

«РАССЫПАННОЕ»
И «СОБРАННОЕ»:
СТРАТЕГИИ ОРГАНИЗАЦИИ
СМЫСЛОВОГО ПРОСТРАНСТВА
В АРАБО–МУСУЛЬМАНСКОЙ
КУЛЬТУРЕ



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
ИСЛАМСКОГО МИРА

УДК 008-027.21:28(=411.21)
ББК 71.0 + 86.38
Р 24

16+

*Утверждено к печати решением
Ученого совета Института философии РАН*



Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры

Рецензенты:
д. ф. н., проф. М. Л. Рейснер,
доцент Л. Г. Лахути

Р 24 «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации
смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре / Отв. ред. А. В. Смирнов. М. : ООО «Садра» :
Языки славянской культуры, 2015. — 400 с. — (Фило-
софская мысль исламского мира: Исследования. Т. 7).

ISBN 978-5-906016-41-6

В книге исследованы основополагающие модели, сформировавшие теоретическое мышление арабо-мусульманской культуры: *асл-фар'* (основа-ветвь), *захир-батин* (явное-скрытое) и другие, — на примере их функционирования при построении философского, филологического, доктринального, исторического знания. Раскрыта роль субстанциально-ориентированной и процессуально-ориентированной логик в осмыслении соотношения части и целого, единства и множественности в вербальной и невербальной сферах. Представлено концептуальное осмысление динамики исламской культуры. Публикуются новые переводы и исследования по суфизму.

ББК 71.0 + 86.38

ISBN 978-5-906016-41-6



9 785906 016416

© Институт философии РАН, 2015
© Коллектив авторов, 2015
© Фонд исследований исламской культуры, 2015
© ООО «Садра», 2015
© Языки славянской культуры, оформление,
макет, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Понять, как мыслит культура (А. В. Смирнов) 7

Часть 1. Логика субстанции и логика процесса

Логика субстанции и логика процесса:
тавхид и проблема божественных атрибутов (А. В. Смирнов). 15

Об иерархической парадигме соотношения части и целого
в искусстве музыки (Г. Б. Шамилли). 53

Понятия единого и множественного в поэме
Махмуда Шабистари «Цветник тайны» (А. А. Лукашев) 79

Часть 2. Модель 'асл—фар' (корень—ветвь)

«Собирание знаний» в постклассической исламской философии:
реконструкция логико-смысловой парадигмы
(М. М. Якубович) 105

“For they ascend to three *maqāhib* as their roots”:
An Arabic Medieval Treatise on Denominations
of Syrian Christianity (Nikolai N. Seleznyov). 122

Часть 3. Модель *zāхир*—*bāтин* (явное—скрытое)

Модель «явное—скрытое» в поэтико-философском контексте:
Си мург и *Симург* как соотношение
«сложное единство — простое единство» (Ю. Е. Федорова). 139

Явное (*zāхир*) и скрытое (*bāтин*) Корана в контексте
исламской культуры ('Абд ал-Хусейн Хосропанах) 165

Часть 4. Модель *лафз*—*ма'нан* (высказанность—смысл)

Проницательный читатель в стране смыслов урду
и персидской литературы (Н. И. Пригарина) 175

Часть 5. Модель *танзих*—*таибих* (очищение—уподобление)

«Очищение—уподобление» (<i>танзих</i> — <i>таибих</i>) как парадигма организации культурного пространства исламского мира (на примере Корана и сунны) (<i>И. Р. Насыров</i>)	195
Уподобление (<i>таибих</i>) и несравненность (<i>танзих</i>) согласно Ибн ‘Арабӣ (‘ <i>Али Ширвани</i>)	214

Часть 6. «Рассыпанное» и «собранное» в арабо-мусульманской культуре

Философия мусульманского культурного духа (<i>М. М. Аль-Джаноби</i>)	229
«Рассеяние» в газелях Хафиза: поэтическая гносеология (<i>Н. Ю. Чалисова</i>)	247
Ранняя арабо-мусульманская историческая мысль и иудео-христианская традиция (<i>В. А. Кузнецов</i>)	264
«Жития знатных дамаскинцев» аш-Шатти — традиционный биографический сборник, составленный в первой половине двадцатого века (<i>Д. В. Микульский</i>)	292

Часть 7. Переводы и исследования

Проблемы исследования творчества ан-Ниффарӣ и способы осмысления его текстов (<i>Р. В. Псху</i>)	315
<i>Ан Ниффарӣ</i> . Относительно Его чудесной речи о любви (пер. с арабского <i>Р. В. Псху</i>)	326
Учение о <i>шахиде</i> в средневековой суфийской литературе (<i>В. А. Дроздов</i>)	344
Об авторах	391

Часть 1

ЛОГИКА СУБСТАНЦИИ И ЛОГИКА ПРОЦЕССА

ЛОГИКА СУБСТАНЦИИ И ЛОГИКА ПРОЦЕССА: ТАВХИД И ПРОБЛЕМА БОЖЕСТВЕННЫХ АТРИБУТОВ *

(А. В. Смирнов)

С-логика и П-логика

В каком ключе следует понимать выражения «логика сущности» и «логика процесса»? Речь идет, с одной стороны, о логике мышления, которая задана представлением о сущности как о руководящей, центральной категории, позволяющей собрать рассыпанность мира (например, представить в концептуальной системности разрозненные теоретические представления о мире или данные наших чувств); а с другой стороны — о логике, для которой аналогичную роль играет категория процесса.

Уже здесь необходимо пояснение. То, что я называю словом «процесс», в арабском имеет своим эквивалентом *фи'л* (словарный перевод — «действию»). Именно это я подразумеваю, когда говорю «процесс» или «процессуальность»: всегда в таких случаях имеется в виду ориентация на *фи'л* и весь тот комплекс установок, представлений и развернутых теоретических концепций, который связан с этой категорией. Арабское слово *фи'л* относится к грамматической категории, которая именуется *масдар*. Масдар — это имя, а именно — имя действия, и по-русски, наверное, более адекватным переводом послужило бы слово «действ[ован]ие», способное передать процессуальность, присутствующую в арабском оригинале.

Что же такое логика сущности, взятая как логика мышления? Если сказать очень просто, то это такой взгляд на мир, который пытается все многообразие красок и качеств, вообще все разнообразие мира, всю его рассыпанность собрать вокруг неких центров, неких стержней, поняв это многообразие как многообразие предикатов и, далее, истолковав эти предикаты как признаки, или качества, их

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 13-03-00414.

носителей-субстанций. Вот в чем смысл субстанциальности: он заключается в том, что все многообразие мира мы понимаем как рассыпанное качественное многообразие, а затем собираем, группируем, систематизируем его вокруг неких носителей этих качеств. Такие носители качеств мы и называем субстанциями. Философская разработка этого взгляда хорошо известна: это прежде всего метафизика Аристотеля, впрочем, целиком укорененная в том типе трансцендирования, который открыт Платоном. На основе этого взгляда может быть разработана и формальная логика. Аристотелевская логика — это логика, созданная для работы с субстанциями, а не с чем-то другим. Будем для краткости называть субстанциально-ориентированную логику «С-логика».

Что такое процессуальный тип мышления, процессуальная логика? Здесь мы встречаемся с таким взглядом на мир, который отталкивается от понимания мира как многообразия действий (или, точнее, действ[ован]ий — *аф 'ал*). Действия не могут не быть привязаны к действителю (*фā 'ил*); это значит, что процессуально-ориентированный взгляд видит мир не просто как многообразие действий, но — как многообразие действий-действителя. Наконец, понятие действия бессмысленно, если мы не упомянем третий элемент — *маф 'ул*, «претерпевающее».

Парадигма *фи 'л/фā 'ил-маф 'ул*, «действие, действитель, претерпевающее» — это базовая парадигма для этого взгляда. Она, как известно, внедрена в арабский язык в качестве языковой парадигмы; она же служит «стартовой площадкой» для теоретического мышления. Процессуальный взгляд предполагает и свою логику, не менее строгую, чем аристотелевская. Эту логику, ориентированную на процессуальность, будем называть для краткости «П-логика». Ее базовые положения рассмотрены в двух моих последних работах¹, и этот раздел книги можно в известном смысле рассматривать как их продолжение.

¹ Это [Смирнов 2014а] и [Смирнов 2014б], где особенно важны с. 46—70. Здесь невозможно повторять, даже в основных чертах, то, что сказано там. И все же одно обстоятельство заслуживает специального упоминания. «Лакмусовой бумажкой» (не единственной, но едва ли не главной), отличающей процессуальный взгляд от субстанциального, служит признание независимого, собственного онтологического статуса процесса, несводимого к и отличного от онтологических статусов действителя и претерпевающего. Такое признание невозможно для субстанциально-ориентированного взгляда, но оно принципиально для процессуально-ориентированного мышления.

Подчеркну, что речь идет именно о закономерностях, т. е. о чем-то сугубо объективном, что может быть проверено и подтверждено (или опровергнуто) любым исследователем. Речь не об интерпретациях, более или менее вероятных и предполагающих в любом случае некий изначальный личный выбор позиции, ракурса и перспективы — выбор, не обладающий обязывающим характером ни для кого, кроме сделавшего его человека. Здесь — иначе: речь идет об объективных, просчитываемых и одинаково открытых для всех закономерностях. А значит, речь идет о науке.

В [Смирнов 2014б] было показано на конкретном примере, что субъект-предикатная конструкция, выраженная словесно, допускает два истолкования, а именно — истолкования в С-логике и П-логике. Там же высказана гипотеза о том, что данное положение верно для любой субъект-предикатной конструкции. Разрыв между словом и мышлением, точнее, отрыв мышления от словесной фиксации его результатов заметен в этой точке наиболее ярко. Арифметически одно предложение всегда может быть понято в двух логиках, ему всегда может быть дано С-истолкование и П-истолкование. Словесно выраженное предложение *маскирует* эту возможность, скрывает ее. Двое могут обмениваться такими предложениями, не замечая, что каждый из них мыслит в иной логике, нежели его собеседник.

Смысл субъект-предикатной конструкции, объективно заложенный в ней, может быть столь же объективно показан. Наука о смысле (я называю ее «логика смысла») берет начало здесь, в этой точке. Это — точка субъект-предикатной связанности, которая раскрывается в двух логиках, разворачиваясь в С- и П-предложения. Такое раскрытие — процедура, т. е. последовательность шагов, не зависящих от конкретного содержания.

В этом разделе я хочу сделать шаг вперед, от единичной субъект-предикатной конструкции (т. е. одного предложения) к тексту. Мне представляется очевидным, что можно говорить о трех уровнях языковой реальности, т. е. о трех уровнях словесного схватывания смысла. Это (1) слово, (2) предложение и (3) текст. Только второй и третий уровни — уровни речи, т. е. уровни схватывания *связности*. Связность по преимуществу — это субъект-предикатная связность, поэтому на уровне одного предложения работать с ней легче всего. Слово беременно связностью, однако связность, изымаемая из слова в ходе его логико-смыслового анализа, так или иначе заимствована у предложения, поскольку всегда предполагает включенность слова в предложение. А вот текст, т. е. некая совокупность предложений,

обладает своим смыслом. Как предложение, так и текст могут быть истолкованы в С-логике и П-логике. Вопрос в том, как можно перейти от закономерно раскрываемой возможности С- и П-истолкований любого предложения к уровню текста, т. е. к уровню целостного, обобщающего смысла некоего набора предложений (а не отдельного предложения), показав возможность С- и П-истолкований не просто любого отдельного предложения, но всего текста. Здесь будет дан предварительный ответ на данный вопрос.

***Тавхид*: субстанциальный и процессуальный аспекты**

Интерпретации в С-логике и П-логике могут быть в принципе даны любому положению; в этом смысле они представляют собой универсальное методологическое средство анализа. Положение, именуемое *тавхид* 'аллāх (часто сокращаемое до первого слова) — утверждение единственности Бога, — служит краеугольным камнем исламского вероучения и в целом — того мировоззрения, которое характерно для арабо-мусульманской культуры классической эпохи; конечно, это мировоззрение распространяет свою власть и за ее пределы, но нас здесь будет интересовать именно данный период. Я предполагаю поговорить о том, какие основные смыслы несет положение о *тавхид* и каковы результаты его последовательного, философского продумывания в двух перспективах: в перспективе С-логики, разрабатывавшейся в арабо-мусульманской культуре на основе воспринятого греческого наследия, и в перспективе П-логики, которая скорее характерна для собственного мышления этой культуры, не ориентированного на заимствованные образцы.

Самый очевидный, непосредственно считываемый смысл тезиса о *тавхид* 'аллāх — это утверждение о том, что Бог — единственное подлинное божество, что ни на небе, ни на земле нет божеств, которые в самом деле были бы божествами. Притязание на божественность какого-либо объекта поклонения, кроме Бога, является с этой точки зрения заведомо ложным. Этот смысл зафиксирован в первой половине исламской формулы исповедания веры (*шахāда*): «нет бога, кроме Бога...», — и может считаться действительно общеисламским, т. е. таким, который признается всеми мусульманами без изъятия (речь именно о признании, а не о толковании), и таким, что его нарушение или непризнание выводит мусульманина за пределы ислама, в том числе — влечет меры правового характера, а для немусульманина — не позволяет принять ислам. С точки зрения фикха *шахāда* является

непременной обязанностью (*вāджиб*, *фард*) мусульманина, а с точки зрения вероучения — первым из пяти столпов ислама; для немусульман трехкратное произнесение формулы исповедания веры означает принятие ислама², поэтому такой статус тезиса о *тавхīд* 'аллāх в названном его понимании не должен вызывать удивления.

Этот смысл положения о *тавхīд* 'аллāх легко вычитывается из многих аятов Корана, и их можно было бы цитировать почти без конца в подтверждение этого. То же касается и сунны: хадисы, затрагивающие вопросы отношения между человеком и Богом, почти неизменно фиксируют мысль о том, что только Бог — подлинное божество, тогда как все прочие предметы поклонения — божества неподлинны, а учения об их божественности ложны в самом своем основании.

Что, однако, означает подлинная божественность Бога и неподлинность всех других предметов поклонения, претендующих или претендовавших в глазах людей на божественность? Если утверждение единственности Бога — это утверждение его подлинной божественности, то что означает *подлинность* (и, соответственно, неподлинность) божественности?

Мне представляется, что ведущий мотив аятов и хадисов, имеющих отношение к этому вопросу, — это представление о том, что подлинность божества — это его *действенность*. Неподлинны божества лишь претендуют на то, что они управляют судьбами людей в этом мире и помогают им на том свете, в действительности же эти притязания тают как туман, когда обнажается суть вещей. А обнажается она, почти в прямом смысле (вспомним коранический мотив «обнажения голени»³), с наибольшей силой в промежуток между концом сроков творения и Судом. Тогда становится очевидным и несомненным, что неистинные божества не способны гарантировать своим приверженцам счастье: их последователи лишаются действенного покровительства и (согласно одному из вариантов развития событий) навсегда гибнут в геенне, куда уводят их ложные божества. Только подлинный Бог вершит Суд, определяя райскую или адскую участь людей, и только

² Как правило, при условии наличия намерения со стороны произносящего, хотя некоторые исламские правоведы не выдвигают этого условия.

³ Коран 68:42; по мнению комментаторов классического периода, «обнажение голени» здесь указывает, как в арабской идиоме, на величайший, труднейший момент некоего дела, в данном случае — на пик испытания людей перед Судом, когда обнажается вся правда, свидетельствующая о том, какую участь в потустороннем мире заслужили себе люди деяниями в земной жизни.

он может простить прегрешения людей и даровать благу, райскую судьбу вместо тяжкого, адского удела.

В этой связи интересно рассуждение, которое находим в 21-й суре, где пространный пассаж о единственности Бога на небе и на земле завершается словами: «Если бы на них обоих были какие-либо боги кроме Бога, то они разрушились бы»⁴; под «ними», которые разрушились бы, здесь однозначно имеются в виду земля и небо. Это утверждение и по форме, и по существу является доказательством от обратного; при этом интересно отметить, что наличие двух (или более) действующих разрушает не самих этих действующих, а предмет приложения их сил. Основания этого доказательства, его неэксплицированные послышки вскрывает аш-Шавкани⁵. Ссылаясь на мнение ал-Фарра⁶ в вопросе о филологическом толковании одного из арабских языковых оборотов, употребленных в этом аяте, аш-Шавкани продолжает:

«Разрушение» (*фасād*) обосновано тем, что из существования другого божества наряду с Богом вытекает, что каждый из двоих имеет полновластную способность (*қадир*) распоряжаться и действовать, из чего проистекает соперничество (*танāзу'*) и раздор (*ихтилāф*), по причине коих и наступает разрушение [Шавкани. С. 402].

Представление о полноте могущества Действующего, о том, что *вся* действенность принадлежит исключительно ему, Богу, стало общим местом исламского вероучения еще в классические времена. От этого положения и отталкивается аш-Шавкани, строя свой силлогизм. Пусть у нас будут два действующего, обладающие неограниченной способностью совершать действия. Они будут иметь *разную* волю (это не сказано явно, но вытекает из различия действующих), а значит, неизбежно разрушат то, на что направлена их воля. Ведь различие воли и полновластность действия означают, что каждый из действующих будет делать что пожелает, в результате чего наступит хаос. Однако на земле и на небе порядок, а не хаос. Следовательно, предположение неверно, а значит, действующий — один.

⁴ Коран 21:22, С. Здесь и далее помета «С.» означает перевод Г. С. Саблукова (орфография и пунктуация автора сохранена), отсутствие пометы указывает, что перевод выполнен мною.

⁵ Аш-Шавкани, Мухаммад ибн 'Али (1760—1839) — йеменский мыслитель, муфтий Саны; его часто рассматривают как важное звено в переходе от традиционализма к возрождению и реформаторству XIX—XX вв.

⁶ Представитель куфийской грамматической школы (ум. 822).

У этого рассуждения есть и еще одна сторона — толкование принципа *тавхид* как *тавхид аф ʿал*, «утверждение единственности действий», то есть возведение их к единственному Действователю. Такое понимание принципа *тавхид* — магистральное в исламской мысли, сближающее даже такие противоборствующие ее направления, как традиционное вероучение и суфизм. Ведь суфий, которому открывается его «потаенное» (*сирр*), видит, что первое лицо, то есть лицо действителя, по истине принадлежит Богу, а не ему; неспособность провести ясную и однозначную линию, разделяющую божественное «я» и «я» человека, иными словами, видение Бога в качестве агента своих действий, ввергает его в «растерянность» (*хайра*), поскольку стирает ориентиры, которые люди обычно воспринимают как сами собой разумеющиеся. Конечно, такой взгляд — не то же самое, что тезис зрелого ашаритского вероучения о том, что все действия людей (и даже их желания и воля) творятся Богом. Однако очевидно, что общим для этих двух, в каком-то смысле крайних, направлений исламской мысли служит представление о *тавхид аф ʿал*, разделяет же их лишь толкование, а не признание этого положения, задающего магистраль развития мысли.

Итак, положение о единственности божества, *тавхид ʿаллах*, имеет своей оборотной стороной и даже своим обоснованием положение о единственности подлинного Действителя — того, кому должны быть приписаны все действия, результаты которых мы находим в мире, а точнее, находим как мир, и которые определяют нашу участь после конца времен, на том свете. Но это положение имеет, помимо процессуального, ориентированного на рассмотрение действия, и другой аспект, ориентированный на рассмотрение «самости» (*з̄ат*). Его можно — правда, с существенными оговорками — считать задающим субстанциальную перспективу рассуждения⁷.

Эта перспектива в контексте исламской вероучительной мысли оказывается значительно беднее, нежели процессуальная, ориен-

⁷ Эти оговорки довольно очевидны. Во-первых, филологического свойства: «субстанция» в арабо-мусульманской мысли передается обычно термином *джавхар*, что совсем не то же самое, что *з̄ат* («самость»). Во-вторых — и это, конечно, более существенно — категория субстанции не может не быть связана с категорией акциденции, тогда как приложение этой категории к божеству в пространстве исламской мысли очень трудно представить. В-третьих — и это, я думаю, самое существенное — категория *з̄ат* (самость) может разрабатываться в процессуальной перспективе, поскольку указывает на самость действителя или претерпевающего, тогда как категория субстанции (*джавхар*) требует собственной, субстанциально-ориентированной парадигматики мысли.

тированная на аспект действий. Является ли это следствием общей ориентации арабской мысли на рассмотрение именно действенного (процессуального) аспекта действительности, или скорее вероучительные установки ислама определяют преобладание этого, действенного, аспекта над субстанциальным? Конечно, однозначный ответ на такой вопрос дать непросто, и все же я склоняюсь к первому варианту. Вероучение отнюдь не представлено в готовом виде в тексте Корана и сунны, оно — плод серьезных теоретических усилий; текст Корана и сунны — вовсе не идейный монолит, картина мысли набросана в них очень разноречивыми мазками, и теоретик имеет весьма широкий выбор направления, по которому может направить свою систематизирующую мысль. Вряд ли текст Корана, тем более текст сунны однозначно предопределил, что именно превратилось в преобладающий мотив вероучения; скорее в этом выборе проявилась глубинная парадигматика мысли, характерная для этой культуры. Наконец, представители любых, крайне разнообразных направлений вероучительной и философской мысли, развившихся в лоне ислама как в П-перспективе, так и в С-перспективе, с одинаковым успехом могут ссылаться на Коран и сунну для подкрепления своих взглядов авторитетом текста, так что мысль и логика ее построения здесь явно имеют определяющий характер в отношении текста.

Так или иначе, мы обнаруживаем, что исламское вероучение не ориентирует верующего на то, чтобы задумываться над вопросом *что есть Бог*. Парадигматическим в этом отношении можно считать хадис «не задумывайтесь о самом (з̄ām) Боге, думайте о дарах Бога»⁸. Эта формула определяет общее настроение исламской вероучительной мысли: рассматривать мир со всеми его «самостями» (завām) и «действиями» (аф'āl), в том числе, конечно же, и действиями человека, как результат божественного действия, как претерпевающее для творческой активности божества. Именно таким оказывается путь к осознанию Бога в исламском вероучении: он строится не как ответ на вопрос «что это?», а как рассуждение вокруг проблемы «чье это

⁸ Наиболее частотная формула — تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله, хотя нередко встречается окончание لا تفكروا في الله. Этот хадис отсутствует в «шести книгах» суннитов, но его многократно приводят авторы классического периода, в т. ч. Ибн Манзур (см. [Ибн Манзур]. Т. 14. С. 44). Ибн Таймийя пишет о нем, что «в этой и подобной ей формулировках хадис “не задумывайтесь о самом Боге, думайте о дарах Бога” передают как установленный (с̄ābit) со слов пророка и его сподвижников, как доведенный (марфӯ') и не доведенный до него» ([Ибн Таймийя]. Т. 6. С. 342).

действие?». Мир, безусловно, приводит к Богу; но приводит не через рассмотрение его субстанции или его природы как таковой, а благодаря взгляду на него как на претерпевающую сторону божественного действия, необходимо связанную с его активной стороной, т. е. с самим Действователем — Богом.

Эта необходимая связанность и *логическая* неразрывность Бога как действующего, с одной стороны, и, с другой стороны, мира как претерпевающего для этого действия, составляющая в своем чистом виде логическое условие любого, не только божественного, действия, в данном случае дополняется особым представлением о *субстанциальной разведенности* действующего и претерпевающего. Следует, конечно, уточнить, о чем идет речь. Действующий и претерпевающее всегда разведены как самости, и это — также необходимое логическое условие любого действия, поскольку действие связывает действующего с претерпевающим, и оно не может происходить, если ему нечего связывать, т. е. если действующий и претерпевающее не разведены. В процессуальной парадигме это условие понимается жестко и исключает диалектические отождествления в одном лице действующего, действия и претерпевающего (каким было, например, отождествление «разумеющего», «разумемого» и «разумения» в Первом Разуме у *фалāsифа*). Но эта самостная разведенность, выступающая как логическое условие в процессуальной парадигме, вовсе не влечет с необходимостью субстанциальной различности⁹: самостно различные действующий и претерпевающее могут иметь разные субстанции, а могут — одинаковые. Это так в общем случае¹⁰; но когда речь

⁹ В этом — еще один немаловажный пункт различия понятий *zāt* и *джавхар*, «самость» и «субстанция», о котором мы говорили выше.

¹⁰ Возможно, читатель уже не раз задал себе вопрос: если Действующий — один, если все действия принадлежат Богу (положение о *тавхīд аф āл*), то о каком «общем случае» может идти речь? Ведь тогда мы имеем единственный случай, не воспроизводимый, исключающий аналогии и не позволяющий делать обобщения.

Дело в том, что представление о Действующем-Боге как единственном и исключительном агенте всех действий никогда не было безоговорочным, общепринятым в исламской мысли. Есть как минимум два ярких примера принципиально иных решений вопроса о единственности или неединственности агента действий. Мутазилиты считали подлинным действующим человеком наряду с Богом, причем области могущества человека и Бога у них не совпадали, а значит, действия человека оказывались в полном смысле автономны. В учении Ибн ‘Араби действие имеет не единственного агента, а двух — божественную и человеческую стороны, и совершается человеком настолько же, насколько

идет о действителе-Боге и претерпевающим-мире, мы однозначно фиксируем то, что можно назвать полной субстанциальной, не только самостной, разведенностью Бога и мира, действителя и претерпевающего.

Настойчивый коранический мотив *несопоставимости* Бога и человека, Бога и мира, Бога и прочих (неистинных) божеств, в общем, Бога и всего прочего — мотив, который уверенно прослеживается и в сунне — при его продумывании дает рождение отчетливо формулируемому тезису об отсутствии «общности» (*иштирāk*) между этими двумя сторонами: между Богом и всем прочим. Несопоставимость Бога и человека, Бога и всего прочего — это прежде всего несопоставимость их сил действия. Как змеи волхвов оказываются побеждены и поглощены змеем Моисея (см. Коран 26:43—45) — при том, что и то и другое выходит за пределы обычного, природного хода вещей — так и действенность любых божеств, не говоря уже о человеке или материальном мире, обращается в ничто в сопоставлении с силой действия Бога. Коран настойчиво подчеркивает, что действия Бога обеспечивают буквально весь ход вещей: именно его сила действия стоит за выпадением дождя, ростом растений, произрастанием скота и т. д. Эта тенденция различить, развести Бога, с одной стороны, и все прочее — с другой, очень заметна в Коране: с Богом как действителем несопоставима действенность любого, кто претендует на то, чтобы действовать наряду с Богом; любая другая сила действия оказывается иллюзией, рассыпается в прах, стоит ей встретиться с действенностью Бога. Так понятая несопоставимость и так проведенное представление о ней очень недалеки от тезиса о том, что все действия творятся Богом, который будет принят и разработан в ашаризме.

Итак, отсутствие общности между Богом и всем прочим — это прежде всего несопоставимость силы действия Бога и всего остального. Эта несопоставимость такова, что действенность всего прочего обращается в ничто в сравнении с действенностью Бога — так любое число обнуляется в сравнении с бесконечностью. После этого вполне логичным и ожидаемым будет заключение о том, что мы находим

и Богом. И мутазилиты, и Ибн ‘Арабӣ строят общую теорию, в которой действитель — не единственно и не исключительно Бог; имея в виду их построения, и можно говорить об «общем случае» рассмотрения действия как относимого не только к Действителю-Богу. Наконец, и в вероучительной мысли мы нередко встречаем рассуждения о действии человека, которые построены так, как если бы речь шла о его собственном действии; такие рассуждения также подпадают под «общий случай».

Бога везде вокруг себя и даже в самих себе (вспомним кораническое «Мы к нему (человеку. — А. С.) ближе его шейной жилы»¹¹) — но в том смысле, что находим его *действие*, отнюдь не его *самость* (*з̣āt*). Самость Бога несомненна для нас, поскольку без нее не было бы ничего (ведь всё — это результат действий этой самости); но *какова она* — мы сказать не можем. Субстанциально Бог и мир несопоставимы до абсолютной, полной противоположности, общность-*иштирāk* исключена между ними не только с точки зрения действенного аспекта, но и с точки зрения субстанциальной. Не случайно, видимо, термин *ширка*, который обычно передают как «многобожие», имеет тот же корень, что *иштирāk*: многобожие — это не только и даже не столько множественность богов, сколько — в первую очередь — общность Бога и чего-либо другого.

Путешествуя по территории смыслов важнейшей категории исламского вероучения — категории *тавх̣īд*, мы описали своеобразный круг и вернулись в исходную точку. Отрицание общности между Богом и всем прочим и означает *тавх̣īд 'аллāх* — утверждение единственности Бога. Но теперь мы знаем, какие векторы рассуждения предполагает этот тезис, сам по себе весьма простой и незамысловатый. Каждый из этих векторов заслуживает отдельного, подробного рассмотрения. Однако наша задача здесь не в этом; наша задача — проследить дальнейшую судьбу этих представлений в теоретической мысли.

Божественные имена и атрибуты: подход филологов

Положение о «прекрасных именах Бога» (*асмā ' 'аллāх ал-хуснā*) — не менее общепринятое и не менее несомненное в контексте исламского вероучения, чем положение о *тавх̣īд*. Более того, это — не некий «отдельный», особый пункт вероучения; положение о божественных именах трудно представить в отрыве от положения о единобожии (*тавх̣īд 'аллāх*), и наоборот — положение о *тавх̣īд 'аллāх* плотно спаяно с положением о божественных именах.

Два термина: «имя» (*исм*) и «атрибут» (*сифа*, букв. «описание»), — употребляются в арабо-мусульманской мысли (взятой как целое, не только в вероучении), когда речь идет о такой предикации, где субъектом выступает Бог. Интересно отметить, что исламская мысль, исследовавшая текст Корана с целью досконально прояснить,

¹¹ Коран 50:16, С.

что именно он сообщает о Боге, подходила к этому вопросу именно так, максимально широко, фактически понимая предикат так же, как он понимается современными лингвистами, и, далее, видя в таких предикатах прямую или непрямую фиксацию имен и атрибутов Бога. Как представляется, логика движения мысли была именно такой: исследовать случаи предикации и на этой основе понять, как описан Бог в его собственной речи — в Коране¹².

Возьмем в качестве примера отрывок из обширного труда выдающегося филолога ал-Азхарī (895—980) «Тахзīb ал-луға». Название этой работы можно передать как «Правильное употребление слов», поскольку термин *луға* обозначает не только «язык, говор», но и «словарный состав, лексика». Работа, таким образом, ориентирована на установление правильного значения и правильной этимологии слов арабского языка, а о ее весе и авторитете говорит тот факт, что позже Ибн Манзūr в изобилии использовал ее при составлении своего «Лисāн ал-‘араб»¹³. Таким образом, это — работа лексикографа, и именно в данном качестве она интересна для нас здесь; мы можем считать ее характерным примером того, как арабская филология подходит к вопросу определения имен и атрибутов Бога.

Ал-Лайс¹⁴ говорил: [слово] *ал-ханāн* [означает] «милость» (*раҳма*), а [соответствующее] действие (*фи ‘л*) — это *ат-таханнун*. Он говорил: Бог — Милостивый (*ханнāн*), [то есть] Щедрый (*маннāн*), Милосердный (*раҳīm*) к Своим рабам. К этому — речение Всевышнего: «И *ханāн*» — то есть милость (*раҳма*) — «от Нас»¹⁵.

¹² Напомню, что Коран, согласно исламскому вероучению, — это «речь Бога» (*калām ‘аллāх*).

¹³ А ал-Азхарī, в свою очередь, при составлении своего словаря использовал материалы, полученные им от его учителя ал-Мунзири (см. подробнее [Blachere]).

¹⁴ Ал-Лайс ибн ал-Музаффар (ум. ок. 800) — филолог и факих, завершил редакцию *Китāб ал-‘айн* («Книга, [начинающаяся на букву] ‘айн») — первого словаря арабского языка, принадлежащего ал-Халīлу, одному из основателей арабской филологии; некоторые ученые классического периода даже считали ал-Лайса автором этого словаря (см. [Sellheim]).

¹⁵ Ал-Азхарī приводит отрывок из Корана (19:13), где Бог говорит об Иоанне, что тому еще в детстве были дарованы от Бога мудрость, чистота и *ханāн* — то есть, как поясняет ал-Азхарī, *раҳма* «милость».

Я же скажу: [слово] *ал-ханнāн* — одно из имен Всевышнего Бога, образованное по модели *фа ‘āl*¹⁶. Некоторые наши светила отрицали здесь удвоение [харфа «н»], поскольку относили это слово к *ал-ханīн*, а *ал-ханīн* никак не может быть одним из атрибутов (*сифāt*) Бога¹⁷. Однако смысл [слова] *ал-ханнāн* — это *ар-рахīm* («Милостивый». — А. С.), от *ал-ханāн*, то есть *ар-рахма* (милость. — А. С.) [Азхари. Т. 3. С. 286].

Обратим внимание сперва на первое предложение отрывка, в завершающей части которого сказано, что «действие (*фи ‘л*) — это *ат-таханнун*». Термин *фи ‘л* является именем и означает буквально «действие» (или, если захотим передать процессуальность, — «действ[ован]ие»), а взятый в качестве грамматического термина — «глагол». Ал-Азхарī — лексикограф, и можно было бы ожидать, что он употребляет слово *фи ‘л* в терминологическом значении, как «глагол». Классов слов в арабском языке — три: имена, глаголы и частицы (*хурӯф*). Уже упомянутые слова *ханāн* и *рахма* — это имена, и можно было бы ожидать, что после имен ал-Азхарī упомянет глагольную форму с тем же корнем, что у имени *ханāн*, чтобы дать исчерпывающее перечисление классов слов с корнем *х-н-н* (частицы-*хурӯф* в данном случае в счет не идут). Однако, сказав, что сейчас он упомянет *фи ‘л*, ал-Азхарī дает не глагольную форму, а масдар (*таханнун*) — то есть имя действия, при том, что масдар относится к категории имен, а не глаголов.

Это высвечивает ту роль, которую играет масдар в арабском языковом и филологическом мышлении, а также масштаб понимания термина *фи ‘л*, который, обозначая в грамматике «глагол» (т. е. слово, указывающее на время), на уровне мысли понимается не только как действие (что прямо соответствовало бы грамматическому

¹⁶ В арабской филологии принято фиксировать модели слов с использованием харфов *ф-‘л*, которые при замене их другими корневыми харфами дают искомое слово. В данном случае подстановки *ф* → *х*, ‘ → *н*, *л* → *н* превращают *фа ‘āl* в *ханнāн*.

¹⁷ Иначе говоря, некоторые великие предшественники ал-Азхарī (в оригинале — *майййиху-нā*, «наши старцы», «наши шейхи») считали, что слово *ханнāн* берет начало от слова *ханīн* и, следовательно, несет его смысл — поскольку, согласно общим представлениям о словообразовании (*иштиқāқ*), производное слово сохраняет смысл основы и добавляет к нему некий дополнительный смысл. Поэтому, если слово *ханнāн* образовано от *ханīн*, оно не может не нести его смысла, а поскольку среди смыслов слова *ханīн* — «тоска», то оказалось бы, что Бог имеет атрибут «тоскующий» (или «тоскливый»), что абсурдно.

значению и предполагаемому грамматикой указанию на время, поскольку действие протекает во времени и бывает «совершаемым», «совершенным» или таким, которое только «будет совершено»), но и как действ[ован]ие, т. е. как процесс, не указывающий на время — как не указывает на время *таханнун*, будучи масдаром (и как не указывает на время имя вообще).

Таханнун трудно перевести одним словом (подшло бы «умилостивление», если бы не его искусственность), лучше всего сказать «проявление-милости». «Проявление-милости» совершается вне времени; это процесс, а не действие. Таким образом, слово *фи'л* обозначает и действие, которое совершается во времени и не может быть из него изъято, чему в грамматике соответствует понимание термина *фи'л* как глагола, и процесс (= действ[ован]ие), который совершается вне времени, чему в грамматике соответствует — строго говоря — категория масдара. В мышлении — и это демонстрирует нам цитата из ал-Лайса, приводимая ал-Азхарī, — совершается дрейф от первого ко второму пониманию.

Субстанция и процесс: трансцендентальные условия

В таком дрейфе самом по себе нет ничего специфического для арабского мышления. Ведь самым обычным делом и для нас будет сказать «действие качения», «действие сверления» и т. п., когда мы употребляем имена процессов (качение, сверление) для обозначения действий. Таким образом, и для нас такая смена регистра происходит в языке совершенно естественно. Мы, как будто не задумываясь, отбрасываем временную составляющую действия, тем самым превращая его в процесс. За этими языковыми формами стоят, пусть и неявно, наши представления о том, что действие оборачивается процессом, что, говоря о действии, можно абстрагироваться от временной среды, которая, казалось бы, составляет плоть и кровь действия. Но ведь точно так же, переместившись в субстанциально-ориентированную среду мышления, мы говорим о субстанции, абстрагируясь от материи, от вещества — от того, что, казалось бы, составляет плоть и кровь субстанциально-понятых вещей. И там и тут, и в процессуальной перспективе, и в субстанциальной перспективе, происходит *прорыв* очевидности, понятой, так сказать, осязаемо, просто и доступно для любого: ведь всякий может увидеть и пощупать вещество или совершить какое-нибудь действие. Для любого человека с улицы очевидна эта овеществленность и эта овремененность, — но мысль может быть

выстроена только тогда, когда эта слишком явная очевидность прорвана, когда осуществлен выход за нее — то, что мы можем назвать трансценденцией.

Такая трансценденция совершается в нашей речи — причем так, что мы не задумываемся об этом и как будто не замечаем ее. Мы видели, как это происходит в случае действия и процесса, когда мы прорываем временную пелену, окутывающую действие, и поднимаемся к процессу, сохраняющему действительность, но утрачивающему временной характер. Но ведь по сути то же самое имеет место и тогда, когда мы употребляем имена. В этом случае, правда, нет смены языковых форм, как то случается при замене глагола именем, когда мы говорим не «действие сверлю» или хотя бы «действие сверлить», а «действие сверления», отождествляя действие не с глаголом, а с именем. Однако сам факт употребления имен уже предполагает трансценденцию, уже требует — в качестве своего условия — прорыва горизонта материальности и выхода за его пределы — туда, где вещество, материя (в осязаемом смысле этого слова) теряет всю свою власть, уступая ее «идее», «субстанции» или иным категориям, освобождающим вещь от власти материальности.

Материальность связывают прежде всего с пространством: материя — это возможность арифметического умножения одной и той же вещи, одной и той же субстанции (сущности). Такое умножение — именно пространственное. Единственная субстанция «стол» многократно умножится в пространстве, давая неограниченное количество столов, воплощенных в веществе и доступных органам чувств. Конечно, умножение можно представить и во времени, взяв одну и ту же единичную вещь-субстанцию и наблюдая ее копии, сменяющие друг друга с течением времени. Один и тот же стол на протяжении любого отрезка времени будет меняться материально, вещественно, из нового и блестящего превращаясь в потрепанного временем и являя следы своего использования: стол остается тем же самым не потому, что сохраняется его вещество (мы можем заменить одну его ножку или даже все, а затем и столешницу), а потому, что это — та же самая субстанция, та же самая сущность. И все же временное изменение — не конституирующее для материальности; главным для нее служит пространственность. Материальную вещь можно легко изъять из временного потока, сфотографировав либо нарисовав ее или же проделав то же самое мысленно. Мгновенное схватывание лишает материальную вещь временного измерения, но вовсе не лишает ее материальности. Материальность остается, зафиксированная

пространственно, как вневременной разброс: снимок пустого читального зала библиотеки со множеством столов не дает никакого временного изменения, но тем не менее дает материальное умножение одной и той же субстанции.

Время же, напротив, конституирует действие: действие в отношении процесса играет ту же роль, что материя в отношении субстанции. Здесь обратное соотношение, нежели в предыдущем примере. Мы можем умножить действие пространственно, представив себе его совершение множеством действующих. Например, на улице множество людей идут и множество машин едут: действие «идти» и «ехать» умножено здесь в пространстве благодаря умножению действующих. И все же не пространство конституирует действие, а именно время. На фотографии (если она сделана с маленькой выдержкой) ни люди, ни машины не будут совершать действий, они застынут в неподвижности: мы будем иметь субстанции, но не действующих и не действия. Специальным приемом длинной выдержки фотографии имитируют действия, *как будто* помещая их в мгновенный снимок. На таком снимке мы не увидим машин-субстанций, заметим только прочерченные красные и белые полосы хвостовых огней и фар: так субстанция делает вид, что исчезает, *как будто* уступая место действию. Именно *как будто*: чтобы увидеть действие на такой фотографии, надо мысленно восстановить последовательность событий, намек на которые дан нам как красные и белые полосы; надо как будто увидеть движущиеся машины, восстановив их движение по тем красным и белым полосам, что даны нам.

Чтобы отобразить действие напрямую, не метафорично и не намеком, нам нужна лента, а не картинка, кино, а не фотография¹⁸. Если субстанция умножается в пространстве во множестве копий, то процесс умножается во времени, давая временную множественность своих совершений. Процесс «хождение» или «езда» может совершаться в любое из мгновений ленты времени, давая действие, неограниченно умножающее вневременной процесс, как пространство умножает субстанцию.

¹⁸ Заметим, что кинематографическая лента состоит из множества картинок-фотографий: продолжение этой метафоры приводит нас к продумыванию вопроса о том, стоит ли мыслить время атомарно или его нужно непременно понимать континуально. Интересно, что компьютерная видеотехнология может отображать то же, что отображает кинематографическая лента, но не с помощью умножения полноценных мгновенных картинок, а иначе, фиксируя лишь изменения каждого кадра.

Пространство и время, материя и действие, субстанция и процесс демонстрируют удивительный параллелизм, транспонирующий одно в другое: пространство во время, материю в действие, субстанцию в процесс и наоборот.

Этот параллелизм распространяется и на понимание вечности. Вечность снимает время; но снимает в соответствии с тем, как время понимается в субстанциальной и процессуальной перспективах, то есть в соответствии с его функциями. Вечность субстанций (то, что можно назвать сразу-вечностью) — как мгновенный снимок, на котором все действия имеют нераздельно и неслиянно, как красные и белые линии автомобильных огней на ночной фотографии города, сделанной с большой выдержкой, дают нам *сразу* все движения машин, в нашем мире растянутые во времени. Вечность процессов — как бесконечная лента, заведомо превышающая любой временной отрезок. Это — «растянутая» вечность, стоящая «выше» времени не потому, что прошлое и будущее в ней как бы одновременны (так что эта *одно*-временность того, что для нас *разно*-временно, уничтожает время, состоящее как раз в рядоположенности, но не просто стирает его, а переводит в новое качество, сворачивая эту рядоположенность в *сразу*-положенность), а потому, что они «получаются» из нее, порождаются ею как некие ее «слепки», или «клоны». В вечности субстанций все действия *уже* совершены, потому что они как будто имеют все сразу; в вечности процессов никакие действия *еще* не совершены, потому что они бесконечно предполагаются бесконечной растянутостью процессов. Ни в вечности субстанций, ни в вечности процессов никаких действий нет, они сняты — но сняты по-разному. Ведь действия — это изменения *per se* (то, что Аристотель понимал под движением). Изменение несовместимо с вечностью; вечность — это отсутствие изменений.

Глагольная и именная предикация

Вернемся к нашей цитате. Как видим, еще ал-Лайс утверждает, что Бог — «Милостивый» (*ḥannān*), на том основании, что в Коране сказано *ва ḥannān мин ладуннā* «и милость от Нас». Эти слова — часть аята «Мы даровали ему (Иоанну. — А. С.) мудрость в раннем возрасте, милость от Нас и чистоту»¹⁹. Предизицируемое Богу «дарование милости (*ḥannān*)» означает, с точки зрения ал-Лайса, что

¹⁹ Коран 19:12—13.

Бог — Милостивый (*ḥannān*). Эту логику и этот вывод не оспаривает ал-Азхарӣ; более того, он подтверждает ее, употребляя и термин «имя», и термин «атрибут». Стоит отметить, что слово *ḥannān* в Коране не употребляется; более того, процитированный аят — единственный случай употребления не только слова *ḥannān*, но и вообще слов с корнем *ḥ-н-н* в Коране²⁰. Значит, для ал-Лайса — и, видимо, для ал-Азхарӣ, который приводит его слова, не возражая им, — процитированный аят — достаточное основание для того, чтобы установить имя Бога *ḥannān* «Милостивый» на основании рассмотренного случая предикации милости-*ḥannān*.

Этот случай — отнюдь не одиночный, скорее это — довольно типичный пример того, как предикативные конструкции текста Корана, в которых субъектом выступает Бог, анализируются на предмет определения на их основе имен Бога и его атрибутов. Это важно для нас: в филологии, причем на ранних ее стадиях, понятие «имя Бога» оказывается тесно сопряжено с вопросом о предикации. Конечно, для филологов не стоит проблема логической оправданности таких предикативных конструкций: ее постановка — дело критического философского мышления, тогда как дело филолога — научное описание и объяснение случаев употребления языка. Но важнейшим фактом, который устанавливает филолог, является следующий: кораническая конструкция, в которой субъектом служит «Мы» (цитированные аяты «Мы даровали ему мудрость в раннем возрасте, милость от Нас и чистоту»²¹), а предикатом — «даровали... милость», превращается в другую предикативную конструкцию «Бог — Милостивый». Если первое предложение — глагольное²², то второе — именное. Но дело не только в этом. Если первое предложение — кораническая цитата, и ставить вопрос о его логической оправданности невозможно в контексте исламской культуры, то второе предложение не обладает иммунитетом коранического текста и не только может, но и должно быть исследовано на предмет логической оправданности. Так филологический анализ готовит необходимую почву для критического рассмотрения вопроса об атрибутах Бога.

²⁰ Если не считать 9:25, где употреблен оборот *yawm ḥunayn* — «день Хунайна»: «Хунайн» здесь, как поясняет в своем комментарии ат-Табарӣ, — название вадии между Меккой и Таифом или же селения в той же местности.

²¹ Коран 19:12—13.

²² Цитированный аят в оригинале: *وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَ صَبِيًّا وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا*.

«Имя» и «атрибут»: вероучительный подход

Как соотносятся термины «имя» и «атрибут»? Когда речь идет о Боге и, соответственно, о божественных именах и атрибутах, эти термины нередко употребляются в текстах попеременно как синонимичные, что видно хотя бы на примере приведенной выше цитаты из ал-Азхарй. Но между ними есть и различие, которое будет иметь для нас существенное значение. Ат-Тахāнавй в своем знаменитом «Словаре научных терминов» в статьях «'Исм» и «'Сифа» дает хорошее представление о нем, открывая эти статьи фиксацией наиболее общего значения данных слов — как слов языка и как научных терминов²³. Выжимкой этого обзора можно считать следующее. Признаком, позволяющим различить «имя» (*'исм*) и «атрибут» (*сифа*), взятые как термины, а не как слова языка, служит следующее: имя указывает на самость (*зāt*), тогда как атрибут — на некий «смысл» (*ма 'нан*) в этой самости. Таково заостренное выражение различия между этими терминами, которое имеет важнейшее значение именно в контексте вопроса о предикации. Из сказанного видно, что имя фиксирует субъект, тогда как атрибут схватывает предикат этого субъекта, но не сам субъект. И хотя, как отмечает ат-Тахāнавй, имя — с точки зрения общезыкового значения — может указывать не только на самость, но и на смысл в некой самости, а значит, играть ту же роль, что и атрибут, обратное невозможно: атрибут не указывает непосредственно на самость, а только — на некий смысл, приписываемый самости. Значит, атрибут никогда не фиксирует субъект, тогда как имя может указывать как на субъект, так и на предикат субъект-предикатного высказывания.

Почему же у филологов, факихов и вероучителей «имя» и «атрибут» употребляются так, как если бы они были синонимами, когда речь идет о Боге? Емкий ответ находим у ад-Даримй, известного хадисоведа третьего века хиджры, ставшего одним из главных авторитетов для современных суннитов-традиционалистов:

Имена Бога несоизмеримы с людскими, ибо у людей имена сотворены и метафоричны (*муста 'ара* «заимствованы». — А. С.), их имена — не то же самое, что их атрибуты, они разнятся (*мухāлифа*) с их атрибутами, тогда как имена Бога и есть Его атрибуты, а не что-то разнящееся с ними, и ни один из Его атрибутов не разнится с Его именами. Поэтому тот, кто утверждает, будто какой-либо из божественных атрибутов сотворен или метафоричен, допускает неверие

²³ См. [Таханави. С. 707—708, 1496—1497].

(*кафара*) и нечестие (*фаджара*). Ведь если сказать «Бог (*'аллāх*)», то это — именно «Бог», если сказать «Милостивый», то это — именно «Милостивый» и именно «Бог», если сказать «Милосердный», то это — то же самое, и если сказать «Мудрый», «Достохвальный», «Славный», «Великий», «Возвышенный», «Подчиняющий», «Могущественный», то и здесь — так же, и это именно «Бог»: ни одно Его имя не разнится ни с одним из Его атрибутов, и Его атрибут — ни с одним Его именем.

А человека могут именовать «мудрым», тогда как он невежествен, «справедливым судьей», тогда как он — притеснитель, «могущественным», тогда как он ничтожен, «щедрым», тогда как он скряга, «здоровым», тогда как он истощен, «счастливым», тогда как он бедствует, «похвальным», тогда как он заслуживает порицания, «любимым», тогда как его ненавидят, а также «львом», «ослом», «собакой»... «занозой», «ершом»²⁴ — а он не есть ничто из этого [Дарими. Т. 1. С. 161—162].

Оказывается, что атрибуты Бога всегда указывают на самого Бога, равно как на свой собственный смысл, причем это — строго одно и то же, поскольку нет никакого «разногласия» (*мухāлафа*) между тем и другим. Такое разногласие бывает в случае, когда речь идет о людях, поскольку их атрибуты могут быть, во-первых, ложными (невежду именуют «мудрым» и т. д.), а во-вторых, метафоричными (человека называют «ослом», «занозой» и т. д.). И то и другое исключено в отношении Бога: указание имени и указание атрибута — не разное, говорит ад-Даримий. Фактически он утверждает, что указание на некий атрибут-«смысл» (например, «милость») и есть указание на самого «Бога», что эти указания — одинаковые.

Это и означает, что «имя» и «атрибут» в отношении Бога, хотя и не одно и то же, но тем не менее фактически — не разное. Такое утверждение известного хадисоведа, конечно же, можно принять только на веру, догматически, применив известный ашаритский прием *би-лā кайф* — «не задавая вопроса *как?*». Стоит лишь озадачиться таким вопросом, как настойчивая попытка ад-Даримий убаюкать читателя повторением одного и того же тезиса, никак его не обосновывая, развеется как дым. В самом деле, если *рахмāн* «Милостивый» указывает на свой смысл, то как может этот смысл оказаться ровно тем же, что

²⁴ Последние два слова в оригинале — *ханзала* и *'алкама*, оба имеют значение «колоквент», переносное значение — нечто горькое, как в русск. «хрен редьки не слаще»; фигурируют в арабских поговорках в сравнениях с людьми, обозначая едкость их характера.