

PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философская антропология, философия культуры

Научная статья

Философские науки

УДК 821

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-271-288>

**Спор о порицаемом (мункар) в каландарской¹
газели Мадждуда Санаи «В нашем переулке
живут хорошие красавцы»**

Андрей Александрович Лукашев

Институт философии РАН, Москва, Россия,

andrew_l@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>

Аннотация. Цель работы заключается в исследовании одного из вариантов этической оценки поступка, который можно обнаружить в персидском классическом суфизме. Исследование выполнено на материале комментированного перевода прежде неизученной газели Мадждуда Санаи «В нашем переулке живут хорошие красавцы» с привлечением материала других работ данного средневекового автора. В основу исследования был положен филологический перевод средневекового поэтического памятника, осуществлена его текстуальная реконструкция и контекстный анализ. С использованием дескриптивного метода было дано краткое описание интересующего нас пласта творчества Мадждуда Санаи и его значения для исламского мистицизма. Было установлено, что закрепление за человеком статуса субъекта моральной оценки приводит Санаи к утверждению морального релятивизма. Возведение же всех действий к единственному действователю — Богу — лишает человека права на моральную оценку и делает человека неверным в случае, если он моральную оценку высказывает.

Ключевые слова: Иран, суфизм, ирфан, поэзия, газель, Санаи, каландар, каландарийа, порицаемое, неверный

Для цитирования: Лукашев А. А. Спор о порицаемом (мункар) в каландарской газели Мадждуда Санаи «В нашем переулке живут хорошие красавцы». *Ориенталистика*. 2023;6(2):271–288. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-271-288>.

¹ Каландары — мусульманские мистики, отличавшиеся эпатажным поведением. Стихотворный пласт творчества Санаи, где широко распространен образ каландара, вслед за иранскими учеными автор определяет как «каландарский».



Контент доступен под лицензией Creative Commons “Attribution-ShareAlike” («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.



Dispute About the Denied (munkar) in the Qalandar Ghazal by Majdud Sanai “Good Handsome Men Live in Our Backstreet”

Andrey A. Lukashév

Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia,

andrew_l@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>

Abstract. The paper, based on the commented translation of a previously unstudied ghazal by Majdud Sanai “Good Handsome Men Live in Our Backstreet”, deals with the issue of an act's Ethical assessment variability in the Persian classical Sufism. The study used the methods of textual reconstruction, contextual analysis, as well as descriptive method, for a brief review of Majdud Sanai's creativity layer and its significance for Islamic mysticism. It was found, that assigning a person's status as a moral assessment subject, leads Sanai to the assertion of moral relativism. The elevation of all actions to a single agent — the God — deprives a person of the right to a moral assessment and makes him unfaithful if he expresses it.

Keywords: Iran, sufism, irfan, poetry, ghazal, Sanai, qalandar, qalandariyya, blame-worthy, infidel

For citation: Lukashév A. A. Dispute About the Denied (munkar) in the Qalandar Ghazal by Majdud Sanai “Good Handsome Men Live in Our Backstreet”. *Orientalistica*. 2023;6(2):271–288. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-271-288> (in Russian).

Введение

Сегодня вопрос о моральной оценке тех или иных поступков имеет не только культурологическое или историческое, но и социальное значение. Решение вопроса об отношении к порицаемому зачастую играет ключевую роль при возникновении и разрешении социальных, а также межэтнических противоречий. В исламской культуре этическая проблематика обсуждалась весьма активно на протяжении всей истории ислама. В этом отношении интерес представляет один из подходов, возникших в среде иранского суфизма, выразителем которого стал родоначальник суфийской поэтической дидактики — Мадждуд Санаи. В данной статье на материале одной из каландарских газелей Санаи предложено рассмотреть, как средневековый автор рассуждал о порицаемости поступка и о том, что является условием для признания человека неверным.





Значение Санаи для персидской мысли

Абу ал-Маджд Мадждуд Ибн Адам Санаи (ум. ок. 1131 г.) является одним из тех, кто стоял у истоков новоперсидской литературы. Он же принадлежит к плеяде авторов, определивших на многие века направление развития исламского мистицизма в Иране. Последователями Санаи называли себя такие великие суфийские авторы, как Фарид ад-Дин Аттар и Джалал ад-Дин Руми, его творчество оказало существенное влияние на поэмы Низами и газели Анвари [Рейснер, 1989, с. 114–126], к нему обращались и шиитские (Кайвами из Рея), и суннитские (Бурхан ад-Дин Мухаккик) авторы. На него ссылались и мистики (Рузбихан Бакли), и ишракиты (Шихаб ад-Дин Сухраварди) [De Vruijn, 1983, p. xiv]. В XII в. вообще было модно считаться последователем Санаи [De Vruijn, 1983, p. 12], хотя находились и авторы, например, имам Мухаммад б. Йахйа, которые называли его зиндиком² и дахритом³ [De Vruijn, 1983, p. 14].

После исламизации персидская литература развивалась в формах, заимствованных у арабов (в первую очередь, это — касыда и кыта), и происходило это преимущественно при дворе. Поэты жили тем, что посвящали произведения своим патронам, а те платили им звонкой монетой за ту репутацию, которую создавали владыкам художники слова.

К таким поэтам в юности принадлежал и Санаи, хотя как исключительно придворный поэт он не пользовался большой популярностью, судя по тому, что посвящал свои ранние произведения не самому шаху, а его приближенным [Лукашев, 2022, с. 242]. Слава настигла Санаи, когда он полностью изменил

² *Зиндик* — довольно широкое понятие, заимствованное из сасанидской административной практики. Впервые встречается в среднеперсидской надписи зороастрийского верховного жреца Кирдира на «Каабе Зороастра» в археологической зоне Накш-е Ростам [Blois, 2010]. В мусульманском праве обозначало опасного еретика [Massignon, 2012], а также последователя одной из немонотеистических религий. Главным образом, зиндиками считались дуалисты — манихеи, маздакиты, хуррамиты; в более широком смысле — «неверующий в Аллаха», т. е. слово, противоположное по смыслу «верующему» (*му'мин*) [Ислам..., 1991, с. 78].

³ *Дахритами* (от *дахр* — время, метавремя) считаются неверные, которые убеждены в том, что человеческое существование ограничено этой жизнью. Дахриты порицаются в Коране: «Они утверждают: "Ничего нет, кроме нашей жизни в этом мире. Мы умираем и рождаемся, и губит нас только время (*дахр*)". Но они ничего не ведают об этом, а только строят догадки» [Коран, 1995, 45:24]. Также к ним причисляли иранских зурванистов, античных физиологов (*таби'ийун*), скептиков. С XIX в. термин «дахриты» начал использоваться как синоним к слову «материалисты» [Ислам..., 1991, с. 57]. При этом следует отметить, что в персидской литературе понятие *дахр* претерпело существенные изменения по сравнению с кораническим значением «время» и стало обозначать модус существования мира до его возникновения в бытии (подробнее см.: [Encyclopedia..., 2008, p. 133; Сеййид Мухаммед Хаменеи, 2010, с. 108; Лукашев, 2018, с. 116]). Суфийские классики — Санаи, Руми, Джами и др. были убеждены в том, что мир до своего возникновения наличествовал в знании Всевышнего, а творение заключалось в даровании бытия этому идеальному миру. Таким образом, возникли определенные условия для того, чтобы считать их дахритами, хотя далеко не все из перечисленных авторов использовали непосредственно термин *дахр* для выражения своих взглядов на творение мира.



свой подход к творчеству и превратился из придворного поэта в поэта-мистика, причем такого поэта-мистика, который внес вклад в формирование новых, иранских, жанров персидской поэзии. Этими жанрами стали поэма-*маснави* и газель.

Родоначальником поэмы-*маснави* является более ранний автор — Хаким Абулькасим Фирдоуси Туси (ум. 1025), написавший уникальный героический эпос «Шахнаме». Другой ранний исмаилитский автор — Насир Хосров (1004–1088) стал первым, кто использовал форму *маснави* для составления религиозного трактата — сочинения «Книга просветления» (*Равшанаи-нама*) и «Книга счастья» (*Са́дат-нама*) [Корнеева, 2015, с. 837; Корнеева, 2022, с. 28–29]. Санаи же — первый именно суфийский поэт, использовавший эту поэтическую форму для составления религиозного трактата⁴. Также Санаи стал одним из первых суфийских поэтов, кто начал писать стихи в форме газели. В арабской литературе газель, *тагаззул*, изначально функционировала как составная часть касыды, оформившись впоследствии в самостоятельную песню, а благодаря таким авторам, как Баба Кухи Ширази (ум. 1050) и Санаи, газель стала доминирующим жанром в суфийской поэзии и достигла своего апогея в творчестве Хафиза Ширази (ок. 1315–1390). Те образы каландаров, пьяниц и гуляк, что нашли столь широкое распространение в творчестве Санаи, обнаруживаются уже у таких авторов «риндских» (*риндана*) и мистических (*арифана*) газелей, как Муиззи [Рейснер, 1989, с. 110] и Баба Кухи Ширази. Тем не менее современный авторитетный иранский исследователь суфийской литературы Мохаммад-Реза Шафии-Кадкани настолько высоко оценивает вклад Санаи в генезис жанра газели, что признает его каландарские газели вершиной жанра [Shafi'i-Kadkani, 1372, p. 31] и говорит о сильнейшем их влиянии на «Диван Шамса» Джалал ад-Дина Руми [Shafi'i-Kadkani, 1372, p. 32]. Такая оценка находит подтверждение и в работах других иранских ученых [Alawi Muqaddam, 1388, p. 832].

Газели Санаи стилистически существенно отличаются даже от его собственных поэм, в первую очередь, от его *тагнут орус* «Сад истины и закон пути». Эту особенность его творчества отмечали европейские исследователи Арберри и Де Брюйн. Если газели (в первую очередь, каландарские) — высокохудожественные поэтические произведения с богатой образностью, то язык «Сада истины...» существенно более сухой, близкий к языку «Книги о счастье» (*Са́дат-нама*) ал-Газали [De Bruijn, 1983, p. xiii]. Впрочем, это не удивительно: произведения изначально предназначались для разных целей — если эстетическое значение газели превалирует над ее содержанием, то «Сад истины...», по сути, представляет собой теоретический трактат в стихотворной форме, где эта самая поэтическая форма не самоценна, она используется как своеобразное мнемоническое правило для лучшего усвоения теоретического материала читателями. Тем не менее благодаря таким авторам, как Насир Хосров и Маджуд Санаи, поэма стала одним из важнейших жанров суфийской литературы.

⁴ Подробнее о поэмах Санаи см.: [Лукашев, 2022].



«Каландарские» же газели Санаи (одна из которых является объектом данного исследования) оказали существенное влияние на формирование суфийской культуры в целом, сделав образ каландара неотъемлемой частью канона суфийской литературы. К сожалению, несмотря на то, что само движение *каландариййа* относительно неплохо изучено в мировом исламоведении, каландарский пласт творчества средневекового поэта остается для исследователя в значительной степени *terra incognita*. На русском языке о нем писала М. Л. Рейснер в работе «Эволюция классической газели на фарси...» [Рейснер, 1989, с. 126–136], на персидском также относительно недавно была опубликована статья, посвященная, правда, каландарским мотивам в касыдах Санаи [Hoseyni, Niri, 1400].

Вопрос о конфессиональном статусе течения каландаров до сих пор является предметом дискуссии. Ставится под сомнение даже сама принадлежность каландаров к исламу. Что характерно, более всего отрицают его исламский статус мусульманские авторы [De Jong, w. d.]. Большинство исследователей склоняются к тому, что оно выросло из движения *маламатиййа*⁵ (оба течения возникли на востоке Ирана и являются специфически иранским явлением, хотя в X в. влияние *маламатиййа* достигло Багдада и Мекки [De Jong, w. d.]). Общим местом в исламоведческих работах является утверждение о том, что каландары — это крайние *маламаты*. Вместе с тем, разница между этими течениями довольно существенна, на что обращали внимание и классики суфизма, в частности — ас-Сулами (ум. 1021 г.), и Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди (1144–1235). Они признавали *маламатиййа* в качестве одной из суфийских доктрин и отказывали в этом *каландариййа* [Тримингэм, 2002, с. 406]. Примечательно также и то, что современные иранские авторы, в частности С. Саджади, составитель энциклопедического словаря суфийских терминов, различают суфиев и *маламаты* [Sajadi, 1378, с. 743]. Дж. С. Тримингэм же, опираясь на классические суфийские трактаты, в частности на «Разряды суфиев...» ас-Сулами, считал *маламатиййа* просто нишапурской школой суфизма. Кратко охарактеризовать *маламатиййа* можно словами ас-Сулами: «*маламаты* — это тот, кто не кичится своими добрыми поступками и не скрывает дурных мыслей» [Тримингэм, 2002, с. 405].

Таким образом, этической доминантой учения *маламатиййа* является отказ от общественного признания ради растворения в Истине. Доведенный до крайности, этот принцип приводил к утверждению о том, что любая явная религиозность, любое явное доброе дело есть хвастовство, любое удовольствие, даже чувство удовлетворения от совершения благих поступков, есть служение своей страстной душе *нафс*. Все это совершенно обесценивало всякое явно выраженное благое деяние, в том числе и социальную обязанность запрета порицаемого (*нахийи ал-мункар*), которую *маламаты*

⁵ Существуют свидетельства того, что на раннем этапе развития *маламатиййа* вопрос о включении его в суфийскую традицию был предметом дискуссии, и впоследствии существовали разногласия между багдадской и хорасанской школами суфизма. Последняя была представлена на тот момент движением *маламатиййа* [Алонцев, 2020, с. 11, 13, 23] (в этой статье М. А. Алонцева подробно рассматривается история *маламатиййа* и отношение этого движения к суфизму).



считали временно приостановленной [De Jong, w. d.]. При этом они стремились никак не выделяться из общества, не привлекать к себе внимания особой одеждой или чем-то иным. *Маламати* были готовы сносить порицание (в том числе и за нерадение об исполнении религиозных предписаний), но не искали его специально, хотя и предпочитали низкие и неуважаемые профессии [De Jong, w. d.] типа профессии дворника. О принадлежности к низовым профессиям основателей *маламатийа* можно судить по их прозвищам: Абу Хафс ал-Хаддад (ар. кузнец) (ум. между 874 и 879), Хамдун ал-Кассар (ар. «валяльщик») (ум. 880) [Алонцев, 2020, с. 11]. Во многом благодаря этому в персидскую литературу вошла низовая цеховая образность, ставшая неотъемлемой частью так называемых риндских газелей [Рейснер, 2011, с. 92, 95–96].

Каландары же, напротив, всячески стремились привлечь к себе внимание. Как писал уже упомянутый здесь ас-Сухраварди, «разница между каландаром и *маламати* в том, что *маламати* стремится скрыть от всех свой образ жизни, в то время как каландар ищет повода разрушить установленные обычаи» (цит. по: [Тримингэм, 2002, с. 406–407]). Для этого каландары брили голову и бороду, оставляя лишь усы (нарочитое нарушение сунны), а также делали пирсинг носа, рук (как символ покаяния⁶) и даже полового члена (как символ целомудрия) [Тримингэм, 2002, с. 406–407]. Вероятно, именно к этим кольцам апеллировал Баба Кухи Ширази, когда писал о том, что сделал локон христиан кольцом в ухе своей души [Лукашев, 2020, с. 261]. Учитывая все вышеупомянутое, мы как читатели, конечно, не можем не отдать должное его художественной сдержанности. Как бы то ни было, асоциальный характер движения каландаров был главным основанием для отказа его представителям в статусе правоверных [Тримингэм, 2002, с. 406].

Для нас все это важно в связи с тем, что в суфийской традиции Мадждуд Санаи ассоциировался если не с каландаром, то, как минимум, с *маламати*, о чем свидетельствует известная история из поэмы «Книга скорби» (*Мусибат-нама*) Аттара Нишапури, которую он передает как эпизод биографии Санаи:

Брел [однажды] неприкаянный Санаи
И увидел дворника, занятого своим делом.
Когда он посмотрел в другую сторону, еще
Увидел одного муэззина, возвещающего намаз.
Сказал: «Это дело не избавлено от изъяна (*халал*),
Я вижу обоих занятыми одним делом (*амал*),
Ведь этот не ведает, что тот другой
Трудится ради одного-двух маннов⁷ хлеба.
Поскольку оба эти невежды (*хам*, досл. «сырые») трудятся ради хлеба,

⁶ Кольцо в ухе также могло символизировать рабство [Рейснер, 2011, с. 109]. Об образе рабства в суфийской литературе подробнее см.: [Лукашев, 2023].

⁷ *Манн* — старая мера веса мусульманского Востока, восходит к античной мине. В мусульманских странах в Средние века манн был равен 2 ратлям по 130 дирхамов, или 812,5 г [Хохлов, 2010, с. 197].



Вместе они непрестанно заняты одним делом.
Но этот дворник прав в своем деле,
А [дело] того муэззина — притворство и лицемерие.
Так что в этом смысле нет сомнений, дорогой,
Что и дворник лучше муэззина» [‘Attar, 1386, p. 332].

Эта история — не только наглядное объяснение сути учения *маламатийя*, но и свидетельство того, насколько творчество Санаи, в частности — его каландарские газели и касыды, повлияли на формирование образа средневекового поэта в традиции. Неслучайно биографы, находясь под влиянием его произведений, писали о том, что поэт на самом деле жил в руинах [De Vruijn, 1983, p. 5] и, выходит, совершал все то, что описывает в своих газелях. Вместе с тем, несмотря на весь маламатийный пафос своего творчества, Санаи не рвал вовсе с придворным миром и, возможно, не совсем бескорыстно посвятил свой *magnum opus* «Сад истины...» султану Газневидского государства — Бахрамшаху, сопроводив поэму соответствующим восхвалением патрона.

Диспут о порицаемом и неверии

Газель, перевод которой приведен в приложении к статье, начинается с классического сюжета о суфийском старце. Последний своим поведением нарушает общепринятые нормы и запреты, закрепленные в исламском праве. Санаи рисует образ «паршивой овцы в добром стаде» — в переулке, где живут сплошь красавцы, только один старец-каландар напивается до безобразия. Как пишет Санаи: «До раннего утра он был пьян в лоскуты (*хараб*), // Так, что все люди при виде его плакали».

При этом, с самого начала Санаи ставит маркеры, чтобы показать, что старец — не заурядный пьяница: он «далек от себялюбия» и «очистил свое сердце от пребывания остатков (*бакиййат*) [своего бытия]». Для суфийской литературы очень важна тема борьбы со своим «я», которое препятствует познанию Истины. Преодоление этого «я» осуществляется в состоянии *фана’* — уничтожения «я» в Истинном, к которому суфии стремятся. Выражением этого состояния стало халладжиевское «я — Истинный». Познание Истины, с точки зрения суфийских авторов, происходит благодаря теофаннии (*таджалла*) — проявления Бога в зеркале человеческого сердца. Поскольку зеркала во времена раннего суфизма были преимущественно металлическими, то качество зеркала определялось степенью и качеством его полировки: грязное неотполированное до блеска зеркало ничего не отражает. Соответственно, чтобы в зеркале человеческого сердца проявился образ Бога, нужно убрать с него всю грязь, а таковой почиталось «человеческое бытие», то есть представление о том, что у человека есть собственное бытие, иное по отношению к божественному.

Санаи с самого начала характеризует каландара как мистика, уничтожившего свое «я» и, таким образом, познавшего Истинного. Однако поведение его было таково, что прекрасные люди из его окружения оплакивали то состояние, до которого каландар докатился.



В этом состоянии его застаёт лирический герой газели, и от лица Санаи⁸ — в полном соответствии с требованиями шариата — он пытается осуществить «запрет порицаемого» (*ан-нахий* *'ан ал-мункар*) в отношении распясавшегося старца (а мы помним, что уже *маламатиййа* не следовали этому принципу). Он констатирует (опять же в полном соответствии с требованиями шариата), что эти действия квалифицируются в исламском праве как порицаемые (*мункар*). На это лирический герой получает от старца ответ: «Условием порицаемого состояния (*хал-и мункари*) является порицающий (*мункир*)»⁹, то есть, по мнению автора, действие как таковое не является порицаемым. Для того, чтобы нечто стало порицаемым, должен иметься тот, кто осуществляет порицание. Только благодаря ему нейтральное действие приобретает характеристику порицаемого.

Кто же может быть здесь порицающим субъектом?

Им может быть человек (лирический герой газели), институция (ислам вообще), сообщество людей (*умма*), концепция (исламская этика), правовая норма (*хукм*) или сам Бог. Если мы допускаем, что под порицающим в данном случае имеется в виду человек — Санаи как лирический герой, — то выходит, что он оказывается в некотором смысле причиной порицаемости поведения старца-каландара. Однако сам лирический герой явно не предполагает такой трактовки, когда называет поведение каландара порицаемым. Тем не менее это не означает, что сам старец не вкладывает такой смысл в свои слова. Вполне возможно, он, как и всякий порядочный каландар, провоцирует своего собеседника, намеренно давая его словам абсурдную интерпретацию: виновником того, что пьянство каландара стало порицаемым, является порицающий его лирический герой. В пользу этой версии говорит и комментарий к газели Шафии-Кадкани, который пишет, что нечто становится порицаемым в глазах порицающего [Shafi'i-Kadkani, 1385, p. 180], то есть лирического героя.

Однако сам лирический герой, очевидно, исходит из объективности той моральной оценки, которую он высказывает. Источником же объективной моральной оценки может быть только Бог, а ее выразителями могут быть и ислам как религия, и сообщество мусульман, и этическое учение о благе, и даже закон-шариат, так что все эти инстанции можно рассматривать как единый комплекс. В этом случае лирический герой оказывается также в непростой ситуации — он выступает в качестве выразителя божественной моральной оценки, не имея на то достаточных оснований. Неслучайно в конце газели каландар обвиняет его в неверии (*куфр*) именно в связи с тем, что лирический герой не может обладать знанием божественной моральной оцен-

⁸ Данное произведение представляет собой яркий пример, когда авторскую позицию выражает не лирический герой, говорящий от имени автора, а его антагонист. Таким образом, здесь особенно важно различать автора и лирического героя.

⁹ *Мункар* и *мункир* имеют грамматическую форму претерпевающего и действующего соответственно. В логико-смысловой теории А. В. Смирнова действующее и претерпевающее характеризуются как метакатегории арабской логики смысла. Разбор данного произведения в контексте логико-смысловой теории, включая ее критику, автор планирует осуществить в отдельной статье.



ки, поскольку он не Бог: «Поскольку [же] ты не являешься Истиной ислама, ты — неверный».

Однако это уже исход дискуссии, вернемся к тому моменту, когда лирический герой еще пытался отстоять свою позицию. Он спрашивает каландара: «Если эти слова верны, то почему // В этом мире (*вуджуд*) люди судят о смысле?».

Слово «смысл» в суфийской литературе чрезвычайно нагружено. Это, в первую очередь, смысл слова, которому соответствует или не соответствует его высказанность (*лафз*), «звучание». То есть смысл (*ма'ни*) — это внутренний аспект слова в противовес его внешнему аспекту — высказанности (*лафз*).

В дальнейшем возникает схожая оппозиция «смысл (*ма'ни*) — форма (*сурат*)», где смысл оказывается своеобразной внутренней идеальной составляющей вещи в противовес ее физической оболочке. В суфийской литературе смысл (*ма'ни*) становится не просто смыслом слова, но смыслом мистическим, знанием метафизической реальности, которая так же сокрыта за покровом множественных вещей, как и смысл слова скрыт за его внешней высказанностью. Таким образом, в данном случае смысл — это внутренняя составляющая поступка, к которой относится в том числе и его моральный статус. Иными словами, лирический герой спрашивает: «Если все действия нейтральны, то почему люди их оценивают как предосудительные или благие?». Формулировка ответа Санаи такова, что даже носитель языка и общепризнанный авторитет в области персидского литературоведения Мухаммад-Реза Шафии-Кадкани лишь высказывает предположение о том, как ее можно понимать [Shafi'i-Kadkani, 1385, p. 180]. Он говорит о том, что спор с «иным» (*зайр*) происходит от человеческих действий. Интерпретируя этот бейт на основании комментария Шафии-Кадкани, можно предположить, что действие возникает как божественное творение вследствие избытка и превосходства божественной природы. Само по себе действие, как шейх заявил сразу, этически нейтрально, но обретает этический статус, когда возникает иной, дающий этому действию оценку, то есть в данном случае — лирический герой, оценивающий поведение старца.

Шейх продолжает рассуждение и говорит, что тот, кто «вступил на этот путь», то есть принял изложенные выше рассуждения старца, сразу преображается, становясь совершенным и ангелоподобным. Действительно, если действия как таковые морально нейтральны и нет того, кто производит моральную оценку, в человеке неоткуда взяться греху, и он становится ангельски безгрешным.

Вместе с тем, стремление оценивать действия оказывается в некотором смысле попыткой оценки акта божественного творения.

Все дело в том, что для Санаи (не лирического героя данной газели, а ее автора) Бог является единственным действующим. Как он пишет в поэме «Сад Истины и закон пути», Бог — «Творец (*фа'ил*) движения и покоя (*маскин*) [Sana'i, 1374 [1995], p. 60]¹⁰. Соответственно, выходит, что Бог как единственный истинный действитель является актором всех поступков,

¹⁰ Подробнее о Боге как универсальном действующем см.: [Лукашев, 2021, с. 117–136].



а лирический герой пытается давать им свою моральную оценку, т. е., по сути, судить Бога, который творит все сущее благодаря своему «избытку и превосходству». Это вновь убеждает нас в верности той оценки, которую каландар дает лирическому герою: он неверный, поскольку настоящий мусульманин не возьмет на себя смелость судить действия Бога. Таким образом, какую бы интерпретацию мы ни выбрали, моральная оценка действия является не его (действия) собственной акциденцией (само по себе действие морально нейтрально), это интеллигибилия, производимая либо Богом, либо человеком, но, в любом случае, не существующая вне разума порицающего.

Если обратиться к историко-философскому контексту, то эта интерпретация на практике укладывается в рамки принципов европейского философствования. В частности, о нейтральности действия и его моральном статусе как интеллигибилии, существующей в сознании субъекта, говорит современник Санаи — французский философ-схоласт Пьер Абеляр: «Грех не в убийстве человека и не в том, чтобы возлечь с чужой женой, потому что [эти поступки] иногда могут совершаться безгрешно», поскольку «говорить как о преступнике нужно не о том, кто совершает запретное, но [о том], кто соглашается на то, что известно как запретное» [Казарян, б. д.]¹¹.

Утверждение того, что оценочные характеристики являются не акциденциями самой вещи, а интеллигигибельными акциденциями, которые не существуют вне сознания наблюдателя, встречаются и в арабской мысли:

Знай, что нет действия, которое может быть совершено в одной [модальности] и стать благим, а может в другой — и стать безобразным. Судить же о действии исходя из одного лишь [действия] нельзя... Мы упомянули, что необходимость выгоды и безобразность вреда утверждены в разуме; но, коль скоро мы не могли самостоятельно постичь [статуса некоторых] действий, благих или безобразных, Аллах Всевышний направил к нам посланников... [Abd al-Jabbar, 1996, p. 564–565]¹².

Собственно, они и не могут быть акциденциями самой вещи, так как субстанция приемлет не более одной акциденции:

Благое или безобразное, когда оно обнаруживается в модально [оформленном действии], не требует утверждения за собой отдельного смысла [т. е.

¹¹ Справедливости ради следует отметить, что П. Абеляр многократно подвергался критике, в том числе и за свои этические суждения, таким образом он не является выразителем канонической церковной позиции. В частности, приведенную здесь аргументацию П. Абеляр использовал для оправдания иудеев, распявших Христа: в силу того, что Бог в большей степени печется о намерении, чем о действиях, распинатели Христа более бы согрешили, если бы, не зная о его божественности, сохранили бы ему жизнь как богохульнику [Anderson, 2016, p. 93]. Его апология иудеев, конечно, не свидетельствует о наличии в его философских построениях прямых заимствований из еврейской мысли, а в данном тезисе логично усмотреть развитие евангельской максимы «А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5:28).

¹² Перевод Ф. О. Нофала.



акциденции, через которую оно становится благим или безобразным]. Ложь безобразна потому лишь, что она — ложь, равно как и бессмысленность. Нет нужды в утверждении [за одним смыслом другого] смысла, ибо это приводит к невежественным [суждениям] [al-Jishshami, 2021, p. 614–615]¹³.

Таким образом, «быть пьяным» — это акциденция пьяного человека, в то время как «быть порицаемым» — это моральная оценка, существующая в сознании того, кто выносит суждение. И в случае с Абельяром, и в тексте Санаи мы видим, что они оба исходят из моральной нейтральности самого действия и моральной оценки, существующей вне самого действия. Если у Абельяра источником моральной оценки выступает либо сам человек, что соглашается с греховностью поступка, который он совершает, либо Бог, который своей волей утверждает греховность того или иного деяния, то у Санаи в роли порицающего выступает внешний по отношению к каландару субъект — либо Бог (как и у большинства средневековых схоластов), либо лирический герой произведения, высказывающий данную оценку. Однако во всех случаях именно действующий субъект определяет качество действия, а не действие характеризует субъекта.

Напоследок лирический герой в лице Санаи (видимо, приняв аргументацию старца) высказывает робкое возражение, которое апеллирует уже не к разуму, а к чувству: «Сердце Санаи знает, что такое неверие». На это он получает довольно жесткий ответ, заключающийся в том, что подлинным верующим может быть только тот, кто познал Истину. Познавшим истину является тот, кто соединился с Истиной, а соединиться с Истиной можно только благодаря воле и выбору самой Истины. Всякий же, кто лишен этого опыта и при этом еще пытается высказываться от лица Бога, Истиной отвергнут и является соответственно неверным.

Здесь мы видим, насколько бескомпромиссно Санаи проводит границу между верой и неверием. Человек может быть либо верным (мусульманином), либо неверным, третьего не дано. Причем водораздел между верным и неверным проходит не по вопросу о следовании установлениям шариата или устного исповедования единобожия. Демаркация «мусульманин — неверный» зависит от того, осуществил ли человек опыт соединения с Истиной, опыт, в котором человеку открывается истинное положение вещей, тот самый *ма'ни*, что сокрыт за видимым множеством явлений тварного мира. Путем к познанию истинного смысла единства с Богом для него является предельное отрешение от мира, выражающееся в той самомаргинализации, которой подверг себя шейх-каландар из рассматриваемой газели. Неслучайно, он, по словам Санаи, «единственный в переулке красавцев», то есть он не просто нарушитель норм шариата, но и маргинал, противопоставивший себя всему своему окружению. В этом выражается суфийское понятие нищеты (*факр*), столь важное для движений *маламатиййа* и *каландариййа*. Символами таких маргиналов-каландаров в суфийской поэзии стали неверные всех

¹³ Перевод Ф. О. Нофала.



сортов¹⁴ и даже негры¹⁵. Впоследствии сюжет прений с грешным шейхом получит развитие в притче из 14-й главы поэмы Аттара «Язык птиц», посвященной старцу Сан'ану [Федорова, 2023, с. 189–202]. Учитывая степень влияния творчества Санаи на Аттара, вполне оправданно предположить, что именно сюжет со старцем-каландаром из газелей Санаи, одну из которых мы рассмотрели в данной статье, вдохновил Фарид ад-Дина Аттара на создание широко известного образа шейха Сан'ана, отринувшего социальные связи и статус. Ради любви он стал свинопасом, подобно представителям *маламатиййа*, избравшим для себя низкие профессии.

Заключение

Иранский мистицизм, который принято называть *ирфан*, представляет собой довольно специфическое явление, которое выделяется даже на фоне традиционного суфизма. В последнем, как правило, преобладает школьная форма преемственности, иранские арифы же себя ею особенно не обременяли. Весьма значительное влияние на развитие *ирфана* оказали учения *маламатиййа* и *каландариййа*, утверждавшие примат содержания над формой.

Яркой чертой этих движений стало обесценивание внешних форм религиозности в пользу абсолютизации мистического опыта. Начиная с творчества Санаи, который выступил в качестве апологета движения каландаров, эта тенденция стала доминирующей в персидской суфийской поэзии. Обращает на себя внимание апология мистического морального релятивизма в контексте данного движения, совмещающего приверженность основным постулатам монотеистической онтологии с утверждением субъективности моральных инвектив.

Приложение

Газель «В нашем переулке живут добрые красавцы»¹⁶

В нашем переулке живут добрые красавцы,

А кроме них — лишь старец-каландар.

Старец, далекий от себялюбия¹⁷,

¹⁴ О проблеме религиозной демаркации на материале творчества Шабистари см.: [Лукашев, 2020, с. 254–273].

¹⁵ О неграх и нищете подробнее см. в статье: [Лукашев, 2023].

¹⁶ Перевод выполнен по изданию: [Shafi'i-Kadkani, 1385].

¹⁷ *Старец, далекий от себялюбия (маниййат)* — досл. «Старец, чье тело отдельно от стоянки себялюбия». Слово *тан* «тело» в персидском языке имеет также значение «личность», «индивид», таким образом, здесь, в переводе, это слово можно опустить. Значение *маниййат* «себялюбие» предлагает издатель сборника газелей Санаи — Мухаммад-Реза Шафии-Кадкани. Человеческое «я», воспринятое как нечто иное по отношению к «я» божественному в среде иранских суфиев считалось тем, что препятствует познанию Всевышнего. Преодолевается человеческое «я» в акте уничтожения *фана*, выражением которого стало экстатическое изречение Мансура ал-Халладжа «я — Истинный».

Другим возможным значением слова *маниййат* является «судьба» от ар. *мана* — «испытывать», «подвергать испытанию» в активном залоге, «терпеть», «переносить» (*муниййā*) — страдательном. В этом случае строка будет читаться как «Старец неподвласт-



Старец, что очистил свое сердце от пребывания остатков (*бакиййат*) [своего бытия]¹⁸.

До раннего утра он был пьян в лоскуты (*хараб*),
Так, что все люди при виде его плакали.

Когда я его увидел, то сказал, что это жестко порицаемо (*мункар*),
Он ответил: «Условием порицаемости состояния (*хал-и мункари*)

является [наличие] порицающего (*мункир*)».

Я сказал: «Если эти слова верны, то почему

В этом мире (*вуджуд*) люди спорят¹⁹ о смысле [порицаемого]?»

Он сказал: «То — существование действия (*вуджуд-и фи'ал*), в котором у тебя

Спор с иным вследствие избытка (*фадл*) и превосходства²⁰.

ный судьбе». Судьба (*маниййа*) «испытывает», «подвергает испытанию» человека, который, соответственно, «терпит», «переносит» удары судьбы. Слово *маниййа* имеет также значение «смерть». Судьба в доисламской Аравии представляла собой всемогущую силу и олицетворение бессмысленности и неизбежности смерти, с которой человек мог столкнуться в любой момент своего краткого бытия [Насыров, 2023, с. 52–53]. С приходом ислама представления арабов о *маниййа* отчасти проявляются в трактовке мусульманскими авторами божественного могущества (*кудра*) [Смирнов, 2019, с. 73–74]. Абсолютность божественного могущества ставила вопрос о наличии у человека свободы выбора (*ихтийар*). В суфийской литературе (например, произведения Джалал ад-Дина Руми, Абд ар-Рахмана Джами и др.) было предложено решение, в соответствии с которым абсолютная свобода выбора, как и абсолютное могущество сосредоточены в Боге, человек же настолько реализует свою свободу выбора, насколько его выбор соответствует выбору божественному. И, напротив, человеческий выбор, который идет вразрез с выбором божественным, несвободен, он детерминирован внешними факторами, в частности — страстной душой, что влечет его ко злу. В данном случае указание на то, что шейх неподвластен судьбе, можно трактовать как состояние абсолютной свободы, которое шейх приобрел, реализуя в своих поступках божественный свободный выбор, что также возможно исключительно в состоянии *фана'*. Таким образом, какую бы трактовку мы ни выбрали, данная строка характеризует старца как растворившегося в Истине.

¹⁸ В суфийской литературе сердце трактуется как зеркало, в котором происходит явление (*таджалла*) божественного образа. Об этом пишет и сам Санаи: «Чем чище поверхность твоего сердца, Тем совершеннее твое проявление (*таджалли*)» [Sana'i, 1374 [1995], с. 69]. Зеркала того времени не были стеклянными, а представляли собой гладко отполированный лист металла, соответственно возник образ полировки и очистки зеркала сердца: если зеркало сердца загрязнено, не отполировано, в нем невозможно увидеть образ обращенного к нему Бога, и, напротив, в отполированном зеркале проявляется божественный образ. Тем, что загрязняет зеркало сердца, является представление о том, что человек располагает своим собственным бытием [Shafi'i-Kadkani, 1385, с. 180].

¹⁹ *Спорят (давари)* — досл. «судят». Шафии-Кадкани, трактуя этот бейт, говорит о споре (*низа'*) и битве (*джанг*) между людьми по этому вопросу (то есть по вопросу о порицаемом).

²⁰ Это бейт трудный для понимания, что отмечает даже Шафии-Кадкани. Он осмеливается лишь высказать предположение, что смысл бейта может заключаться в том, что «твой спор с иным (что возникает в неверии) основывается на твоих действиях». Он также приводит различие с кабульским изданием, где первая строка бейта читается как: گفت ان خرد ز فعل بود کاندرو ترا. То есть «Он сказал: “То знание бывает от действия, в котором у тебя”». Основное значение слова *хирад* — разум, но Диххуда также приводит и значение «знание», которое в данном случае, полагаю, более соответствует контексту.



Тот, кто был дивом, вступив на этот путь,
Смотри, правда же, теперь [он] избранный, подобный ангелу!
Всецело кладет руку искусства на главу разума,
Каждый элемент такмы²¹ на его головном уборе — динар
джафарский²²».
Я сказал: «Сердце Санаи знает, что такое неверие».
Он сказал: «Это не бессмысленные речи,
Истинное соединение с Истиной — посредством истины Истинного
(хакк-и хакк),
Поскольку [же] ты не являешься истиной ислама, ты — неверный»
[Shafi'i-Kadkani 1385, с. 22–23].

Список литературы / References

1. Алонцев М. А. «Я надеваю рубище, чтобы стать суфием»: движение маламатийя и конструирование суфийской истории в сочинениях X–XIII вв. *Islamology*. 2020. Т. 10. № 1. С. 9–28 [Alontsev M. “I Put on my Khirqah to Become a Sufi”: The Malāmatiyya Movement and the Construction of Sufi History in the Writings of the 10–13 Centuries. *Islamology*. 2020. Vol. 10. Issue 1, pp. 9–28 (in Russian)].
2. *Ислам: Энциклопедический словарь*. М.: Наука, 1991 [*Islam: Encyclopedic dictionary*. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian)].
3. Казарян А. Т. Зло. *Православная энциклопедия* [Kazarian A. T. Evil. *Orthodox Encyclopedia* (in Russian)]. — Электронный ресурс: URL: <https://www.pravenc.ru/text/199913.html> (дата обращения: 20.02.2023).
4. *Коран*. Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. Москва: Ладомир; Восточная литература, 1995. 582 с. («Исламская библиотека»; “Ex Oriente Lux”).
5. Корнеева Т. Г. *Насир Хусрав и его философские взгляды*. Отв. ред. А. В. Смирнов, Н. Ю. Чалисова. М.: Садра, 2021. 224 с. [Korneeva T. G. *Nasir Khusraw and His Philosophy*. Ed. by A. V. Smirnov, N. Yu. Chalisova. Moscow: Sadra, 2021. 224 p. (in Russian)].
6. Корнеева Т. Г. Насир Хусрав: биография и творчество философа-исмаилита. *Философия и культура*. 2015. № 6. С. 830–842 [Korneeva T. G. Nasir Khusraw: Biography and Creative Work of the Ismaili Philosopher. *Philosophy and Culture*. 2015. No. 6, pp. 830–842 (in Russian)].
7. Лукашев А. А. «Средневековый BLM»: образ чернолицего в персидской суфийской поэзии. *Oriental Studies*. 2023. Т. 16. № 1. С. 222–231 [Lukashev A. A. “Medieval BLM”: Black Face in Persian Sufi Poetry. *Oriental Studies*. 2023. Vol. 16, no. 1, pp. 222–231 (in Russian)].
8. Лукашев А. А. Интерпретация идеи единобожия в главе «О единстве Всевышнего Творца» из поэмы Мадждуда Санаи «Сад Истины...». *Вестник*

²¹ Такма (токме) — драгоценное украшение, которое турецкие султаны крепили себе на сарыки, кавуки, а позднее — и фески.

²² Динар джафарский — по одной из версий, это золотые монеты уникальной степени чистоты, которые чеканились при визире Джафаре Ибн Йахйе (767–803).



- ПСТГУ (Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та). Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 98. С. 117–136 [Lukashev A. A. Interpretation of the Idea of Monotheism in the Chapter on the Oneness of the Almighty God from the Poem by Majdud Sanai “The Garden of the Truth”. *Vestnik PSTGU (Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta)*. Ser. I: *Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*. 2021. Vol. 98, pp. 117–136 (in Russian)].
9. Лукашев А. А. «Толкование руба’ята»: знакомство с философией ‘Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492). *Ислам в современном мире*. 2018. № 3. С. 115–130 [Lukashev A. A. Interpretation of Ruba’iat: Acquaintance with the Philosophy of ‘Abd al-Rahman al-Jami. *Islam in the Modern World*. 2018;14(3):115–130 (in Russian)].
 10. Лукашев А. А. Мадждуд Санаи и «Глава об очищении» из его поэмы «Сад истины...». *Восток (Oriens)*. 2022. № 5. С. 240–252 [Lukashev A. A. Majdud Sanae and “The Tanzih Chapter” from his poem “The Garden of the Truth...”. *Vostok (Oriens)*. 2022. No. 5, pp. 240–252].
 11. Лукашев А. А. *Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи*. Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: Садра, 2020. 320 с. [Lukashev A. A. *A World of Mystery in a Few Words. Philosophy of Mahmud Shabistari in the Context of His Epoch*. Ed. by A. Smirnov. Moscow: Sadra, 2020. 320 p. (in Russian)].
 12. Насыров И. Р. *Основания исламского мистицизма*. М.: Садра, 2023. 552 с. [Nasyrov I. R. *Foundations of Islamic mysticism*. Moscow: Sadra, 2023. 552 p. (in Russian)].
 13. Рейснер М. Л. Средневековый город в сокровенном языке персидской поэзии (XI–XIV вв.): социальная и конфессиональная лексика. *Культурно-историческая парадигма и языковые процессы*. Отв. ред. В. Я. Порхомовский, Н. Н. Семенюк. Москва — Калуга: Эйдос, 2011. С. 91–127 [Reisner M. L. Medieval City in the Secret Language of Persian Poetry (11th — 14th cent.): Social and Confessional Vocabulary. *Cultural-Historical Paradigm and Language Processes*. Eds: V. Ya. Porhomovsky and N. N. Semenyuk. Moscow — Kaluga: 2011, pp. 91–127].
 14. Рейснер М. Л. *Эволюция классической газели на фарси (X–XIV века)*. М.: Наука, 1989. 224 с. [Reisner M. L. *The Evolution of the Classical Ghazal in Farsi (10th — 14th centuries)*. Moscow: Nauka, 1989. 224 p. (in Russian)].
 15. Сеййид Мухаммед Хаменеи. Время и временное. Пер. Я. Эшотса. *Ишрак. Ежегодник исламской философии*. № 1. М.: Изд. дом ЯСК, 2010. С. 105–112 [Seyyed Muhammad Khāmene’ī. Time and Temporal. *Ishraq. Islamic philosophy yearbook*. No. 1. Moscow: Languages of Slavic Cultures, 2010, pp. 105–112 (in Russian)].
 16. Смирнов А. В. *Всечеловеческое vs. общечеловеческое*. М.: Садра; Изд. дом ЯСК, 2019. 216 с. [Smirnov A. V. *Vsechelovecheskoye versus Obshechelovecheskoye*. Moscow: Languages of Slavic Cultures, 2019. 216 p. (in Russian)].
 17. Тримингэм Дж. С. *Суфийские ордены в исламе*. Пер. с англ. А. А. Ставиской; под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. М.: София; Гелиос, 2002. 480 с. [Trimingham J. S. *The Sufi Orders in Islam*. Transl. from the Engl. by



- A. A. Staviskaya; ed., preface by O. F. Akimushkin. Moscow: Sofiya; Gelios, 2002. 480 p. (in Russian)].
18. Федорова Ю. Е. *Странствие в познании. Опыт философского прочтения поэмы Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц»*. Отв. ред. А. В. Смирнов, Л. Г. Лахути. М.: Садра, 2023. 288 с. [Fedorova Yu. E. *A Pillgrimage to Knowledge: an Experience of Philosophical Interpretation of the Masnawi by Farid al-Din Attar "Mantiq al-Tair"*. Ed. by A. V. Smirnov, L. G. Lahuti. Moscow: Sadra, 2023. 228 p. (in Russian)].
 19. Хохлов М. Ш. Меры веса Бухарского эмирата в конце XVIII — начале XX в. *Вестник РГГУ (Российского гуманитарного гос. ун-та). Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение*. 2010. № 7 (50). С. 192–210. [Khohlov M. Measures of Weight of Bukhara Emirate in the End of 18th — beginning of 20th cent. *Vestnik RGGU (Bulletin of the Russian State University for the Humanities)*. Ser. *History, Philology, Cultural Studies*. 2010;7(50):192–210 (in Russian)].
 20. Attar, Farid al-Din. *Museebat-nama*. Mukaddima, tashih va ta'liqat-i Muhammad-Riza Shafii-Kadkani. Tehran: Sohan, 1386. 957 s. [Attar, Farid al-Din. *Book of Sorrow*. Preface, critical edition by Muhammad-Riza Shafii-Kadkani. Tehran: Sohan, 1386. 957 p. (in Persian)].
 21. Abd al-Jabbar. *Sharh al-usul al-khamsa*. al-Qahira: Maktaba wahba, 1996. 830 с. [Abd al-Jabbar. *Commentary on the Five Fundamentals*. Cairo: Maktaba wahba, 1996. 830 p. (in Arabic)].
 22. Alawi Muqaddam M. *Ta'wil-i ghazal-i haj-i Hakim Sanai bar payayy-i nazariyayy-i chandganagi ma'ani wa ruykard-i hermenewtiki*. Sana-i Sanai: Majmu'a-i maqalat-i hamayash-i bayn al-millaliyy-i Hakim Sanai. Bah ihtimam-i Maryam Husayni. Tehran: Danishgah-i az-Zahra: Hana-i kitab 1388. 888 p. [Alawi Muqaddam M. *Commentary on the Haj Ghazal by Hakim Sanai, Based on The Theory of Multiplicity of Meaning and the Hermeneutical Approach*. A Praise to Sana'i: Proceedings of Hakim Sanai international conference. Ed. by M. Husayni. Tehran: Danishgah-i az-Zahra: Hana-i kitab, 1388. 888 p. (in Persian)].
 23. al-Jishshami. *Sharh al-'uyun al-masa'il*. Moscow: Sadra, 2021. 776 с. [al-Jishshami. *Commentary on the Sources of Questions and Answers*. Moscow: Sadra, 2021. 776 p. (in Arabic)].
 24. Anderson R. M. *The Effect of Factionalism on Jewish Persecution: How the Conflict between Bernard of Clairvaux's Cistercian Order and Peter Abelard's Scholasticism Contributed to the Equating of Jews with Heretics*. (Under the direction of Dr. Julie Mell.) A thesis submitted to the Graduate Faculty of North Carolina State University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. Raleigh, North Carolina: 2016.
 25. Blois F. C. de. "Zindīk". *Encyclopédie de l'Islam*. First published online: 2010. — Электронный ресурс: URL: http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_1389. (accessed: 10.07.2023).
 26. De Bruijn J. T. P. *Of Piety and Poetry*. Leiden: E. J. Brill, 1983.
 27. De Jong I. J. F. Malamatiyya. *Encyclopaedia of Islam*. CD-ROM edition. V. 1.0. Leiden: Brill, w. d.



28. *Encyclopedia of Islamic civilization and religion*. Ed. by I. R. Netton. London — New York: Routledge, 2008.
29. Hoseyni S., Niri M. Farhangafariniyy-i Sana'i dar sahat-i kalandari ba takiyya-i bar qasayed-i u. *Madzhalla-i shi'rpazhuhi (Bustan-i adab)*. Vol. 13, no 3. Shiraz: Danishgah-i Shiraz, 1400. С. 133–156 [Hoseyni S., Niri M. The Cultural Role of Sana'i in the Field of Qalandar Poetry (Based on His Qasa'id). *Journal of Poetry Studies (Boostan Adab)*. Shiraz: Danishgah-i Shiraz, 1400, pp. 133–156 (in Persian)].
30. Massignon L. "Zindiḳ". *Encyclopaedia of Islam*. First ed. (1913–1936). Eds: M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. First published online: 2012. — Available from: URL: http://dx.doi.org/10.1163/2214-871X_ei1-SIM_6098. (accessed: 10.07.2023).
31. Sajadi, Sayyid Jafar. *Farharng-i istilohat va ta'birat-i 'irfani*. Tehran: Kitabkhana-i Tahuri, 1378. 814 c. [Sajadi Sayyid Jafar. *Dictionary of mystic terms and interpretations*. Tehran: Kitabkhana-i Tahuri, 1378. 814 p. (in Persian)].
32. Sana'i, Abu al-Majd Majdud Ibn Adam. *Hadiqat al-haqiqa wa shari'at al-tariqa. Tashih wa tahshiya Mudarris Rizawi*. Tehran, 1374 [1995]. 956 c. [Sana'i, Abu al-Majd Majdud Ibn Adam. *The Garden of Truth and The Path to Trek. Critical edition by Mudarris Rizawi*. Tehran, 1374 [1995]. 956 p. (in Persian)].
33. Shafi'i-Kadkani, Muhammad-Riza. *Dar iqlim-i rawashanai: tafisir-i chand ghazal az Hakim Sana'i Ghaznawi*. Tehran: Mu'assasa-i Intisharat-i Agah, 1385. 300 p. [Shafi'i-Kadkani, Muhammad-Riza. *At the Illumination District: A Commentary to Several Ghazal by Hakim Sana'i Ghaznawi*. Tehran: Mu'assasa-i Intisharat-i Agah, 1385. 300 p. (in Persian)].
34. Shafi'i-Kadkani, Muhammad-Riza. *Taziyanahayy-i suluk: naqd va tahlil-i chand qasidah az Hakim Sana'i*. Tehran: Mu'assasa-i Intisharat-i Agah, 1372 [1993]. 544 p. [Shafi'i-Kadkani, Muhammad-Riza. *Weeps of the Way. Review and Analysis of several qasidah by Hakim Sana'i*. Tehran: Mu'assasa-i Intisharat-i Agah, 1372 [1993]. 544 p. (in Persian)].

Информация об авторе

Лукашев Андрей Александрович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, Москва, Россия; andrew_1@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 21.05.2023; одобрена рецензентами 01.06.2023; принята к публикации 05.06.2023; опубликована 30.06.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.



ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Лукашев А. А. Спор о порицаемом (*мункар*) в каландарской газели
Ориенталистика. 2023;6(2):271–288

Information about the author

Andrey A. Lukashev — Ph. D., Senior Researcher of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; andrew_l@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 21.05.2023; approved after reviewing 01.06.2023; accepted for publication 05.06.2023; published 30.06.2023.

The author has read and approved the final manuscript.