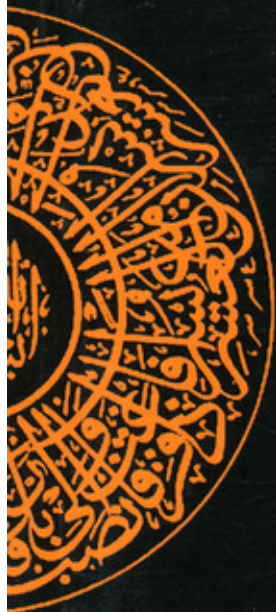


АЛЕКСАНДР ИГНАТЕНКО

ЗЕРКАЛО ИСЛАМА



Александр Игнатенко

Зеркало ислама

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=3119775
Зеркало ислама: Русский институт; Москва; 2004
ISBN 5-98379-010-2

Аннотация

На основе анализа уникальных средневековых источников известный российский востоковед Александр Игнатенко прослеживает влияние категории Зеркало на становление исламской спекулятивной мысли – философии, теологии, теоретического мистицизма, этики. Эта категория, начавшая формироваться в Коране и хадисах (исламском Предании) и находившаяся в постоянной динамике, стала системообразующей для ислама – определявшей не только то или иное решение конкретных философских и теологических проблем, но и общее направление и конечные результаты эволюции спекулятивной мысли в культуре, в которой действовало табу на изображение живых одухотворенных существ. Благодаря анализу категории Зеркало книга Александра Игнатенко выявляет отличия особого исламского образа мышления – его ретроспективности, обращенности в прошлое, назад – от проспективного, обращенного в будущее и вперед менталитета западной культуры.

Содержание

Введение	4
Как сердце превратилось в зеркало, или метафорическое употребление зеркала	14
Сердце-зеркало как орган мистического постижения истины-зеркала	23
Зеркало в теологии: проблема возможности/невозможности лицезреть бога	29
Зеркало глаза и глаз зеркала, или философы о зрении	34
Конец ознакомительного фрагмента.	36

Александр Игнатенко

Зеркало ислама

Мухаммад

Мухаммад – имя Пророка ислама

Введение

Слово и образ

Хорхе Луису Борхесу

Здесь и далее на оборотах шмуцтитолов воспроизведены образцы «зеркальной» арабской каллиграфии. Правая относительно вертикальной оси часть текста читается как обычно – справа налево, а левая, являющаяся зеркальным отражением правой части, – в *Зеркале*.

Сначала Бог создал *Зеркало*. Божественное отражение в *Зеркале* стало Совершенным Человеком – вселенским Адамом. Возникший мир воспроизвел строение и свойства этого космического существа прообраза вселенной, присутствующего во всем сущем. Тем самым Бог, создав абсолютное *Зеркало* в самом начале акта творения и отразившись в этом *Зеркале*, присутствует в мире, будучи в то же время трансцендентным по отношению к нему. Мистик, повторяя собой атрибуты Совершенного Человека, становится *Зеркалом*, в котором отражается мир и Бог, а через мистика реализуется Богоявленность. Он уподобляется Богу, сливается с Ним.

Мир, в которой живет человек, – *Зеркало*. Его, наверное, окружают некие предметы и вещи, но видит он не их, а независимые от вещей, односторонние, не имеющие тыльной стороны призраки, которые и могут-то стать видимыми только в зеркальных поверхностях на поверхности воды, в отполированном лезвии меча или *Зеркале*. И в воздухе, который есть не что иное, как бесконечное количество невидимых и нетелесных зеркальных плоскостей.

Однородны те образы, которые видит человек в *Зеркале*, и те, что приходят к человеку в сновидениях. И само знание вещей в их истинности есть знак в *Зеркале*.

Это – идеи тех мыслителей, которые стали славой ислама. В первом случае – это Ибн-Араби (1165–1240) пего последователи сторонники философского направления *единства бытия* [Здесь и далее на полях дается упрощенная транслитерация употребляемых арабских терминов. Это необходимо для компенсации несоответствия, которое существует между двумя языковыми системами, – несоответствия, которое при передаче арабских понятий на русском языке может привести к подстановке неадекватных значений и в результате – к искажению системы представлений. Вынесенные на поля транслитерированные арабские термины воспроизводят в книге семантическую систему координат исламской средневековой мысли.]. Во втором – ас-Сухраварди (ок. 1155–1191) и школа ишракистов [*Ишракисты* (от араб, *ишрак* – *озарение*) – философское направление, объяснявшее сотворение мира как эманацию Божественного Света, а процесс познания – как восприятие мистиком этого Света.]. Третий пример имеет отношение к взглядам Мухаммада Абу-Хамида аль-Газали (1058–1111).

Не только упомянутые мыслители обращались к *Зеркалу*. Ибн-Сина (Авиценна, 980-1037) и Ибн-Рушд (Аверроэс, 1126–1198), практически все мутазилиды [*Му'тазилиды* — первое крупное направление в спекулятивной исламской теологии. Сыграли значитель-

ную роль в религиозно-политической и научно-теологической жизни Дамасского и Багдадского халифатов (VII–IX вв.). Отличались рационализмом, проповедью свободы воли человека и т. п. Му'тазилиты существенным образом повлияли на становление исламской спекулятивной мысли в целом, введя в теоретический оборот специфические формы интерпретации Текста и используя интерпретированный Текст не как первое и последнее доказательство, а как довод истинности собственных взглядов. Враждебно относились к аш'аритам (см. след, примеч.) и основатель ашаризма [*Аш'аризм* — Одно из основных направлений в средневековой исламской спекулятивной теологии. Сторонники этого направления признавали Божественный провиденциализм, сотворенность Богом всех человеческих действий и поступков, не отрицая и некоторую роль человека, который в их интерпретации превращается в пассивно-активного действующего. Отрицали естественную, независимую от Бога причинно-следственную связь, объясняя регулярности происходящего в мире неким «обычаем» (или «привычкой») Бога. Враждебно относились к му'тазилитам (см. предыд. примеч.).] Абу-ль-Хасан аль-Ашари (873–935)... Пожалуй, трудно найти исламского мыслителя, который бы не рассуждал о Зеркале или хотя бы просто не упоминал о нем.

Зеркало... Если убрать все, что с ним так или иначе связано в исламской мысли, она утратит немалую часть своего блеска. Но не только. Если это сделать, эволюция исламской мысли окажется во многом немотивированной, а ее содержание необъяснимым. Ведь *Зеркало* является важной категорией этики и теологии, философии и мистицизма, и даже эсхатологии и космологии. Рискну утверждать, что *Зеркало* — системообразующий концепт средневековой исламской мысли.

Зеркало имеет в исламской мысли свою историю. При внимательном рассмотрении средневековых источников выстраивается своего рода фабула. Начало ее — в метафорическом употреблении *Зеркала*, окончание — в гипостазировании *Зеркала* и представлении об особом запредельном, трансцендентном мире *Зеркала* (своего рода *Зеркалье*), где существует своя жизнь, есть города с волшебными звучными названиями — Джабулк, Джабурс, Диковинная Хуркалия. А горожане на рынках этих городов *Зеркалья* торгуют образами... Примерно к XIII в. сложилось более или менее оформленное представление о Боге и вселенной, мире и человеке, бытии и познании как о сложной системе *Зеркал*, доносящих до каждого человека образ Бога и возвышающего его над тварным миром, делающего его сопричастным Божественному.

Почему вдруг *Зеркало* заняло такое — чуть ли не центральное место в спекулятивной мысли средневекового ислама?

Ислам религия завершившегося Божественного Откровения. Пророк Мухаммад (ок. 570–632), покинув земную юдоль, оставил исламской общине результат Откровения — Писание (Коран) [*Коран* в исламе рассматривается как зафиксированное Божественное Откровение, ниспосланное людям через человека — Его Посланника и Пророка Мухаммада. Тем самым Коран рассматривается как Божественный Текст — речь Бога (*калям ал-Лох*). В этом отличие Корана от хадисов Пророка Мухаммада (см. след, примеч.) и Предание (Сунну) [*Сунна* — собрание сообщений о высказываниях Пророка Мухаммада, его поступках и фактах словесно не высказанного им одобрения (или неодобрения) и т. п. Сунна состоит из *хадисов* — самостоятельных и кратких текстов, которые чаще всего представляют собой запись слов Пророка. Для мусульман отличие этих пророческих речений от Корана в том, что они рассматриваются как речь человеческая, а не Божественная — пусть даже и речь такого человека, как Божий Посланник. Хадисы являются для мусульман вторым, после Корана, текстуальным источником вероучения, права, теологии, спекулятивной мысли в исламе. Если соответствующая идея не содержится в Коране, хадис является достаточным основанием для того, чтобы его содержание являлось истинным и обязательным для мусульманина. Признаваемая и средневековыми, и современными исламскими учеными проблема, связанная с ха-

дисами, заключается в том, что значительная их часть – хадисы недостоверные, или сочиненные (*мавду'*), либо сомнительные, или слабые (*да'иф*). Одна из причин их появления заключается в том, что в отличие от Корана, текст которого был зафиксирован в VII в., при жизни ближайших сподвижников Пророка Мухаммада, хадисы в массе своей стали записываться век-полтора спустя после смерти Пророка. В исламе сложилась научная система критики и верификации хадисов (*ильм аль-хадис*), что, однако, не уберегало мусульман от появления хадисов явно ложных. Они были призваны обосновывать какие-то политические или теологические идеи. (Эта тема очень подробно освещена в специальной исламской литературе. Из доступных европейских исследователей достойно упоминания прекрасное исследование Игнатия Гольдциера. См.: *Goldziher I. Etudes sur la Tradition islamique – extraites du Tome II des Muhammedanische Studien*. P., 1952.) Ниже по ходу нашего текста мы встретимся как с достоверными, так и с недостоверными хадисами. // Попутно упомяну еще об одном, значительно менее известном, источнике исламской мысли. Это – так называемые «Изриалиады» (*Аль-Исра'илийят*), представлявшие собой наследие иудео-христианской мысли. Чаще всего – это высказывания, приписываемые Иисусу. (Иисус считается в исламе одним из пророков истинного единобожия и именуется *Иса*, сын Марии.) При том, что «Изриалиады» допускались мусульманами в качестве дополнительного текстуального источника, они – в отличие от хадисов, которые выверялись до последней буквы, – не подвергались процедуре верификации. Это, естественно, открывало большие возможности для тех мыслителей, которые стремились обосновать свои взгляды ссылкой на Божественный авторитет. Ведь Божественное Откровение нисходило и на Иисуса...], т. е. особый, уникальный текст, точнее Текст. Последующая история исламской мысли со всеми ее внутренними спорами драма экспликации, прояснения смысла сакрального Текста. Мыслители самых разных, в том числе споривших и враждовавших одна с другой школ, – теологи и философы, мистики и правоведы, поэты и врачи [Это разделение во многом условно. Нормой интеллектуальной деятельности в исламской культуре эпохи Средневековья было сочетание в одном мыслителе всех этих специализаций.], – все они, каждый по-своему, в конечном счете трудились над пониманием Текста. И нередко приходили к одним и тем же результатам, чаще – к разным, созидавая сложное и несколько вычурное здание исламской спекулятивной мысли.

Одним из способов понимания Текста было обращение к вещам и предметам, сущностям и свойствам дольного, человеческого, тварного мира. Так, знаменитый теолог и мистик Абу-Хамид аль-Газали, который долго был для средневековой Европы «царем философов», ведя речь о тех единобожниках, которые «обладают правильным пониманием», характеризует последних как тех, кто рассматривает самих себя, равно как и все остальные виды сотворенных существ, предметов и качеств «составное и простое, свойство и обладающее свойством, живое и безжизненное, говорящее и молчащее, движущееся и неподвижное, темное и светлое», – рассматривает все это как *Божественные письма*¹. {хатт Иляхи} И это – не единичный пример. Еще сравнительно ранний мыслитель Ибн-Масарра (883–931) утверждал в «Послании о размышлении»: «Весь мир – книга, а ее буквы – это Его (Бога. – А.И.) речь. Ту книгу читают люди проницательные очами истинной мысли в соответствии с [остротой] их зрения и широтой разумения»². Спустя полтысячелетия в трактате «Совершенный человек» Абд-аль-Карим аль-Джили (ум. в 1428 г.) заявляет: «*Существующее {мавджудат}* — речь Бога», особо отмечая, что каждое *возможно-сущее {мумкин}* есть отдельное слово Бога³. Как видим, традиция трактовки мира как текста (со строчной буквы), дополняющего и разъясняющего Текст (с прописной), укоренена в исламской мысли.

Обратим особое внимание на зависимость такой трактовки мира как текста – своего рода приложения к сакральному Тексту, – ее зависимость от проблемы однажды закончившегося Откровения. Мы обнаруживаем неприкрытую, прямую и очевидную связь, которую

устанавливают исламские мыслители между прекращением Откровения (оно закончилось со смертью Пророка Мухаммада Печати Пророков), с одной стороны, и представления о мире как тексте – с другой стороны. «Знай, – пишет аль-Газали, – из-за того, что людям в каждом случае {фи кулли халь; хитаб} трудно познать *речь* Всевышнего Бога (Коран. – А.И.), особенно – *после прекращения* {инкита‘ аль-вахй; } Откровения [В данном случае подразумевается, что хадисы Пророка Мухаммада также были результатами Божественного Откровения и они при жизни Пророка во многих случаях служили дополнением и разъяснением в отношении положений Корана.], Всеславный Бог *проявил* {азхара} людям Свою речь посредством *ощутимых вещей* {умур махсуса} ...»⁴. Правильное *прочтение* вещественного и событийного мира, этих *Божественных писем* поможет мусульманину познать мир. И познать Бога. Здесь мы касаемся, пожалуй, самого сокровенного и сущностного в исламской мысли отношения к слову. Прежде всего к слову в Коране. Трудно представить тот трепет, с каким верующий мыслитель рассматривал каждое кораническое выражение, которое, вместе с другими, составляло некое Божественное знамение [*ая*, или *аят*, – означает и *знамение*, и отдельный *стих* в тексте Корана.]. Ведь в нем, в этой Божественной речи смысл бытия мира и человека, обещание жизни будущей и наказ, который надлежит понять и исполнить в точности.

Коран был ниспослан Пророку Мухаммаду на арабском языке, и Божественный замысел понятен Свой завет людям Бог дал именно на людском, человеческом, *понятном* языке. Но здесь возник некий перепад между Божественным и человеческим Божественное знание изложено на тварном наречии, теми словами, что употребляют погонщики верблюдов и торговцы, воины и поэты. Не ошибиться, понять слова Божественной речи не в их профанном, тварном смысле, а в их сакральном, Божественном значении означало бы приблизиться к Богу, быть осиянным Его мудростью, Его светом. Быть сопричастным Вечности. Стать бессмертным.

Слово расщепляется на тварное значение и на Божественное содержание. Слово, отнесенное к Богу, ко всему Божественному, в своей тварной понятности становится недоступным пониманию: если в Коране говорится о Божественной *длани*, то это слово не может обозначать то же самое, что *длань* в отношении сотворенного существа – человека. А *вино*, обещанное тем, кто попадет в Рай, не может быть тем кислым пойлом с мутным осадком, что торговцы продают в грязных кувшинах на рынке, называя это тоже *вином*.

Самый простой способ экспликации, т. е. понимания и разъяснения, Текста заключался бы в *метафоризации* лексических единиц и их сочетаний. Скажем, *длань* может означать *силу*. Или *благодаяние*. Или еще что-то. Так же проста и в то же время субъективна в отношении Текста процедура его символизации: говорится одно, а подразумевается другое. Но тут не может быть уверенности в правильном понимании: если слово *длань* может означать и *силу*, и *благодаяние*, то сомнительно и одно, и другое понимание. И будут продолжаться споры теологов хотя нужна однозначность.

В исламской мысли сформировалась иная, в некотором смысле буквалистская, но на самом деле – изысканно спекулятивная трактовка Божественных слов. Они стали трактоваться как обозначающие то, что существует реально. Скажем, говорится о *длани*, значит *Божья длань* существует. Говорится о реках *молока* в Раю, значит там существует *молоко*. Но есть одно, важнейшее условие понимания – все, что есть в мире Божественном, не является таким, *не может и не должно быть таким*, каково оно в мире земном, тварном. Слово расщеплено на два смысла тварный и Божественный.

Чтобы проиллюстрировать эту экспликативную логику, я приглашаю читателя отвлечься на минуту-другую и прочесть рассказ аргентинского писателя Хорхе Луиса Борхеса, проникновенного исследователя исламской мысли, «Два царя и два их лабиринта» [См. Приложение I. *Хорхе Луис Борхес. Два царя и два их лабиринта.*].

В этой новелле продемонстрирована применимость одного и того же слова к разнопорядковым, в некотором отношении *абсолютно* разнопорядковым вещам. Но *лабиринт* во втором случае – *не метафора*. Борхес описал модель восприятия слова как расщепленного на два несовпадающих значения, каждое из которых – значение *реальное*, или, как принято говорить, *буквальное*, т. е. не-метафорическое. И значение слова при этом все-таки едино, будучи обогащено приложением его ко второму лабиринту. К тому же второй лабиринт, созданный Богом (а пустыню создал Он), может иллюстрировать Божественную Силу и Величие несравнимые с силой и величием вавилонского царька. Но и это еще не все. Настоящим существующим лабиринтом, созданным Богом, является вселенная [Эта тема звучит в новелле Хорхе Луиса Борхеса «Абенхакан Эль Бохари, погибший в своем лабиринте». В случае трактовки вселенной как лабиринта арабский царь из новеллы «Два царя и два их лабиринта» должен был отомстить вавилонскому царю, *ничего не делая*. Ведь царь Вавилона уже находился в лабиринте без выхода и был обречен на смерть в его бесконечных ходах и тупиках. Но было бы это мстью? Или то было бы прощением?]. И если мы поймем сходство и различие между тем, что произведено тварным существом – человеком (в нашем случае лабиринт вавилонского царя), и тем, что создано Богом (вселенная), нам станет ясно, как отличаются названные одним словом *мощь* {*кудра*} человека и *Мощь* {*Кудра*} Бога [Эти лексемы, которые в Коране прилагаются и к Творцу, и к твари, были выделены исламскими мыслителями в особый разряд, названный *муташабихат*. Это выражение несло два смысла. Одно – *слова, сходные одни с другими*, второе – *слова, вызывающие сомнение*. При этом важно иметь в виду, что в арабском языке нет разделения на прописные и строчные буквы. (Давая транслитерации, я ориентируюсь на дух русского правописания и некоторые термины вынужденно пишу с прописной.)]. Или – нам станет ясно, как все это представляли исламские мыслители Средневековья.

Понять Божественный смысл слова, имея в распоряжении только тварные денотаты этого слова, – вот задача, которую решали исламские мыслители, многие – даже не формулируя ее. И оказалось, что это возможно пусть не в полной мере, но возможно. Один из вариантов этой процедуры рассмотрение смысла слова как во всех случаях контекстуального, зависимого от контекста. С точки зрения Ибн-Таймийи (1263–1328), в речи происходит не так, что существует некое слово, обладающее определенным смыслом, скажем, *рука*, и человек употребляет это слово, обладающее определенным смыслом, который изменяется, нюансируется в зависимости от того, к какому конкретному предмету это слово прилагается. Наоборот, смысл слова всегда конкретен, *контекстуален* — человеческая *рука*, *рука* Зайда, *рука* Бога, *сжатая рука*, и так практически до бесконечности. Контекстом может быть и ситуация, в которой совершается высказывание. Человек употребляет в речи множество комплексов *слово плюс контекст*, и об абстрагированном смысле слова, являющемся вторичным по отношению ко всем этим комплексам, можно сказать, что этот смысл складывается благодаря употреблению как раз этих комплексов *слово плюс контекст*. При этом Божественный смысл слова может быть понят через понимание всех допустимых комплексов *слово плюс контекст*, включая такой же комплекс, отнесенный к Божественному Его полный и абсолютно точный смысл не может быть доступен человеку, пребывающему в тварном мире, иным путем по причине трансцендентности Бога [См. Приложение II. Арабский – язык без метафор (Ибн-Таймийя о принципах экспликации коранического Текста).].

Но если слова, одновременно приложимые в Коране к Божественному и тварному, расщепляются на два смысла, то допустимо полагать, что слова, приложимые в обычной речи к тварному миру и не употребленные в Писании, могут дать некое знание о мире Божественном, источнике тварного мира. Вспомним: слова *Мощь* и *Рука* приложимы к Богу, и те же слова *мощь* и *рука* приложимы к человеку [В арабском языке не было и нет заглавных (прописных) букв. К Богу или к тварному существу относятся арабские слова *кудра*

и *яд* — это всегда ясно из контекста.]. А другие слова? И когда аль-Газали говорит о Божественных письменах [У Хорхе Луиса Борхеса сходная тема решается в новелле «Письмена Бога» (сборник «Алеф», 1949 г.)], о том, что Бог проявил свою речь посредством осязаемых вещей, он подразумевает следующее. Не только слова, употребленные в Коране, расщепляются на тварный и Божественный смысл. Но и любое слово, за пределами Корана, не попавшее в него вследствие прекращения Божественного Откровения, может иметь, имеет (должно иметь?) два смысла — тварный и Божественный. Слово, *любое слово*, расщепляется, удваивается. Каждое слово, всякий текст, несущие в себе тварный смысл, могут стать ключом к постижению иного смысла Божественного [Уж казалось бы, какой Божественный смысл можно обнаружить в *ногтях* и *слюне*? Но это удастся исламским мистикам. См. ниже раздел «Совершенный Человек как *Зеркало* Бога и матрица мира».]. Крайнее выражение этой тенденции — *хуруфизм* [от араб. *хуруф*, *звуки-буквы*.], выразившийся в поисках скрытого Божественного смысла в числовых значениях слов и их сочетаний, приписывании неких смыслов отдельным буквам различных слов (не только коранических)⁵.

Слова становятся материалом для *спекулятивного* [Напомню, что слово *спекуляция* в смысле *философское умозрение* происходит от латинского *speculum*, *Зеркало*. Правда, в арабском языке *спекуляция* (*назар*) напрямую с *Зеркалом* не соотнесена, а связана с *рассмотрением*.] *конструирования* трансцендентного, недоступного для человека, Божественного мира.

Однако и это не все. Предметам приписываются новые свойства не только в зависимости от того, насколько точно познан сам предмет, но и в зависимости от того, что дал перенос его имени на недоступные сущности. Описание трансцендентного мира в терминах мира земного, тварного приводит к тому, что и этот, тварный мир вовлекается в процесс *спекулятивного конструирования*. Это и концепция *Совершенного Человека*, одновременно Божественного и земного, и *метафизика Света*, который может трактоваться как Богоявленность в тварном мире, и концепция *единства бытия*, которая, как следует даже из самого ее названия, предполагает некое единство Божественного и тварного. Происходит своего рода зеркальная игра мысли: от тварных предметов к вещам трансцендентным — к тварному миру. И обратно...

Среди *ословесенных* вещей человеческого мира или, как посмотреть, овеществленных слов — *Зеркало*. Само *Зеркало* — опредмеченное выражение *расщепления единого*. *Зеркало* удваивает мир — подобно тому, как удваивает его слово, употребленное в, назовем это так, *коранической* языковой среде, т. е. в той стихии арабского языка, которая структурируется Кораном.

Но *Зеркало* еще и предмет исключительно необычный — не равня другим предметам. И редкий. Представим себе мир средневекового мусульманина. Он, этот мир, *шершавый* и по преимуществу *тусклый* [Допустимо высказать соображение о том, что технологический уровень развития цивилизации определяется количеством искусственных зеркальных поверхностей на душу населения.]. Глинобитные или каменные постройки; окна, естественно, не застеклены; песок и пыль набиваются в шерсть верблюду; грубые одежды бурого цвета; войлочные стволы пальм... И среди этой тусклой шершавости отполированные человеком или Богом островки иного мира — крайне немногочисленные *Зеркала*. Да еще почти такие же редкие озера, в которых можно увидеть небо. Или колодцы, в прохладную глубину которых заброшено *Зеркало*. Уже только поэтому *Зеркало* не могло не привлекать не только, скажем, физиков или магов (а они воздали ему должное!), но и спекулятивных мыслителей, тщившихся понять, каким может быть абсолютное Божественное *Зеркало*.

При этом, как я полагаю, использование *Зеркала* в спекулятивной мысли допустимо еще рассматривать как своего рода *компенсацию*, призванную ввести в культурный (в том

числе – интеллектуальный, спекулятивный) оборот зрительные образы, которые обладают большим экспликативным потенциалом.

А образность была в исламе под запретом. Есть абсолютно достоверный хадис Пророка, запрещающий изображать живые существа. «Кто *изобразил образ {саввара сурат^{ан}}*, тот должен вдохнуть в него дух, а ведь он [наверняка] не вдыхающий»⁶. Это значит, что человек, изобразивший некий образ (из других хадисов ясно, что обязательно подразумевается наличие у образа головы), обязан оживить его, вдохнув в него животворящий дух, но сделать это он не в состоянии, ибо это может совершить только Бог. А само *изображение образов* [В арабском тексте также присутствует тавтология: *саввара сурат^{ан}*.] есть подражание Богу (одно из Его имен – Наделяющий *образом {аль-Мусаввир}*) – грех, который, как ясно из другого хадиса, будет наказываться в Судный день *наисильнейшим мучением* тех, кто этот грех совершил. Есть и такой хадис Пророка: «Ангелы не входят в дом, в коем есть *образ {сура}*»⁷. Тем самым для мусульман в принципе исключалось аллегорическое изображение, например, Тщеславия в образе женщины, сосредоточенной на том, что она рассматривает себя в *Зеркале* (таких изображений существовало много в средневековой христианской Европе) [Запрет изображать живые существа в исламской культуре нарушался. В этом случае, например, в Иране происходило возрождение доисламских художественных принципов, тесно связанных с доисламскими же верованиями иранцев. В результате возникал синтез разных, в некотором смысле противоположных, норм и образцов, в котором реализовался своего рода реванш первоначально угнетенных автохтонных, *неисламских* традиций. (См., напр.: *Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. М., 1997.*)].

Но человеческое воображение, если можно так выразиться, требовало зрительности, образности. На этот счет есть не лишенное юмора свидетельство аль-Газали в книге «Критерий знания, или Искусство логики». Он предлагает читателю поразмыслить о том знании, которое у читателя есть, о Творце мира, т. е. Боге, и о том, что Он существует, не будучи в каком-либо *конкретном месте {мавджуд ля фиджиха}*. Воображение сразу потребует от человека наделения Творца цветом, пространственными характеристиками (размером, близостью, удаленностью), связи с миром или отделенности от мира всего того, что человек *видит* в предметах, обладающих *формой {шакль}* и цветом. При этом воображение не требует наделения Бога вкусом и запахом. Так происходит потому, что воображение (*во-ображение*) [Арабское слово *тасаввур*, которое обозначало в средневековой философской терминологии либо *воображение*, либо *представление*, образовано от слова *сура* (образ).], без которого человек в процессе мышления обойтись не может, «приучено в наибольшей степени и с наибольшей силой к *зрительным данным {мудракат аль-басар}*, и его требование [увеличить] долю зрения более настоятельно и насущно»⁸ [Эта констатация аль-Газали может рассматриваться как своего рода перифраза слов Аристотеля, которыми он открывает свою «Метафизику»: «Все люди от природы стремятся к знанию, – говорит Стагирит. – Доказательство тому – влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий [в вещах]» (*Аристотель. Метафизика. Кн. I (А), 980а, 21–30.*)].

К этому свойству человеческого восприятия и мышления обращался Пророк Мухаммад, наставляя верующего мусульманина в достоверном хадисе: «Служи Аллаху, как будто ты видишь Его»⁹ [При всех отступлениях от запрета изображать живые существа, в исламской культуре не существует ни одного изображения Бога.].

В сущности, едва ли не весь исламский мистицизм (суфизм) построен на зрительности. Мистики-суфии назывались *людьми созерцания (лицезрения) {ахль аль-мушахада}*. Основатель иллюминизма ас-Сухраварди, в концепции которого Свет и выявляемые им цвета, образы и формы играют главную и решающую роль, сообщает о том, что блаженные, или достигшие счастья, душой возносясь в горние выси, к Свету Светов – Богу, наслаждаются – не чем-нибудь, а *образами {сувар, ед.ч. сура}*, которые, чем выше подымается блаженный, тем они «чище и приятнее»¹⁰. *Лицезрение* Бога – конечная цель всех усилий суфия и смысл его существования¹¹.

Зеркало разрешало коллизию между потребностью образности и запретом на образы [Даже Бога можно было увидеть, если, как это делал Ибн-Араби, утверждать, что мир – Его отражение.]. *Изображение образов* (воспользуемся выражением из хадиса Пророка) и экспериментирование с образами (например, с экспликативными целями) не могло быть запрещено, если для этого использовалось *Зеркало*, которое для этой цели вполне годилось: ведь чье-то отражение в Зеркале – это не что иное как мгновенное создание образа – как человека, так и любой вещи. Но есть подтверждение тому, что *Зеркало* ассоциируется (не может не ассоциироваться!) с *запретным изображением образов*: в исламском шариатском праве имеется запрет на использование *Зеркала* на сакральной территории и в сакральном времени, где запреты и наказания ужесточаются. Когда мусульманин, совершая *паломничество {хаджж}* в Мекку, входит в состояние, называемое *ихрам*, которое предполагает предварительное выполнение ряда очистительных обрядов и облачение в особую одежду (тоже *ихрам*), состоящую из двух кусков белой ткани, строгие ханбалитский и маликитский толки {мазахиб, ед.ч. мазхаб} шариатского права вообще запрещают использование *Зеркала*; в других, более либеральных толках (ханафитском и шафиитском) его можно использовать, но только в случае крайней необходимости, например, при ранении лица или для того, чтобы выправить завернувшуюся ресницу¹².

Но в принципе *Зеркало* не является запретным для мусульманина, более того, в соответствии с Сунной Пророка, им надлежит пользоваться. «Если он (Пророк Мухаммад. – А.И.) отправлялся в путешествие, то брал с собой пять вещей: зеркало, палочку для накладывания сурьмы [Сурьмой арабы в пустыне подводили глаза. Это уберегало от конъюнктивита.], ножницы, деревянную зубочистку и расческу» – это один из вариантов хадиса, помещаемого в раздел о гигиене или путешествии соответствующих сборников¹³. Употребление *Зеркала* Пророком легализует *Зеркало* (и образы) в пространстве исламской культуры [Если бы предположить, что такого именно или подобного хадиса не существовало, последовательные мусульмане-сунниты должны были бы обходиться без *Зеркала*.].

И еще одна гипотеза относительно причин такого внимания к *Зеркалу*. Она связана с тем словом, которое буквально неотделимо от *Зеркала*. Это – слово *образ*. Где *Зеркало*, там и *образ*; где *образ*, там и *Зеркало*. Даже достаточно еретические построения Ибн-Араби о мире вселенском Адаме, который является отражением Бога в *Зеркале*, имеет одним из своих обоснований известный и достоверный хадис Пророка «Создал Бог Адама по Своему образу».

Это слово *образ* — было своего рода ключиком, который открывал сокровищницы теологической и философской проблематики. Ведь арабское слово *образ {сура}* означает не только *образ как таковой*, но и *оболочку, форму* (в перипатетическом смысле), *энтелехию* (тоже в духе Аристотеля), *идею* (в духе Платона или Плотина) и даже *душу* (в разных смыслах). Все эти предметы, точнее концепты, исключительно сложны для понимания, но буквально в руках у мыслителя было орудие, которое позволяло что-то смоделировать, а что-то и увидеть воочию. Это орудие – *Зеркало*. И – то, что в нем обнаруживается, а именно – *образы {сувар}*, или, если дать единый на все случаи перевод этого слова, *образы-оболочки-формы-*

идеи-энтелехии-души [Это еще не все. В средневековых астрономических и астрологических трактатах *сура* означает *созвездие*]. Нельзя было не воспользоваться таким орудием. *Зеркалом* мыслители и пользовались в своих теоретических изысканиях. И проследивая разные повороты *Зеркала*, мы можем понять, как происходило спекулятивное конструирование Бытия, такое конструирование, для которого *Зеркало* являлось своего рода инструментом, Коран и Сунна представляли собой обязательный источник вдохновения, а вспомогательным материалом были перипатетизм, неоплатонизм, гностицизм, а то и доисламские вероучительные системы – иудео-христианское наследие, зороастризм и т. п.

Рассматриваемую категорию мы обозначаем как *Зеркало* (с прописной буквы и с выделением курсивом) – для того, чтобы нашему тексту придать двуплановость, в том числе зрительную. Ведь в смысловом (содержательном) пространстве данного сочинения мы имеем дело по меньшей мере с двумя семантическими слоями. Первый это текст, подчиняющийся правилам современного русского языка, второй преобразованный текст, исходно принадлежащий иному культурно-пространственно-временному континууму, а именно – исламской культуре Средневековья. Имплантируемым в наш текст элементом этого, другого континуума в данной книге и является *Зеркало*. Наконец, оперируя единицей *Зеркало*, мы упрощаем дело и освобождаем себя от того, чтобы по-разному оформлять эту единицу (например, с использованием кавычек) в тех, разных, случаях, когда она по-разному семантически оформлена является нарицательным именем, метафорой, символом, образом и т. п., обозначает предмет или представление о нем. Тем самым мы, не применяя излишне неэкономных приемов, ускользнем от парадокса стойка Хрисиппа, который говорил: «То, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь: телега. Стало быть, телега проходит через твой рот»¹⁴ [В нашей записи высказывание Хрисиппа выглядело бы таким образом: «То, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь: *Телега*. Стало быть, *Телега* проходит через твой рот»]. Одним словом, видя *Зеркало*, читатель должен сразу понимать, что речь идет о единице исходно иного текста, которая принадлежит иной текстовой реальности и норовит жить по своим правилам [При этом в цитатах сохраняется использованное там, обычное написание.]. Другими словами, то, перед чем читатель бился некоторое время назад, и наше *Зеркало* — разные вещи.

Для того, чтобы посмеяться над высказыванием Хрисиппа, нам необходимо знать, как выглядит телега, каковы ее размеры, хотя сама телега к парадоксу прямого отношения не имеет, дело не в ней. Для того, чтобы понять, что происходило с *Зеркалом* в спекулятивной арабо-исламской мысли Средневековья, нам важно иметь в виду следующее. В рассматриваемую эпоху *Зеркала* изготавливались из металла (стали, бронзы, серебра, золота, меди) и ввозились в исламский мир из Китая, а с XII в. бронзовые *Зеркала* стали делать в Иране. Стекланных *Зеркал*, естественно, не было [Поэтому анахронизмом является изложение Аннемари Шimmel в книге «Мир исламского мистицизма» представлений о результатах Божественного Творения, как они якобы обнаруживаются у Ибн-Араби, с использованием стеклянного *Зеркала*. «Оно (творение. – А.И.) подобно осколкам зеркала, в которые ударил луч света, заставив *стекло* засиять всеми цветами радуги» (Шimmel Аннемари. Мир исламского мистицизма. М.: «Алетейа», «Энигма», 1999. С. 212. Выделено мной. – А.И.)], хотя стекло, в очень малых количествах, использовалось в обиходе, например, в светильниках, для изготовления посуды; оно упоминается еще в Коране (VII в.) [Тот же Ибн-Араби, который воздал должное *Зеркалу*, не допуская даже предположения о *Зеркале* стеклянном, в «Книге выявленностей» (*Китаб ат-таджаллийат*) разводит *Зеркало* и стекло: «И коли очистилось твое зеркало (подразумевается сердце как орган мистического познания. – А.И.) и разбилась склянка (*зуджаджа*) твоего представления (*вахм*) и воображения (*хайяль*) ...» (Ибн-Араби. Раса'иль Ибн-Ара-би (Трактаты Ибн-Араби). В 2 ч. Хайдарабад, 1948. С отдельной пагинацией для каждого трактата. Ч. 2. С. 17).]. Можно предположить, что стек-

лянные *Зеркала* могли проникнуть в исламский мир только начиная с XIV в., после того, как сначала в Венеции, а потом и в других западноевропейских городах для производства *Зеркал* стали использовать стеклянные пластины или шары, с внутренней стороны заливавшиеся оловом либо сплавами разных металлов¹⁵. Но со стеклянным *Зеркалом* у рассматриваемых нами средневековых исламских мыслителей мы не встретимся.

Металлические *Зеркала* были несовершенны, искажали образ, например, изменяли его размеры по сравнению с отражаемым, увеличивали или уменьшали отражаемые предметы. *Зеркала* требовали постоянного ухода – очищения от ржавчины или патины, регулярной полировки (например, при помощи полотняного мешочка, наполненного измельченным углем лаврового дерева) и т. п. Нередко роль *Зеркала* играли, как это нам известно из свидетельств средневековых источников, иные вещи – как привычные для нас, например, водная гладь, так и неожиданные, скажем, лезвие меча. *Зеркалом* оказывались и предметы, совершенно, казалось бы, неподходящие для того, чтобы что-то отражать. Но об этом ниже, ведь это и составляет во многом содержание книги, которую читатель держит в руках.

И последнее. Поскольку мы будем все время помнить о том, что для спекулятивного конструирования миров Божественного и тварного использовались слова, для нас важно то, каким словом обозначалось по-арабски *Зеркало* [И не только оно. Во всех важных случаях мы будем выносить на поля упрощенную транслитерацию арабских слов, выражений и терминов, которые составят систему взаимосвязанных и взаимозависимых единиц-семантем. Как читатель увидит ниже, очень часто будет выделяться слово *сура-образ-оболочка-форма-идея-энтелехия-душа*]. Арабоязычные мусульмане употребляли (и до сих пор это делают) для обозначения *Зеркала* слово *мир'ат* с долгим *а*. Это – так называемое *имя места* от глагола *ра'а* – *видеть, увидеть*. И означает это слово буквально *место, в котором [некто] видят*, или *место видения* [Глагол *ра'а* имеет еще одно значение – *видеть во сне, иметь сонное видение*. Тем самым слово *мир'ат* можно трактовать и как *место видения*. Идеальным был бы перевод на русский язык этого слова с двумя альтернативными ударениями одновременно как *место видения*. Такое невозможное слово понадобилось бы нам ниже.].

Как сердце превратилось в зеркало, или метафорическое употребление зеркала

*[Бывает лишь то,
что пожелает Бог,
Господь миров,
у Которого нет
отоварищей.*

Метафора может многое поведать о двух вещах — о том, что исходно обозначается каким-то наименованием, и о чем-то другом, на что это наименование переносится. Вернее, не о двух вещах, а о двух *представлениях* — о том, как люди представляли две вещи, те вещи, которые как-то сближались, в чем-то отождествлялись из-за уверенности человека, что они обладают общими чертами или свойствами. Метафора сгусток представлений, понятных и в некотором смысле *обязательных* для людей конкретной культуры и определенной эпохи. Для нас, удаленных от временного, культурного контекста употребления метафоры, она может быть неочевидной и требовать реконструкции, направленной на восстановление не во всем понятных и уж наверняка *не сразу* понятных нам представлений, зафиксированных в словах. Возьмем достаточно простой для понимания пример из Библии [К Библии в данном случае мы обращаемся из-за большей ее близости к русскоязычному читателю.]: *небо — Зеркало*. «Ты ли с Ним (с Богом. — *А.И.*) распростер небеса, твердые, как литое зеркало?» — обращается к Иову Елиуй¹⁶. Из этого сравнения следует, что *Зеркало* в представлении того, кто эту метафору употребляет, является металлическим (оно *отливается* из металла) и имеет твердую поверхность. И в представлении этого человека тверды небеса (вспомним *небесную твердь*), уподобляемые *Зеркалу*.

Но в Священном Писании есть и более сложный для понимания пример. Во Втором послании апостола Павла коринфянам сказано: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа»¹⁷. Понять, какие свойства *Зеркала* здесь подразумеваются (или ему приписываются), можно только в том случае, если нам будет ясна суть описанной апостолом Павлом ситуации. А ситуация станет понятна тогда, когда мы сумеем понять, какое именно подразумеваемое свойство *Зеркала* заставило употребить *Зеркало* в качестве метафоры.

Иными словами, метафорическое употребление *Зеркала* позволит нам понять не только то, что с *Зеркалом* или какими-то его свойствами сравнивалось, но и те представления о *Зеркале*, которые были у средневековых мусульман (вернемся к ним), представления, способствовавшие именно такому, а не иному употреблению *Зеркала* для спекулятивного конструирования мира.

Самая элементарная и наиболее распространенная вещь: *Зеркало* — это то, что **показывает, демонстрирует**. Чтобы это, в сущности, банальное утверждение проиллюстрировать, я приведу небанальный пример использования *Зеркала*. Знаменитый Абу-Хамид аль-Газали, который, как и все его современники, серьезно относился к талисманам, амулетам, заговорам и т. п., приводит в своем трактате «Тайна двух миров» описание способа, *как стать невидимым*.

Если кто-то хочет стать невидимкой, то в период, когда начинают сеять хлопок, нужно посадить семечко *клещевины* {*хирва; ра'с*}, зарыв его в землю в *голове* черного кота. Когда кустик взойдет, его следует накрыть мешком. Выращивается куст до той поры, пока не придет время собирать хлопок. Тогда, не снимая мешка, через ткань нужно сорвать кисть клеще-

вины с семенами [В обычных условиях из семян клещевины гонят касторовое масло, знаменитую *касторку*.], проделать в мешке сбоку дырку и доставать оттуда зернышки по одному. При этом нужно держать в руке *Зеркало*. Оно-то и станет своего рода контрольным прибором. Человек должен класть зернышки клещевины по одному в рот и при этом смотреть в *Зеркало*. Если он себя видит в *Зеркале*, то эти зернышки не годятся. А вот если он возьмет какое-то зернышко в рот и в этот момент себя в *Зеркале* не увидит, то это и будет означать, что искомое зернышко, делающее человека невидимым, обнаружено. Теперь можно стать невидимым, когда захочешь, если положить в рот это зернышко¹⁸. Таким образом, *Зеркало* показывает, демонстрирует. Что есть – то есть. Чего нет того нет. Таким образом, всякая вещь, которая что-то показывает, демонстрирует, может метафорически называться *Зеркалом*.

Именно на этом свойстве, признаваемом за *Зеркалом*, построено множество популярных в эпоху Средневековья метафор. Например, в псевдоаристотелевском трактате «Тайна тайн» (переводился на латинский в средневековой Европе как «*Secretum Secretorum*») разум называется «зеркалом [человеческих] недостатков»¹⁹. Как это часто случалось в то время, данная констатация приписывается не только Псевдо-Стагириту, но и Псевдо-Платону²⁰. Читатель средневековых арабских трактатов мог вынести из них представление о том, что Платон имел особую склонность к *Зеркалу*. Не только разум человека есть *Зеркало*, но и сами люди тоже, по утверждению Псевдо-Платона автора морализаторских трактатов, являются *Зеркалом*, которое показывает человеку его нравы, благодаря чему он может их оценить и исправить²¹. Впрочем, опять-таки, эта идея приписывается и одному из древних персидских мудрецов с двумя нюансами во-первых, относительно того, что не все люди, а только мудрецы-ученые являются таким *Зеркалом*, и, во-вторых, подобное *Зеркало* лучше, чем полированный металл²².

Метафоры этого ряда употребляются и без соотнесения с античными мыслителями. Например, аль-Газали считает, что «верующий [мусульманин] зеркало [другого] верующего: в недостатках другого видит он свои недостатки»²³ [Не исключено, что это перифраза одного из хадисов Пророка, который приводится ниже.]. У мистика Джалаля-ад-Дина Руми встречается изощренная метафора: *смерть* – *Зеркало*. Смерть встречает человека подобно *Зеркалу*, отражающему лицо как оно есть – либо прекрасное, либо безобразное. Смерть ставит человека перед его поступками – хорошими или дурными²⁴.

Есть и хадис, приписываемый Пророку, с употреблением *Зеркала* в метафорическом смысле. Приведем его полностью. «Мысль (*мышление*) {фикр} — чистое зеркало, рассуждение {*и'тибар*} — предупреждающий [об опасности] добрый советчик. И достаточным для тебя правилом пусть будет то, что ты убережешь других от нелюбого тебе [самому]»²⁵. Ясен нравственный смысл этих слов Пророка. Но вовсе не праздным представляется вопрос о том, почему мышление (мысль) сравнивается с *чистым Зеркалом*. Потому, что оно что-то *показывает*? Не исключено. Однако, если мы более внимательно рассмотрим контекст высказывания, то увидим, что *Зеркало* здесь – подразумеваемая метафора *тождественности*. Человек подобен другим людям – так же, как отражение человека в *Зеркале* подобно самому человеку. Тогда подразумеваемый смысл будет примерно таким. Мышление человека – *Зеркало*, позволяющее установить то, что он – такой же, как другие. И совершенно органичным видится в этом случае окончание хадиса: не совершай по отношению к другому того, чего ты бы не хотел по отношению к самому себе.

Попутно отмечу, что существует хадис Пророка, в котором метафорический смысл *Зеркала* не вполне ясен, если только не воспринимать этот хадис как состоящий из трех отдельных высказываний. «Верующий – зеркало верующего. Верующий – брат верующего. Он восполняет {*якуфф*^v *аляй-хи*} его потерю {*дай'атаху*} и оберегает его сзади»²⁶.

Зеркало — это еще и метафора исключительной **чистоты**. Ведь оно может исполнять свою функцию только в том случае, если на нем нет пятен. Вот один, сравнительно поздний пример [Этот пример интересен потому, что свидетельствует об освоении исламской мыслью *Зеркала* как метафоры. Мы уже обнаруживаем полностью исламскую – и по автору, и по содержанию – метафору. Автор цитируемой «Книги пользы» – Ибн-Кайим аль-Джавзийя, ханбалитский теолог и законовед, строгий борец против всякого рода ересей, его прозвище у мусульман-суннитов – Сокрушитель порочных нововведений (*Ками 'аль-бида'*). И уж если он употребляет эту метафору, это означает, что она полностью исламизировалась.]. В разделе «Книги пользы», разъясняющем, что есть *единобожие* {*тавхид*}, Ибн-Кайим аль-Джавзийя (1292–1350) пишет: «Единобожие – самая праведная и бескорыстная вещь, самая чистая и светлая. И каким бы мелким ни было что-то, что делает на нем царапины (так!), пачкает его, оставляет на нем пятна, – все это – как белые одежды, на которых видно и малое пятно; как очень чистое зеркало, на котором малейшая вещь оставляет свой след»²⁷. Иными словами, на хорошо отполированной и чистой поверхности *Зеркала* заметно любое пятнышко. Смысл этого сравнения в том, что единобожие, т. е. вера мусульманина в Единого и Единственного Бога, исполнение Его заветов, – от всего этого мусульманин никак не должен отступать («ни словом, ни жестом, ни тайным желанием», как выражается Ибн-Кайим), иначе единобожие не будет полным и чистым.

Исключительно важным для понимания многих поворотов *Зеркала* в исламской спекулятивной мысли является то, как формировалась значимая для всей исламской мысли метафора *Зеркало-сердце*. Пожалуй, свойство *чистоты* исходно оказывало на этот процесс решающее воздействие. Как уже констатировалось, в Коране о *Зеркале* не говорится. Но и в Писании, и в Предании есть все-таки некие намеки, которые в определенном направлении подтолкнули размышления толкователей сакрального Текста теологов, философов и мистиков. В суре (главе) 83-й («Обвешивающие») обнаруживается достаточно ясное место, где говорится о тех людях мекканцах, земляках Пророка Мухаммада, – к которым к первым он обратился со своей проповедью. Они обвиняют Пророка во лжи. Вот как этот отрывок перевел И. Ю. Крачковский (XX век): «Когда читают ему (одному из таких людей. – А.И.) Наши (Божественные. – А.И.) знамения, он говорит: „Сказки первых!“ Так нет же! Покрыло ржавчиной их сердца то, что они приобретали»²⁸. А вот перевод Г. С. Саблукова (XIX век): «Когда читают им Наши знамения, они говорят: это сказки о прежних людях. Нет, напротив: сердцами их овладело то, что они усвоили себе»²⁹. И вот один из современных переводов (М.-Н. О. Османова): «Когда ему возвещают Наши знамения, он восклицает: „Побасенки древних народов!“ Так нет же! Деяния их окутали [пеленой] их сердца»³⁰.

Если принять трактовку И. Ю. Крачковского, то тогда с большой степенью вероятности можно предполагать, что в Коране уже содержится достаточно прямой намек (сразу предупредим читателя: само слово *ржавчина* там отсутствует) на метафорически *металлический* и, принимая во внимание весь тогдашний контекст исламской мысли, *зеркальный* характер человеческого сердца. Но если бы было так, тогда не возникало бы иных трактовок Текста у других переводчиков до и после И. Ю. Крачковского. Вероятнее всего, предпочтительна достаточно общая трактовка (*покрывать, накрывать, охватывать* и т. п.) того, что происходит с сердцами грешников, она ближе к смыслу коранического выражения. Современный *разъяснитель смыслов Корана* египтянин Мухаммад Фарид Вагади считает необходимым растолковать читателю-арабу смысл слова. Он пишет, что выражение *райн* (имя действия от употребленного в Коране глагола *рана*) – означает *загрязнение, скверну* {*данас*}, которая покрывает что-то³¹.

Откуда же взялась *ржавчина* у авторитетного российского арабиста И. Ю. Крачковского? Она, вероятнее всего, из поздних (относительно времени фиксации Корана), в первую

очередь суфийских (мистических) комментариев. А сами эти комментарии основываются на том намеке, который есть в одном из хадисов Пророка Мухаммада. Вот что говорит Пророк. «Если раб [Божий] совершил какой-то грех, то в его сердце возникает *пятнышко* {*нукта*}. А коли он удалит [его] испросит [у Бога] прощения и покается, то оно (сердце. – *А.И.*) обретет *блеск* {*сукиля*}. Если же он опять [согрешит], то добавится [пятнышек], пока они не покроют сердце»³². Правда, тут еще нет речи о металлическом *Зеркале* [Употребленное слово *сукиля* — пассивный залог глагола *сакаля*, т. е. *наводит лоск, делает глянцевым, блестящим, полировать, придавать блеск*.]. Придание блеска посредством полировки могло осуществляться, например, в отношении драгоценного камня. Ведь они, например, алмазы, не гранились, а отполировывались. (Ив исламской культуре существовали полированные алмазы [К слову сказать, русское слово «алмаз» происходит от арабского *аль-мас*.], но не было бриллиантов.) На отполированном же алмазе хорошо видны пятнышки. Тем самым можно предположить, что и Коран, и Пророк Мухаммад, рассуждая о пятнышках или загрязнении, имеют в виду вовсе не металлическое *Зеркало*, а, очень вероятно, драгоценный камень [Та глава, в которой рассматриваемый нами авторитетный автор-традиционалист Абу-Талиб аль-Макки говорит обо всем этом, имеет характерный подзаголовок – «описание сердца и его уподобление светам (мн. ч. от слова *свет*. – *А.И.*) и драгоценным камням (*аль-джавахир*)>>]. Известный средневековый мыслитель традиционалистского толка Абу-Талиб аль-Макки (ум. в 998 г.) напрямую связывает только что процитированный нами хадис Пророка и приведенные выше аяты Корана и говорит: «Оно (то, что происходит с сердцем. – *А.И.*) и есть то самое *покрытие*, о котором говорит Всевышний Бог: „Так нет же! Деяния их покрыли их сердца“»³³.

Существует интересная для нас параллель к хадису Пророка о пятнышках. Если из смысла только что приведенного хадиса ясно, что грехи – пятнышки на сердце – предполагаются темными, то в другом случае речь идет о противоположном – о вере как *светлом* пятнышке на сердце или в сердце. Это высказывание Пророка опять-таки заставляет думать, что на ранних этапах становления ислама сердце все-таки сравнивалось не с металлическим *Зеркалом*. В сочинении, авторство которого приписывается четвертому Праведному халифу, современнику и сподвижнику Пророка – имаму Али Ибн-Аби-Талибу (ум. в 661 г.), «Путь красноречия» [«Путь красноречия» (*Нахдж аль-балага*) представляет собой сборник речей, посланий, афоризмов и максим, которые, как принято считать, объединил под одной обложкой шиитский ученый аш-Шариф ар-Ради (ум. в 1015 г.). То, что сборник был составлен через три с половиной столетия после смерти имама Али, заставляет сомневаться в полной аутентичности текста, т. е. в том, что он весь восходит к VII в. и его автором является Али Ибн-Аби-Талиб. Обзор различных точек зрения см.: *Djebli Moktar. Encore a propos de l'authenticite de Nahj al-balagha // Studia Islamica. // Р., 1992, № 75.*] приводится еще один хадис Пророка, в котором тоже есть и сердце, и пятнышки. «Вера проявляется пятнышком в сердце. Прибавилось веры увеличилось пятнышко»³⁴.

Примечательно само слово *пятнышко* {*люмза*}. Это – белое пятнышко, которое бывает на губе у лошади. (Губа лошади, кстати сказать, *блестит* [Арабский корень *ля-ма-за* ассоциировался еще и с жиром, который тоже блестит].) По смыслу хадиса подобное пятнышко не являлось у лошади признаком недостатка, было даже специальное выражение для наименования таких лошадей – *фарас алмаз*. В конце концов, эти вопросы, связанные с лошадеведением, для нас здесь не очень важны. Важно то, что метафоры пятнышек (темных и светлых, черных и белых) на сердце мусульманина на раннем этапе развития ислама (в данном случае – религиозной моралистики) уходят своими ассоциативными корнями не в *Зеркало*. Причем нужно отметить, что в рассматриваемом сборнике «Путь красноречия» *Зеркало* в метафорическом смысле употребляется [Именно из «Пути красноречия» имама Али Ибн-Аби-Талиба взят разобранный нами выше хадис Пророка: «Мысль – чистое зеркало...»], но

Зеркало там прямо не ассоциируется с сердцем [*** Из соображений научной добросовестности отметим, что косвенные ассоциации с сердцем в хадисе «Мысль – чистое зеркало...» могут возникать – из-за того, что органом мышления для мусульманских спекулятивных мыслителей было именно сердце.].

Однако глагол *полировать, придавать блеск* {сакаля} относится, вне всякого сомнения, также и к *Зеркалу*. И вот уже на той же странице трактата аль-Макки, где говорится о *покрывании* сердца, автор вводит в оборот без каких-либо (например, ассоциативных или почерпнутых из Предания) посредующих звеньев *блестящее, отполированное Зеркало*. Со ссылкой на ранних традиционалистов Джа'фара Ибн-Буркана и Маймуна Ибн-Михрана приводится высказывание о том, что сердце верующего блестящее *Зеркало* (букв. *Зеркало, на которое навели блеск* {мир'ат маджлюва}).

Но тут нас поджидает неожиданность. Да, сердце верующего, будучи незапятнанным, оказывается отполированным и блестящим, как *Зеркало*. Но оно *не отражает, а освещает!* Упомянутый Маймун аль-Михран повторяет то, что нам известно из приведенного выше хадиса Пророка: «Если раб Божий совершает некий проступок, – говорится у аль-Макки со ссылкой на Ибн-Михрана, – то на его сердце появляется черное пятно; если же он покается, то пятно с сердца удаляется». И дальше следует такая мысль: «Тем самым сердце верующего подобно зеркалу, и не подберется к верующему Сатана ни с какой стороны без того, чтобы верующий его не узрел. Сердце же того человека, который в проступках погрязает, все больше покрывается новыми черными точками, пока оно не становится черным; и тогда человек не замечает подбирающегося к нему Сатану».

Смысл этого периода не понять, если не принять, что *Зеркало* источает свет. Вплотную за этим периодом идет высказывание Пророка, которое и должно подтверждать, что сердце верующего – *Зеркало, освещающее* все вокруг. Пророк Мухаммад говорил в одном из хадисов, что в сердце верующего «светильник, что сияет» [В связи с рассматриваемым аспектом *Зеркала* — тем, что оно *светильник*, нельзя исключить и такое предположение, что и в приведенном выше хадисе Пророка («Мышление – чистое зеркало...») подразумевается этот смысл: мышление *освещает*, скажем, путь. А рассуждение – спутник, предупреждающий человека о подстерегающих опасностях.]. Вот этот хадис: «Сердца четырех [родов]. Сердце, в коем *светильник, что сияет*, то – сердце верующего. Черное опрокинутое сердце; то – сердце неверного. Сердце твердое, скованное оболочкой; то – сердце лицемера. Сердце, покрытое *броней* {мусаффах}; в нем [одновременно] вера и лицемерие. Вера в нем подобна зеленой растительности, росту которой благоприятствует добрая вода, а лицемерие в нем подобно язве, разрастанию которой способствуют гной и нечистоты. И что в нем возьмет силу, то с ним (сердцем. – А.И.) и будет»³⁵.

На последующих страницах своего трактата «Пища для сердец» аль-Макки возвращается к сердцу-*Зеркалу*. Сердце-*Зеркало*-светильник – таков складывающийся на страницах трактата метафорический образ. Ведь сердце подобно *Зеркалу* потому, что в него попадают, подобно *искрам, мысли* {тукдах; хаватир; хаза'ин аль-гайб; тукад яталя'ля'} из сокровищниц *Сокрытого*, т. е. из Божественного мира, они *разгораются* в сердце, и от них сердце-*Зеркало* начинает *блестеть, сверкать, сиять*³⁶. Тут не остается сомнений, что сердце-*Зеркало* в интерпретации аль-Макки *светится* [Не исключено, что эта метафора обязана своим происхождением тому, что существовали вогнутые зажигательные *Зеркала*, которые, собирая солнечные лучи, ослепительно сияли.]. Нужно при этом не забыть, что свет его вторичен: огонь в этом своеобразном светильнике разгорается, как мы видим, от искр, прилетевших из горнего, Божественного мира *Сокрытого*. Запомним это, так как парадигма сердце-*Зеркало* изменит в дальнейшем свое содержание, оставив *свечение* только как некий след [В данном случае имеется в виду то, что в *Зеркале*, кроме непосредственно отражаемых образов, есть

и некое дополнительное сияние, как у истории аль-Газали с отполированной стеной (см. ниже).].

Поняв, что *Зеркало* излучает свет, мы уже не удивимся, когда в хадисе, приписываемом Пророку, обнаружим усложненную, двойную метафору, построенную на *свечении*. Лицо гурии в Раю уподобляется *Зеркалу*, которое, в свою очередь, является метафорой света. «Он (человек, попавший в Рай. – *А.И.*) смотрит на ее (гурии. – *А.И.*) завешенное лицо светлее зеркала. И мельчайшая жемчужинка на ней распространяет сияние между Востоком и Западом. А на ней семьдесят одежд, сквозь которые его взгляд проникает – так, что видит он за ними даже костный мозг в ее голени»³⁷.

Не вызывает особых недоумений приписывание сердцу верующего в хадисе Пророка свойства свечения тем более, что сердце неверного черным-черно. Здесь такое естественное противопоставление света и тьмы, при том, что в коранических мотивах свет принадлежит Божественного. И тем самым мусульманин, веруя в Бога, несет в своем сердце некий отблеск Божественного Света. Остается непоясненным вопрос: почему *Зеркалу* приписано свойство быть источником света? Я думаю, что связано это напрямую с тем, что полированные металлические поверхности (особенно такие, какие на самом деле были у *Зеркал* – выгнутые или вогнутые) способны собирать (и излучать) свет (естественно, не в полной темноте). К тому же Луна, одно из двух *светил* {*найиран*}, представляет собой громадное *Зеркало* (средневековые мусульмане знали, что Луна отражает свет главного светила – Солнца) и ночью *освещает* Землю.

Рассмотренные ассоциации, которые складывались постепенно, показывают, как сердце превращается в *нормальное Зеркало*, которое *принимает в себя образы, приходящие извне* [Здесь, пожалуй, один из важнейших пунктов для понимания специфичности *Зеркала* в исламской культуре эпохи Средневековья – в отличие от того, как мы, европейцы, воспринимаем *Зеркало* в настоящее время. Мы, не задумываясь, определяем *Зеркало* как то, что обладает способностью *отражать* образы. Что же касается средневековых арабо-мусульман, то они воспринимали *Зеркало* иначе – как то, что обладает способностью *принимать в себя* образы, которые видит человек. Для них образы в *Зеркале* не *отражаются*, а *отпечатываются* (*интиба* ‘), являясь следом, который подобен тому, что оставляет печать (*таби* ‘) в разогретом воске или расплавленном сургуче. Боюсь ошибиться, ибо не все трактаты аль-Газали прочел, но, кажется, он ни разу не употребил слово *отражение* (*ин’икас*), рассуждая об образах в *Зеркале* (а занимался он этим всю жизнь). Для окончательных суждений по этому вопросу нужно было бы проштудировать все трактаты исламских мыслителей, но я склонен полагать, что об *отражении* образа в *Зеркале* исламские мыслители стали размышлять довольно поздно – во времена Ибн-Араби и его учеников и последователей.]. *И вот сердце становится именно таким Зеркалом, принимающим в себя внешние образы. Тут уж точно речь идет о металлическом сердце. Обнаруживается и хадис Пророка, в котором Зеркало не упоминается, но подразумевается. «Воистину, сердца ржавеют – как ржавеет железо». Примечательно, что этот хадис приводит достаточно поздний суфий-мистик Ибн-Араби (1165–1240), и это высказывание не обнаруживается у значительно более раннего мыслителя и большого знатока хадисов аль-Макки (ум. в 998 г.) в том контексте, который бы предполагал цитирование этого хадиса [Правда, существуют довольно строгие оценки и в отношении достоверности хадисов, приводимых самим аль-Макки. Ригорист Ибн-Таймийя, который с исключительным тщанием относился к Писанию и Преданию (он причислял себя к текстовикам – ахль ан-нусус), писал, что в «Пище для сердец», которую мы цитировали выше, «есть слабые и сочиненные хадисы и множество неприемлемых вещей» (Ибн-Таймийя. Аль-Фатава аль-кубра (Великие фетвы) / Публ.: Мухаммад Абд-аль-Кадир Ата и Мустафа Абд-аль-Кадир Ата. Бейрут,*

1987. В 5 ч. Ч. 5. С. 86). Там же содержится еще более резкая характеристика знания хадисов Абу-Хамидом аль-Газали. Что касается Ибн-Араби, то он – объект резкой и бескомпромиссной критики текстовика Ибн-Таймийи. Об Ибн-Араби и его последователях он писал, что они больше принесли зла и вреда исламу и мусульманам, чем Чингиз-хан своими войнами. Но нас занимает не вопрос об аутентичности хадисов (это сложная тема, требующая специальных изысканий в каждом конкретном случае), а о том, какие именно хадисы, приписываемые Пророку, были в спекулятивном обороте или вводились в оборот с течением времени. Ниже мы встретимся с такими хадисами, неаутентичность которых очевидна и без особых историко-текстологических усилий. Но они становились своеобразными обоснованиями тех спекулятивных конструкций, которые выстраивались мыслителями.]

Уравнение сердца с Зеркалом ко времени Ибн-Араби перестало быть метафорой, а стало едва ли не основным содержанием теоретического суфизма, объясняющего, как мусульманин-мистик может постичь Божественное. Ниже мы рассмотрим подробно концепцию сердца-Зеркала у знаменитого аль-Газали, который придал этой линии законченную форму.

Отмечу в качестве курьеза и то, что в достаточно позднем произведении предпринимается рационализирующая попытка объяснить метафору сердце-Зеркало. Оказывается, такое отождествление вызвано тем, что слово *сердце* и слово *переворачивание, опрокидывание* {кальб; кальб} – а именно переворачивание изображения и происходит в *Зеркале*, – являются в некотором смысле одним и тем же словом³⁹. Тем самым между *Зеркалом* и *Сердцем* устанавливается ложная ассоциативная связь, спрямляющая сложный и противоречивый процесс формирования метафоры сердце-Зеркало.

Приведу последний пример метафорического использования *Зеркала*. Относительно поздно (в XIII в.) у Сибта Ибн-аль-Джавзи в назидательном произведении «Сокровище владык, или О том, как себя вести» мы находим, что автор неоднократно и по разным поводам обращается к *Зеркалу*. Во-первых, мнение, которое высказывает человек по какому-то вопросу, является «зеркалом [его] ума». И если ты хочешь узнать, насколько человек умен, то спроси у него совета⁴⁰. У Ибн-аль-Джавзи сам разум оказывается *Зеркалом*, в котором *отпечатываются* {тантаби'} образы (формы) реальностей/истин {сувар, ед.ч. сура; хака'ик, ед. ч. хакика; хава}. А *страсть* оказывается ржавчиной, которая покрывает разум⁴¹. Наконец, есть у Ибн-аль-Джавзи та метафора, которая сформировалась достаточно поздно. «Зрение [людей] – зеркала, в которых отражаются *видимые формы* {сувар мушахадат}, если оно (зрение. – А.И.) не попорчено ржавчиной немощи. Так же и сердца – зеркала, в которых отражаются некие сокрытые вещи [Божественного мира {га'ибат}], если они (сердца. – А.И.) не поражены ржавчиной сомнений»⁴². В последнем случае речь идет о том, что Бог может *открыть* {мукашафа} людям с чистыми сердцами Сокрытое некие Божественные истины, которые недоступны органам чувств человека и его разуму. Все эти метафоры и сравнения даются без указания источника – *говорят, что*. И в этом виде – это общие места всей исламской мысли. Система метафор, восходящих к *Зеркалу*, сформировалась.

В заключение этого раздела рассмотрим употребление *Зеркала* в аллегориях. Если метафора представляет собой в принципе перенос названия, т. е. внешне, по форме является неким оперированием словами, то аллегория – более сложная конструкция, в основе которой лежит манипулирование зрительным образом, воплощенным в рисунке или ином изображении (например, статуе) [В этом отношении большой интерес представляет, например, имеющееся в иной культуре – иранской (после воздействия на нее ислама) описание у Низами и изображение на миниатюрах-иллюстрациях (XIV–XVII вв.) семи красавиц, являющихся сложными аллегориями – кешваров (районов мира), астральных душ персидского

царя Бахрама Гура и т. д. См.: Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. С. 290–337.]. Если даже аллегория и выражается словесно, то это всегда описание некоего *изображения* (пример словесного выражения аллегории мы приведем ниже). Большая сложность аллегории по сравнению с метафорой в том, что она многоэлементна и *прочитывается* как некое повествование, тогда как метафора в принципе одноэлементна (что не исключает создания метафорических рядов, состоящих из отдельных метафор). При этом несомненно смысловое родство метафоры и аллегории [Именно этим объясняется то, что в исламоведческих исследованиях способ *метафорического* толкования выражений Корана (*та'виль*) называется неточно – *аллегорическим* или *символично-аллегорическим*. Приведу очень распространенный пример *та'виля*. В Коране говорится о Боге: «Две руки Его распростерты» (Коран, 5:64. Перевод мой. – А.И.). Знаменитый му'тазилитский мыслитель судья Абд-аль-Джаббар (ум. в 1025 г.), отрицавший антропоморфную телесность Бога, утверждал, что слово *яд* (*рука* в буквальном смысле) метафорически означает *благодеяние*. Тем самым *Две руки Его распростерты* подразумевает, что *Бог совершает два благодеяния*. В качестве пары категорий, обозначающих *два благодеяния Бога*, Абд-аль-Джаббар называет *Дольний Мир* (*дунйя*) и *Религию* (*дин*) (см.: Абд-аль-Джаббар аль-Хамазани. Аль-Мухтасар фи 'усуль ад-дин (Краткое изложение Основ Веры) // Раса'иль аль-Адль ва-т-Тавхид (Трактаты Справедливости и Единобожия) / Иссл. и публ.: Мухаммад Амара. Бейрут: «Дар аш-Шурук», б.г. С. 218). Очевидно, что в этом и подобных случаях *та'виль* представляет собой метафорическое, но никоим образом не аллегорическое толкование: название конкретного предмета (*рука*) рассматривается как выражающее абстрактный смысл (*благодеяние*).]. Аллегорию вообще можно рассматривать как усложненный и переведенный в изображение вариант синекдохи. При всей дискуссионности возможных трактовок аллегории (в том числе трактовки, приведенной выше) для нас сейчас важно одно – она *изобразительна*. И как таковая аллегория была в принципе исключена в исламской культуре. (Характерно, что аллегории приходили в эту культуру извне – из эллинистической и древнеперсидской культур.)

Аллегорические описания удастся обнаружить, например, в оккультном (герметическом) трактате «Цель мудреца», написанном урожденным мадридцем Маслямой аль-Маджрити (ум. в 1004 или 1007 г. в Кордове). При этом автор упоминает такие, не-аллегорические, употребления *Зеркала*, как зажигательное *Зеркало*, которое было обязательной принадлежностью герметиков⁴³ [Так, аль-Кифти в «Истории философов-мудрецов», ведя речь о Гермесе-Трисмегисте (*Хармас аль-Мусаллис*), помещает зажигательное *Зеркало* в примечательный тематический ряд: «талисманы, гороскопы, зажигательные зеркала, алхимия»], или *Зеркало*, в которое смотрят для возбуждения воображения⁴⁴. Нас же здесь интересует аллегорическое описание Солнца и Луны, которые аль-Маджрити, по его словам, нашел в астрологических трактатах, например, в «Книге мудреца *Аполлона* {Абулус}». Вот Солнце. Оно предстает (изображение в цитируемой книге отсутствует, в ней дается описание аллегории) в образе женщины, стоящей в колеснице, которую влечет четверка лошадей. В ее правой руке – *Зеркало*, а в левой руке, прижатой к груди, – жезл. Вокруг ее головы – лучи. Есть и другой вариант аллегорического изображения солнца. Оно выглядит как мужчина в венце, стоящий в квадриге, запряженной лошадьми. В его, тоже правой, руке – опять-таки *Зеркало*, а в левой руке щит. Одевание его желтого (по-видимому, золотистого) цвета. Что же касается Луны, то ее аллегорическое изображение следующее. Это молодой юноша в венце. Он стоит на колеснице, которую влекут четыре быка. В его правой руке – скипетр, а в левой – *Зеркало* [Читатель обратил внимание на то, что аллегорическое изображение Луны зеркально по отношению к Солнцу. У Солнца *Зеркало* в правой руке, а у Луны – в левой.]. Одежда его белого и зеленого цветов⁴⁵. Отметим для полноты картины, что аллегорические описания других планет у аль-Маджрити не содержат *Зеркала*.

Здесь мы отвлекаемся от того, что означают эти аллегории в предшествующей (эллинистической) герметической традиции, воспринятой частью мусульман в Средние века. Достойна упоминания роль, приписываемая этим *правильным* образам, которые, будучи воспроизведены на талисманах, могли оказывать оккультное, магическое воздействие на человека и человеческий мир⁴⁶. Примечательно объяснение данного явления, которое было одним из теоретических (спекулятивных) обоснований оккультных практик. Аллегорическое изображение светила или *созвездия* {сура} на талисмане или амулете оказывало воздействие благодаря тому, что это изображение, будучи внедрено в нечто материальное, например, выцарапано птичьим когтем на свинцовой пластине, оказывается связанным со своим источником или небесным образцом – так же, как отпечатанное в *Зеркале* изображение {здесь тоже сура} связано с тем, чье изображение отпечатывается.

Все это объяснение апеллирует к вульгарно-перипатетической трактовке *формы*. *Восприятие* {и здесь тоже сура; кубуль} талисманом небесного воздействия и осуществление желаемого воздействия происходит благодаря ассоциации, или *слиянию* {иттихад}. Ассоциация же представляет собой, как пишет автор «Цели мудреца», именно «отпечатывание – принятие образа — чтобы материя и форма {сура; хайюля; сура} составили единое целое. И это – как сцепление {ильтисак} формы (=образа) человека с водой и зеркалом, как соединение Божественной природы с человеческой природой у христиан, как соединение души с телом»⁴⁷. Кроме всего прочего, для нас важно здесь подчеркнуть еще раз, что аллегория связана с оперированием цельным зрительным образом в отличие от метафоры, представляющей собой перенесение названия на основании предполагаемого наличия у разных предметов одного и того же свойства (свойств). В заключение сообщу, что *аллегория* по-арабски называлась *сура*. Тем же словом называлось и *созвездие*. Таким образом, это изумительное слово (*сура*) обозначало кроме *оболочки-формы-идеи-энтелехии-души* еще и *аллегория-созвездие*, сохраняя за собой и такое, наиболее распространенное, значение, как *образ*. И совсем уж в конце отмечу, что трактовка воздействия аллегории-созвездия на земные дела содержит распространенное в рассматриваемую эпоху соображение о субстантивированности образа, формы (формо-образа и т. п. всего, что обозначалось словом *сура*). Поэтому более естественным для средневекового араба-мусульманина, стремящегося к точности выражений, было высказывание *Образ человека поступил (попал) в Зеркало, чем Человек отразился в зеркале*. Но об этом ниже.

Сердце-зеркало как орган мистического постижения истины-зеркала

Свет на Свете!
Коран, 24:35

Исламский мистицизм (суфизм) возник как реакция на законченность Откровения и абсолютную трансцендентность Бога миру. Согласно Корану, Божественное Откровение ниспосылалось людям многократно, в том числе Моисею (*Мусе*) и Иисусу (*Исе*). Люди, правда, отступали от данного им Завета, поэтому Бог посылал к ним все новых пророков⁴⁸. И Откровение было дано людям через Пророка Мухаммада *последний раз*. Мухаммад – Печать пророков, т. е. он закрывает, запечатывает череду своих предшественников, принеся людям *полную, завершённую религию*. Человек может вступить в связь с Богом через совершенную по определенным правилам *молитеу*. Однако *обратная связь* Бога с человеком отсутствует – не в том смысле, что Бог никак на человека не воздействует, а в том, что Он ему ничего *не сообщает*, разве только такими сообщениями не считать видимые вещи – вспомним *Божественные письма*.

И суфизм первоначально, в момент своего возникновения, при всех различиях между его адептами представлял собой практику *прямого общения* с Богом⁴⁹. А общение предполагает контакт и взаимную включенность в процесс обмена воздействиями. Один из столпов раннего суфизма Абу-ль-Касим аль-Джунайд (ум. в 910 г.) говорил, что суфизм заключается в том, «чтобы ты был с Богом без связующего [звена] (или *непосредственно*)»⁵⁰. Состояние общения с Богом достигалось в результате хорошо описанных в литературе практик, которые чаще всего предполагали введение суфием самого себя в транс или экстаз – некое специфическое психическое (или психофизиологическое) состояние отрешенности от тварного мира и собственного тела и сосредоточение на Боге в Его нетелесности и сверхчувственности.

Зеркало оказалось очень подходящим для описания этого процесса общения. *Зеркало* принимает в себя нечто такое, что продолжает существовать независимо от *Зеркала* — до и после акта восприятия его *Зеркалом* [Вспомним здесь цитировавшегося выше аль-Маджрити – о сцеплении формы (=образа) человека с водой и *Зеркалом*, о поставленном в один ряд с этим «сцеплением» соединении Божественной природы с человеческой природой у христиан.].

Пожалуй [Для исламской культуры характерна апокрифичность многих текстов. Выяснение степени аутентичности атрибуции этого высказывания именно аль-Бистами и, тем самым, установление времени его продуцирования потребовало бы слишком сложных текстологических изысканий.], первое свидетельство применения *Зеркала* для характеристики состояния мистика-суфия обнаруживается в так называемых «*экстатических высказываниях {шатахат}*» раннего мистика Абу-Язида аль-Бистами (ум. в 875 г.). Предполагается, что устами аль-Бистами говорит Бог. И Он произносит такие слова, обращаясь к самому мистiku: «Ты был для Меня зеркалом. И вот *Я* стал зеркалом»⁵¹. Это высказывание интерпретируется таким образом, что первоначально, в соответствии с положениями суфизма, мистик (в данном случае аль-Бистами) был *Зеркалом* Бога. Однако в дальнейшем, после того как состоялось мистическое переживание единения мистика и Бога, граница между ними исчезла, проявлением чего и является то, что Бог стал *Зеркалом*, т. е. они (Бог и аль-Бистами) стали неким нерасчлененным единством, в котором невозможно разделить Бога и богоподобного мистика (самого аль-Бистами) [Тема превращения Бога в *Зеркало* мистика, достиг-

шего – в результате духовного продвижения – уровня, состояния или положения, когда он может общаться с Богом, в эпоху Средневековья не исчезала и получала разные воплощения. Достоянна упоминания поэма персидского поэта-мистика Фарид-ад-Дина Аттара (ум. в 1220 г.) «Разговоры птиц» (*Мантик ат-тайр*), в которой тридцать птиц (*си мург*), метафора души человеческой, совершают трудное, полное препятствий и опасностей путешествие к царю птиц Симургу и обнаруживают на месте Симурга *Зеркало*, в котором они видят самих себя. Они *стали* Симургом.]⁵².

Но формула аль-Бистами не детализирована. Не мистик же в целом, в своей телесности вступает в общение с Богом! Ведь именно освобождение от телесности и предполагает подобное общение. С Богом общается некая часть человека. Эта часть была известна – сердце. Слово *сердце* {*кальб*} употреблено в Коране 133 раза, и сердце там является органом постижения и осмысления истин религии, вместительницей веры⁵³. Мы уже видели, как сердце стало ассоциироваться с *Зеркалом*. И в суфизме произошло следующее. Коран говорит о том, что сердце познает Бога в Его истинности; а мистики объяснили, *как* это происходит, воспользовавшись более поздними и внекораническими характеристиками сердца как *Зеркала*, в котором истину *видят* [Не будет лишним еще раз подчеркнуть, что именно *видят*, а не слышат или обоняют. В суфизме очень велика роль лицезрения (*мушахада*), раскрытия для взора (*мукашафа*), особого внутреннего зрения (*басира*) и т. п., т. е. понятий, связанных именно со *зрительностью*]. Постепенно сложившееся уподобление человеческого сердца *Зеркалу* стало общим местом трактатов по суфизму (исламскому мистицизму).

Одним из первых этапов на этом пути были представления Абу-Талиба аль-Макки, которые мы рассмотрели выше (сердце-*Зеркало* как *освещающее* и сердце-*Зеркало* как *то, что принимает в себя образы*). В произведениях Абу-Хамида аль-Газали (1058–1111) мы застаем ситуацию, при которой этот авторитетный мыслитель больше внимания уделяет уже не столько обоснованию *зеркальности* сердца (это предполагается самоочевидным), сколько возможным причинам неудовлетворительной степени этой *зеркальности*.

Сначала о *Зеркале*, потом о сердце-*Зеркале*. Почему в *Зеркале* не проявляются {*танкашиф*} образы? В трактатах «Воскрешение наук о вере» и «Ступени Святости» аль-Газали, идя от *Зеркала* как материального (телесного) объекта, устанавливает пять причин. Во-первых, из-за ущербности *формы* {*сура*} самого *Зеркала* как металлического предмета, который должен характеризоваться округлостью очертания, плоской и отполированной поверхностью; во-вторых, из-за грязи, ржавчины и мутности его поверхности, если даже предположить, что его форма совершенна; в-третьих, из-за того, что *Зеркало* не направлено в сторону того образа, попадание которого в *Зеркало* желательно; например, образ оказывается позади *Зеркала*; в-четвертых, из-за того, что поставлена преграда между *Зеркалом* и образом; в-пятых, из-за того, что неизвестно то направление, куда должно быть повернуто *Зеркало*, чтобы образ в него попал.

Что касается человеческого сердца (это категория, играющая важную роль во всей исламской спекулятивной мысли Средневековья, в трактовке аль-Газали она равноценна разуму, душе, духу), то оно подготовлено к тому, чтобы в нем проявилась *реальность/истина* [Мы вынуждены передавать слово *хакика* как сложное – *реальность/истина* из-за того, что оно одновременно означает и то и другое, и *реальность* и *истину*. Это слово подразумевает нерасчлененность бытия в том отношении, что контакт с ним (именно это значение имеет слово *постижение* — араб, *идрак*) означает его познание, вследствие чего знание (*ильм*) как результат правильного, успешного постижения (или *достижения*) всегда подразумевается истинным.] *вещей* {*хакика умур*}. *Зеркало* употребляется аль-Газали для описания (характеристики) сердца [При чтении его трактатов постоянно возникает вопрос – идет у аль-Газали речь о метафоре или же о том, что сердце *реально* принадлежит к классу *Зеркал*? Сразу скажу, что он явно тяготеет к тому, чтобы принять вторую точку зрения. Сердце является *Зеркалом*

— так, скажем мы, как является лабиринтом пустыня в новелле Хорхе Луиса Борхеса о двух лабиринтах двух царей. При этом не исключается применение к сердцу как одному из родов реального *Зеркала* в качестве метафор тех слов, которые имеют реальное значение в приложении к *Зеркалу* металлическому (например, *ржавчина*, *грязь* и т. п., которые, естественно, не могут быть обнаружены на сердце-Зеркале). Ключ к объединению сердца и *Зеркала* в один реальный класс – в следующем ниже разделе о цельнообразном знаке.]. В полном соответствии с причинами, делающими ущербными *Зеркало*, сердце так же не способно к тому, чтобы в нем проявилась Истина. Причин ущербности тоже пять.

Во-первых, из-за ущербности, недостатка самого сердца – как это бывает, например, с сердцем ребенка, в котором знания не могут проявиться именно из-за его, сердца, несовершенства, *незаконченности*. Да и вообще, души человеческие, принадлежа к одному роду, различны и находятся на разных *ступенях* {мутафавита} приближения к совершенству, законченности.

Во-вторых, из-за «мути неповиновения и бунтарства», из-за той грязи, которая накопилась на сердце от множества страстей, что не позволяет сердцу быть ясным и просветленным и, соответственно, не дает проявиться Божественной *Истине* {аль-Хакк}. Тут аль-Газали не удерживается от дополнительного сравнения, на этот раз с Солнцем. Когда происходит его частичное или полное затмение, свет Солнца и его блеск уменьшаются. Об этом говорил и Пророк: «Тот, кто приблизился к *греху* {занб}, того покидает разум и никогда к нему не возвращается». Иными словами, в сердце человека в таком случае навсегда остается след замутненности – даже если человек после *греховного поступка* {сайи'а} совершил *добрый поступок* {хасана}. Покорность Богу и отказ от следования страстям очищают и *полируют* сердце.

В-третьих, Истина не отражается в сердце из-за того, что оно направлено не в подобающую сторону. Так, пусть будет чистым сердце покорного и добродетельного человека, но и в нем реальность/истина не проявится, если этот человек не будет к ней стремиться, если он не направит свое сердце-*Зеркало* в сторону искомого. Ведь он может быть занят поиском пропитания или даже телесными обрядами поклонения Богу, но его мысли не будут обращены на *Господнее Присутствие* {аль-Хадра аль-Рубу-бийя; хака'ик хафийя}, на *Скрытые реальности/истины*. Аль-Газали усиливает предыдущий пункт: если даже обряды поклонения и забота о пропитании могут отвлечь от постижения истины, то уж тем более это произойдет из-за покорности человека страстям.

В-четвертых, если даже представить себе человека, который и покорен Богу, и подавил свои страсти, и даже размышляет о возвышенных сущностях, но при этом имеет некий предрассудок, т. е. если он ранее, еще в детстве приобрел какую-то веру, противоположную истине, то существует преграда между этим человеком и истиной, что не позволяет реальности/истине поступить в сердце. Здесь опасна бездумно принятая (буквально: «жадно проглоченная») *традиция* {таклид}. Именно этим страдают, по мнению аль-Газали, большинство *мутакаллимов* – спекулятивных теологов и тех, кто фанатично защищает свои *мазхабы*, т. е. школы правовой и теологической мысли, более того – большинство добродетельных людей, размышляющих о «небесном и земном Царствии», опять-таки, из-за того, что они следуют традиционным мнениям, застывшим в их душах и закрепившимся в их сердцах, – так, что эти мнения и стали преградой между ними и постижением истины.

В-пятых, в сердце не отразится истина и потому, что неизвестно, в какой стороне можно обнаружить искомое. Здесь необходимо обучение тем знаниям, которые *соответствуют* {тунасиб} искомому. И если эти знания расположить в душе определенным образом, чему обучают ученые, то тогда и искомое возникнет как *извлеченное знание* {би-тарик аль-и'тибар}. Здесь – речь о логике, посредством которой проявляется в сердце искомое. Аль-Газали не очень последователен: здраво рассуждая, логика является излишней в реали-

зации парадигмы мистического познания при посредстве сердца-*Зеркала*. Но факт остается фактом: в цитируемом трактате «Ступени Святости» он прямо призывает к опоре на логику, а весь трактат «*Критерий знания {Ми'яр аль-'ильм}*» он логике и посвятил (его подзаголовок – «Искусство логики») [Традиции следует и мистик Шахаб-ад-Дин ас-Сухраварди: свой трактат «Мудрость озарения» (*Хикма аль-ишрак*) он открывает большим разделом, посвященным логике и во многом повторяющим «Критерий знания» аль-Газали.].

Именно перечисленные причины препятствуют тому, чтобы сердце воспринимало вещи в их реальности/истинности⁵⁴. Значительно меньше внимания аль-Газали обращает на эпистемологическую технологию правильного отражения, в первую очередь – на то, почему и как вообще возможно само отражение. Он удовлетворяется тем, что провозглашает сердце способным воспринимать реальности/истины вещей *по своей врожденности {би-ль-фитра, фи-ль-'асль}*. Эта способность вложена Богом в каждого, кто принадлежит к роду Адамову. Здесь аль-Газали ссылается на Коран, в котором говорится: «Небесам, Земле, горам Мы предложили залог веры, но они отказались принять его, устрашились его; а человек принял его». Толкуется этот аят таким образом, что только человек способен в сердце своем нести залог веры, который есть *знание {ма'рифа}* и *единобожие {тавхид}*. Приводит аль-Газали и неканоническое сообщение, в котором Бог говорит: «Не вместили меня ни Моя земля, ни Мое небо. И вместило Меня сердце раба Моего, верующего, податливого, скромного» [Это высказывание – один из примеров «Израилиад», т. е. сообщений, не проверенных теми критериями, которые применялись к *хадисам*. См.: *Ибн-Таймийя*. Аль-Фатава аль-кубра (Великие фетвы) / Публ.: Мухаммад Абд-аль-Кадир Ата и Мустафа Абд-аль-Кадир Ата. Бейрут, 1987. В 5 ч. Ч. 5. С. 87.]. Приводит аль-Газали и слова Праведного халифа Умара: «Сердце мое видит моего Господа, если я своим благочестием убираю преграду [между Господом и сердцем]». Благочестивость и чистота сердца возникают тогда, когда оно свободно от обмана и распутства, злобы и зависти⁵⁶.

Правильным образом очищенное и *отполированное* Сердце человека (точнее, мистика-суфия, достигшего определенной ступени просветления) способно воспринимать *вдохновение {ильхам}* [*Вдохновение* — суфийская категория, служащая обоснованием для доказательства возможности (отвергаемой не-суфиями) получения от Бога напрямую знаний суфийскими святыми (*авлия'*, ед. ч. *вали*) после того, как Божественное Откровение прекратилось со смертью Пророка Мухаммада. См.: *Jadaane F. Revelation et Inspiration en Islam // Studia Islamica*. P., 1967, № 26.] от Бога. Результатом этого вдохновения может быть моментальное и непосредственное постижение тех истин, которые в принципе может постичь не только мистик-суфий, но и ученый-рационалист. Однако последний действует не так, как суфий (мистик, или, как его иногда называет аль-Газали, *гностик {‘ариф}*). К тому же, что, пожалуй, более существенно, ученый может ошибиться, а мистик или гностик, коли уж ему дано Божественное вдохновение, обладает адекватным знанием, т. е. той самой истиной.

В своем трактате «Воскрешение наук о вере» аль-Газали приводит разъясняющую притчу, где фигурирует *Зеркало*. Он хочет показать, «какова разница между делом ученых и делом [суфийских] *святых {авлия'*, ед. ч. *вали*»». Если ученые трудятся над приобретением знаний, над *наполнением сердца* этими знаниями, то «суфийские святые трудятся *только {джаля'}* над *прояснением* сердец, их очищением от грязи и мути и их полировкой»⁵⁷. Притча же следующая. Как-то китайцы и византийцы стали похвастаться перед одним из владетельных своим искусством *делать образы* (почему употреблено такое тяжеловесное выражение, сейчас станет ясно). Тогда властелин велел предоставить им помещение, в котором одна сторона была выделена византийцам, а другая, противоположная – китайцам. Между ними, чтобы они не подглядывали друг за другом, была повешена завеса.

Византийцы принесли самые разные краски в несметных количествах, а китайцы не принесли никаких красок, чем немало всех удивили. Вместо этого они принялись отчищать, разглаживать и полировать свою сторону. И вот византийцы объявили, что они закончили работу. То же самое сразу сказали китайцы. Чем опять-таки удивили присутствовавших. «Как же вы смогли что-то изобразить без красок?» – недоуменно спросил властелин. «Не извольте беспокоиться и велите убрать завесу», – таков был ответ китайцев. Завесу подняли, и все увидели, что стена китайцев, приняв в себя образы противоположной, «византийской» стены, переливается всеми теми чудесными красками, которые использовали византийцы, да еще к тому же она излучает блеск и сияние [Вспомним, что всякое *Зеркало* должно светиться.]. Ибо превратили ее китайцы в гладкое и отполированное *Зеркало*. Аль-Газали разъясняет, что ученые уподобляются византийцам, а мистики-святые – китайцам⁵⁸. Важно отметить, что эта притча глубоко вошла в мистический оборот и стало употребляться выражение *китайское Зеркало*, как, например, у персидского поэта-мистика Сана'и⁵⁹.

Но каков источник самой истины, поступающей в сердце-*Зеркало*? Где она находится и что из себя представляет? Часть мистиков ответила бы на это, не мудрствуя, что *истина есть Бог*. Или *Бог есть истина*. Ведь сказано в Коране о том, что Он «*есть Истина {аль-Хакк}*»⁶⁰. Тогда в сердце-*Зеркале* мистика происходит выявление истины, которая есть Бог. Или Бога, который есть истина.

В этом состоит смысл абсолютно еретического экстатического выкрика «*Аз есмь Истина! {Ана-ль-Хакк!}*» аль-Халладжа (ок. 858–922), а также приведенного выше экстатического высказывания аль-Вистами, устами которого якобы говорил Бог, ставший *Зеркалом* самого аль-Вистами. К слову сказать, этот мистик по отношению к самому себе применял выражение «*Я, Достоправный {Субхани}*», которое мусульмане прилагают только к Богу. Аль-Вистами с использованием *Зеркала* стремился описать то состояние *исчезновения {фана}*, в которое впадает мистик, когда он растворяется в Боге, а Бог растворяется в мистике. Разумеется, при такой интерпретации мистического Богопостижения (=постижения Истины) вопросы об истине как результате процесса познания некоторым образом снимались.

Однако то были своего рода эксцессы суфизма, абсолютно неприемлемые для строго монотеистического ислама [Аль-Халладж был казнен за свои взгляды, казнили и его учеников и последователей.]. Важная историческая роль аль-Газали состоит как раз в том, что он совместил монотеистическое правоверие и мистицизм-суфизм, попытавшись изъять из него крайности, подобные приведенным выше [Это не удалось сделать раз и навсегда. Ниже мы увидим, что крайности, правда иные, возникали. Так, некоторые суфии считали своих шейхов-наставников воплощениями Пророка Мухаммада. А иные утверждали, что им было ниспослано Откровение – как Пророку Мухаммаду. Одним из таких людей был Ибн-Араби, утверждавший, что Бог ниспослал ему в 694 г. хиджры (1197 г.) в виде Откровения такой аят Корана: «Скажи: „Мы уверовал в Бога и в то, что ниспослано нам, и что ниспослано Ибрахиму, Исма'илу, Исхаку, Я'кубу и коленам, и что было даровано Мусе и Исе, и что было даровано пророкам от Господа их. Мы не различаем между кем-либо из них, и Ему мы придаемся“». Этот аят имеется в том тексте Корана, который был зафиксирован в VII в. (см.: Коран, 2:136; он повторяется без изменений в корническом тексте – см.: Коран, 3:84). Примечательно, что у Хорхе Луиса Борхеса есть новелла «Пьер Менар, автор „Дон Кихота“» (из сборника «Вымышленные истории», 1944 г.), в которой рассказывается о том, как некий писатель предпринял дерзновенный замысел – «создать несколько страниц, которые бы совпали – слово в слово и строка в строку – с написанным Мигелем де Сервантесом». И ему это удалось – он сочинил девятую и тридцать восьмую главы первой части «Дон Кихота» и фрагмент двадцать второй.].

По аль-Газали, сердце-*Зеркало* мистика принимает в себя не Бога, а Хранимую Скрижаль, точнее, некоторые записи на ней. Скрижаль упоминается в Коране как своего рода образцовое и абсолютно полное Священное Писание, в котором прописано все обо всем – то, что было, есть и будет. Отдельные части Хранимой Скрижали передавались пророкам в виде самостоятельных книг (например, Тора Моисею, Евангелие – Иисусу). В Коране Скрижаль называется также *Мать Книги*⁶¹, *Ясный Образец* {Умм аль-Китаб; Имам Мубин}⁶² и т. п.⁶³ Мусульмане полагали, что именно о Скрижали повествуется в том аяте Корана, в котором Бог говорит о собственном знании. «Разве ты не знаешь, что Бог знает то, что в небе и на земле! Поистине, это – в *Писании* {китаб}; поистине, это для Бога легко»⁶⁴. Они опирались в таком своем представлении и на хадис Пророка, в котором, правда, как и в приведенном кораническом аяте, Скрижаль не упоминается. Мухаммад сказал: «Записал Бог то, что суждено тварям за пятьдесят тысяч лет до того, как Он создал небеса и землю; и был Его Престол на воде»⁶⁵. Аль-Газали утверждает, что сердца пророков принимают в себя то, что прописано на Скрижали в виде *Откровения* {вахй; авлия', ед.ч. вали; асфия', ед.ч. сафи; ильхам}, а суфийские *святые* и *чистые* [сердцем] – в виде *вдохновения* [Те же знания, считает системно мыслящий аль-Газали, могут получить и ученые (уляма') в результате рассуждения (*истидляль*) и обучения (*та'аллум*). Но эта линия нас здесь не интересует.]. И в последующем уже не удивляет то, что авторитетные суфии в качестве одного из своих свершений называют видение того, что есть в Хранимой Скрижали. Например, Абд-аль-КаDIR аль-Джилани (1077–1166), основатель и эпоним суфийского *тариката* (ордена) КаDIRийя, утверждал о себе, что «зеница моих очей прикована к хорошо хранимой Скрижали судеб (имеется в виду Хранимая Скрижаль. – А.И.)»⁶⁶.

Но и это еще не все и даже, пожалуй, не главное. А главное то, что, по утверждению аль-Газали, Хранимая Скрижаль есть *Зеркало*! И тогда мистическое постижение суфия есть не что иное, как отражение в сердце-*Зеркале* другого *Зеркала* — Хранимой Скрижали. Об этом совершенно ясно и понятно, с присущей ему четкостью говорит аль-Газали в своем фундаментальном трактате «Воскрешение наук о вере»⁶⁷ [Нелишним будет отметить, что он рассуждает об одном и том же в двух, далеко отнесенных одно от другого местах своего сочинения и в тесной связи с контекстом, что исключает простую интерполяцию, а свидетельствует о значимости этой темы для аль-Газали.]: «Образ того зеркала (Скрижали. – А.И.) *видится* {*татара 'а*} в этом зеркале (сердце. – А.И.)». Утверждение аль-Газали о том, что Хранимая Скрижаль есть *Зеркало*, не обосновывается ссылками на Коран (это было бы невозможно) или некими опытными данными (это тем более было бы невозможно), а является результатом спекулятивного конструирования, в частности переноса спекулятивно установленных свойств *Зеркала* на Хранимую Скрижаль.

Зеркало в теологии: проблема возможности/ невозможности лицезреть бога

*Кто терпит – побеждает.
Хадис Пророка Мухаммада*

Но к этому исламская мысль в лице аль-Газали пришла не сразу. Одним из этапов на этом пути было включение Зеркала в теологический оборот.

Дискутируемым в средневековой *исламской теологии* {ильм аль-калям или просто калям ру'яту ал-Лах} был вопрос о возможности/невозможности *видеть* Бога [В данном случае речь идет о видении глазами, о *лицезрении*. Было почти точно такое же, как в выражении *ру'я У ал-Лах*, слово с иначе оформленной конечной флексией – *ру'я*, что означало *видение во сне, сновидение*. Здесь почти полная аналогия с парой русских слов – *видение* и *видение*, которые отличаются только ударениями. Кажется, все были согласны с тем, что в *ру'я* (в сновидении) Бог мог явиться человеку (и в этом смысле человек мог его *увидеть* во сне, ему было во сне *видение*). А по поводу лицезрения, *видения* Бога (*ру'я У ал-Лах*) как раз и велись споры.]. Вопрос этот был принципиальным. Возможность видеть Бога означала бы, что Он обладает некими характеристиками (например, формой, цветом, местоположением и т. п.), которые уподобляли бы Его сотворенным, тварным вещам. Против такой постановки вопроса категорически выступали сторонники так называемой *апофатики* {*танзих*}, которые очищали Бога от тварных признаков, отрицая их наличие у Него и предлагая соответствующую систему доводов. То была реакция на взгляды *уподобителей* и *отелеснителю* {*ахль ат-ташбих; ахль ат-таджсим*}, которые уподобляли Бога человеку и даже считали Его обладающим телом. Правда, перед сторонниками апофатики маячила опасность *девалидизации* {*татиль*} Бога, т. е. такого Его описания, которое отказывало Ему в едва ли не всех сущностных характеристиках и, в случае доведения до абсурда, даже в бытии (ведь бытие приписывается и тварям).

Разные ответы на вопрос о лицезрении Бога предполагали приписывание Богу различных атрибутов. Если человек может лицезреть Бога в этой, дольной, тварной жизни, то Он – такой же, как человек и другие предметы и существа, которые мы видим. Если Бог не таков, каковы твари, то человеку не дано узреть Его в этой жизни. Что касается лицезрения Его в Раю, то проблема усложнялась, т. к. вставали вопросы, касающиеся не столько Бога, сколько того, каков человек, которому было дано попасть в Рай, вернее, его душа, обладает ли он зрением, а если да, то каким, и т. п.

Для прояснения проблемы возможности/невозможности лицезреть Бога в ходе рациональных доказательств соответствующих тезисов привлекалось *Зеркало* [Были и текстуальные доводы, почерпнутые в Коране и Сунне.]. Важно отметить, что в этом случае речь шла о *Зеркале* как телесном, физическом предмете (точнее, о *представлении* о таком предмете), а не о *Зеркале* как метафоре.

Известный средневековый теолог му'тазилитского толка верховный судья Абд-аль-Джаббар аль-Хамазани (ум. в 1024 г.) в своем трактате «Краткое изложение Основ Веры» рассуждает о том, дано ли видеть Бога, например, тем правоверным, которые еще не оказались в Раю, где такая награда праведникам гарантирована. *Зрительное восприятие* {*би-ль-абсар*} исключалось, ведь это, как мы понимаем, предполагало бы наличие у Бога формы, цвета, местоположения и т. п. – тех атрибутов, которые отрицались сторонниками апофатики, в том числе му'тазилитами. И одно из доказательств невозможности видеть Бога выводилось из того, что всякий предмет, который человек видит посредством зрения [Слово

ру'я приложимо в трактате Абд-аль-Джаббара и к другим вариантам видения, например, «посредством знания» – *би-ль-ма'риффа ва-ль-'ильм*, поэтому мы вынуждены употреблять искусственно звучащее по-русски выражение *видеть посредством зрения*], должен находиться у него перед глазами, *предстоять* {мукабиль} ему. И даже в том случае, если человек видит что-то, что не находится перед ним, он обязательно должен использовать *Зеркало*, и тогда условие *предстояния* {мукабаль} все равно оказывается осуществленным: ведь *Зеркало* предстает перед человеком, пусть даже вещь, которая в нем отражается, и находится где-то (например, за спиной человека, который видит изображение этой вещи в *Зеркале*), а отражающаяся в *Зеркале* вещь предстает перед *Зеркалом*. Короче говоря, условие *предстояния* оказывается обязательным для того, чтобы что-то увидеть – как без *Зеркала*, так и с помощью *Зеркала*. Но предположить, что человек видит Бога тем или иным образом (скажем, опосредованно – в *Зеркале*), означало бы приписать Ему *предстояние*, или, другими словами, придать Богу отсутствующие у Него атрибуты, в частности местоположение.

Это доказательство невозможности видеть Бога было исключительно популярным на протяжении всего Средневековья, естественно, в тех школах исламской мысли, которые утверждали отсутствие у Бога такого атрибута, как местоположение. Примечательно, что данное доказательство сохранилось вплоть до настоящего времени например, в том направлении, которое оказалось под немалым воздействием му'тазилитизма. Я имею в виду современных ибадитов [Направление в исламе, восходящее к учению Абдаллаха Ибн-Ибада (вторая половина VII в.) и отличающееся по ряду важных пунктов вероучения и права от суннитов и шиитов. Изложение основных представлений ибадитов см.: *Яхйя аль-Джанавни*. Книга установления. Краткое изложение основ веры и права. Отрывок / Вступ. ст., пер. с араб. и комментарии А. А. Игнатенко // Восток, 2000. № 3.], которые считают, опираясь, в частности, на приведенный выше ход мысли, что Бога не дано людям видеть ни в дольнем мире, ни даже в Раю⁶⁹ [Примечательно, что в данном случае современный автор воспроизводит доводы ибадитского мыслителя Нур-ар-Дина Абу-Мухаммада ас-Салими (1286–1332 хиджры), который, по сведениям посла Султаната Оман в России (до 2000 г.) Абд-аль-Азиза Бен-Захира аль-Ханаи, был слепым.].

А другой пример демонстрирует нам то, что *Зеркало* и категория *предстояния* использовались для обоснования тезиса, противоположного только что разобранному. Североафриканский теолог Абу-Али Умар ас-Сакуни (ум. в 1317 г.), сторонник суннитского правоведения [Последователи этого направления назывались *Ахль ас-Сунна валь-Джама'а* – «Люди Сунны [Пророка] и согласия [мусульманской] Общины»], критик всяческих «отклонений» (в том числе и му'тазилитских), тоже обращается к *Зеркалу*, рассуждая о проблеме возможности/не-возможности видения Бога зрением.

Ас-Сакуни критикует му'тазилитов [Как свойственно суннитским авторам, он называет их в цитируемом тексте *кадарийя*, т. е. кадаритами – сторонниками свободы воли.], а также му'тазилитский принцип *предстояния*. Имплиcitно придавая *предстоянию* свойство *соразмерности* человеку того, что он видит, он обосновывает необязательность *предстояния* для видения тем фактом, что человек видит Солнце, небо, землю «на многие фарсахи [*Фарсах* — мера длины; один фарсах равен примерно 6 км.]»; и это значит, что он видит больше, чем то, что ему предстоит. Громадное небо он видит своими малыми глазами. Значит, *предстояние*, считает он, не является обязательным условием видения [При всей кажущейся *неправильности* этого довода, он очень важен, т. к. демонстрирует нам, что к XIV в. не получила удовлетворительного теоретического решения проблема соотношения между реальным размером формы (*сура*) предмета, например горы, и размером той формы (*сура*), которая оказывается в глазе человека. Более того, цитируемый теолог импlicitно включает в представление о *предстоянии* такую составляющую, как степень *удаленности*, что тоже не лишено смысла. Представление о том, что в глаз попадают формы предметов (пусть и решен

вопрос с размерами), не могло разрешить сложной проблемы – о том, что формы предметов (например, дерева, горы, неба, Солнца), находящихся *на разных расстояниях* от глаза, человек видит *одновременно*, хотя, по здравому смыслу, они должны были бы поступать в глаз человека по очереди, в соответствии со своей удаленностью. Эти парадоксы заставляли мыслителей искать иные спекулятивные решения проблемы видения.]. Далее, Бог видит Свои твари и тогда, когда они не предстоят Ему, и говорить о необходимости «предстояния» в отношении видения Богом чего-то означало бы ставить Ему условие [Здесь ас-Сакуни передегивает: му'тазилиты не делали таких выводов; к тому же видение Бога – одно, а видение Богом – другое. Но смысл довода в том, что *предстояние* не является обязательным условием видения. Бог способен сотворить видение (не важно чье – Свое или тварного человека) и без *предстояния*.].

Наконец, обращаясь к *Зеркалу* (нас это интересует более всего), ас-Сакуни повторяет других суннитских теологов (он называет их *Люди истины* {ахль аль-Хакк}), которые рассуждают следующим образом. Когда человек видит в *Зеркале* свое лицо, то ему предстоит *Зеркало*, но не предстоит само лицо. Тем самым он видит свое лицо без того, чтобы оно ему предстояло. А если же допустить, что собственное лицо, когда человек его видит в *Зеркале*, человеку предстоит, то это будет означать, что у человека два лица: одно – его собственное, второе – тоже его, но предстоящее ему, что абсурдно. Тем самым доказано, что возможно видеть нечто, что и не *предстоит* (в му'тазилитском смысле) смотрящему и видящему⁷⁰.

Нельзя не отметить, что обращение теологов к *Зеркалу* как к разъясняющему примеру в приведенных случаях служит противоположным (в некотором смысле – *зеркальным*) целям: в одном случае для доказательства необходимости *предстояния* как условия видения, в другом – для обоснования ненужности *предстояния* и, соответственно, возможности видения без *предстояния*.

Рассматривая проблему *предстояния* и отражения в *Зеркале*, необходимо учесть позицию по данному вопросу такого знаменитого теолога, как Абу-ль-Хасан аль-Аш'ари (873–935), эпонима и родоначальника аш'аризма [Аль-Газали принадлежал к его последователям, т. е. был аш'аритом. В этом – одно из объяснений газалиевской спекулятивной конструкции двух *Зеркал* – сердца мистика и Хранимой Скрижали.], жившего задолго до ас-Саку ни и даже Абд-аль-Джаббара. Именно его понимание этого теологического вопроса стало в последующем основой для спекулятивного конструирования с использованием *Зеркала* различных частей горнего, Божественного и дольного, тварного мира у аль-Газали, ас-Сухраварди, Ибн-Араби. В контексте рассуждений об одной из ключевых проблем исламской теологии – о видении человеком Бога – аль-Аш'ари заводит речь о *Зеркале*. Он спорит с му'тазилитами, считавшими, что для человека невозможно видеть Бога, и называет их «отрицающими видение {нуфат ар-ру'я} [Бога]». Он совершенно не считает обязательным условие *предстояния* — наравне с удаленностью или приближенностью того предмета, который видит человек, его (предмета) цветом, плотностью и другими вещами, которые он расценивает как *характеристики* {авсаф} предмета, но не условия его видения человеком⁷¹. Мы видим что-то или не видим чего-то не потому, утверждает аль-Аш'ари, что соблюдены или не соблюдены какие-то условия, а потому, что *Всемогущий* Бог либо творит для нас, либо не творит видение той или иной вещи. Допустимо предположить, что верующие могут видеть Бога еще в дольном, тварном мире в том смысле, что Бог сотворит видение Себя людьми не станем гадать, как и в какой форме Он это сделает. Такой награды удостоился один человек – Пророк Мухаммад⁷² [Мухаммад лицезрел Бога во время *ми'раджа* — чудесного вознесения на небеса. // *Ми 'радж* стал одной из крайне популярных тем в суфизме, этим термином стали обозначать процесс подъема суфия, точнее, его души по степеням (ступеням) очищения – к Богу.].

В таком случае (если Бог создает или не создает видение какой-то вещи) абсолютно не имеет значения, предстоит предмет *Зеркалу* или нет. Да, обычно мы видим отражение какой-то вещи в *Зеркале* или любом предмете, принимающем в себя образ вещи, – в случае, если эта вещь находится перед отполированной или гладкой поверхностью (например, водой). Но мы можем увидеть эту вещь в *Зеркале* и тогда, когда ее нет перед *Зеркалом*. Ведь Бог может создать видение этой вещи как в первом, так и во втором случае. Однако Бог создает вещи, движения, признаки, причины-результаты и т. п. таким образом, что складывается нечто вроде *обычая* {*аля маджра-ль-ада*}. Здесь такая же связь обычая, как и в других случаях, например, в том, что Он выращивает растение после того, как было посеяно зерно, что Он создает ребенка после совокупления мужчины и женщины⁷³. Ведь Он – всемогущий Действитель [фа'иль, грамматически оформленный как *действитель как таковой* – альфа 'иль.], отличающийся от тварного *действителя* {фа'иль}.

Попутно аль-Аш'ари рассматривает и вопрос о том, что именно видит человек в *Зеркале*. Это не может быть постижением вещи *посредством зрения* {идрак би-ль-басар}, не может оно быть и приобретением некоего знания {ильм}, ведь знание постигаемого есть «уяснение познаваемого как оно есть {табайюн аль-ма'лум аля ма хува аляйх}». А то, что видит человек в *Зеркале*, внутренне противоречиво и несуразно, обладает *взаимоисключающими свойствами* {сифат мутададда мутанафия}, не соответствующими реальности: он видит удлинённым то, что не является длинным, расширенным то, что не является широким [Не будем забывать, что речь идет о несовершенных металлических *Зеркалах* с неровной поверхностью, искажающей изображение; Ибн-Фурак, излагающий взгляды аль-Аш'ари, упоминает даже стальной меч, служащий *Зеркалом*.]. В *Зеркале* человек видит и такие вещи, размеры которых не позволяют им там, в *Зеркале*, находиться, – горы, небо [Проблема несоответствия размеров *Зеркала* и попадающих в него форм (образов) вещей занимала едва ли не всех средневековых исламских мыслителей. И спекулятивные поиски ответа на нее приводили к довольно неожиданным результатам – как это произошло у ас-Сухраварди (см. ниже).]. Таким образом, то, что видит человек в *Зеркале*, не есть реальность, а – создание некоего *призрака* {тахйиль}, который, если следовать логике аль-Аш'ари, *помещен* Богом в *Зеркало* (или *сотворен* Богом в *Зеркале*)⁷⁴ [Здесь важно отметить один момент. Исследователь имеет дело в тексте верного последователя аль-Аш'ари и точного передатчика его взглядов Ибн-Фурака со словом, корень которого (*ха-йя-ля*) присутствует в двух словах – в слове *хайяль* со значениями *воображение*, *фантазия* и в слове *хайяль* со значениями *призрак*, *фантазм*. (Нелишне подчеркнуть, что оба эти слова пишутся одинаково.) Очевидно, что в первом случае речь идет о внутреннем процессе, а во втором – о чем-то внешнем по отношению к человеку. Отличаются и глаголы с этим корнем: *тахайяля* (5-я «порода» в терминологии арабской грамматики) означает *воображать*, *хайяля* (2-я «порода») означает *внушать нечто иллюзорное* или даже *создавать фантазмы*. Именно в последнем значении, как нам представляется, и употребляет Ибн-Фурак глагол *хайяля* и его дериваты (*тахйиль*, *хуйлия* *иляйхи*). Иными словами, речь идет о том, что Бог создает в *Зеркале* фантазмы, призраки – внешние по отношению к человеку. Эти оговорки необходимы потому, что у некоторых исследователей обнаруживаются толкования взглядов аль-Аш'ари, заставляющие думать, что этот теолог ведет речь о психических процессах – типа: *ему померещилось*, *ему привиделось* (см.: *Gimaret Daniel. La doctrine d'al-Ashari. P.: “Les Editions du CERF”, 1990. С. 180*). Нет же, для человека то, что он видит в *Зеркале*, является некой внешней действительностью. Правда, если сравнивать во многом дублирующие один другой отрывки в цитируемой книге Ибн-Фурака, то один из них (второй), казалось бы, позволяет говорить о воображении. Так, то, что человек видит в *Зеркале*, аль-Аш'ари уподобляет иллюзии движения речных берегов при движении корабля (см.: *Ибн-Фурак. Резюме взглядов шейха Абу-ль-Хасана аль-Аш'ари. С. 278*). Однако и здесь употреблена специфическая глагольная форма – *ютахайяля*

иляйхи, т. е., опять-таки, не *он воображает*, а, если постараться выразить этот смысл по-русски, *нечто делается для него* (человека на корабле. — *А.И.*) *воображаемым*. Иными словами, и в этом случае, если следовать логике аль-Аш‘ари, Бог создает и движение корабля, и призрачное движение речных берегов.]. И если бы Бог этого не сделал, то в *Зеркале* ничего бы не было видно — ни лица человека, смотрящегося в *Зеркало*, ни неба над его головой, ни гор вдали, отражающихся в *Зеркале*.

Здесь еще один важный разворот теологической (и спекулятивной в целом) мысли. Ясно, что *призрак* в *Зеркале* делается *независимым* от того, что в *Зеркале*, выражаясь привычным языком, отражается. Другими словами, отражение (да и можно ли говорить здесь об отражении?) оказывается независимым от отражаемого. Еще важнее, пожалуй, другое. То, что человек видит в *Зеркале*, делается независимым от *Зеркала*, оно может там быть, а может и не быть. Иными словами, оно не является частью *Зеркала*, оно существует (может существовать) без *Зеркала*, т. е. существует *самостоятельно* — самостоятельно от *Зеркала*, но не самостоятельно от Бога.

Зеркало глаза и глаз зеркала, или философы о зрении

*...В которых писания прямые.
Коран, 98:3*

Слова из первых трех аятов суры «Ясное знамение»: «Те, которые не веровали из людей писания и многобожников, не отделялись, пока не пришло к ним ясное знамение – посланник от Бога, который читает очищенные свитки, в которых писания прямые»

В проблемно-категориальном пространстве спекулятивной теологии не ставился вопрос о том, как человек видит. Если бы он был поставлен перед теологом, то вполне удовлетворительным ответом – при условии, что диалог не выходит за рамки этого пространства, были бы слова о том, что видение – результат Божественного действия.

Но в исламской культуре было мощное направление мысли, представители которого пытались объяснить (или, как минимум, описать) процесс зрительного восприятия. Это направление философия. Оно не было автохтонным, о чем свидетельствует даже его название – арабизированное древнегреческое слово *фальсафа*. В отличие от теологов, у философов были свои авторитеты Платон, Аристотель, их предшественники и последователи. Были и свои проблемы, которые в первую очередь определялись стремлением не эксплицировать Текст (Коран и Сунну), а объяснить окружающий мир. Были и свои методы логика, эксперимент. *Исламской* эта философия называется не только потому, что философы были мусульманами, но и потому, что они *в конечном счете* стремились согласовать свои размышления с Текстом.

В эпоху арабо-исламского Средневековья было несколько концепций, или, скорее, спекулятивных тезисов о том, как человек видит, как осуществляется видение. Все они строились с использованием *Зеркала*. И если выше, в начальном разделе мы имели дело с *Зеркалом*-метафорой, то здесь предмет нашего исследования иной. Мыслители-моралисты исходят из того, что между *Зеркалом* и какими-то вещами окружающего мира есть сходство или совпадение в одном пункте (скажем, люди, как и *Зеркало*, *показывают тебе твои недостатки*), что позволяет употреблять *Зеркало* метафорически.

Философы же (а именно они занимались физикой и медициной) в большинстве своем рассматривали *Зеркало* и глаз как предметы *однородные*, т. е. принадлежащие к одному роду. На этот счет в «Физике» Ибн-Сины (Авиценны) есть прекрасные слова: «Если зеркало также имело бы душу, оно видело бы отображение, падающее на него»⁷⁵. Поскольку глаз и *Зеркало* оказывались в представлении средневековых исламских мыслителей однородными предметами, постольку все соображения относительно *Зеркала* были приложимы к глазу, и наоборот. Нелишним будет подчеркнуть еще раз специфичность представлений этих мыслителей о *Зеркале*, дающую о себе знать в представлениях о глазе. Глаз однороден с *Зеркалом* не потому, что он отражает, а потому, что он, как и *Зеркало*, *принимает в себя образы*.

Спекулятивные теории зрения философов имели своими источниками соответствующие концепции античных мыслителей⁷⁶. Примечательно при этом то, что различные, альтернативные одна в отношении другой концепции вошли в оборот практически одновременно. В отношении зрения наследие античной спекулятивной мысли, как его восприняли средневековые мусульмане через переводы на арабский, группировалось вокруг трех полюсов –

гипотезы *отпечатывания*, гипотезы *излучения* {интиба'; аши 'а, ед. ч. шу 'а'} и комбинации этих гипотез.

Гипотеза атомистов – Демокрита и Эпикура (341–270 до н. э.) заключалась в том, что предметы испускают тончайшие истечения атомов своего рода тончайшие оболочки вещей [древнегреч. *эйдолы*.], которые попадают в глаз человека и отпечатываются там, вследствие чего и осуществляется зрение. Эти представления были известны средневековым мусульманам, например, из переведенной в IX веке на арабский язык Костой Ибн-Лукой книги псевдо-Плутарха «Мнения физиков» («Физические мнения, с коими согласны философы»), Слово *эйдолы* передано в арабском тексте как *истуканы* {тимсаль, мн.ч. тамасиль} [Мы переводим это слово как *истуканы*, а не, скажем, *идолы*, по двум причинам. Во-первых, чтобы у русского читателя не сложилось впечатления, что было какое-то созвучие между греческим *эйдолы* и арабским словом, которым это понятие передавалось, – *тамасиль* (ед. ч. *тимсаль*) – подобно тому, как это имеет место в русском языке (*эйдолы* – *идолы*). Во-вторых, мы хотим остановить внимание читателя на этом слове, корень которого – *ма-са-ля*, тот самый, от которого образовано слово *мисаль*, в дальнейшем употребляемое арабо-мусульманами для обозначения *знака*.]. Демокрит и Эпикур, как излагает их взгляды арабизированный псевдо-Плутарх, считали, что истуканы, *запечатленные* {тантаби'} в вещах, отпечатываются в *Зеркале* (цитируемый раздел трактата специально посвящается «истуканам, которые видны в зеркалах») ⁷⁷.

Не совсем точно арабизированный псевдо-Плутарх излагает взгляды, приписываемые им Эмпедоклу (ок. 490 – ок. 430 г. до н. э.), – о том, что *истуканы* {тамасиль, ед. ч. *тимсаль*}, которые видны в *Зеркале*, являются результатом того, что «некие *излучения* {аши 'а, ед. ч. шу 'а'} проистекают из зрения и [падают] на поверхность зеркала. И они (истуканы. *А.И.*) возникают благодаря тому, что [зрительные] излучения перетекают с поверхности зеркала в воздух, [где захватывают истуканов], и затем возвращаются в зрение». Псевдо-Плутарх сообщает средневековым мусульманам, что пифагорейцы объясняли видение в *Зеркале* тем, что «зрение {басар} простирается к очень чистому и блестящему зеркалу, а затем возвращается само в себя – подобно тому, как возвращается протянутая вперед рука» ⁷⁸.

Стоик Хрисипп (281/277-208/205 г. до н. э.) в изложении арабизированного псевдо-Плутарха считал, что зрение осуществляется в результате взаимодействия между воздухом, представляющим собой среду между смотрящим и видимым, и истечения «духа {рух}, имеваемого *предводитель* {ра'ис}» ¹⁹ [Речь, конечно же, идет о *пневме*. Слово *предводитель* в арабском тексте – отзвук учения стоиков (того же Хрисиппа) о *пневме* как некоем панкосмическом принципе, организующем космос на его разных иерархических уровнях – от неорганической природы до разума.].

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.