335
 джабарūt 49, 54, 57, 61, 298—300, 302
 джабр 46, 280, 305
 джавāд 308
 джадал 339
 джам' 44
 джанйн 292
 джаухар 45, 342
 джидāl 339
 джидāх ба'ўда 306
 дйвāн 138, 293
 ад-дунйā 342
 ад-дурра ал-байда' 45

закāt 90, 268, 274, 276
 зарра 340
 зāt 44, 45, 269, 341
 зауф 288—291
 зāхид 73
 зāхир 44, 46, 274, 309, 340
 зāхир маҳсўс 300
 зикр 126, 268, 292, 295, 296
 зиммй 134, 293
 зиндж 130
 зиндиқ 122, 123, 288, 292
 зифāф 340
 зў-л-мансиб 293
 аз-зунўдж (зинджи) 293
 зўхд 292, 295

'ибāдāt 268
 ал-ибāхйā 14
 'иджл ас-сāmирий 304
 иджмā' 277, 339
 иджтихāд 132, 293, 310
 идрāк 286, 295
 идрāкāt 286
 ал-идрāкāt ал-хиссийā 277
 иқтā' 18
 ал-иқтидā' 310
 иқтисāб 277, 292, 293, 310
 'илм 48, 54, 269, 272, 273, 290, 291
 'илм ал-ақира 275
 'илм ал-йақўн 49
 'илм ал-му'āмала 54, 274
 'илм ал-муқāшафа 54, 274
 ймāн 54, 290
 ал-имām ал-ма'сўм ас-қāдиқ 340
 ирāдйā 304
 исбāt 44
 исм 46
 иттихāд 285
 иқсāн 308
 иқтийār 46, 298, 304, 305
 иқтийārйā 304
 ишраф 45

ал-йад ал-байда' 339
 йақўн 78, 287
 ал-йамйн 303
 йўлиджу ал-арвāх 306

қабā' 335
 қабд 44
 қавāl 110, 117, 127, 288
 ал-қадā' 279
 қадā' аллāх 280
 ал-қадар 279, 280
 қадй 137, 138, 293
 қадйм 44
 қалām 25, 30, 88, 265, 207, 214, 226, 269, 298, 304
 қалансува 335
 қалб 54
 қамāl 52, 306
 қамил 306
 қарамāt 101, 102, 279
 қарамāt ал-аулийā' 276
 қарастўн 319
 қасб 76, 277, 281, 292, 304, 305, 311
 қаум 339
 қаун 44
 қашф 275, 276

қийас 339
ал-қийасат ал-башила 342
ал-қийас аш-шаррӣ ал-мунфасил 342
ал-қийас аш-шаррӣ ал-мутта-сил 341
қирбас 129, 292
қисва 335
қист 339
ал-Қитаб 271
қитаб ад-да'ават 312
қуваа ғайалӣа 288
ал-курси 294
қустас (қистас) 339
қутб 307
куфр 293
куфия 312

лаззат 286
лам 92, 277
латифа раббанийа рӯҳанийа 294
лауҳ махфӯз 309
лаҳут 45, 46, 105, 250, 285, 286

ма'ариф 273
мавали 149, 294
маджаз 44, 46, 47
маджлис (мн. ч. маджалис) 28, 278, 279, 283
ал-маджлис 288
мазхаб 25, 31—33, 38, 92, 134, 236, 277, 280, 293, 314, 316
мақал 44
мақам 42, 43, 48, 51, 52, 88, 123, 188, 192, 253, 271—273, 277
мақамат 37, 271, 272, 277, 292
макрӯх 271
ма'қулат 85
малакӯт 45, 49, 54, 57, 60, 63, 108, 210, 217, 218, 273, 274, 288, 292, 298—300, 302, 309, 316, 340

малакӯт қулл шай' 298
малакӯт ас-сам' 288
малакӯт ас-самават ва-л-ард 298
маламатийа 68, 312
ма'на 44
манзил 271
мандӯб 271
маратиб 271
ма'риф 44
масмӯ' 277
ма'сӯм 340
матбу' 277
ал-мауджӯд ал-ғафқ 310

маузӯн 111
маулна 342
маусӯф 45
маусӯфат 294
махабба 292
махв 44
махсӯсат 85
мӯзайн 339
ал-миқдәр ал-лазим 53
ми'радж 342
миқал 44
михрӯб 122, 292
ал-му'айна 290
му'амалат 271
мубах 271
мубтада' 340
мудд 199
муджадала 339, 341
мудракат 307
ал-муқайаса 292
муқаррабун 276, 295
муқта' 19, 20
мулк 45, 49, 54, 57, 60, 210, 273, 274, 298—300, 302, 316, 340
ал-мумаккин лаху 310
муназих 303
мунджийат 268
мунзафиф 111, 119, 120, 319, 340
мунтах 52
мураққа'а 335
мураттиб 295
мурӯд 28, 97—99, 124, 262, 271, 278

муриш 278, 296
мусаниф 295
мусаххарат 298
мустақим 319, 340
мурта' 283—285
мутаваккил 207
ал-му'тақаддāt 277
мутакаллим 50, 74, 88, 93, 205, 219, 269, 278, 339, 340, 342
мухаджир 294
мухасаб 277
мухасабат ан-нафс 277
ал-мухатиб би-л-инсан 294
мухдас 44
мухликат 268
мухсин 308
мухтасиб 154, 293, 294
мушаббих 303
ал-мушайхад 290

накира 44
нақис 306

нала 308
насӯт 45, 46, 105, 250, 285, 286
на'т 44
натиджа 272
нафс 54, 288
ан-нафс ал-аммāра би-с-сӯ' 66, 294
ан-нафс ал-лаввāма 66, 294
ан-нафс ал-мутма'инна 66, 292
низмийа 27, 30, 36, 74, 344
нийа 278
ан-нӯр ал-ақса ал-а'ла 309
нӯр ал-баёра 278
нӯр илāхӣ 78, 287
нӯр ал-имāн 78

раджа 272, 292
рафйқ 314, 318, 330, 339
рибаф 138, 202, 293
рида 311
рийа' 67
руб' 48, 50, 65, 69, 75, 78, 88, 91, 92, 97, 131, 137, 139, 143, 147, 158—161, 188, 192, 198, 200, 203, 230, 239, 251, 253, 259, 263, 268, 269, 272, 273, 275, 289, 291, 293, 304
рубӯбийа 67
рун 268
рутаб 271
рӯх 54, 283, 284

са'ала 72
сабаб 340
сабр 44, 292
сабу'ийа 67
садара 303
сақил 340
сақиф 151
салат 274
саликун 295
сам' 298
самават 340, 341
саум 274
ас-саут ал-маузӯн 292
саҳаба 294
сахарат ал-Фир'аун 303
сәхриб ас-сӯқ 293
ас-сиддйқ ал-акбар 297
сиддикун 296
ас-сирадж 294
сифа 44, 45
сифат 269
судур 303
суманиты (суманийа) 218, 303

Сунна 23—25, 88, 93, 124, 130, 142, 201, 258, 271, 273, 274, 281, 296, 306, 339
сӯра 44

та'аййун 272
таб' 66, 277, 286
табӯ'ийа 304
таби'ун 294, 342
таб' ал-мудрик 307
таваджжуд 292
таваккул 70, 79, 137, 196, 203, 204, 207, 210, 218, 228, 258, 268, 271—273, 291, 292, 295, 296, 304, 309
ат-та'вил 254, 274, 276, 316, 339, 340
ат-та'вил ал-бақин 339
таджриб 277
таджриба 277, 291, 341
ат-тадридж 277
тақийа 340
таклиф 295
таллава 120, 292
та'лим 314, 316, 318, 325, 330, 332, 334, 339, 341
та'лимийа 339, 342
танзил 340
танзийх 303
тарйқа 271, 292
ат-тартиб ал-ваджиб ал-ғафқ 306
тартил 120, 292
тарсийф 294
ат-таухид 269, 297
тафсир 225, 285, 306
тахалфата 9
ташаххуд 274, 275
ташбих 56, 303
тауба 292
тӯл 44

'уд 158, 295
'укал 312
'улама' (улёмы) 195, 197, 224, 295
'улум 269
'улум аввалийа ('улум ал-авв'ил) 30, 287, 340
ал-'улум ад-даррӯийа 277, 340
ал-'улум ан-назарийа 277
умма 293
унс 311
уқул 273, 341

ал-фә'ил 306
 фақūr 295
 фақїх 109, 111, 138, 195, 269
 фақр 292
 фанā' 44
 фар' 293
 фард 271, 276
 фард 'айн 276
 фард кифāйа 294
 фарқ 44
 фасād 44
 ал-фатва аз-зāхира 295
 фетва 200, 295
 фиқх 36, 182, 269, 336
 фи'л 46, 273
 фи'л иҳтийāрї 292
 фитйāн 33
 фитр 158, 295
 фитра 286, 289
 фитрат Аллāх 278
 бутува 28, 29
 хабар (мн. ч. ахбār) 96, 102, 129, 131, 142, 143, 184, 199, 226, 249, 254, 255, 260, 294, 323, 340
 хавāс 274
 хаджж 34, 90, 148, 150, 195, 196, 274, 276, 312, 345
 хāджиб 156, 295
 хадїс 37, 38, 72, 76, 88, 95, 192, 198, 199, 253, 254, 260, 262,

270, 271, 276, 278, 281, 294, 296, 342
 хайўлā 60
 ҳақїқа 44, 46, 47, 294
 ҳаққ ал-йақїн 49
 ҳāl 38, 42, 48, 50, 52, 88, 188, 271—273, 277
 ҳāl ар-раджа 292
 ҳалāl 271
 ҳāна 138, 293
 ҳанāх 28
 ҳарām 271
 ҳарф 46
 ҳāс 340
 ҳауф 292, 311
 ҳафїф 340
 ҳисба 293
 ҳийал ал-мубтади'а 298
 ҳисс 54
 ҳулўл 285
 ҳюньцзы 85
 шайтāнїйа 67
 шатр 268
 шауқ 311
 шахāда 275
 шāхид 44
 шāхїн 120, 292
 шї'а 25
 ширк 296, 298
 шукр 44, 292

УКАЗАТЕЛЬ ВЫРАЖЕНИЙ

алā куллу шай'ин мā халā-ллāх
 бāтил 306
 ал-амр ва-л-ирāда 281
 анā-л-хаққ 285
 ал-аҳвāl мавāхиб ва-л-мақāmāt
 макāсиб 272, 277
 аҳфā мин касб ал-Аш'арї 304
 ал-иктидā' би-аҳлāқ ар-рубўбийа
 310
 ал-иктисāб ва-л-иджитихād 310
 ал-'илм ва-л-қудра 308
 иннамā ал-а'мāl би-н-нїйāt 278
 иннамā ал-а'мāl би-л-хавāтим 278
 и'раф нафсак та'риф раббақ 50
 иштийāқуҳу би-т-таб' 292
 йā аййатуҳā ан-нафс ал-мутма'-
 инна ирджā'ї илā раббик рā-
 дїйа мардїйа 294
 куллу зарра фї-с-самавāt ва-л-ард
 298
 куллу нафс зā'иқа ал-маут 292,
 299
 қул: ар-рўх мин амр раббї 294
 лā илāха иллā-ллāх ва Муҳаммад
 расўлу-ллāх 275

лау кāна фїҳимā āлихатун иллā-
 ллāхи лафасадатā 341
 ман лā йā'риф нафсаҳу лā йā'риф
 раббаҳу 295
 марвїйāt би-йāmїниҳи 310
 ал-мауджїд би-л-хақїқа 342
 му'āмалатуҳу ли-ллāх 278
 ал-муҳāтиб фї-л-инсāн 294
 наҳну ақраб илайҳи мин ҳабал
 ал-варїд 295
 ан-нїйа ҳайр мин ал-'амал 278
 ар-ра'й ва-л-қийāс 339
 ар-рўх 'ибāра 'ан ал-малāк 306
 ас-сибр ва-т-тақсїм 342
 самā' би-муджаррад ат-таб' 278
 фї тилк ал-қарїза би-л-фитра
 278
 ал-'уламā' хум варасат ал-анбийā'
 294
 ал-фанā' фї-т-тауҳїд 290, 297
 фї кайфїйāt истā'āб ал-'улўм
 ад-дїнїйа ва са'ир ал-'улўм мут-
 лақан мин ал-Қур'āн 342
 фї-л-мувāзана ва-л-мунāсаба байн
 'āлам ал-мулк ва-ш-шахāда ва
 'āлам ал-райб ва-л-малакўт 342

SUMMARY

The present edition includes a translation, with a commentary, of selected *bayans* from the four-volume treatise *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* («The Revival of the Religious Sciences»), whose author is one of the most outstanding thinkers of the medieval Arab Muslim world Abū Ḥāmid al-Ghazālī (450/1058-59—505/1111), as well as a translation of the first half of Ghazālī's another book, *al-Qusṭās al-mustaqīm* («The Right Scales»).

Quite a few works have been devoted to Ghazālī in world Oriental studies. Many researchers dealt with his most monumental work, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. This work, however, has to this day not been properly analyzed in scientific literature.

No interpretation of the religious and philosophical system expounded by Ghazālī in *Ihyā'* can be offered without a profound examination of the epoch in which he lived in engaged in his creative efforts. Some researchers call it a transformation epoch. When turning to that epoch, we pay attention to its chief socio-economic, political and cultural features. These include the coming of the Seljuk Turks to Mashriq, the creation of the military fief system, and further extension of the integration processes in the cultural life of the Arab Muslim world.

Two contradictory tendencies could be noted in the ideological and cultural progress of the Arab Muslim world at that time. On the one hand, it is the so-called revival of traditionalism opposed to all forms of rationalism. Theological thought of the medieval Arab Muslim world, despite the influence of Greek philosophy it experienced, was unconnected with natural-scientific thought and separated human spirit from nature. On the other hand, the deep-going influence of the culture of antiquity coincided at that time, the period of transition to developed feudalism, with the growing prominence of the individual and personal principle in social thought, which was expressed in the attention that began to be given to the problem of personality. These processes were combined with an aggravation of ideological and religious struggle in the Seljuk state, the struggle in which quite an important role was played by the common people of the town, who often appeared as vehicles of the popular Sufic ideals.

This contradictoriness made itself felt in Ghazālī's philosophical and religious system, which was to some extent to reconcile the opposite tendencies and to create a doctrine equally acceptable for both the adherents of the opposition views and the champions of the orthodox ideology. It would be not quite right to view the philosophical and religious struggle of that period exclusively as a struggle between traditionalism and rationalism. Ghazālī's doctrine is an example of a combination of traditionalistic, mystical and rationalistic ideas. This is equally characteristic of *Ihyā'* and of *al-Qusṭās* (where the postulates of Aristotelian logic are «deduced» from Koranic tradition).

In Ghazālī's system set forth in *Ihyā'* extensive use is made of the ideas of Sufism, including the idea of *ṭarīqah*, the mystic way of religious and ethical self-perfection of man leading to intimate community with the deity. The traveller journeying towards God passes through a series of ascending «stations», symbolizing certain qualities — fear of Allah, asceticism, poverty, love of Allah, etc. These stations are called *maqāmāt*. By the term *ḥāl* Ghazālī, as the other Sufi authors, denotes an instantaneous ecstatic state of «feeling the deity». Furthermore, an analysis of the concepts *maqām* and *ḥāl* as understood by Ghazālī shows that *maqām* is described by a trinomial scheme, including «knowledge» (*'ilm*), «action» (*'amal*) and «state» (*ḥāl*). Knowledge substantiates the necessity of one or another quality and impels man to action, and with the help of the action he performs he attains the «highest state» bringing him nearer to Allah. This «highest state» has an evaluative significance, denoting the ideal on which man behaviour must be patterned.

Among the Sufic ideals extolled by Ghazālī is the praise of poverty and asceticism and the disapproval of wealth. *Ihyā'* contains a combination of two concepts of poverty. On the one hand, a person must seek poverty, for it is a praiseworthy station, a quality leading to perfection. On the other hand, poverty is described as a misfortune, as a trial sent to people. Ghazālī denounces wealth and asserts that people ought to strive for poverty and asceticism, but the supreme quality in man is, in his opinion, not a hatred of the world, although it is better than a love of worldly life, but utter indifference to one's possession of property, as well as to one's prestige. An ideal person, the thinker asserts, ought to regard equally poverty and wealth.

Ihyā' likewise contains an original system of cosmological views. According to Ghazālī, the universe is divided into three

worlds: the world of *malakūt* or «the world of the unearthly and the concealed», the world of *djabarūt* or «the world of the spiritual», the world of *mulk* or «the world of the phenomenal and perceptible». This conception is based on a number of ideas.

Firstly, it is the idea of parallel existence of the two worlds: the higher (*malakūt*) and the lower (*mulk*) in which the former is reflected as in a mirror. The lower world is the world of material images, the world perceptible by the senses. It is a world of objects created «one from another». In contrast to that world, the higher world of ideas (*malakūt*) is beyond the reach of the senses and can be comprehended only by «insight», i. e., through mystical intuition. This world contains the ideal prototypes of the objects and phenomena of the material world. The world of *malakūt* was created, as Ghazālī believed, at once, not gradually, and its important feature is immutability, it «neither increases nor decreases». An intermediary world called *djabarūt* lies between the worlds *malakūt* and *mulk*. It is a world of spiritual substances such as «will», «strength», «knowledge». As conceived by Ghazālī, the world of *djabarūt* is a transitional world connecting the opposed worlds, *malakūt* and *mulk*.

Another constructive idea of the conception of three worlds is the idea of hierarchical structure. In other words, while, on the one hand, the cosmos represents a dichotomy of two worlds, the ideal one and the material one, the latter reflecting the former, from another point of view the universe is a combination of hierarchically arranged worlds changing into one another, with the highest one turning into God and being its attribute. This aspect of the conception of three worlds is associated with the emanation theory borrowed by the Muslim thinkers from neo-Platonists. In *Ihyā'*, the emanation idea is implicit and is not developed so much as in Ghazālī's later works.

The third important idea contained in the conception of three worlds is the idea that man has the same structure as the world, the microcosm the same as macrocosm. Man, according to Ghazālī, consists of the same components as the world: firstly, material components perceptible by the senses; secondly, non-material components, such as sensations, «forces»; thirdly, components of the highest world, the divine elements. The structure of man, according to Ghazālī, is thus isomorphic to the structure of the universe. This parallelism implies not only a similarity of structures but also a genetic kinship of the elements constituting the world and man. The relationship between man and the cosmos in *Ihyā'* is explained in The Book of Monotheism and *Tawakkul*, the fourth volume of the treatise. In

In the world of *malakūt*, it is asserted there, the pen writes on on the plate of heart precisely in the same way as in the world of *mulk* the ordinary pen writes on paper. Thus the connection between the ideal element in man and the «truly real» world is not only genetic, it admits of a mystical contact between man and that world. This idea plays an extremely important role in Ghazālī's system.

The contraposition of the ideal and the material worlds in the cosmos find its reflection in the contraposition of the ideal and the corporeal elements in man. Each of the terms «heart», «intellect», «soul» and «spirit» has therefore two meanings: one is realized in the physical world and the other in ideal, denoting one concept — the supreme element in man, the «divine light». This polysemy is due to the special understanding of man as a being combining divine and material features. The thesis of two natures combined in man was characteristic of early Sufism. The indispensable antithesis of the divine and the human is to be found even in such a pantheist as al-Ḥallāj (died in 922). In late Sufism, however, the notion of man being the likeness of God ousts this idea, and the antithesis of the divine and the human is reduced to the idea of totality of various attributes of universal being: in the system of idealistic monism which late Sufism essentially represents, there is no place for the dualism of early Sufism. The exception is Ghazālī (chronologically belonging to the late Sufis) who followed the line of al-Ḥallāj. Al-Ḥallāj differentiated in man a divine (*lāhūt*) and a human (*nāsūt*) nature. The mystical dual unity of these two principles preserves the individuality of either. Ghazālī, too, considers it erroneous to merge *nāsūt* and *lāhūt*.

Just as in the teaching of the worlds, the two different principles are contraposed and united here. Speaking of the dual unity of two natures in man, Ghazālī gives as an example a glass of wine: one can see in it only wine, another only the glass, nevertheless each being remains its own self.

Quite interesting is an analysis of organizational principles of Ghazālī's doctrine. One of them is the dichotomy principle. Among the pairs of antitheses to be found in Ghazālī's treatise are the following: external — internal, actionstate, *mulk* — *malakūt*, *nāsūt* — *lāhūt*, intelligence — inner intelligence (intuition), body — soul, genuine — false, created — uncreated, transient — eternal, plural — singular, bestial soul — «quiet soul», true meaning — figurative meaning, accident — substance, science of behaviour — science of revelation, premise — inference, overt — covert, unpleasant — pleasant, hatred —

love, existing thanks to something else — existing of itself, ugly — beautiful, accessible to all — accessible to the elect, non-being — being, descent — ascent, object — ideal prototype of the object, beauty of the form — beauty of the content.

A prominent place holds also the trinomial construction. Its existence is connected in the main with two models: with the triune division of the object, when the elements form a system not containing a hierarchy or contraposition, and with the model described in the theory of three worlds — the antinomy of two principles resolved in a third. The above-mentioned trinomial structure of *maqām* is isomorphous with the structures of other objects described in *Ihyā'*. Thus, speaking of these isomorphous structures, it is possible to name: the *maqām* structure of the text determined by it; the structure of the cosmos; the structure of man; the structure of human soul; the structure of the so-called «positive knowledge» of man (*yaqīn*), etc.

There is also the principle of the middle as the setting apart of the medial degree between the two extreme, often having the function of an intermediary element.

One of Ghazālī's characteristic features is polysemy of terms, which can with every reason be called conceptual. He uses more than one term to denote one concept (or several series of terms to describe one scheme) and, vice versa, one term to denote several concepts. Researchers who tend to see in Ghazālī's works a careless style or faulty terminology fail to understand this conceptual polysemy.

Considerable prominence in *Ihyā'* is given to the theory of knowledge, combining in one form or another elements of mysticism and rationalism. The five qualities indicated by Ghazālī should be mentioned here.

1. Man's potential ability to acquire knowledge, distinguishing him from animals.
2. A certain amount of inborn knowledge even in an infant, which has the nature of a guiding moral force enabling man to know what he ought and what he ought not to do.
3. Knowledge acquired empirically or, in other words, man's experience.
4. Ability to foresee, on the basis of acquired knowledge, possible consequences of actions and to plan one's behaviour accordingly.
5. The substance of knowledge: that which «learns and knows» and that which is a «divine endowment».

Ghazālī recognizes, in fact, three types of knowledge: sensual, intellectual and mystico-intuitive. Mystico-intuitive met-

hod of knowledge is in his system the highest, the most authentic type of knowledge. Although his theory of knowledge is not without rationalistic elements, the researchers who believe that Ghazālī recognizes the supremacy of reason and the intellectual acquisition of knowledge are obviously mistaken. The term *zaug* meaning «partaking», «first-hand experience», debated by researchers who either affirmed or denied Ghazālī's mystical intuition, is almost unused in *Ihyā'*.

There is contradictoriness in Ghazālī's attitude to causal relationship of phenomena. Ghazālī cannot be said to deny all causal relationship. Following the atomistic tradition of Asharism, Ghazālī replaces causal relationship by conditional. He calls the links of the causal chain «conditions», for each subsequent action can take place only if there is yet a subsequent one, although the creator and cause of every phenomenon or action, according to Ghazālī, is Allah. Allah has created such an order of things under which one phenomenon can occur only with the existence of another.

No less contradictory is the conception of predestination expounded in *Ihyā'*. Fatalism is combined in it with indeterminism and assumption of certain freedom of man's action. Ghazālī uses the Asharistic concept of *kasb*, «acquisition» by man of an action offered to him by Allah, which actually constitutes the limit of his moral choice. Man's action, according to Ghazālī, lies between the action performed fully by God's compulsion, as the action of fire in a conflagration, and purely free will, as in the actions of God himself. Man's action is a «coercion at his free will», and man bears full moral responsibility for it.

As to *Ihyā'*'s mysticism, it is based on the concept of all-embracing love of God. Considering the place of love in relations between people and regarding it as one of the motives of human behaviour, Ghazālī names five kinds of love.

The first kind is man's allegedly inherent love of himself and his perfection, which is capable of being one of the main factors determining man's behaviour. Love of continuing life is coupled with the hatred of non-being. Man's striving for perfection and everything that helps him to prolong his existence and to achieve perfection, both material and spiritual, is declared to be the consequence of such love.

The second kind of love is love for the one who has done good to the man, who has been his benefactor. In the first case man loves his perfection and in the second the one who confers it on him.

The third and fourth kinds of love are associated with the theme of inherent selfless morality: it is love of everything superb, of beauty and of those whose actions are kind and noble. And the beauty of human actions can be appreciated only by those in whom «love of internal objects is greater than of external».

The fifth kind of love — through likeness — is connected with the idea of microcosm — macrocosm. On the premise that people of kindred souls are attracted to each other, Ghazālī concludes that man must love God after whose image he has been created. Ghazālī also tries to prove that all other kinds of love can be fully manifested only in the love of Allah, and «He alone» deserves love.

An analysis of Ghazālī's doctrine makes possible to come to the conclusion of a continuity between his philosophy and the preceding Arabic Muslim social thought. Despite his attacks on those who were called Arabian philosophers, Ghazālī adopted many of their ideas. Ghazālī's views also reveal considerable influence of Hellenic culture, above all, neo-Platonic and Peripatetic ideas.

The aim pursued by Ghazālī, the «reviver of Sunni faith», appeared to be not so much to unite Sufism with Sunni orthodoxy as to attempt to interiorize the dogmas of Sunni Islam through a new structure, to make a new approach to religion through the medium of human existence, associated with the values of Sufism, which corresponded to the spirit of that epoch.

The religious and ethical system of Ghazālī was intended to broaden the social basis of Sunni Islam. Removing from Sufism some of the features defined as a «contemptuous attitude towards law», rejecting the dogmas of pantheism, although adopting its idea of «man's divinity» Ghazālī created a system of monistic Sufism. On the other hand, supplying traditionalism with elements of rationalistic and mystical teachings, adopting some of the ideals of Muslim heresy, and trying to trace even Aristotelian ideas to the authorities of Muslim tradition, Ghazālī attempted to «revive» Sunni orthodoxy. Understanding the complicity and contradictoriness of Ghazālī's role, without exaggerating the extent of his influence on the subsequent progress of social thought in the Arab Muslim world, more attention should be paid to concrete analysis of the doctrine expounded in *Iḥyā'*.