

*А.А. Лукашев*

### **Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари «Голшан-е раз» («Цветник тайны»)**

Проблема соотношения бытия и небытия является центральной в мусульманской онтологии. Применительно к классической арабской философии ее изучали такие исследователи, как Т.Ибрагим, И.Р.Насыров, А.В.Смирнов, С.Башьер, Г.О.Волфсон, Сейед Хосейн Наср, У.Читтик<sup>1</sup> и др. Персоязычные же памятники философской литературы исследовались прежде преимущественно с филологической или религиоведческой точки зрения. Большинство из них до сих пор не имеют удовлетворительного перевода на русский язык. Отмеченные факты обусловили наш интерес к поэтическому трактату одного из классиков иранской философской поэзии Махмуда Шабистари «Голшан-е раз» («Цветник тайны»). Написанная в XIV веке, поэма являет собой относительно краткое изложение основных философско-мистических концепций персидского суфизма, разработанных к тому времени в области арабской философии и переосмысленных классиками иранской философской поэзии.

Как и все средневековые иранские философы, Махмуд Шабистари в своих трудах опирался на арабское философское наследие. По этой причине, разбирая данную работу, необходимо представлять себе арабское интеллектуальное окружение автора.

В мусульманской арабоязычной философии категория бытия взаимосвязана с такими категориями, как небытие, Бог, мир, человек; неразрывна с ней также гносеология. Это связано с тем,

что для мусульманского философа познание – в первую очередь познание Бога через познание мира. Само единство бытия для многих философов обеспечивалось человеком и его познавательной способностью<sup>2</sup>.

Первыми, кто поднял в мусульманской онтологии вопрос о соотношении существования и несуществования как формы соотношения Бога и сотворенного им мира, были мутазилиты<sup>3</sup>. Вопрос о том, из чего был сотворен мир (из ничего или из предсуществующей материи), родился в каламе из размышлений о «несуществовании». В этой связи Г.О.Волфсон выделяет три основные точки зрения: первая, согласно Багдади, разделялась мутазилитом ас-Салихи и суннитами, несогласными с тем, что несуществование есть нечто. Вторая приписывалась Ибн Хазмом всем мутазилитам, за исключением Хишама Бен Амра ал-Фувати; ее сторонники верили, что несущие суть нечто. Третья была высказана Шахрастани, утверждавшим, что именно в мутазилитской среде появилась идея о том, что несуществование есть нечто<sup>4</sup>.

В литературе известны и обсуждаются две основные позиции мутакаллимов по этому вопросу. Одни считали, что и до того, как вещь хотя бы раз получила существование, о ней нельзя говорить как о несуществующей. Другие называли вещь до ее первого существования несуществующей, определяя на этом основании понятие «возникновение» (*худус*) как «существование после несуществования»<sup>5</sup>.

Если же мы обратимся к такому направлению мусульманской философии, как арабский перипатетизм или «фальсафа», то, например, в онтологической системе Ибн Сины, где основными терминами являются «возможное», «необходимое» и «невозможное», описывается именно проблема соотношения бытия и небытия, рассматриваемая с точки зрения возможности и необходимости.

В ишракизме онтологическая система строится в терминологических координатах «свет – тьма», причем понятия эти соотносятся с абсолютным бытием (Первоначалом) и небытием соответственно. Свет здесь различается по своей интенсивности. Наибольшей интенсивностью обладает Свет светов (Первоначало, Божественная Истина). Бытие и проявляется, и познается благодаря ему. Тьма же не существует сама по себе, а является лишь отсутствием света<sup>6</sup>. Важно также отметить, что в системе его фи-

лософских взглядов бытие является вторичным по отношению к «чтойности» (ماهیت) и воспринимается как абстрактное понятие<sup>7</sup>. Впоследствии эта концепция будет переосмыслена другим известным иранским философом Садр ад-Дином Ширази.

В суфизме проблемы, связанные с бытием, занимают весьма важное место. Ибн аль-Араби решает проблему соотношения множественного и единого бытия в рамках концепции «вахдат аль-вужуд» за счет утверждения божественного бытия как единственного абсолютного и самостоятельно-сущего. Множественный мир существует как проявление божества, он бытийственен настолько, насколько причастен абсолютному божественному бытию, и в этом смысле его бытие несамостоятельно. При этом в суфийской онтологии Бог и мир противопоставлены; таким образом, Бог, как мы писали выше, является абсолютным бытием, а мир не имеет постоянного онтологического статуса. Находясь в Боге в виде утвержденных воплощенностей, он небытийственен. Став внеположным божеству, он оказывается необходимо-сущим, бытийственным<sup>8</sup>.

Нельзя не отметить также характерную черту, присущую всем упомянутым учениям: их онтологическая система не исчерпывается лишь противопоставленными друг другу существованием и несуществованием. Есть третий термин, призванный охарактеризовать вещь как таковую, безотносительно к ее бытию или небытию. В каламе и суфизме это – «утвержденность» (*субут*), в системе Ибн Сины – «возможное», а в ишракизме – «самостоятельность» (*кийам би-з-зат*). Такие исследователи, как С.Башьер, А.В.Смирнов, размышляя в своих работах над статусом этого элемента, указывают на то, что он объединяет в онтологической системе полюсы существования и несуществования, не включая их в себя. Причем эту процедуру (снятие противоречия за счет неинкорпорирующего объединения<sup>9</sup>) А.В.Смирнов распространяет и на другие пары категорий, такие как, например, внешнее и внутреннее, находя наиболее полную реализацию этой концепции в трудах Ибн аль-Араби.

Шабистари был прекрасно знаком с трудами своих предшественников, в особенности Ибн аль-Араби. Тем не менее нельзя утверждать, что Шабистари просто транслировал его учение в своих произведениях. В книге Л.Льюинсона «За верой и невери-

ем»<sup>10</sup>, посвященной Шабистари, содержится интересная цитата из поэмы Шабистари «Саадат-наме», которая иллюстрирует отношение Махмуда Шабистари к Ибн аль-Араби:

Старание Шейха (Ибн аль-Араби. – *А.Л.*) заключалось в том,

Чтобы описать то, что предстало его видению (دید نظر)

[Но] его калам отставал от [его] шагов.

По этой причине были нетвердыми<sup>11</sup> ноги его писания.

То не был его соблазн (فتنه) или злоба (کینه),

[То был] уродливый негр в зеркале<sup>12</sup>.

Эта цитата воспроизводит вопрос автора к своему духовному наставнику. Он жалуется на то, что некоторые места в работах Ибн аль-Араби вызывают у него недоумение. Шабистари вкладывает в уста своего учителя приведенное нами объяснение, заключающееся в том, что Ибн аль-Араби был недостаточно искусным писателем, чтобы адекватно описать свои переживания, хотя его духовный опыт и не ставится автором под сомнение.

Из этого отрывка видно, что Шабистари, будучи знаком с наследием Ибн аль-Араби и высоко отзываясь о нем самом, вместе с тем не мог полностью следовать учению шейха. Те концепции Ибн аль-Араби, которые не вполне соотносились с его собственными философскими воззрениями, воспринимались им как неаккуратность предшественника. Следовательно, Шабистари не может рассматриваться как последовательный восприимчивый и проводник идей Ибн аль-Араби. Его работы являются примером самостоятельного иранского философствования, по-своему переосмысливающего арабскую традицию.

Указанное своеобразие прослеживается как в форме произведения, так и в его содержании. По форме «Голшан-е Раз» – мистическая поэма-маснави<sup>13</sup>. О причинах, побудивших иранцев выбрать именно поэзию в качестве формы для описания своих философско-мистических воззрений, можно делать немало предположений. На наш взгляд, огромную роль в этом выборе сыграла древняя традиция изложения религиозного учения поэтическим языком (зороастрийские гимны) и последующие успехи иранцев в литературе. Это привело к тому, что арабский язык, сохранив статус языка мусульманской науки, в области поэзии уступил свое место персидскому. Немаловажным фактором явилось также и то, что поэтическая форма способствовала популя-

ризации учения. Поскольку стихи существенно лучше запоминаются, чем проза, они создают возможность для изустной передачи традиции, что в результате облегчает доступ к учению неграмотного населения.

Принимая во внимание важность поэзии для иранского суфизма, необходимо рассматривать Махмуда Шабистари не только как философа, но и как поэта. При этом нельзя обойти вниманием и поэтическую традицию, в рамках которой он работал. Здесь автор шел вслед за такими классиками персидского суфийского дидактического эпоса, как Санаи<sup>14</sup>, Аттар<sup>15</sup> и Руми<sup>16</sup>.

К сожалению, все три автора крайне мало изучены в российской иранистике: в настоящее время не издан на русском языке ни один перевод крупных поэм Санаи<sup>17</sup> и Аттара, опубликован лишь первый том филологического, буквального перевода «Поэмы о скрытом смысле» Руми, ведется работа над вторым томом произведения.

Жанр «маснави», в котором написана интересующая нас поэма, в отличие от остальных жанров персидской поэзии не был заимствован у арабов, а зародился непосредственно в иранской среде. Его родоначальником стал Фирдоуси<sup>18</sup>, написавший поэму «Шах-наме». Санаи был первым, кто воспользовался этим жанром для изложения философско-этических вопросов суфизма. Одним из шедевров суфийской поэзии стала поэма Аттара «Язык птиц». Общеизвестной же вершиной жанра является «Поэма о скрытом смысле» Джалал ад-Дина Руми.

Махмуд Шабистари шел вослед этой традиции. При этом, будучи самобытным автором, он не только создал в рамках канона произведение, и поныне пользующееся огромной популярностью у суфиев, но привнес также новый композиционный элемент в жанр «маснави», названный им «гаэде» («правило»). Однако традиция не восприняла данный элемент. Возможным объяснением этого является видимое отсутствие сущностных отличий между «правилом» и другими композиционными элементами поэмы «Голшан-е раз», такими как «ответ» или «пример».

В Иране работы Шабистари традиционно пользовались популярностью, а личность самого автора привлекала внимание многих исследователей, таких как, например, Реза Кули Хан Хедаят – классик персидской литературы XIX в., ученые Мухаммад Али Табризи,

Мухаммад Али Тарбият и др.<sup>19</sup>. Известно 18 комментариев к его поэме, лучшим из которых считается комментарий Мухаммада Лахиджи. Именно им мы пользуемся при работе с текстом.

«Голшан-е раз» («Цветник Тайны») впервые привлек к себе внимание западных востоковедов, когда в XVIII в. французские путешественники Шарден и Бернье познакомили научные круги с этой поэмой как с «собранием премудростей». Впоследствии она неоднократно переводилась на европейские языки (английский, французский, немецкий). Наиболее полным критическим изданием работ Шабистари стало многотомное собрание его сочинений, подготовленное Самадом Мувахедом. Самыми же авторитетными исследованиями, посвященными Шабистари, на настоящий момент являются монографии Л.Льюинсона «За верой и неверием» и Самада Мувахеда «Махмуд Шабистари». Основная часть первого исследования описывает историческую эпоху, в которую жил и творил Шабистари, его интеллектуальное окружение. Во втором исследовании рассматриваются философско-мистические взгляды Шабистари.

На русский язык поэма была переведена и издана в 1976 г. в Баку Шаигом Исмаиловым. Творчеству Шабистари посвящена его монография «Философия Махмуда Шабустари», где автор, привлекая богатый материал – как произведения самого Шабистари, так и западные работы, посвященные ему, делает попытку рассмотреть весь комплекс философских взглядов автора. Эта книга – первая и на данный момент единственная монография на русском языке, посвященная Шабистари.

Работы Исмаилова тем не менее несут на себе глубокий след эпохи (60–70-е гг. XX в.). Красной нитью через монографию (и остальные работы Исмаилова) проходит мысль, которую можно изложить в форме силлогизма: пантеизм – это тождество мира и Бога, Шабистари утверждает единство мира и Бога, следовательно, Шабистари – пантеист<sup>20</sup>, а так как, согласно Фейербаху, «атеизм – это пантеизм наизнанку»<sup>21</sup>, Шабистари – атеист и, следовательно, прогрессивный философ Востока и борец с «авторитетом религиозной ортодоксии»<sup>22</sup>.

И из всего этого делается следующий вывод: «Историческая заслуга Шабистари, как и других выдающихся мыслителей того времени, определяется не степенью влияния религии, а степенью расхождения с

ней»<sup>23</sup>. То, что такой подход не соответствует действительности, видно даже при поверхностном знакомстве с исламом, а также с самим памятником, где, хотя и поднимается вопрос о вере и неверии, его решение никак не укладывается в предложенную Исмаиловым схему.

Что же касается самой поэмы, то ее объем составляет более 1000 бейтов (двустуший). Развернутый план дается в самом начале произведения, где приводится текст письма от жителей Хорасана к Шабистари, в котором они просят его дать ответ на ряд философских вопросов. Поэма составлена как последовательный ответ на них, и по такому же принципу она разделяется на главы. Таким образом, отвечая на 15 вопросов, она включает в себя пятнадцать частей. Каждая из них делится на несколько глав, и их совокупное число составляет сорок восемь.

Первая половина поэмы посвящена вопросам философско-этического характера, вторая же представляет собой своеобразный словарь суфийских поэтических терминов, где автор описывает такие важные для персидской суфийской поэзии образы, как идол, красавица, свеча, лик, локон, христианство, зуннар<sup>24</sup> и др., а также предлагает свое решение вопроса о соотношении веры и неверия.

Начинается поэма с двух вводных глав, первая из которых открывается развернутым восхвалением Всевышнего, переходящим в образное указание на то, какие проблемы автор собирается затронуть. Бог восхваляется как творец мира, его первопричина и цель человеческого познания. Показательно, что соотношение единого и множественного бытия занимает здесь довольно большое место (бейты 12–20). В данной главе автор также уделяет внимание и другой проблеме, проявившейся, как мы увидим далее, не только на концептуальном, но и на композиционном уровне поэмы. Это – проблема соотношения внешнего и внутреннего. Весьма важным для нас в этой связи является бейт, следующий после двадцать девятого<sup>25</sup>.

Один о своем существовании рассказал и о размышлении,  
Другой погрузился в идол и зуннар<sup>26</sup>.

Здесь в первом полустишии<sup>27</sup> автор указывает на области рационального знания: онтологию («существование») и гносеологию («размышление»), не разделяемые суфийской философской мыслью, а воспринимаемые в нерасторжимом единстве; второе связано с мистическим постижением божественной

реальности путем «погружения» в нее. Важным для нас является то, что теоретическая часть самой поэмы начинается именно с вопросов о существовании и рассуждении (вопросы первый и второй), а во второй части две главы посвящены именно зуннару и идолу, где первый является символом служения Богу, а второй – символом Абсолюта.

Эти слова-образы закреплены в средневековом персидском поэтическом каноне настолько, что иная их трактовка стала невозможной. Именно со служением иранские суфийские поэты связывали образ зуннара:

Я препоясался зороастрийским зуннаром  
В знак служения старцу магов<sup>28</sup>.  
(Баба Кухи Ширази)

884(882) Взглянул я и увидел основу каждого дела.  
Признаком служения оказался узел зуннара<sup>29</sup>.  
(Махмуд Шабистари)

Само по себе ассоциирование «препоясания» со служением не кажется странным. В христианской традиции, на которую косвенно указывает сам образ зуннара, препоясание также связывалось со служением (Ин. 13; 4–5; Лк. 12; 35–44). Такая ассоциация вполне естественна, так как служить было легче в подпоясанной, собранной одежде, в то время как «распоясанность» традиционно ассоциируется с праздным отдыхом как в христианской, так и в мусульманской культуре. Интересно здесь и то, что иранская суфийская традиция по-своему переосмыслила этот образ, закрепившийся к тому времени в гедонистической поэзии. Для суфиев распускание поясов и разоблачение становится символом проявления внутреннего из-под покрова внешнего:

В пирующем собрании вкушающих вино  
Развязываются пояса, и приоткрывается одежда<sup>30</sup>.  
(Саади Ширази)

Более подробно образ одежд, покрова (хиджаб) в его связи с планом внешнего в суфийской онтологии мы рассмотрим ниже. Что же касается образа «идола» как символа Абсолюта, то такое понимание связано с тем, что «идолом», «кумиром» ранние иранские поэты называли образ возлюбленной. Когда иранские суфии восприняли поэтическую традицию, прежде имевшую чисто эро-



тический характер, образ возлюбленной был перенесен на Абсолют. Таким образом, слово-образ «бот» (идол) стал каноничным для обозначения Бога, «Божественной Возлюбленной».

Если мы вновь обратимся к цитате из «Цветника тайны» Шабистари<sup>31</sup>, где в первом полустишии автор указывает на онтологию и гносеологию, а во втором – на мистическое восприятие Абсолюта и служения, то увидим, что они включены автором в единство бейта<sup>32</sup>. Поскольку вопросы, упомянутые в первом полустишии, относятся к рациональному знанию и воспринимаются традицией как знание внешнее, а содержание второго полустишия указывает на то, что соотносится в традиции со знанием внутренним, данный бейт является иллюстрацией единства внешнего и внутреннего. Если же мы вспомним, что и сама поэма состоит из двух частей, где первая посвящена в первую очередь философскому рассмотрению онтологии и гносеологии, а вторая – мистико-поэтической образности, в том числе образам зуннара и идола, мы можем предположить, что даже композиционно автор составил свою поэму как единство внешнего и внутреннего.

В теоретической части автор уделяет основное внимание вопросам онтологии и гносеологии, воспринимая их в нерасторжимом единстве, так как познание для Шабистари – это в первую очередь познание Истины, Бога через познание бытия. Автор многократно затрагивает в своем произведении вопрос о соотношении существования и несуществования. Здесь уместно привести отрывок, в наибольшей степени характеризующий его позицию.

129. Если хочешь узреть источник [света] солнца,  
Тебе нужен (حاجت) другой глаз (چشم).
130. Поскольку человеческий глаз (چشم سر) не выдерживает сияния,  
Яркое солнце можно видеть [только отраженным] в воде.
131. Когда его свет уменьшается,  
В познании твоём некое состояние (حال) временно прибавляется [к нему]<sup>33</sup>.
132. Небытие (عدم) есть зеркало Абсолютного Бытия,  
В котором проявляется отражение сияния Истины.
133. Поскольку несуществование (عدم) стало противоположащим (مقابل) существованию (هستی),  
[Существование] стало в нём (в несуществовании. – *А.И.*) отраженным (عكسی), наличествующим (حاصل) во времени (حال).

134. То единство (وحدت) стало явным (پدیدار) благодаря этому множеству (کثرت).

Единичное (یکی), поскольку ты посчитал (شماردی) его, стало множеством (بسیار).

135. [Множество] чисел, хоть и имеет началом единицу,  
Не имеет окончания<sup>34</sup>.

136. Поскольку несуществование (عدم) в своей самости (ذات) было чистым (صافی),

Из него с [появлением] внешнего (ظاهر) пришел скрытый клад (گنج مخفی)<sup>35</sup>,

137. Возгласив хадис «كنت كنزا»<sup>36</sup>,

Чтобы явно (پیدا) узреть скрытую тайну (سر پنهان).

138. Несуществование – зеркало, мир – отражение, а человек

Подобен глазу (چشم) отражения, в котором (در وی) – некто скрытый (شخص پنهان) [отражается]<sup>37</sup>.

139. Ты – глаз отражающий (عکسی), а Он – свет очей (نور دیده),

Глазами глаз зримы<sup>38</sup> глаза<sup>39</sup>.

142. Мир стал человеком, а человек – миром.

Не было правильнее этого утверждения.

143. Если хорошенько посмотришь в основу этого,

Он есть и смотрящий, и глаз, и созерцаемый.

Как видно из приведенного отрывка, для объяснения соотношения существование-несуществование-бог-мир-человек автор использует образ зеркала. При этом он прибегает к аллегории, указывая на то, что человеческий глаз не может рассматривать солнце непосредственно. Ему необходим своеобразный демпфер, который, конечно, в некотором смысле обедняет солнце, лишая его исходной интенсивности света, однако дает нам возможность беспрепятственно рассматривать солнечный диск. Подобно этому, по мнению Шабистари, и несуществование является своеобразным зеркалом, в котором отражается существование (бейт 132).

Необходимость демпфера для богопознания – идея весьма распространенная в мусульманской мысли. Существует хадис, говорящий: «Его завеса (хиджаб) – свет. Если Он раскроется, то сияние Его лика сожжет все, до чего достигнет Его взор»<sup>40</sup>.

Таким образом, согласно Шабистари, Абсолютным бытием является Бог. То, что не является Богом, – небытие. Однако, придав небытию статус внешнего, Бог проявился в мире. Проявление это

виделось Шабистари как отражение утвержденных в Боге воплощенностей (тех же вещей мира, находящихся в Боге и лишенных инаковости) в «зеркале небытия». Таким образом, онтогенез происходит благодаря проявлению Абсолютного Бытия в небытии. С этой точки зрения, мир, имея своей основой «зеркало небытия» и противостоя Абсолютному Бытию, не обладает самостоятельным онтологическим статусом. Вместе с тем в комментарии к поэме Шабистари, сделанном Мохаммадом Лахиджи, утвержденные воплощенности часто соотносятся с небытием. Видимо, причиной тому является его представление о том, что мир материален, следовательно, бытийственен. Утвержденные воплощенности – нематериальны, следовательно, небытийственны.

Таким образом, здесь мы видим амбивалентность тварного мира и утвержденных в Боге воплощенностей, которые принимают статус «бытийности» или «небытийности» в зависимости от того, относительно чего мы их рассматриваем.

При этом важно отметить, что для мусульманской философской мысли «нахождение напротив» (в нашем случае – нахождение друг напротив друга мира и утвержденных воплощенностей) было тесно связано с концепцией «видения», так как «нахождение напротив» является его (видения) необходимым условием. Видение, принимающее форму познавательной способности, становится тем, что объединяет Бога и мир. Кроме того, упомянутое «нахождение напротив» (مقابلته) есть также и способ образования противоположности в арабском языке: сами понятия «внешнее» и «внутреннее», «бытие» и «небытие» находятся в этом отношении.

Кроме того, касаясь вопроса о соотношении Бога и мира, автор не мог оставить без внимания проблему соотношения единого и множественного бытия. Для иллюстрации он приводит метафору чисел, представляющих в своей совокупности бесконечное множество и вместе с тем состоящих из единиц ( $1+1+1\dots$ ). Этот образ впервые стал использоваться в неоплатонизме, а впоследствии был воспринят исламской философией. Его же мы находим и у арабского суфия Ибрахима ибн 'Имрана ан-Нили, который слышал от ал-Халладжа<sup>41</sup> следующее высказывание, иллюстрирующее эту проблему с помощью образа точки и прямой<sup>42</sup>: «Точка – основа (асл) каждой линии, а вся линия – это совокупность точек. Линия не может обойтись без точки, а точка – без линии. Всякая линия,

прямая или кривая, исходит именно из точки, а все, на что падает взгляд каждого из нас, – это точка, расположенная между двумя точками. Это доказательство проявления (таджаллин) Бога (ал-хакк) во всем том, что предстает взгляду, и Его обнаружения взору во всем том, что предстает воочию. Оттого я говорю: “Что бы я ни видел, я вижу в нем Бога”<sup>43</sup>. Этот же образ (точки и линии) мы находим и у самого Шабистари:

15. В твоём воображении [возникают] все эти чуждые формы,  
Ибо точка [превращается] в круг при быстром вращении.  
16. Это – одна линия от начала до конца.

Данный образ здесь лишь несколько сложнее, чем у Ибрахи-ма ибн ‘Имрана ан-Нили. Линия у Шабистари принимает форму окружности, неся, таким образом, на себе дополнительную коннотацию полноты. Важно отметить, что символ окружности для иллюстрации соотношения единого и множественного бытия не является новшеством иранцев. Он активно использовался как в античной традиции неоплатониками, так и арабскими философами (Ибн аль-Араби).



Далее (с бейта 138) следует отрывок, где автор пытается более подробно и ясно описать свое восприятие соотношения существования и несуществования, а также места человека в этой системе. Для этого он задействует образы глаза и зеркала, причем делает это так, что мы получаем возможность по этим образам выстроить схему (рис. 1). Здесь мы видим две фигуры, находящиеся друг напротив друга. Как мы уже писали выше, в мусульманской философской тра-

диции «предстояние», «нахождение друг напротив друга» является необходимым условием видения<sup>44</sup>. Необходимо также отметить, что арабские философы описывали зеркало как «вбирающее» в себя образы, а не «отражающее» их, что весьма важно для адекватного восприятия онтологической системы, предложенной нам Шабистари.

Данный образ подробно разбирается в книге А.А.Игнатенко «Зеркало ислама», где приводятся высказывания по этому поводу из арабизированного псевдо-Плутарха, Чистых братьев и Ибн Рушда<sup>45</sup>.



Зеркало на нашей схеме – несуществование, отражение в этом зеркале – мир, а человек – глаз этого отражения, его воплощенность<sup>46</sup>. В нем (в глазу (рис. 2) в свою очередь отражается «некто скрытый», то есть тот, кто находится напротив зеркала. Истина, или Бог – это «свет очей», то есть

зрительная способность глаза. На рисунке 1 он был изображен осветлением, исходящим из глаз обеих фигур. Таким образом, открытым остается вопрос о том, чем является «Некто скрытый».

Если принимать во внимание, что для Шабистари отражение в зеркале – множественный мир, являющийся в свою очередь проявлением утвержденных воплощенностей, то они (утвержденные воплощенности) суть тот «скрытый Некто».

Если же мы обратимся к образу глаза и восприятию феномена зрения мусульманской философией, то увидим, что органом, непосредственно осуществляющим зрение, для средневекового арабского философа является не сам глаз, а его зрачок (انسان العين), дословно «человек глаза». Зрачок функционирует как зеркало, вбирая в себя образы. В комментарии к «Геммам мудрости» Ибн аль-Араби А.В.Смирнов приводит этимологию этого выражения по Ибн Манзуру: «Если встать напротив зрачка, ... то увидишь в нем свое отображение, как в зеркале: в глазу как будто оказывается человек, который и является “человеком глаза”»<sup>47</sup>.

Кроме того, обращаясь к образу «света глаза», важно отметить, что в арабской философской традиции существовали как минимум две теории, описывавшие феномен зрения, причем обе они связаны со светом. Они упоминаются в книге А.А.Игнатенко «Зеркало ислама», где автор описывает взгляды на эту проблему Абу аль-Хасана аль-Ашари, Ибн Таймийи и ас-Сухраварди.

Данные теории Игнатенко называет «теорией отпечатывания» и «теорией активного зрительного луча». Первая сводится к тому, что предметы испускают некие истечения атомов, отпеча-

тывающиеся в человеческом глазу, а вторая заключается в том, что глаз человека испускает некий луч, который отражается от предметов и возвращается в глаз, неся с собой образы этих предметов<sup>48</sup>. Так образы предметов «отпечатываются» в глазу.

В нашем случае налицо использование Шабистари второй теории, так как именно благодаря образу «света глаза», то есть упомянутого «зрительного луча», реализуется метафора «смотрения» двух миров друг в друга, что, как отмечает сам автор, есть метафора Истины (*Он – свет очей (نور دیده)* (бейт 139)).

Однако все еще открытым остается вопрос о том, чем является в системе, описанной Шабистари, зрачок. Комментарий произведения Мухаммад Лахиджи пишет следующее: «В человеке же, который – глаза этого отражения (عكس), сокрыт некто (شخص), то есть тот, кто находится напротив (مقابل) зеркала, а именно Истина. Истиной является зрачок (انسان العين), то есть зрачок того глаза отражения, что есть человек подразумеваемый (مراد)»<sup>49</sup>. Данное описание, не вполне ясное само по себе, многое разъясняет, если посмотреть на составленную нами схему 1. Здесь человек, являющийся глазом фигуры, находящейся в зеркале, вбирает в себя образ фигуры, противостоящей ему. Важно помнить, что упомянутый зрачок – не анатомический зрачок человеческого глаза. Он – зрачок того «глаза», что есть человек, то есть то в человеке, благодаря чему он познает Истину.

Зримая человеком «фигура» есть «утвержденность», зрачок же, подобно зеркалу, принимает в себя ее образ, причем происходит это так, что значимым остается лишь образ, отобразившийся в зрачке, а не сам зрачок, служащий лишь основой для проявления образа. Такое понимание отражения весьма распространено в средневековой мусульманской философии. Об этом же писал и Ибн аль-Араби в своих «Геммах мудрости»: «... когда видишь свой образ в зеркале, его самого не видишь, хотя и знаешь, что узрел ты образы или форму свою именно в нем»<sup>50</sup>.

Возвращаясь к отражению утвержденных в зрачке, важно помнить, что «утвержденность» или «утвержденные воплощенности» «утверждены» в Боге и не являются чем-то иным по отношению к нему. Исходящий же из зрачка «свет глаз» отождествляется автором с Истиной, следовательно Истина – это и «некто скрытый», и «свет глаз», который охватывает зримую вещь и за-

печатлеват ее в зрачке. Истиной становятся обе противостоящие фигуры, а также «свет глаз», объединяющий их. В результате мы получаем суфийскую онтологическую систему, основанную на принципе «единства бытия», где Истина является всеобъединяющим фактором.

Кроме того, если мы обратимся к метафоре Шабистари: «139. Ты (человек. – *А.Л.*) – глаз отражающий (*عكسی*), а Он (Истина. – *А.Л.*) – свет очей (*نور دیده*)» – то увидим, что Истина в некотором смысле заключена в человеке, является в нем неким активным, познающим началом. Это начало передается Шабистари через образ сердца:

151. Та малость, которую представляет собой зерно сердца,  
Стала обителью Господина обоих миров.

Описанные нами здесь категории существования и несуществования тесно взаимосвязаны с другими онтологическими категориями, такими как внешнее и внутреннее. Эти категории, подобно существованию и несуществованию, находятся в отношении противопоставления. Им уделялось немало внимания в отечественных исследованиях по истории мусульманской философии, и на данный момент сложились два понимания их соотношения.

Первое заключается в том, что такие категории, как бытие и небытие, внешнее (*захир*) и внутреннее (*батин*) дихотомичны, находятся в отношении взаимоисключения, контрадикторного противоречия. Внешнее здесь стоит в одном ряду с такими категориями, как поверхностное, профанное, а внутреннее – с глубоким, сакральным. Логико-смысловая же теория А.В.Смирнова предполагает, что отношение между ними не является дихотомичным, поскольку, во-первых, «захир» и «батин»<sup>51</sup> неотъемлемы друг от друга; всегда, когда есть одно, есть и другое; во-вторых, «захир и батин» оборачиваемы. Если соотношение «захир-батин» выстроено правильно, ничто в принципе не мешает им поменяться местами. Иначе говоря, порядок не принципиален в этом отношении: как «захир» ведет к «батин», так и «батин» ведет к «захир»; и в-третьих, «захир» и «батин» взаимно-обусловливаемы. Природа соотношения «захир-батин» предполагает не линейное, а взаимное отношение причинения между ними<sup>52</sup>.

В контексте системы Шабистари относительное бытие (включающее в себя «существование» – бытие – и «несуществование» – небытие) противопоставлено первичному Абсолютному Бытию – Богу, объединяющему в себе упомянутые ипостаси и остающемуся при этом Единым. Существование и несуществование соотносятся как внешнее и внутреннее или как мир и утвержденные воплощенности, в зависимости от контекста рассмотрения. В отличие от Бога, их бытие не самостоятельно. Они бытийственны настолько, насколько являются самоманифестацией Истины<sup>53</sup>. Истина же объединяет в себе обе ипостаси относительного бытия, образуя таким образом единство бытия, большее суммы своих составных частей. Истина (Бог), будучи лишенной внутри себя инаковости и разделенности, объединяет все в нерасторжимое единство. Это не означает, что в результате тварный мир лишается инаковости и множественности. Это говорит лишь о том, что все предметы тварного мира являются равно самореализацией Единого Бога. Описанием того, как это возможно, Шабистари начал приведенный нами отрывок, сравнив данное соотношение с соотношением единицы и множества чисел, а также точки и линии, о чем мы писали выше.

Таким образом, если рассматривать бытие и небытие, внешнее и внутреннее в их противопоставленности друг другу, то восприятие проблемы Махмудом Шабистари вполне согласуется с теми принципами «захир-батин» отношения, сформулированными А.В.Смирновым, которые мы привели выше. Однако объединяются они иначе. Для Шабистари характерно восприятие указанного отношения как абсолютного единства, неинакового внутри себя. Хотя на рисунке и присутствуют две фигуры, они объединены «светом», под которым автор подразумевает Истину, Единого Бога, внутри которого не может быть разделенности. В контексте же логико-смысловой теории объединение происходит благодаря «третьей вещи», которая объединяет противоположности, не включая их в себя.

Онтологические воззрения Шабистари определяют его гносеологию. Перед человеком открываются две гносеологические стратегии. Первая – познание внутреннего во внешних проявлениях, и тогда, если вспомнить рисунок 1, где изображена фигура, находящаяся напротив зеркала, субъект познания воспринимает



универсум через зеркальное отражение. Процесс познания Истины происходит через познание ее множественных проявлений в мире. Вторая стратегия заключается в непосредственном контакте с Истиной. В результате происходит аннигиляция познающего в божестве. В этом случае единственным субъектом познания является Бог.

Такой подход характерен для экстатического суфизма, наиболее ярким представителем которого стал ал-Халладж с его высказыванием «Я – Истина».

При этом важно помнить, что божество здесь одновременно и трансцендентно, и имманентно миру. Данная онтологическая система представляет собой, таким образом, предельное «обострение» *шахады* «Нет бога, кроме Бога...». В контексте данной системы она могла бы звучать как «нет ничего, кроме Бога», ибо утвержденные воплощенности находятся в Боге, мир и человек – Его проявление, даже в человеческом познании познающим субъектом является Бог.

Этот подход позволил суфиям не только создать стройную онтологическую систему, но и избежать ряда философских проблем, с которыми сталкивались их предшественники. Например, в контексте данной системы концепция извечности мира, за которую подвергались критике арабские перипатетики, не противоречит идее единобожия, а, напротив, вытекает из нее.

При этом сам автор, хотя и симпатизирует второй стратегии, не отвергает и первую. Об этом говорит тот факт, что он составил свою поэму как иллюстрацию этих двух подходов, не противопоставляя их друг другу. Так как один из них связан с познанием Истины через ее внешние проявления, а второй предлагает стратегию непосредственного контакта с внутренней ипостасью божества, то полагаем закономерным назвать их соответственно «захиритской» и «батинитской» от арабского «захир» и «батин» – внешнее и внутреннее.

Учитывая тот факт, что сам Шабистари не отвергает ни одну из вышеприведенных стратегий, а также вспомнив его онтологическую систему, разобранную выше, мы можем утверждать, что внешнее и внутреннее для Шабистари не противопоставлены, а заключены в рамках абсолютного нерасторжимого единства бытия, невозможного без любой из составляющих.

Его система – инкорпорирующее объединение взаимообратимых полюсов «внешнее – внутреннее» или «бытие – небытие», что может восприниматься как бессознательная попытка примирить арабскую философскую традицию с иранским мышлением. Синтез традиций происходит благодаря интерпретации Шабистари образа «зеркальности» в ключе, характерном для иранской философско-мистической поэзии и нетривиальном для соответствующей арабской традиции.

Подводя итог исследованию, кратко сформулируем основные положения системы Шабистари: она выстроена как противопоставление относительного и абсолютного бытия, где относительным бытием является тварный мир и «утвержденные воплощенности», называемые им также «бытие» и «небытие». Они соотносятся как «внешнее – внутреннее». Для этого соотношения характерна «зеркальность» и «оборачиваемость». Мир и утвержденные воплощенности могут менять свой статус в зависимости от того, относительно чего они рассматриваются. Абсолютным же бытием является Бог, Истина, объединяющая в себе упомянутые ипостаси.

В этой связи Шабистари предлагает две гносеологические стратегии: первая есть познание Истины через познание ее проявлений в мире, вторая – непосредственный контакт с Истиной и познание ее ею же самой (бейт 139: «Глазами глаз зрима глаза»), когда единственным субъектом познания становится Бог.

Воспроизводя данную систему, Шабистари поднимал проблемы, волновавшие большинство средневековых мусульманских философов. К моменту написания поэмы были сформулированы основные варианты их решения в русле арабской философской традиции. В поэме «Голшан-е раз» автор предложил иное видение этих проблем, что, впрочем, не сделало его новатором. Аналогичные философские взгляды мы находим у более ранних представителей персидской суфийской поэзии (Баба Кухи Ширази, Аттар, Руми). В своей поэме Шабистари лишь дал предельно ясное изложение концепций, уже сформированных персидской поэтической традицией. Таким образом, внимание исследователей к особенностям систем философских взглядов персидских суфийских поэтов может открыть перспективы для выявления архетипов иранского мышления.

## Примечания

- 1 *Тауфик Ибрагим*. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998. С. 82–114; *Насыров И.П.* Онтологические и гносеологические основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). Диссертация на соискание степени д. филос. н. М., 2007. С. 86–93, 185–189, 200–306. *Смирнов А.В.* Логика смысла. М., 2001. С. 190–362; *Salman H. Bashier*. Ibn al-Arabi's Barzakh. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World. N.Y., 2004. P. 29–43, 53, 73–74, 106–111, 122–128; *Wolfson H.A.* The philosophy of the Kalam. Cambridge, Mass., 1976. P. 355–455. *سید حسین نصر*. سه حکیم مسلمان. تهران ۱۳۸۴ ص. ۱۱۴–۱۰۹, ۷۴–۷۳, ۲۹–۲۵. *Chittick, William C.* The self-disclosure of God: principles of Ibn al-Arabi's cosmology. Albany, 1998. С. 108–387.
- 2 Имеется в виду учение Ибн Араби о совершенном человеке.
- 3 *Ибрагим Т.К.* Философия калама: Автор. дис... д-ра филос. наук. М., 1984. С. 17.
- 4 *Wolfson H.A.* The philosophy of the Kalam. Cambridge, Mass., 1976. P. 359, 365–366.
- 5 *Смирнов А.В.* Существование // Новая философская энциклопедия. М, 2000.
- 6 *سید حسین نصر*. سه حکیم مسلمان. تهران، ۱۳۸۲، ص. ۸۳–۸۴.
- 7 *Arnaldez R. Ishrak*// Encyclopaedia of Islam CD-ROM edition v.1.0 Leiden, 1999; *Hossein Ziai*. Al-Suhrawardi// Ibid. تاریخ فلسفه ایرانی از اغاز اسلام تا امروز. تهران، ۱۳۸۱، ص. ۴۶۷–۴۶۹.
- 8 *Смирнов А.В.* Комментарий на «Геммы мудрости» Ибн Араби. Рукопись. С. 15.
- 9 То есть такого объединения, где общее не включает в себя частное.
- 10 *لئونارد لويزن*. فرا سوی امان و کفر. تهران، ۱۳۷۹ (здесь нами использовался персидский перевод работы, так как там приведены оригинальные цитаты из произведений Шабистари).
- 11 *Были нетвердыми* – в ориг. *лярзид*, букв. «дрожали».
- 12 *لئونارد لويزن*. فرا سوی امان و کفر. تهران: نشر مرکز. ۱۳۷۹ ص. ۲۰۵.
- 13 Маснави – крупное поэтическое произведение с рифмой аа вв сс ...
- 14 Санаи род. 1045/6, автор поэм «Сайр ал-ибад ила-л-маад» («Странствование рабов Божьих к месту возврата»), «Хадикат ал-Хакаиқ» («Сад Истин») и др.
- 15 Фарид ад-Дин Аттар (1150–1230), автор богатого поэтического наследия. Наибольшей популярностью из его произведений пользуются «Диван» – сборник лирических стихотворений, газелей и поэма «Язык птиц».
- 16 Джалал ад-Дин Руми (Моуляна Моуляви) (1207–1273), наиболее известные его произведения – сборник лирических стихотворений, газелей «Диван Шамса Тебризи» и «Поэма о скрытом смысле».
- 17 Существует перевод на русский язык малой поэмы Санаи, выполненный К.В.Сергеевым См.: *Санаи*. Путешествие рабов божьих к месту возврата. М., 2002. Фирдоуси (934–1021).
- 18 *Исмаилов Шауг*. Философия Махмуда Шабустари. Баку, 1977. С. 6.
- 19 Там же. С. 51.
- 20 Там же. С. 53.
- 21 Там же. С. 107.
- 22 Там же. С. 8.
- 23 Зуннар – специальный пояс, предназначенный для ношения людьми писания, чтобы отличать их от мусульман.

- 25 Данный байт отсутствует в используемом нами издании, по этой причине мы взяли его из издания под ред. А.Моджахеда и М.Кейани.
- 26 Текст поэмы приводится нами по изданию: گلشان راز. با مقدمه، شیخ محمود شبسترى. گلشان راز. با مقدمه، تصحيح و توضیحات به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان. تهران، ۱۳۸۲.
- 27 В отечественной иранистике для обозначения полустипхи используется также термин «месра».
- 28 دیوان شیخ علی مشهور به بابا کوهی. شیراز، ۱۳۳۲. ص. ۸۹.
- 29 شیخ محمود شبسترى. گلشان راز. با مقدمه، تصحيح و توضیحات به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان. تهران: طلایه، ۱۳۸۲.
- 30 CD درج 2. نیم میلیون بیت شعر فارسی. تهران: ۲۰۰۵.
- 31 Один о своем существовании рассказал и о размышлении,  
Другой погрузился в идол и зуннар.
- 32 *Beim* – минимальная, неделимая единица стиха, включающая в себя 2 полустипхи (мисра).
- 33 Комментарий к тексту, сделанный Мохаммадом Лахиджи: «... мы рассматриваем солнечный диск в воде по причине того, что [в воде] сила его света уменьшается (прежде избыток света был препятствием к рассмотрению). Конечно, в твоём познании эта скудость قلت света акцидентальна (حالی), то есть прибавляется во времени (در زمان) или добавляет некоторое качество (کیفیتی), и солнечный диск с легкостью познается».
- 34 Комментарий к тексту, сделанный Мохаммадом Лахиджи: «По причине того, что единичное едино, [оно есть] начало и источник всех чисел. Проявление этого единого начала [происходит] посредством множественных чисел и становления определенным того начала, что есть Единое... Единица же есть не число, а начало и источник чисел, и все [они] произошли из нее; однако она есть то, что является воплощением всех чисел, а число поистине – принятие во внимание повторения проявления единицы. И если, например, изъять из тысячи единицу, она уже не будет тысячей... И если имеешь разум, пойми, что кроме Единого нет [другой] истины».
- 35 Под «несуществованием» имеются в виду «утвержденные воплощенности». Таким образом «скрытый клад» являет через них себя во множественном мире.
- 36 Перевод хадиса: «Я был кладом неведомым, и полюбились Мне стать ведомым. Я сотворил тварей, ознакомил их с Собой – и они узнали Меня» (Смирнов А.В. Комментарий к «Геммам мудрости» Ибн Араби. Рукопись.)
- 37 Комментарий к тексту, сделанный Мохаммадом Лахиджи: «Человек – глаза того отражения, что есть мир. По причине того, что все видится глазами и посредством глаз вещи проявляются (ظاهر), божественные тайны (اسرار الهی) и истинное познание (معارف حقیقی) для человека получают внешнее [проявление] (ظهور می یابد), что есть цель (مقصود) устройства (ایجاد) мира, благодаря человеку (از انسان) становящегося имеющим (حاصل). В человеке же, который – глаза этого отражения (عکس), скрыт некто (شخص), то есть тот, кто предстоит (مقابل) зеркалу, а именно Истина. Истиной является зрачок (انسان) (العین), то есть зрачок того глаза отражения, что есть человек подразумеваемый (مراد). От совершенства тонкости (کمال لطافت) тот некто (شخص) в этих глазах (مدیده), что есть человек, скрыт (مخفی) и видимым (مرئی) не станет».
- 38 Здесь – игра слов. В данном полустипхии все слова – омонимы.

- 39 Комментарий к тексту, сделанный Мохаммадом Лахиджи: «... человек – это глаза мира (چشم عالم), которые являются отражением существования Истины, а Истина – свет этих очей (نور این دیده), то есть зрачок того глаза, что есть человек. Итак, [отражение] субъекта (شخص), смотрящего в зеркало, по причине того, что зеркало чисто (صافی) и [находится] напротив (مقابل) него, воспроизводится (مینماید) в зеркале, и образ того отражения, которое представлено в зеркале, подобно (چون) образу (صورت) смотрящего. Все, что присутствует в основном образе, должно необходимо присутствовать и в отраженном образе. Основной образ – зряч, потому и отраженный образ, конечно же, будет зрячим. И, подобно тому, как в глазу (دیده) смотрящего (نگرنده) отпечатывается (منطبق) полный образ отражения, в глазу отражения также отразится полнота (تمامت) образа смотрящего. И, как уже было сказано [выше], видимым (مرئی) он не станет (نمینماید). И тот запечатленный в глазу отражения образ есть зрачок глаза отражения (عکس), и свет глаза включает его [в себя] (عبارت). Образ, запечатленный в глазу отражения, также имеет глаза, и, следовательно, глаза основного образа являются смотрящими на свой собственный отраженный образ. Глаза отражения также в глазах основы наблюдают ту же основу. Таким образом смысл второго полустишия заключается в том, что «глазам», то есть человеку, о котором было сказано выше, что он – «глаз отражения», «глаз», то есть «зрачок», под которым подразумевается Истина и свет, – зрим. Поскольку [именно] глаза [осуществляют] человеческое зрение, глаза зрачка, сокрытого в человеке, зримы. Человеку Истину узрели глаза Истины, смотря сами в себя, [в] себя самих. И человек полученный (ماخوذ) есть от зрачка с той точки зрения, что Истина им смотрит»
- 40 *Насыров И.Р.* Онтологические и гносеологические основания исламского мистицизма (генезис и эволюция): Дис.. д-ра филос. наук. М., 2007. Рукопись. С. 243.
- 41 Ал-Халладж – один из первых суфиев, начавший популяризацию суфийского учения, за что и получил прозвище «Халладж аль-Асрар», то есть «трепальщик тайн». Знаменит своим высказыванием «Я – Истина!».
- 42 Приводимый нами отрывок, несомненно, нуждается в значительном концептуальном анализе, однако объем и форма данного исследования не позволяют дать его, и он приведен, таким образом, лишь в качестве иллюстрации интересующей нас проблемы.
- 43 Цит. по: *Насыров И.Р.* Онтологические и гносеологические основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). С. 158.
- 44 *Игнатенко А.А.* Зеркало ислама. М., 2004. С. 52.
- 45 Там же. С. 65, 66, 68.
- 46 Арабское слово «عين» переводится и как глаз, и как «воплощенность».
- 47 *Смирнов А.В.* Комментарий на «Геммы мудрости» Ибн аль-Араби. Рукопись.
- 48 *Игнатенко А.А.* Зеркало ислама. М., 2004. С. 62–63.
- 49 شمس الدین محمد لامیجی. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشان راز. تهران، ۱۳۷۱. ص. ۶۹.
- 50 *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 158.
- 51 «Захир» и «батин» переводятся как «внешнее» и «внутреннее» соответственно.
- 52 *Смирнов А.В.* Комментарий к «Геммам мудрости» Ибн Араби. Рукопись.
- 53 Бог и Истина здесь синонимы.