



А. А. Лукашев

Институт философии Российской академии наук, г. Москва

«ТОЛКОВАНИЕ РУБА'ЙАТА»: ЗНАКОМСТВО С ФИЛОСОФИЕЙ 'АБД АР-РАХМАНА ДЖАМИ (1414–1492)

ЛУКАШЕВ Андрей Александрович —

канд. филос. наук,

науч. сотр. Сектора философии исламского мира.

Институт философии РАН

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: andrew_l@inbox.ru

Аннотация. 'Абд ар-Рахман Джами известен прежде всего как поэт. Тем не менее он состоялся и как философ. Джами считают последователем родоначальника философского суфизма Ибн 'Араби. Философские взгляды Джами нашли наиболее полное выражение в его толковании «Гемм мудрости» Ибн 'Араби, а также в небольшом трактате «Толкование руба'йат». В данной статье мы знакомим читателя с этим памятником, приводим перевод значительных отрывков из него, а также даем им пояснения, исходя из содержания интеллектуальной жизни той эпохи, к которой принадлежал Джами.

Ключевые слова: Джами, суфизм, философия, мысль, единобожие, трактаты, сочинения, руба'йат, толкование, Ибн 'Араби, Сухраварди, единство бытия.

Для цитирования: Лукашев А. А. «Толкование руба'йата»: знакомство с философией 'Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492) // Ислам в современном мире, 2018; 3: 115–130;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-115-130

Статья поступила в редакцию: 10.07.2018

Статья принята к публикации: 17.08.2018

Нур ад-дин 'Абд ар-Рахман бин Ахмад Джами (1414–1492) происходил из знатной семьи и получил наилучшее для своего времени образование, обучаясь у видных ученых Герата и Самарканда¹. Эрудиция в области не только гуманитарных, но и точных наук принесла ему известность еще в юности, но вместо карьеры при дворе он выбрал путь суфизма. Его наставником стал Са'д ад-дин Кашгари (ум. в 1456 г.) из суфийского братства накшбандий². Наибольшим же авторитетом среди ранних представителей суфийской мысли для Джами был Ибн 'Араби (1165–1240), известный также как «Величайший шейх». Его сочинения поэт внимательно изучал и стал автором комментариев к некоторым из них. Несмотря на то, что Джами не занимал официальной должности при дворе, он состоял в переписке и посвящал свои произведения, по меньшей мере, четырем султанам: султану Мухаммаду II (1451–1481), султану Баязиду II (1481–1512), султану Хусайну Байкара (1438–1506) и султану Йакуб-беку Туркмену ак-Куйунлу (1478–1490)³.

Приверженность Джами суфизму отразилась на его отношении к шиитско-суннитским противоречиям. Он довольно болезненно воспринимал раскол в среде мусульман. В одном из наиболее значительных своих сочинений — «Златой цепи» — он посвятил критике шиитов, порицающих первых халифов, целый раздел. Джами назвал его «В пояснение того, что толк рафизитов достоин порицания по причине ненависти к спутникам Пророка, а не по причине любви к его семье, да будет доволен всеми ими Аллах». Свою позицию он довольно лаконично выражает в следующем четверостишии:

О юный маг метавремени (*дахр*)⁴, дай мне кубок вина,
Ибо меня тошнит от раздора суннитов и шиитов.
Спрашивают: «Джами, ты какого толка (*мазхаб*)?»
Сто благодарений [Богу], я не суннитская собака
и не шиитский осел⁵.

¹ Бертельс Е. Э. Избранные труды. Навои и Джами. Т. 4. М.: Наука, 1965. С. 10.

² Там же. С. 213; JAMI/Encyclopaedia Iranica. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/jami-i> (дата обращения: 25.04.2018).

³ Бертельс Е. Э. Избранные труды. Навои и Джами. Т. 4. С. 216–219. Ардашников А. Н., Рейснер М. Л. История литературы Ирана в Средние века (IX–XVII вв.). М.: Ключ-С, 2010. С. 391–394.

⁴ Метавремя (*дахр*). Перевод дан по Энциклопедии исламской цивилизации и религии (Encyclopedia of Islamic civilization and religion/edited by Ian Richard Netton. London; New York: Routledge, 2008. P. 133). Известный иранский исследователь исламской философии Сеййид Мухаммад Хаменеи объясняет его следующим образом: «Мир метавремени преисполнен бытия и неизменен; он лишен движения и изменения — и, следовательно, времени. Этот мир напоминает нам мир платоновских подобий. Он сотворен мгновенным сотворением, известным в исламской философии под именем *ибда'* (“создание впервые”)» (Сеййид Мухаммед Хаменеи. Время и временное / пер. Я. Эшотса // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 1. М., 2010. С. 108). Таким образом, речь идет об идеальном мире, возникшем в божественном знании, и именно вино этого знания жаждет испить лирический герой данного руба'и.

⁵ Бертельс Е. Э. Избранные труды. Навои и Джами. Т. 4. С. 220.

Эти слова не следует понимать как поношение того или иного толка ислама. Джами выступает за единый ислам, свободный от любых внутриконфессиональных распрей и критикует тех, кто, с его точки зрения, разобщает умму.

‘Абд ар-Рахман Джами в равной степени был ученым, религиозным деятелем, поэтом, и во всех этих качествах он добился известности. Ему принадлежат трактаты по корановедению и хадисоведению, сочинения по теоретическому и практическому суфизму, по философии, агиографии, экзегетике, филологии, теории музыки и др. Джами является автором семи довольно крупных поэм: «Дар благородных» (*Тухфат ал-ахрар*), «Четки праведных» (*Субхат ал-абрар*), «Йусуф и Зулейха», «Маджнун и Лейли», «Искандарова книга мудрости» (*Хирад-нама-и Искандари*), «Золотая цепь» (*Силсилат аз-захаб*), «Салман и Абсал». Все поэмы различаются по тематике, но в каждой из них неизменно присутствуют суфийские черты.

Кроме поэм, Джами оставил три поэтических сборника (дивана): «Начала юности», «Средние жемчужины ожерелья», «Завершение жизни». Его перу принадлежит также подражание «Гулистану» Са‘ади — сочинение «Весенний сад» (*Бахарестан*)¹.

Наибольшее историко-философское значение имеет трактат Джами «Толкование текстов в “Травировке гемм”»², представляющий собой комментарий к одному из наиболее известных сочинений Ибн ‘Араби «Геммы мудрости» (*Фусус ал-хикам*). Кроме того, известностью пользуются комментарии Джами на касыды известного суфия Ибн ал-Фарида (1181–1234), а также на книгу «Блистания» (*Лам‘ат*) Фахр ад-дина Ираки (1213–1289)³, ближайшего ученика Садр ад-дина ал-Кунави (ум. 1273/74). Джами также составил небольшой арабоязычный трактат «Изучение направлений [мысли]» (*Тахкик ал-мазахиб*), посвященный рассмотрению различий в подходах мутакаллимов, древних мудрецов (*ал-хукама’ал-мутакаддимин*) и суфиев к вопросу о самостно-необходимо-сущем⁴. Одним же из наиболее интересных философских сочинений Джами является трактат «Толкование руба’йат».

Трактат представляет собой собрание из 49 руба’у⁵, принадлежащих Джами, к которым он сам же написал комментарии.

¹ Ардашников А. Н., Рейснер М. Л. История литературы Ирана в Средние века (IX–XVII вв.). С. 393–405.

² Джами, Абдаррахман бин Ахмад. Накд ан-нусус фи шарх-и Накш ал-фусус (Ибн ‘Араби) / ба мукаддима ва тасхих ва та’ликат Уильям Читтик ва пишгуфтар Джалаладдин Аштиани. Тихран: 1370.

³ JĀMI/Encyclopaedia Iranica. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/jami-i> (дата обращения: 25.04.2018).

⁴ JĀMI/Encyclopaedia Iranica. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/jami-i> (дата обращения: 25.04.2018). Самостно-необходимо-сущее — то, что с необходимостью существует благодаря самому себе, а не благодаря внешней причине.

⁵ Руба’и — моноримические четверостишия.

Руба'и — один из признанных жанров философской и мистической поэзии на персидском языке. В силу своей простоты и краткости они считались довольно удобной малой формой для выражения и распространения важных философских идей. До нас дошли *руба'и* Абу Йазид а-л-Бистами (804–874), Абу Сайида Абу ал-Хаййира (967–1049), Санаи Газнави (1081–1141), Абу ал-Хасана Харакани (963–1033), Ансари Харави (1006–1089), Аттара Нишапури (1145–1220), Джалал ад-дина Руми (1207–1273), Ахмада ал-Газали (ум. 1123/1126), а также всемирно известный *руба'ят* Омара Хайяма (1048–1131).

Толкования к *руба'и* также составлялись задолго до Джами. Известны толкования к *руба'и* Абу Сайида Абу ал-Хаййира, составленные Убайдуллахом Ахраром (1403–1489) — одним из видных представителей тариката накшбандийа в Средней Азии, а также Касимом Анваром (1356–1434)¹. Кроме Джами толкование на свои философские *руба'и* писал и его современник Джалал ад-дин Мухаммад Давани (1426–1502), который по просьбе друзей составил толкование к *руба'и*, написанным им же самим в молодые годы. В этом сочинении обнаруживается влияние «Толкования *руба'йата*» Джами, что свидетельствует о знакомстве Мухаммада Давани с этим памятником. На творение Джами ссылается в своем «Толковании *руба'йата*» и Муллашах Бадахши (1586–1661)², один их шейхов тариката кадирийа. Таким образом, написание философско-мистических *руба'и* было распространенным явлением в персидской поэзии позднего Средневековья, более того, составление толкований собственных *руба'и* также не считалось делом исключительным, однако наибольшим влиянием и известностью пользовался именно текст Джами.

В русскоязычном пространстве этот памятник был введен в научный оборот Е. Э. Бертельсом. Отрывки из него с переводом на русский и изложением отдельных частей комментария были опубликованы в собрании избранных трудов советского ираниста³. В силу того, что перевод Е. Э. Бертельса неполон и нуждается в некотором пересмотре, так как многие ключевые работы, необходимые для корректного перевода этого сочинения, появились лишь недавно, сохраняется актуальность полного научного комментированного перевода данного произведения.

В трактате «Толкование *руба'йата*» Джами сжато и доступно излагает свой взгляд на понимание единобожия в тарикате накшбандийа, представителем которого был и он сам.

В философии Джами отчетливо видно стремление к синтезу идей различных направлений исламской мысли — тенденция, начало

¹ Шарх-и *руба'йат*-и Джами / ба тасхих ва мукаддима ва та'ликат-и Маил Харави. Тихран: 1343 (1965). С. 4–5.

² Шарх-и *руба'йат*-и Джами. С. 6–8.

³ Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. Т. 3. 445–468.

которой было положено еще Абу Хамидом ал-Газали (1058–1111) и которая получила дальнейшее развитие в сефевидскую эпоху.

Джами предлагает в общем целостное философское учение, основанное на принципе единобожия, при том, что у него мы видим такое же стремление к комбинированию различных дискурсов, какое довольно отчетливо проявилось уже в творчестве более ранних представителей суфизма, например Махмуда Шабистари (1288–1339)¹. Джами употребляет такие понятия, как «бытие», «единое», «необходимое», «свет» как взаимоотнождественные, отсылающие к одному и тому же референту — божественной самости²:

Необходимый является древним и новым подателем бытия.
Его образ (*масвир*), дарующий бытие — слово «будь».
Говорю удивительные слова, а суть [этих] слов —

Бытие (*хаст*), что [одновременно и] бытийствует (*хаст*),
и создает бытие (*хаст-кун*).

А также

Не коснется Тебя рука всякого беспомощного,
Блажен тот, кто освободится от себя и прилепится (*нийваст*)
к Тебе.
[Тварное] бытие, ты [имеешься] благодаря бытию, которое
не есть твоя самость (*зат*),
Ты (бытие.— А. Л.) тленно (*фани*) благодаря своей самости,
но есть благодаря Тебе (Необходимому.— А. Л.).

«В этих двух руба'и указывается на единство (*иттихад*) Бытия Необходимого Всевышнего, Священного (*такаддус*) и Его истинности³ (*хакика*) так, как это [утверждается] в учении суфийских мудрецов-единобожников.

¹ Подробнее об основных категориях философских взглядов Шабистари см. Лукашев А. А. К вопросу об универсальности категориальных отношений (на материале произведений Санаи и Шабистари) // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры / отв. ред. Смирнов А. В. М.: ООО «Садр»: Издательский Дом ЯСК, 2017. С. 342–383.

² Здесь и далее перевод трактата Джами дается по изданию: Шарх-и руба'ят-и Джами / ба тасхих ва мукаддима ва та'ликат-и Маил Харави. Тихран: 1343 (1965).

³ Истинность (*хакикат*) — весьма сложное понятие, которое разные авторы трактуют по-разному (см. напр. Смирнов А. В. Сущность в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс] // URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/НАSH0194da68403990305f864994> (дата обращения: 19.04.2018)). В самом общем смысле истинность вещи можно охарактеризовать как то, чем вещь истинно является. Это вещь как таковая. Соответственно, содержание понятия «истинность» будет отличаться у разных авторов во многом в соответствии с отличиями в их трактовке того, чем является вещь. Для кого-то это будет единство самости и чтойности, для тех же, кто утверждал иллюзорность и умозрительность чтойности, вещь будет лишь проявлением самости (соответственно и истинность ее будет тождественна самости) и т. д. Подробнее см.: *Дуктур Саййид Садиқ Гавхарин*. Шарх-и истилахат-и тасаввуф. Дж. 4. Тихран: 1368. С. 246–256.

Речь идет о том, что умозрительно (*‘акли*) сущих можно разделить на три ступени. Первая — сущие, чье бытие отличается от их самости, они получены (*мустафад*) благодаря другому. К таковым относятся возможные сущие. Вторая — сущие, истинность коих отличается от их бытия, но нуждается в нем, ибо [утверждение о] разобщенности (*инфикак*) [их] бытия и их [истинности] ложно, хотя и можно представить [себе] разобщенность [их] самости¹ и бытия, как, например, [говорилось] о необходимо-сущем в учении мутакаллимов. Третье — то, чье бытие — сама его самость, то есть то, что существует благодаря своей самости. [Его] самость [имеется] не благодаря чему-то иному. Нет никаких сомнений, что этим сущим будет необходимое, ибо нельзя [даже] представить (*тасаввур*) разобщенность (*инфикак*) вещи с ней же самой, тем более, установить [такую разобщенность] вовне [представления (*тасаввур*)] (т. е. в реальном мире. — А. Л.). Не секрет (досл., «не сокрыто»), что наиболее полная из степеней бытия — третья [ступень], для здоровой природы это очевидно (*фитрат-и салима джазим*). Поскольку Необходимый Всевышний и Священный, превыше наисовершеннейших (*акмал*) ступеней бытия, Его самость оказывается тем же, что и Его бытие.

Примечание: Отсюда вытекает, что, когда высказанности «бытие» (*вуджуд*) и «существование» (*хаст*) предидируют (*итлак*) Всевышнему Необходимому, тем самым подразумевают [Его] самость, которая является сущей благодаря себе».

В данном отрывке Джами проводит довольно тонкую грань между бытием, истинностью и самостью — понятиями, которые зачастую переводятся одним словом «сущность» или даже «субстанция», что лишает читателя возможности понять, о чем говорит автор.

Средневековый поэт и философ предлагает условную типологию сущих, он сам указывает на то, что различие между ступенями сущего, о котором идет речь, можно провести умозрительно (*акли*). С первой ступенью все предельно ясно: бытие сущих, относящихся к этой ступени, — не их самость. Это самостно-небытийные сущие, получающие бытие извне, благодаря внешней причине. Таким образом, Джами говорит об окружающих нас вещах, и по поводу такого их онтологического статуса не было сомнений у большинства представителей исламской философии, будь то *фаласифа* (напр., Ибн Сина (980–1037) с его самостно-возможными вещами) или суфии (напр., Ибн ‘Араби и его небытийные воплощенности).

То, что относится ко второй ступени, представляет собой гораздо более неоднозначное явление. В качестве примера такого рода сущих

¹ Самость (*зат*) — то, чем вещь является сама по себе. У мутазилитов существовало представление о бытии как одном из атрибутов самости, отсюда и тезис об отделенности бытия от самости. Однако в суфийской философии после Ибн ‘Араби утвердилось представление о тождестве божественного бытия и божественной самости. Эту идею разделял и Джами.

Джами приводит понимание Необходимого, возникшее в *каламе*. Истинность этих сущих, то есть эти сущие как таковые — нечто иное по отношению к бытию, то есть они — не само бытие. Тем не менее они настолько от бытия зависимы, настолько связаны с ним, что не бывают отдельно от него. Их самость — как то, благодаря чему такого рода вещи являются самими собой, — может присутствовать отдельно от их бытия. В этом смысле вещи данной ступени обладают тем же онтологическим статусом, что и вещи первой ступени. Их отличие лишь в том, что вещи второй ступени немыслимы небытийными, в то время как вещи первой ступени могут равно и обладать бытием, и быть лишенными его.

Развивая эту мысль в последующих руба'и и в комментариях к ним, Джами проводит аналогию с Солнцем, Луной и светом, где свет — это само бытие, Луна — сущее первой ступени, а Солнце — второй.

Солнце немыслимо без света (в отличие от Луны), неразрывно с ним связано, способность излучать свет является его главной характеристикой. Однако самость Солнца не тождественна свету, и в этом смысле Солнце является двоицей, предполагающей наличие солнечного диска и солнечного света. В этом смысле оно оказывается менее совершенным началом, чем самостно простой и единый свет — сущее первой ступени в классификации Джами. То есть Первоначало, Бог, чья самость тождественна его бытию.

Такое понимание Первоначала находит свое основание уже в трудах родоначальника философского суфизма Ибн 'Араби, который предложил учение, содержащее тезис о тождественности божественной самости и бытия: «Истинное бытие — это Бог как Его самость (*зат*) и воплощенность (*'айн*)»¹. Утверждение же о том, что нет иного бытия, кроме божественного, из которого следовало, что бытие вещей чувственно-воспринимаемого мира есть то же божественное бытие, стало основанием для того, чтобы назвать философию Ибн 'Араби учением о «единстве бытия».

Проблема, связанная с этим учением, заключается в том, что если бытие мира тождественно бытию Бога, то мы имеем классический случай пантеизма как учения о тождестве мира и Бога. При этом сам Ибн 'Араби неоднократно говорил о взаимной инаковости Бога и мира, о необходимости их наличия как двоицы². Возникает противоречие, которое можно снять, если понимать под бытием не субстанцию и не атрибут, а процесс «нахождения» (ар.— *вуджуд* — имя действия (*масдар*) от глагола *ваджада* «он нашел», то есть «нахождение»). Для этого единого акта бытия/нахождения необходимо наличие активного и пассивного начал — действующего и претерпевающего. Соответственно,

¹ Ибн 'Араби. Избранное. Т. 1 / пер. И. Р. Насырова. М.: 2013. С. 163.

² Подробнее см.: Смирнов А. В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн 'Араби // Ишрак. 2012. № 3. С. 43–48.

если *вуджуд* — нахождение Богом мира, совершенно очевидна и необходимость наличия их обоих, которая никоим образом не противоречит единству бытия как процесса¹.

«Действующее-процесс-претерпевающее» является парадигмальным отношением, находящим свое выражение и в философии, и в грамматике, и в праве, и в ряде других областей мусульманской культуры. Джамии апеллирует к нему неоднократно и в трактате «Толкование рубаята», и в комментариях к «Блистаниям» Фахр ад-дина Ираки².

В частности, на упомянутом примере Солнца и Луны как действующего и претерпевающего, приводимом Джамии в «Толковании...», поэт пытается показать, что представляет собой физический свет, которому философ уподобляет бытие. Солнце, как небесное тело, является источником света и действующим началом, Луна, как претерпевающее, этот солнечный свет принимает. Сам же свет не сводится ни к Солнцу, ни к Луне, но является единым светом, светлым самим по себе:

Бытие, подобно свету, самоочевидно (*ба зат-и худ хувийда*).

Атомы частных сотворенных (*мукаввинат*) проявились
благодаря Ему.

Всякая вещь, отпадающая от сияния Его,
Останется сокрытой во тьме небытия.

А также:

Небесное Солнце сияет своим светом,

Диск Луны принимает его свет.

Для сведущего (*хабир*) разума свет светел сам по себе,

[Такой разум] полагает его превыше Солнца и Луны, не считай
[его чем-то] меньшим.

«В этих двух руба'и содержится указание на аллегория степеней сущих (*мавджудат*) с точки зрения [наличия качества] «быть сущим» (*мавджудийат*), которую они привели и сказали, что световые вещи троичны в своей светоносности (*нуранийат*):

Первые [из них] — те, что используют свет иного, подобно тому, как лунный диск загорается, находясь напротив Солнца, благодаря [его] лучам. На этой ступени имеются три вещи: первое — лунный диск, второе — лучи, которые на него упали, третье — Солнце, излучающее (*муфид*) лучи.

¹ Подробнее см.: Смирнов А. В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 329–346.

² Бертельс Е. Э. Избранные труды. Навои и Джамии. Т. 4. С. 242.

Вторая ступень — то, чья самость нуждается в его свете. Например, как Солнце оказывается двойцей (*ду чиз*) (одно солнечный диск, а второе — свет) по причине того, что его (Солнца. — А. Л.) самость нуждается в его свете.

Являющийся третьей ступенью — тот, кто явен и светел по своей самости, [а] не благодаря свету, который прибавляется к его самости, подобно свету Солнца. Ни для одного разумного не секрет, что свет Солнца не есть тьма, но [свет третьей ступени] явен и светел благодаря своей самости, не благодаря свету другого, на самости которого он зиждется. На этой ступени есть [лишь] одна вещь, что явна в людских очах сама по себе, другие же вещи являются благодаря ей настолько, насколько могут явиться (*кабилият-и зухур даранд*), и нет ступени, что превосходила бы в светлости [эту] третью ступень. Три вышеупомянутые ступени сущих осветились, поскольку эти три начала оформились в чувственно-воспринимаемых вещах, и абсолютность третьей ступени стала очевидной».

То, что Джамии в первом из руба'и приведенного отрывка отождествляет свет с бытием, возвращает нас к интерпретации концепции единства бытия Ибн 'Араби через понимание бытия как процесса, сторонами которого являются действующее и претерпевающее.

Джами также, проводя аналогию со светом Солнца, говорит о том, что сущее, бытийное благодаря самому себе и не нуждающееся ни в чем, не является действующим (Солнце в данной аллегории, ранее отождествляемое Джамии с необходимым у мутакаллимов), которое в нем (бытии, свете) нуждается и таким образом представляет собой двойцу собственно субстанции действующего начала (солнечный диск) и действия (свечения), в котором это действующее самостно нуждается. Тем более самостно необходимое бытие не может быть претерпевающим, ибо последнее нуждается и в действующем, и в действии, которое их связывает. Самостно-необходимое может быть только свет, связывающий активное и пассивное начала.

Сама апелляция к отношению «действующее — претерпевающее» и его вариантам довольно распространена в персоязычной суфийской мысли. Примеры такого обращения обнаруживаются уже у родоначальника суфийского философско-дидактического эпоса Сана'и Газнави:

Царь царей и Властелин, воистину —
 Устроитель души и Абсолютный Действователь.
 Все, что в мироздании (*кавн*) старо и ново,
 Это — претерпеваемое, а он — Действователь
 [по отношению ко] всему¹.

¹ Хаким Сана'и Газнави. Тарик ал-тахкик/ба кушиш: дуктур 'Али Мухаммад Му'зани. [б. м.], 1380. С. 24.

Влюбленный (*'ашик*) там — начало возлюбленного (*ма'шук*),
 Опережающий (*сабик*) здесь — напротив опережаемого (*масбук*)¹.

Тем не менее, у Сана'и мы видим несколько иную интерпретацию этого отношения. Его действующее и претерпевающее являются двойцей, не предполагающей наличие третьего, связующего их начала. Абсолют Сана'и занимает положение действующего в этом отношении. Более того, в зависимости от контекста Сана'и играет на оборачиваемости этого отношения: его действующий становится претерпевающим, а претерпевающий действующим. В итоге это приводит мыслителя к утверждению о том, что

Кроме Него (Бога. — А. Л.) нет иного принимающего (*кабил*)
 и принимаемого (*макбул*),
 Влюбленного (*'ашик*) и любви (*'ишк*), понимающего (*'акил*)
 и понимаемого (*ма'кул*)².

Таким образом, у Сана'и все растворяется в этом едином действующем начале. В своем понимании его Санаи оказывается ближе к Шабистари, который настаивал на иллюзорности и ложности всего, кроме Единого Бытия, чем к Ибн 'Араби или Джамии.

То, что последний рассматривает проблематику соотношения Бога и тварного мира через соотношение «свет — тьма», также не является его новацией. Джамии следовал в этом кораническом тексте, где сказано, что «Аллах — свет небес и земли» (Коран, 24:35). К этому утверждению апеллировали многие мусульманские авторы. Оно находит свое выражение, в частности, в сочинениях Абу Хамида ал-Газали³ и многих других. Наиболее полно и последовательно параллель «Бог — свет» была реализована в ишракизме (от араб. *ишрак* — озарение), или «философии озарения» ас-Сухраварди (1155–1191).

Шихаб ад-дин ас-Сухраварди утверждал, что свет является единственным началом, наличие которого вполне очевидно, в отличие от традиционных философских категорий, не имеющих референта вне ума⁴ (эта идея уже не содержится непосредственно в кораническом

¹ Сана'и. Маснавихай-и Сана'и: 'Акл-нама, 'Ишк-нама, Сана'и-абад, Тахримат ал-'акл, Тарик ал-тахкик, Карнама-и Балх / тасхих, шарх-и важиган ва та'ликат: 'Абд ал-Рида Сайф, Гуламхусайн Муракаби. Тихран, 1379. С. 61.

² Сана'и. Маснавихай-и Сана'и: 'Акл-нама, 'Ишк-нама, Сана'и-абад, Тахримат ал-'акл, Тарик ал-тахкик, Карнама-и Балх С. 92.

³ Абу Хамид ал-Газали ат-Туси. Возрождение религиозных наук. Т. 3. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. С. 235.

⁴ Подробнее см.: Смирнов А.В. Светоносный мир: логико-смысловый анализ оснований философии ас-Сухраварди // Ишрак. 2011. № 2. 2011. С. 14–28; Смирнов А.В. Ишракизм // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс] // URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH985e36212c08667d945098> (дата обращения: 14.03.2018).

тексте, а является продуктом творчества ас-Сухраварди). К таким исключительно умозрительным понятиям он относил и «бытие», которому соответственно не было места в системе ас-Сухраварди.

Джами частично опирался на ишракитское учение о свете и утверждал, что в мироздании (*кавн*) нет ничего очевидного, кроме Единого Света. Поэт характеризовал такое понимание как истинное единобожие. Множество разнообразных вещей он уподоблял множеству разноцветных стекол, через которые этот Свет светит. Свет един, но, когда он проходит через разноцветные преграды, возникает цветовое разнообразие, изначально Свету не присущее. Такой взгляд не может не вызвать ассоциаций с учением ас-Сухраварди о преградах. Тем не менее в отличие от последнего, Джами не стремился свести свою категориальную систему к одному лишь свету. Свет для него — наиболее очевидное и совершенное начало, но не единственное. Кроме света есть как минимум Солнце, которое его излучает, и Луна, воспринимающая его.

В суфизме было достаточно широко распространено не только само понятие «свет» в его связи с Первоначалом, но и соотношение пар «свет — тьма» и «бытие — небытие». Оно встречается уже в творчестве Ибн 'Араби:

Миропорядок в самом себе — как [центральная точка] относительно окружности и то, что между ними. Эта точка — Истинный, пустота вне окружности — несуществование (или скажи: тьма)¹.

Аналогичный подход обнаруживается и у предшественника Джами — Махмуда Шабистари:

457. Как, в конце концов, могут соединиться бытие и небытие?!
Не может свет быть вместе с тьмой!²

Вместе с тем ишракитскую систему эманации светов ни Ибн 'Араби, ни Шабистари, ни Джами не воспроизводили. Взгляд последнего на отношение Первоначала и мира, который мы обнаруживаем в начале трактата «Толкование руба'ята», был ближе к философскому суфизму Ибн 'Араби, хотя и не повторял его в точности. Наличие в творчестве Джами общих положений с учением Величайшего Шейха — естественное

¹ Ибн 'Араби. «Мекканские откровения». Цит. по: Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 383–384.

² Здесь и далее перевод поэмы «Цветник тайны» Махмуда Шабистари дается по изданию: Махмуд Шабистари. Гулшан-и раз. Матн ва шарх/ба ихтимам-и Казим Дизфулийан. Тихран, 1389 (2011).

продолжение его интереса к философии Ибн 'Араби и его последователей (Садр ад-дина Кунави, Фахр ад-дина Ираки)¹.

По-видимому, для Джами, как и для большинства представителей персоязычного мистицизма, суфизм, фалсафа, калам и ишракизм были теми четырьмя разными языками, с помощью которых можно равным образом говорить о единобожии, при условии, если использование этих языков не приводило к противоречию с единобожием.

Обладая глубокими познаниями в области восточного перипатетизма и активно используя его терминологию, Джами резко критиковал Ибн Сину и греческих философов. С его точки зрения, учение *фалсафы* не способно открыть ищущему мистическую истину богопознания, и в этом плане безусловный приоритет он отдавал суфизму, частично впитавшему ко времени Джами категориальный аппарат ишракизма. В отношении критики *фалсафы* философские взгляды Джами обнаруживают сходство с позицией другого классика суфийской мысли — Махмуда Шабистари. Последний также довольно резко отзывался о *фаласифа*, но не столько из-за избыточного рационализма, сколько из-за неэффективности их метода в познании единства по причине смешения бытия и небытия в возможно-сущем².

Вместе с тем очевидно, что наибольшее влияние на творчество Джами оказали взгляды Ибн 'Араби, в частности его учение о «Совершенном человеке» (*ал-инсан ал-камил*), «третьей вещи» (*аш-шай ас-салис*) или «Истине истин» (*хакк ал-хакаик*).

Джами полагал, что необходимо-сущая божественность (*улухийат*) и возможно-сущий мир соотнесены как «действующее» и «претерпевающее» (в других контекстах Джами называет их «Знающий — знаемый», «Судящий — судимый» и др.). Но с точки зрения Джами, эти две стороны должны обрести единство в третьей. Этой третьей вещью является Совершенный человек.

Таким образом, Совершенному человеку Джами отводит необычайно высокое положение третьей ступени сущего, отождествляя его таким образом с самим бытием или божественной самостью. Тем временем божественность (*улухийа*), совокупность божественных имен, действующее начало оказывается у него лишь сущим второй ступени, которое не тождественно бытию, но и немислимо без него.

Что в связи с этим представляет собой Совершенный человек и какое отношение он имеет к человеку как таковому — тема отдельной работы. Тем не менее основание для интерпретации Совершенного

¹ Бертельс Е. Э. Избранные труды. Навои и Джами. Т. 4. С. 241–242.

² Лукашев А. А. «Очевидная истина» Махмуда Шабистари. Знакомство с одним из малых прозаических трактатов // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 8. М.: Наука — Вост. Лит., ООО «Садра», 2017. С. 231–232.

человека как тождественного Богу мы обнаруживаем в широко известных высказываниях ранних суфиев, напр. ал-Халладжа (857–922) («Я — Истинный») и Абу Йазида ал-Бистами («Пречист я...»).

Как автор, замыкающий классическую традицию, Джами соединил в своих теоретических построениях многое из того, к чему пришла классическая исламская философия к XV в. Вместе с тем он стоял на пороге новой эпохи развития исламской мысли в Иране — эпохи Сефевидов, когда исламский мистицизм приобрел ярко выраженные шиитские черты. Этому направлению исламской мысли была свойственна высокая степень философской синкретичности, которая заметна уже в творчестве самого Джами. В частности, если ас-Сухраварди говорил о свете как об основе всего, то Джами ставил равенство между бытием, светом, благом и т. д. Его бытие, безусловно, играет роль универсальной основы, в то время как «чтойность» (для Джами она — множество имен, атрибутов, акциденций и т. д.) является плодом ума и в мире множественных вещей оказывается тем, что добавляется к бытию. Во многом эти идеи предшествовали возникновению учения о первоосновности бытия (*асалат ал-вуджуд*) Садр ад-дина аш-Ширази, более известного как Мулла Садр (1571/72–1640), и др.

Литература

Encyclopedia of Islamic civilization and religion/edited by Ian Richard Netton. London; New York: Routledge, 2008, xxiv+846 p.

Абу Хамид ал-Газали ат-Туси. Возрождение религиозных наук. Т. 3. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. 288 с.

Ардашникова А. Н., Рейснер М. Л. История литературы Ирана в Средние века (IX–XVII вв.). М.: Ключ-С, 2010. 504 с.

Бертельс Е. Э. Избранные труды. Т. 4. Навои и Джами. М.: Наука, 1965. 498 с.

Бертельс Е. Э. Избранные труды. Т. 3. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965. 524 с.

Джами, Абдаррахман бин Ахмад. Накд ан-нусус фи шарх-и Накш ал-фусус (Ибн 'Араби)/ба мукаддима ва тасхих ва та'ликат Уильям Читтик ва пишгуфтар Джалаладдин Аштийани. Тихран, 1370. 560 с.

Дуктур Саййид Садик Гавхарин. Шарх-и истилахат-и тасаввуф. Дж. 4. Тихран, 1368. 325 с.

Ибн 'Араби. Избранное. Т. 1 / пер. с араб., введ. ст. и коммент. И. Р. Насырова. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2013. 216 с.

Лукашев А. А. «Очевидная истина» Махмуда Шабистари. Знакомство с одним из малых прозаических трактатов // Ишрак. 2017. № 8. С. 225–237.

Лукашев А.А. К вопросу об универсальности категориальных отношений (на материале произведений Санаи и Шабистари) // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры / отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»; Изд. Дом ЯСК, 2017. С. 342–383.

Сана'и. Маснавихай-и Сана'и: 'Акл-нама, 'Ишк-нама, Сана'и-абад, Тахримат ал-'акл, Тарик ал-тахкик, Карнама-и Балх / тасхих, шарх-и ва-жиган ва та'ликат: 'Абд ал-Рида Сайф, Гуламхусайн Муракаби. Тихран, 1379. 256 с.

Сейид Мухаммед Хаменеи. Время и временное / пер. с перс. Я. Эшотса // Ишрак. 2010. № 1. С. 105–112.

Смирнов А.В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловой анализ оснований концепции Ибн 'Араби // Ишрак. 2012. № 3. С. 41–61.

Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. 504 с.

Смирнов А.В. Светоносный мир: логико-смысловой анализ оснований философии ас-Сухраварди // Ишрак. 2011. № 2. С. 14–28.

Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. 712 с.

Хаким Сана'и Газнави. Тарик ал-тахкик/ба кушиш: дуктур 'Али Мухаммад Му'зани. [б. м.], 1380. 90 с.

Шарх-и руба'ят-и Джамии/ба тасхих ва мукаддима ва та'ликат-и Маил Харави. Тихран, 1343 (1965). 98 с.

References:

Ian Richard Netton (Ed.) *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. Oxford: 2008. 872 p.

Abu Hamid al-Gazali al-Tusi. *Vozrozhdenie religioznyh nauk* [Resurrection of the Religious Sciences]. T. 3. Mahachkala: Nurul' irshad, 2011. 288 p. (in Russian).

Ardashnikova A. N., Reisner M. L. *Istoriya literatury Irana v Srednie veka (IX–XVII vv.)* [The history of Persian literature in Middle Ages (IX–XVII Centuries)]. Moscow: Klyuch-S, 2010. 504 p.

Bertel's E. E. *Izbrannye trudy. Navoi i Dzhami* [Selected works. Navai and Jami]. T. 4. M.: Nauka, 1965. 498 s. (in Russian).

Bertel's E. E. *Izbrannye trudy. Sufizm i sufiiskaya literatura* [Selected works. Sufism and sufi literature]. T. 3. M.: Nauka, 1965. 524 s. (in Russian).

Jami, Abdarrahan bin Ahmad. *Naqd an-nusus fi sharh-i Naksh al-fusus (Ibn Arabi)* [Critique of Texts in the Exegesis of the 'Gems' Engraving']. Tehran: 1370 (1992). 560 p. (in Persian).

Duktur Saiiid Sadik Gavharin. Sharh-i istilahat-i tasavvuf. Vol. 4. [Commentary on the Sufi Terms. Vol. 4]. Tihran: 1368. 325 p. (in Persian).

Ibn Arabi. Izbrannoe. T. 1 [Selected Works. Vol. 1]. Moscow: 2013. 216 p. (in Russian).

*Lukashev A.A. «Ochevidnaya istina» Mahmuda Shabistari. Znakomstvo s odnim iz malyh prozaicheskikh traktatov [‘Haqq al-yaqin’ by Mahmud Shabistari. Getting Acquainted with One of the Short Prose Treaties]// *Ishraq: ezhegodnik islamskoi filosofii.* No. 8. Moscow: Nauka — Vost. Lit., OOO «Sadra», 2017. Pp. 225–237 (in Russian).*

Lukashev A.A. K voprosu ob universal’nosti kategorial’nyh otnoshenii (na materiale proizvedenii Sanai i Shabistari) [The Matter of the Universality of Category Relations (on the Material of the Works by Sanai and Shabistari)]. «Rassypannoe» i «sobrannoe»: kognitivnye priemy arabo-musul’manskoi kul’tury. Moscow: OOO «Sadra»: Izdatel’skii Dom YaSK, 2017. Pp. 342–383 (in Russian).

Sanai. Masnavihai-i Sanai: ‘Akl-nama, ‘Ishk-nama, Sanai-abad, Tahrimat al-‘akl, Tarik al-tahkik, Karnama-i Balh [The Poems by Sanai: ‘Akl-nama, ‘Ishk-nama, Sanai-abad, Tahrimat al-‘akl, Tarik al-tahkik, Karnama-i Balh]. Tihran: 1379. 256 p. (in Persian).

*Sayyid Muhammed Hamenei. Vremya i vremennoe [Time and Temporal]. *Ishrak: ezhegodnik islamskoi filosofii.* No. 1. Moscow: 2010. Pp. 105–112. (in Russian).*

*Smirnov A. V. Bog-i-mir i Istina istin: logiko-smyslovoi analiz osnovanii koncepcii Ibn ‘Arabi [God-and-the-World and the Reality of Realities: the Logic of Sense Analysis of the Ibn Arabi’s Concept Foundation]. *Ishrak: ezhegodnik islamskoi filosofii.* No. 3. Moscow: 2012. Pp. 41–61. (in Russian).*

*Smirnov A. V. Svetonosnyi mir: logiko-smyslovoi analiz osnovanii filosofii as-Suhravardi [The Enlightened World: the Logic and Sense Analysis of the Suhrawardi’s Philosophy Foundation]. *Ishrak: ezhegodnik islamskoi filosofii.* No. 2. Moscow: 2011. Pp. 14–27 (in Russian).*

Smirnov A. V. Soznanie, yazyk, kul’tura, smysl [Mind, Language, Culture, Sense]. M., 2015. 712 p. (in Russian).

Hakim Sanai Gaznavi. Tarik al-tahqiq [The Way to Gain the Truth]. [s. l.]: 1380. 90 p. (in Persian).

Sharh-i ruba‘iat-i Jami [The Commentary on the Jami’s Ruba‘yat]. Tihran: 1343 (1965). 98 p. (in Persian).

INTERPRETATION OF RUBA'IAT: ACQUAINTANCE WITH THE PHILOSOPHY OF 'ABD AL-RAHMAN AL-JAMI

Abstract. 'Abd al-Rahman Jami is known mostly as a poet. Nevertheless, his contribution to Islamic philosophy is also considerable. He was a follower of Ibn Arabi — the founder of the philosophical *tasawwuf*, whose works were very influential in the classic Iranian thought. The philosophy of Jami was outlined in a number of his works, among them are the commentary to the "Fusus al-Hikam" by Ibn Arabi and a short treaty "The commentary to the *ruba'yat*" that contains 49 *ruba'i* by Jami with his own commentary. This is one of his most important works, explaining the matter of *wahdat al-wujud*. This article gives an excursus to this treaty, making an accent at the Jami's interpretation of the necessary being at the context of his epoch of thought. We try to show, that his philosophy, on one hand, deals very much with the works by Ibn Arabi and Suhrawardy, inherits their concepts and problems, so it cannot be properly understood apart from their works. On the other hand, Jami has his own point of view to the philosophy concepts of his teachers. For instance, he gives us a typology of beings, that includes three stages. The first, the lowest one is the stage of a beings whose being is different to their selfness (*dhat*). They are the things, that surround us every day and passively accept being from an external source. The second one is the being whose selfness is different to its being, but its reality (*haqiqa*) cannot be seen apart from it. It's an active matter (the mentioned "source"), that gives being to the beings of the first stage. And the third stage is the simple being, the same to the God's selfness, that unites the first and the second stages.

Keywords: *tasawwuf*, Jami, philosophy, wisdom, monotheism, treatise, works, *ruba'yat*, commentary, Shabistari, Ibn Arabi, Suhrawardi, *wahdat-al wujud*.

Andrey A. Lukashev,

Cand. Sci. (Philos.), research scientist, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy Russian Academy of Science (12, Bld. 1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).
E-mail: andrew_l@inbox.ru

