

PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture
ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ
Философская антропология, философия культуры

Научная статья

Философские науки

УДК 297.17

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-173-188>

**Глава о чистоте (*сафа*) и очищении (*ихлас*)
из поэмы Мадждуда Ибн Адама Санаи
«Сад истины...»**

Андрей Александрович Лукашев

Института философии РАН, Москва, Россия,

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

Аннотация. Цель статьи — введение в научный оборот перевода с персидского языка «Главы о чистоте (*сафа*) и очищении (*ихлас*)» из поэмы Мадждуда Ибн Адама Санаи «Сад Истины и закон Пути» (Хадикат ал-хакика ва шари'ат ат-тарика). Перевод снабжен подробным комментарием и вводным исследованием, где этот фрагмент классического произведения рассматривается в контексте интеллектуальной среды, в которой оно возникло. В статье уделено внимание генезису и дальнейшему развитию суфийского толкования одной из категорий исламской мысли — «очищение» (*ихлас*), которая находится в тесной взаимосвязи с понятием «чистота» (*сафа*). В статье рассматривается также связь очищения (*ихлас*) — с теофанией (таджалла) — другим ключевым понятием исламского мистицизма.

Ключевые слова: Иран, ислам, суфизм, поэзия, трактат, Санаи, «Сад истины», чистота, сафа, очищение, ихлас, теофания, таджалла

Для цитирования: Лукашев А. А. Глава о чистоте (*сафа*) и очищении (*ихлас*) из поэмы Мадждуда Ибн Адама Санаи «Сад истины...». *Ориенталистика*. 2024;7(1):173–188. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-173-188>.



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

© Лукашев А. А., 2024

© Ориенталистика, 2024



Chapter on Purity (*safa*) and Purification (*ikhlas*) from the poem “The Garden of Truth...” by Majdud Ibn Adam Sanai

Andrey A. Lukashev

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
andrew_l@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>*

Abstract. The article introduces the commented Russian translation of the so-called “Chapter on Purity and Purification” from the poem “The Garden of Truth and the Law of the Path” by Majdud Ibn Adam Sanai (1080–1131 AD). The translation is accompanied by a learned introduction, which places the text into the medieval Iranian cultural and historical context generally less known to the Russian reader. The study demonstrates the genesis of the Sufi interpretation of the idea of purification (*ikhlas*), one of the key concepts in Islamic thought. Special attention is also paid to the relation between the concept of *ikhlas* (*purification*) and *safa* (*purity*) on one hand and the *ikhlas* and theophany (*tajalli*) on the other.

Keywords: Iran, Islam, Sufism, poetry, treatise, Sanai, “The Garden of Truth”, purity, *safa*, purification, *ikhlas*, theophany, *tajalli*

For citation: Lukashev A. A. Chapter on Purity (*safa*) and Purification (*ikhlas*) from the poem “The Garden of Truth...” by Majdud Ibn Adam Sanai. *Orientalistica*. 2024;7(1):173–188. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-173-188>.

Введение

Поэма Мадждуда Ибн Адама Санаи (ум. ок. 1131 г.) «Сад Истины и закон Пути» является самым ранним суфийским теоретическим трактатом в стихах. Ему предшествовала довольно богатая традиция суфийских прозаических теоретических трактатов, а последователями Санаи в суфийской среде стали такие выдающиеся мыслители и поэты, как Аттар Нишапури (1145/46–1221) и Джалал ад-Дин Руми (ум. 1273). Сама личность Санаи была довольно сильно мифологизирована, и в произведениях его последователей мы встречаем целый ряд историй о нем, биографические подтверждения которых пока обнаружены не были.

Поэма неоднократно привлекала внимание исследователей и в Иране, и на Западе, хотя ее полного перевода на европейские языки пока нет. На русском языке составить представление об этом произведении можно по статьям [Лукашев, 2022, с. 240–252], [Лукашев, 2021, с. 117–136].





Данная работа представляет собой продолжение цикла статей, опубликованных автором ранее и посвященных интерпретации единобожия в творчестве Санаи. В 2022 г. вышла статья «Мадждуд Санаи и “Глава об очищении” из его поэмы “Сад Истины...”», посвященная понятию *танзих* — очищению Бога от антропоморфных атрибутов [Лukashev, 2022]. В настоящей статье речь также пойдет о чистоте (*сафа*) и очищении (*ихлас*). В данном случае мы будем иметь дело с вопросом чистоты человеческого сердца и человеческой веры.

Чистота (*сафа*)

Термин *сафа* означает «чистый» как антоним к слову «грязный», а также «чистый от примесей» [Ibn Manzur, 2003, vol. 8, p. 258], [Gavhurin, 1382, vol. 7, p. 156]. В суфизме чистота (*сафа*) — это *качество* человеческого сердца, очищенного от «злости, обиды, обмана, зависти, многобожия, подозрений» [Gavhurin, 1382, vol. 7, p. 156]. Ссылаясь на «шейхов этого тариката», Гавхурин пишет, что чистота (*сафа*) не относится к качествам (*сифат*) человека и не зависит напрямую от его действий, она не является результатом человеческих усилий. «Чистота есть атрибут друзей [Бога], [возникающий], когда человек уничтожается в своих атрибутах и пребывает (*баки*) в атрибутах Друга — это и есть “друг”» [Gavhurin, 1382, vol. 7, p. 158]. Тем не менее для достижения чистоты от человека требуется духовное усердие, позволяющее достичь той внутренней чистоты, которая соответствует человеческим возможностям [Gavhurin, 1382, vol. 7, p. 159] в предвечности определенным ему Богом.

Ансари Харави (1006–1039) делит людей чистоты на три группы: ангелы (*фириштаган*), пророки (*анбийа*) и чистые верующие (*му’минан-и ахл-и сафа*) [al-Ansari, 1375, p. 150–151].

Джалал ад-Дин Руми же, автор, для которого Санаи был безусловным авторитетом, апеллирует к чистоте как к качеству человеческого сердца, способного стать зеркалом, в котором отражается Бог:

Та чистота зеркала — описание сердца,
Что вместило образ Бесконечного.
Образ безобразного безграничия Сокровенного,
Сверкнул в зеркале сердца, за пазухой Мусы¹
[Mawlawi, 1384, D. 1, 3485–86, pp. 161–162].

Собственно, о том, что сердце человека есть основа для теофании (*таджалли*), писал уже ал-Худжвири (ум. ок. 1073–77): «Проявление (*таджалли*) — благодатное воздействие Божественного света на сердца ближних, благодаря чему они обретают способность зреть сердцем Бога» [аль-Худжвири, 2004, с. 390], а одним из первых сердце верующего с зеркалом сравнил еще Абу Талиб ал-Макки (ум. 998) [Игнатенко, 2004, с. 29].

¹ *Зеркало сердца из-за пазухи Мусы* — аллюзия на коранический аят: «Сунь свою руку за пазуху, и она выйдет белой (цвета молока, светящейся), без следов болезни. Вот некоторые из девяти знамений для Фараона и его народа. Воистину, они являются людьми нечестивыми» (Коран, 27:12/ пер. Кулиев).



Очищение (*ихлас*)

Санаи (а впоследствии и Руми), связывает качество чистоты с образом «зеркала человеческого сердца». Для них обоих чистота есть необходимое условие для осуществления теофании. Естественно, что в этом же контексте Санаи употребляет и понятие очищение (*ихлас*). Нетрудно обратить внимание на то, что однокоренными словами русского языка «чистота» и «очищение» мы передаем совершенно разные лексемы арабского языка *сафа* и *ихлас* соответственно. Действительно, если *сафа* — качество чистого, незагрязненного объекта, то *ихлас* это действие придания объекту качества *хулус* — «быть чистым» в смысле «неподдельным», «натуральным», «искренним», «цельным». Таким образом, Санаи в рассматриваемой главе сводит вместе два разных понятия чистоты. Впрочем, в этом он не оригинален: уже ал-Халладж связывал *сафа* и *ихлас*, говоря, что «*ихлас* — это очищение (*масфиййа*) действия от примесей, его замутняющих (*шуайб-и кудурат*)» (цит. по: [Gavhurin, 1382, p. 103]). Однако, в отличие от ал-Халладжа, Санаи прилагает оба эти понятия к человеческому сердцу как органу, отвечающему за постижение (*ма'арифат*) Истины.

Ихлас — одно из ключевых понятий для ислама, и оно может иметь несколько вариантов перевода. Это видно уже по одноименной суре из Корана, название которой Г. С. Саблуков передавал как «Чистое исповедание», а И. Ю. Крачковский и М.-Н. О. Османов, а также Э. Кулиев — как «Очищение (Веры)». Это — сто двенадцатая, одна из самых коротких сур Корана, поэтому для наглядности можно процитировать ее здесь целиком: «Скажи: “Он — Аллах — един, Аллах, вечный; не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один!”» (пер. И. Ю. Крачковского). Поскольку сура посвящена утверждению единобожия (*тавхид*), соответственно в традиции она еще известна и под этим именем («ат-Тавхид»), также в ряде текстов ее называют по первому аяту: «Скажи: “Он — Аллах — един...”». Об *ихлас* и производном от него *мухлис* (тот, кто совершает чистое поклонение) речь идет в целом ряде коранических аятов, например: 2:139; 4:146; 39:2–3; 40:14,65; 98:5 и др.

Пророк Мухаммад читал эту суру во время намазов, а среди ее комментаторов есть такие авторы, как Ибн Сина (ок. 980–1037), Фахр ад-Дин ар-Рази (1149–50–1210), Ибн Таймиййа (1263–1328) и Мирдамад (ум. 1631) [GIE, *اخلاص*]. Не обошли ее вниманием и представители российского ислама [Сайтбатталов, 2021, с. 2602–2605]. В исламской мысли этой суры и самому понятию *ихлас* уделено чрезвычайно много внимания. Она используется, например, при исполнении *зикров* шейхами накшбандийского тариката (см., например: [ад Дагестани, 2006, с. 93; Расулев, 2000, с. 23]).

Это настолько важное понятие, что его исследование заслуживает отдельного монографического труда. Здесь же автор предпринимает предельно краткий экскурс в суфийскую традицию, чтобы обозначить контекст, в котором о *сафа* и *ихлас* рассуждал Санаи.

В суфизме, наряду с сурой «ал-Ихлас», известен хадис «ал-Ихлас», который, впрочем, относится к недостоверным: «*Ихлас* — тайна моей тайны, что я доверил сердцам возлюбленных» [Ibn Hajar al-'Asqalani, 1407 /1986, p. 132]. Существует несколько версий этого хадиса, но неизменно там фигурирует



сердце, как вместилище тайны — *ихлас*. Также этот хадис цитируется в «Кушайриевом послании» [Gavhurin, 1382, vol. 1, p. 96].

ал-Калабази (ум. 990 / 994) в трактате «*ат-Та'арруф...*» начинает описание *ихлас* с цитаты с не вполне ясным авторством, которая, к тому же, может интерпретироваться двояко ввиду отсутствия знаков препинания в оригинальном тексте. В издании Ахмада Шамс ад-Дина она приводится как две цитаты от Джунайда и Руайма соответственно. На такую интерпретацию опирается и Л. Гарде [Enciclopedia of Islam]. В этом случае перевод будет следующим: «Сказал ал-Джунайд: “*ал-Ихлас* — то, чего желает Аллах в каждом совершенном действии”; Сказал Руайм: “*ал-Ихлас* есть отмена твоего видения в отношении действия”». Эти цитаты также могут быть интерпретированы как одно высказывание ал-Джунайда: «Сказал ал-Джунайд: “*ал-Ихлас* — то, чего желает Аллах в каждом совершенном действии”, он [также] сказал: “малая цель (*рувайм*) *ал-ихлас* — в отмене твоего видения относительно действия”». Сулами приводит эти слова Джунайда следующим образом: «Ихлас есть отмена твоего видения и исчезновение тебя из твоего деяния» [al-Sulami, 2001, vol. 2, p. 194]. Там же ал-Калабази приводит и другое высказывание Джунайда: «*ал-Ихлас* — основа каждого действия, [*ал-ихлас*] начинает и завершает [все] действия (досл. «связано (*марбут*) с началом действий и привязано (*манут*) к концу действий». — А. Л.). Во всех предложениях (*аквал*) подразумевается, [посвящение] всякого деяния одному Богу (*ифрад Аллах би ал'-амал*)».

Собственное объяснение ал-Калабази понятия *ихлас* таково: «*ал-ихлас* есть уединение (*инкита' ила*) раба с Аллахом Всемогущим и возвращение к Нему от своих действий» [al-Kalabadhi, 1993, p. 117].

Выдающийся суфий-ханбалит Ансари Харави определял *ихлас* как очищение действия от всякой нечистоты (*шуб*). Он выделял три степени *ихлас*: «удаление из действия внимания к действию (*руайат ал-амал*)», что подразумевает отсутствие стремления снискать какую-либо награду за свои дела, «стыд из-за ничтожности своих усилий», а также «очищение (*ихлас*) действия путем очищения от действия», когда в состоянии *фана* человек видит, что не является истинным действователем своих действий [al-Ansari, 1408/1988, с. 41].

В его другом произведении — *Сад майдан* («Сто стадий») — Ансари уделяет *ихлас* отдельную главу. Он начинает ее с коранической цитаты: «Скажи: “Аллаху я поклоняюсь, очищая пред Ним веру”» (Коран, 39:14 / пер. Крачковского). Далее Ансари делает акцент на том, что *ихлас* это, в первую очередь, действие и приводит структуру *ихлас*. «Он (*ихлас*. — А. Л.) состоит из трех частей: *ихлас* свидетельства (он в исламе), *ихлас* служения (он в *иман*) и *ихлас* познания (*ма'рифат*) (он в Истине). [В свою очередь], у *ихлас* свидетельства есть три признака: усердие в [исполнении] воли Его, неприятие отвержения Его и успокоение в довольстве Им: «Искренняя вера [может быть] только в Аллаха» (Коран, 39:3 / пер. Османова). У *ихлас* служения [также] три признака: не обращать внимание на творение (*халк*) при поклонении Истинному, соблюдать обычаи (*суннат*) в делах Истины и сладостно служить Истинному. Сказал Всевышний: «И было им повелено только поклоняться Аллаху, очищая перед Ним религию» (Коран, 98:5 / пер. Крачковского). И *ихлас* познания имеет три признака: страх совершить грех, надежда на стяжание



покорности (*та'ат*) и принятие благости повеления, [ибо] сказал Всевышний: «Ведь Мы очистили их чистым» [Коран, 38:46 / пер. Крачковского] [al-Ansari, 1375, p. 76–77].

Общий пафос стремления уйти от лицемерной показной набожности к сердечной преданности Единому Богу прослеживается в интерпретации *ихлас* у Зу-н-нуна ал-Мисри (ок. 791–859–62): «Признак *ихлас* в том, что восхваление и порицание для человека становятся равнозначными, он забывает о том, как воспринимаются [его] действия» (цит. по: [Gavhurin, 1382, vol. 1, p. 101]), а также у Абу ал-Хасана ал-Харакани (963–1033): «Все, что ты делаешь пред очами Господа — *ихлас*, все, что делаешь напоказ для твари (*халк*) — лицемерие» [Gavhurin, 1382, vol. 1, p. 102]. В дальнейшем эта тема звучит у ал-Газали, а затем и у Ибн Таймийи, не чуждого идеям суфизма (см.: Gardet L. в [Encyclopaedia of Islam]). Отзвуки этой мысли Гарде усматривает и в творчестве Мухаммада Ибн Абд ал-Ваххаба [Encyclopaedia of Islam].

Важной чертой понятия *ихлас* является то, что для значительного числа суфийских авторов намерение оказывается важнее действия — *ихлас* без действия лучше, чем действие без *ихлас*, намерение выступает в качестве основы и основания *ихлас*, ибо «намерение верующего лучше действия» [al-Makki, 1422/2001, p. 1345]. Такой дисбаланс в пользу внутреннего может быть отчасти объяснен иранским происхождением автора этих слов — Абу Талиба ал-Макки. Акцент на борьбе с *рийа*, лицемерием, и связанное с этим стремление к внутреннему благочестию также можно рассматривать как специфическую черту иранского суфизма в контексте движения *маламатиййа*². Это подтверждается и ас-Сухраварди, который, комментируя хадис «ал-Ихлас», пишет о том, что «представители *маламатиййа* среди суфиев выделяются своей приверженностью *ихлас*. Они скрывают свои действия и состояния, чтобы никто не знал об их искренности (*сидк*) и очищении (*ихлас*)» [Gavhurin, 1382, vol. 1, p. 96].

Различие между условно восточным и западным подходами к интерпретации *ихлас* проявилось в критике иракской школы *тасаввуфа* Абу Насром ас-Сарраджем. Он пишет: «Некая заблудшая группировка из числа жителей Ирака (и других [земель]) [решила], что *ихлас* не принадлежит рабу, пока тот не выйдет за пределы видения тварных, пока не станет противоречить им (тварным. — А. Л.) во всем, что желает совершить — в истинных ли, в ложных ли [деяниях]» [al-Sarraaj, 1960, p. 533]. Ас-Саррадж упрекает здесь иракцев за буквальное следование принципу отвержения тварного, хотя отвержение тварного должно быть не самоцелью, а результатом духовного роста [al-Sarraaj, 1960, p. 533].

Санаи же, будучи прекрасно осведомлен обо всей предшествовавшей традиции, в своей трактовке понятий *ихлас* и *сафа* делает акцент не на очищении действий (как то мы видим в классических интерпретациях *ихлас*), а на очищении и полировке сердца. Цель этого действия заключается в том, чтобы удалить с поверхности сердца все, что его загрязняет, дабы оно, подобно металлическому зеркалу, было способно воспроизвести образ божественной Истины. Для Санаи принципиально важно, что *ихлас* оказывается не столько

² О *маламатиййа* подробнее см.: [Алонцев, 2020].



формой аскезы (аскеза не гарантирует обретения чистоты — *сафа*), сколько средством постижения божественного единства. Не случайно глава, перевод которой мы предлагаем, приводится в разделе, посвященном единобожию (*тавхид*).

Постижение же божественного единства возможно через опыт *фана* и предельную сосредоточенность на Боге, когда для человека не остается ничего, кроме Бога. Для описания этого состояния в суфийской литературе используется образ зеркала.

Ихлас предполагает полировку человеческого сердца до состояния зеркальной чистоты (*сафа*), чтобы в нем мог отразиться образ Бога. Человек, в соответствии с широко известным хадисом, был сотворен по образу Бога [ал-Бухари, 5873]. Соответствие образу Бога заключается в том, что человек является носителем божественных атрибутов (например: слышащий, видящий, живой и т. д.). В этом качестве и сам человек уподобляется зеркалу, в котором отражается Бог. Но, даже если зеркало сердца и оказывается достаточно ясным, чтобы в нем отразился Бог, по Санаи, оно не становится самим Богом и различие между ними нельзя нивелировать. В этом ему вторит Ибн Араби: «Если же над нами возьмет власть состояние и скажет языком своим: “Я — тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной — я”, — то и тогда нам довольно будет силы воздействия границ, чтобы различить “я” и того, кто “страстно любим”. Пусть он и пылает страстью к самому себе, однако то состояние, в котором он “пылает страстью”, будучи действователем (*фа’ил*), — не то же самое (*ма хува ‘айн*), в котором он “страстно любим”, будучи претерпевающим (*маф’ул*)» (цит. по: [Ибн ал-Араби, 2015, с. 394–395]). О том же говорил и имам ал-Газали, утверждавший, что единение (*иттихад*) мистика и Творца есть «как будто единение» [Ибн ал-Араби, 2015, с. 389–390]. То есть для него, даже если человек и перестает видеть себя и весь мир иными по отношению к Творцу, онтологическое различие между человеком и Богом сохраняется. Ему вторит Санаи: «Образ и зеркало — не одно [и то же]». Таким образом, и проявление божественного образа в зеркале человеческого сердца или даже человека как такового не приводит к отождествлению человека и Бога или вселению Бога в человека.

Для большинства средневековых авторов было очевидно, что зрение осуществляется благодаря освещенности предмета. В этом они следовали античной традиции, различавшей лишь способы освещенности предмета³. Свет есть необходимое условие для акта «видения», он же есть наиболее очевидное начало (на это указывал уже ас-Сухраварди). Также в Коране Бог отождествляется со светом: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло — точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» (Коран, 24:34 / пер. Крачковский). Таким образом, согласно Корану, божественный свет оказывается тем, что

³ Подробнее см.: [Фрагменты..., 1989, с. 209, 284, 286; Игнатенко, 2004, с. 61–73].



отражается в зеркале человеческого сердца. Впоследствии отождествление света и божественного бытия станет одним из признаков иранского мистицизма (*ирфан*), а в XV в. другой классик средневекового суфизма, Абд ар-Рахман Джами, будет рассуждать о свете как наивысшей степени бытия (см.: [Лукашев, 2018, с. 121–123]).

Заключение

Понятие *ихлас* как чистое исповедание Единого Бога претерпело в рамках суфизма существенную трансформацию. Если в Коране *мухлис* — тот, кто совершает Богу достойное Его поклонение, то впоследствии, под влиянием движения *маламатиййа*, *ихлас* противопоставляется лицемерию. Соответственно, чистым поклонением оказываются такие действия, которые человек совершает не для людей, но для Бога, с равным безразличием относясь и к хуле, и к похвале. Дальнейшая трансформация понятия была связана с переосмыслением *ихлас* в контексте идеи *таджалла* — теофании, или проявления божественного образа в зеркале человеческого сердца. Аскетические же действия, которые связывались с *ихлас*, вошли в практику «полировки сердца». Целью такой «полировки» стала способность человеческого сердца вместить божественный свет.

Глава о чистоте (*сафа*) и очищении (*ихлас*)⁴

151. Итак, поскольку взыскуемого (*матлуб*) нет ни в каком [конкретном] месте⁵,

Как можно путешествовать к нему ногами?!

152. Величайшим путем (*шах-рах*) души и дыхания⁶ к Истине

Стала полировка зеркала сердца и больше ничего.

153. Зеркало сердца от ржавчины неверия и лицемерия

Не отполировать⁷ разногласием и раздором.

154. Сияет зеркало вашей убежденности (*йакин*)!

Что есть сама чистота вашей религии (*дин*)?!

⁴ Перевод выполнен по изданию [Sanai, 1374].

⁵ *Нет ни в каком [конкретном] месте* — отсылка к формулировке *ла макан*, имеющей хождение у философов и мутакаллимов для обозначения того, что Первоначало не вмещается ни в какое место.

⁶ Души и дыхания (*нафс ва нафас*) — Модаррес-Резави также приводит различение «основы (*асл*) и души».

⁷ Не отполировать (*нашавад равшан*) — дословно «не станет ясным / сияющим». В данном случае речь идет о том, что разногласие и раздор (оба эти понятия предполагают множественность вариантов интерпретации действительности, в то время как *ихлас* — действие по достижению абсолютного единства) — то, что затемняет зеркало сердца. Путем полировки мистик очищает свое сердце от того, что нарушает единство восприятия Истины. Чистое, отполированное зеркало сердца способно отражать божественный свет и оказывается, таким образом, ясным и сияющим.



155. Для того, в чьем сердце нет сомнения⁸,
Образ и зеркало — не одно [и то же].
156. Что бы [ты ни увидел] в зеркале в форме фигуры (*бу-и*)⁹,
Это был тот, кто в зеркале, не ты [сам].
157. Твой другой, такой же другой, как и [само] зеркало,
Ведь зеркало [ничего] не знает о твоём образе (*сурат*)¹⁰.
158. Образ (*сурат*) в зеркале далеко не атрибут (*сифат*)¹¹ [самой вещи],
Ведь то [зеркало лишь] принимает образ (*сурат*) благодаря свету.
159. Сам свет неотделим от Солнца,
[Вся] ущербность — в зеркале и взгляде¹².
160. Всякий, кто присно под покрывалом,
Ему можно уподобить сову и солнце¹³.
161. Если сова неспособна [узреть] солнце,
То это из-за ее неспособности [видеть солнце], а не из-за его [неспособности проявиться].
162. Очевиден свет солнца в мире,

⁸ Противопоставление убежденности сомнению и лицемерию традиционно для суфийской литературы. В частности, Абу Мухаммад Джурайри (ум. ок. 923/24) говорил, что «Ихлас есть плод убежденности, а лицемерие — плод сомнения» [Gavhurin, 1376, vol. 1, p. 103].

⁹ В форме фигуры (*бу-и*) — Модаррес-Резави приводит здесь различие — «в форме двойственного», то есть в форме чего-то иного по отношению к субъекту, чего-то второго. Каким бы ни было прочтение данного бейта, речь в нем идет о том, что, когда человек смотрится в зеркало, в зеркале он видит не самого себя, но свой образ. Кроме того, отметим, что двойственность относится к тому, что нарушает *ихлас*.

¹⁰ Здесь Санаи развивает мысль предыдущего бейта, говоря о том, что отражение человека не является самим человеком, также, как им не является и зеркало, в котором он отражается.

¹¹ Атрибут (*сифат*) — в толковании М. Хосейни вместо слова *сифат* приводится слово *сафар* — путешествие. Это же различие указывает в своем издании и Модаррес-Резави. В этом случае полустишие будет переводиться «Зеркало формы далеко [уже] не путешествие». Хосейни, ссылаясь на «Вспышки» Фахр ад-Дина Ираки, объясняет здесь «путешествие» тем, что, когда наступает момент, в который мистик и Возлюбленный через зеркало смотрят друг на друга, путешествие мистика завершается [Hoseyni, 1388, p. 55]. Это заставляет нас вспомнить приведенные выше слова Ибн Араби «Я — тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной — я».

¹² Здесь Санаи говорит о том, что, если отражение божественных атрибутов не видно в сердце верующего, то причина не в недостатках процесса теофании, а в ущербности сердца как зеркала или в ущербности зрения наблюдателя.

¹³ В этом бейте Санаи говорит о патологически неверных. Этимологически слово «неверный» восходит к корню к-ф-р — общему для слов с компонентом значения «покрывать», «скрывать». Здесь на это значение Санаи указывает через слово *хиджаб* — покрывало. Неверный, подобно ночной птице, сове, неспособен узреть солнце Истины. Таким образом, данный бейт поясняет, что имеет в виду автор под «ущербностью во взгляде», упомянутой в предыдущем бейте.



[Причина его] угасания — в слабости глаз летучей мыши¹⁴.
163. Ты не видишь ничего, кроме воображения и ощущений,
Как ты не знаешь ни точки, ни линии, ни площади¹⁵.
164. На этом ложном пути познания ты заблуждаешься,
Пребывая месяцы и годы в истории утки¹⁶.
165. Назойлив¹⁷ в сих речах¹⁸ лишь тот,

¹⁴ Сравнение ущербности восприятия с неспособностью летучей мыши увидеть солнце довольно распространено в исламской мысли. Например, ал-Кинди пишет: «...ибо кто ради познания умопостигаемых предметов хочет представить их себе в образной форме, хотя они вполне отчетливы в разуме, тот оказывается совершенно неспособным их видеть, подобно тому, как глаза летучей мыши не могут в лучах солнца различить вещи, четко и ясно видимые нами» [*Избранные произведения...*, 1961, с. 64]. В дальнейшем этот бейт Санаи цитирует Фахр ад-Дин Ираки: «Очевиден свет солнце в мире, // Грех в слабости глаз летучей мыши» [*Iraqi. Ushshaq-nama*]. К этому же образу позднее апеллирует Махмуд Шабистари: «Освободи разум, пребудь с Истиной, // Ибо глаза летучей мыши не переносят [сияния] солнца» [Шабистари, 2022, с. 68–69].

¹⁵ Речь идет о том, что человеческие чувства не воспринимают основы геометрии пространства — мы не способны увидеть ни геометрическую точку, ни линию, ни плоскость в феноменальном мире. Раз наши чувства неспособны даже на такое, тем более они неспособны к познанию божества.

¹⁶ Абд ал-Латиф Аббаси приводит пересказ этой истории. В ней лиса решила полакомиться уткой, но незаметно к уткам, которые плавали в воде, подобраться было непросто, и лиса бросила в воду куст, росший на берегу. Утки приняли этот куст за хищника и быстро с криками и воплями отлетели в сторону. Так лиса пугала уток несколько раз, пока утки не привыкли, и не перестали реагировать. Тогда лиса взяла в рот очередной куст, прыгнула с ним в воду, добралась до утки и схватила ее лапами. Утки заголосили, но было поздно. Подобным образом, — поясняет Аббаси, — и человек проводит месяцы и годы в лицемерии, лжи, ложных прозрениях и погоне за тварным [Abbasi, 1398, p. 57]. По убеждению Санаи, подобно этим уткам, человек не видит угрозу за пороками, от которых ему надлежит очистить свое сердце.

¹⁷ Назойлив (*фудул*) — досл. «чрезмерен». Чрезмерность, назойливость связывается с приверженностью доктрине «вселения» (*хулул*), то есть переселения душ, не только в творчестве Санаи. Хосейни в своем толковании также приводит аналогичный бейт более позднего автора — Махмуда Шабистари: «Из-за дальнорзости назойливого ума, // Один стал философом, другой — [сторонником] воплощения» [Шабистари, 2021, с. 62–63]. Кроме того, Хосейни подчеркивает здесь оттенок значения бесплодности. То есть чрезмерность или назойливость речей принципиально бесплодна и ее результатом является доктрина о переселении душ [Hoseyni, 1388, p. 56]. Хулул среди прочих критиковал и ал-Худжвири [Худжвири, 2004, с. 258–259]. Настойчивость критики учения о воплощении в суфийских текстах, вероятно, связана с тем, что адепты этого учения часто называли себя суфиями, а их противники (Худжвири, Санаи, Шабистари и др.) стремились от них отмежеваться.

¹⁸ В сих речах (*дар ин макал*) — Хосейни, ссылаясь на Дорри, объясняет как «в познании Всевышней Истины».



Кто не отличает проявления¹⁹ от воплощения²⁰.

166. Если тебе нужно, чтобы взгляд [твой] был плодотворен²¹,

Возьми не кривое, а ясное зеркало.

167. Ведь солнце без света, к сожалению,

В облаке является [в виде] вазы²².

168. Иосиф прекраснее ангела,

Див [же] отражается в кинжале²³.

¹⁹ Проявление (*таджалли*) Худжвири объясняет следующим образом: «Таджалли — благодатное воздействие Божественного света на сердца ближних, благодаря чему они обретают способность зреть сердцем Бога» [Худжвири, 2004, с. 390].

²⁰ Общий смысл бейта заключается в том, что речи сторонника воплощения (то есть учения о том, что Бог может воплотиться в конкретном человеке) являются пустой болтовней, так как он не отличает проявление как опыт видения божества в его совершенном единстве от воплощения Бога в человеке. Тем временем, мистик не видит ничего, кроме Бога, в том числе не видит и себя. По сути, воплощение и проявление можно считать двумя трактовками слов ал-Халладжа — «Я — Истина». Те, кто видели в словах ал-Халладжа утверждение о том, что в нем воплотился Бог, стали считаться хулулитами — сторонниками воплощения, которых критикуют Санаи и Шабистари. Между тем Худжвири считает ложной такую трактовку слов ал-Халладжа [Худжвири, 2004, с. 258–259]. Санаи в очередной раз делает акцент на том, что проявление образа в сердце не равно вселению или воплощению. Бог не перемещается физически в сердце или иной предмет, а также не воплощается в нем. Отчасти в этом и заключается пафос суры «ал-Ихлас».

²¹ *Чтобы взгляд [твой] был плодотворен* — то есть, «чтобы взгляд твой увидел в зеркале образ».

²² Здесь Санаи, иллюстрируя свои рассуждения, приводит образ Солнца, скрытого за облаком. Когда облако скрывает Солнце, оно перестает ярко сиять, но может быть виден его диск. Диск солнца, лишенный света, похож на круглую вазу.

²³ Смысл данного бейта раскрывается в контексте предшествующих рассуждений об отражении Истины в зеркале человеческого сердца и всей использованной солярной метафорике. Уже у Ибн Араби, современника Санаи, Иосиф отождествляется с «вещим сердцем» [Пригарина, 2012, с. 206], Джамии напрямую называет Иосифа «сияющим солнцем» [Пригарина, 2012, с. 212], а Руми и вовсе воспроизводит историю о том, как друг принес Иосифу зеркало, чтобы тот смотрелся в него, видел свое прекрасное лицо и вспоминал того друга. А. Шimmel, комментируя эту историю, совершенно закономерно проводит аналогию с зеркалом сердца, в котором должен отразиться Божественный Возлюбленный [Пригарина, 2012, с. 203]. Сама же история об Иосифе, смотрящемся в зеркало, давно стала тропом и часто встречается не только в поэзии, но и в живописи. Таким образом, Иосиф здесь оказывается прекраснее ангела не только в силу своей внешней красоты, он прекраснее ангела, поскольку символизирует Божественного Возлюбленного, который отражается лишь в идеально отполированном сердце, в то время как в кинжале отражается только див. Связь дива с кинжалом здесь также неслучайна. Саади пишет о том, что див похоти был весьма доволен, когда Зулейха бросилась на Юсуфа, вцепившись в его знаменитую рубашу [Пригарина, 2012, с. 205]. Этот же див заставил египетских жен порезать себе руки ножами от вида красоты Иосифа. Можно сказать, что див похоти отразился в тех ножах. Похоть же является одним из грехов, которые затемняют сердце, в частности, от похоти сердце очищают в практике *ихлас*.



169. Он не отличит истину от лжи²⁴,
Кинжал не заменит тебе зеркало²⁵.
170. Свой образ в зеркале своего сердца,
Видно лучше, чем в своей глине²⁶.
171. Разбей ту цепь, которой ты скован,
Ибо ты освободишься, [лишь] удалившись от глины²⁷.
172. Из-за того [благодаря кому] глина темна, а сердце ясно,
Твоя глина — печь, а сердце — цветник.
173. Чем чище поверхность твоего сердца,
Тем совершеннее у тебя [божественное] проявление (*таджалли*).
174. Не потому, что его искренность превосходила [искренность] уммы
Абу Бакр удостоился особого проявления²⁸.

Список литературы

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. A. “I Put on my Khirqah to Become a Sufi”: The Malāmatiyya Movement and the Construction of Sufi History in the Writings of the 10th–13th Centuries. *Islamology*. 2020;10(1):9–28 (in Russian)].
2. Ибн ал-Араби. *Избранное*. Пер. А. В. Смирнов. Т. 2. М.: Языки славянской культуры: Садра, 2015 [Ibn Arabi. *Selected works*. Transl. by A. V. Smirnov Vol. 2. Moscow: Languages of Slavic cultures: Sadra, 2015 (in Russian)].
3. Игнатенко А. А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004 [Ignatenco A. A. *The Mirror of Islam*. Moscow: Russkiy institute, 2004 (in Russian)].
4. *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.* Под ред. С. Н. Григоряна. М.: Соцэкгиз, 1961 [Selected

²⁴ *Истину от лжи* — истину единобожия от лжи придания Богу соучастников.

²⁵ *Кинжал не заменит тебе зеркало* — досл. «кинжал не выполнит тебе работу зеркала».

²⁶ Глина — материал, из которого, в соответствии с Кораном, был сотворен человек. Таким образом, здесь противопоставляется духовное (зеркало сердца) и материальное (глина [тела]).

²⁷ Освобождение через «удаление от глины» — отсылка к классическому пониманию *ихласа* как отвращения от тварного, за чрезмерное увлечение которым, как указывалось выше, ас-Саррадж критиковал иракских суфиев.

²⁸ Последний бейт отсылает к хадису, который имел хождение исключительно в суфийской среде: «Сказал Пророк: “О, Абу Бакр, даровал тебе Аллах величайшую милость”. Сказал [Абу Бакр]: “Какую величайшую милость”? Пророк сказал, что Аллах проявится для творения единообразно (*амма*), а для тебя — особым образом (*хасса*)» (цит. по [Hoseyni, 1388, p. 57]). Таким образом, Санаи говорит здесь о том, что Абу Бакр удостоился особого проявления ему Всевышнего не за особую искренность, а благодаря тому, что Всевышний наградил его чистотой сердца. В итоге его сердце, как зеркало, смогло проявить в себе образ Истинного.



- Works by Thinkers from the Countries of the Middle and Near East 9–14th cent.* Ed. by S. N. Grigorian. Moscow: Sotsekgiz, 1961 (in Russian)].
5. Лукашев А. А. «Толкование руба'ята»: знакомство с философией 'Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492). *Ислам в современном мире*. 2018. Т. 14. № 3. С. 115–130 [Lukashev A. A. Interpretation of Ruba'iat: Acquaintance with the Philosophy of 'Abd al-Rahman al-Jami (1414–1492). *Islam in the Modern World*. 2018;14(3):115–130 (in Russian)].
 6. Лукашев А. А. Интерпретация идеи единобожия в главе «О единстве Всевышнего Творца» из поэмы Мадждуда Санаи «Сад Истины...». *Вестник 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 humanitarnogo universiteta)*. Ser. I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie. 2021. Issue 98, pp. 117–136 (in Russian)].
 7. 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 (in Russian)].
 8. Пригарина Н. И. *Мир поэта — мир поэзии. Статьи и эссе*. М.: Институт востоковедения РАН, 2012 [Prigarina N. I. *World of Poet — World of Poetry. Articles and essays*. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2012 (in Russian)].
 9. Саитбатталов И. Р. Сура «ал-Ихлас» в толкованиях богословов Башкирии XIX века. *Инновации. Наука. Образование*. 2021. № 48. С. 2602–2605 [Saitbattalov I. R. Surah al-Ikhlās in the Commentaries of the Bashkirian Theologists of 19th cent. *Innovations, Science, Education*. 2021. № 48, pp. 2602–2605 (in Russian)].
 10. *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1: *От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*. М.: Наука, 1989 [Fragments from Early Greek Philosophers. Part 1: *From Ethical Theocosmogonies to the Emergence of Atomism*. Moscow: Nauka, 1989 (in Russian)].
 11. ад-Дагестани, Хасан Хильми ибн Мухаммад ан-Накшбанди аш-Шазили аль-Кадири. *Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммада Ариффа*. Пер. с араб. И. Р. Насыров, А. С. Ацаев. М.: Московская типография 6, 2006 [Hasan Hilmi Ibn Muhammad al-Dagestani al-Naqshbandi al-Shazili al-Qadiri. *A Brief Summary of the Secret Knowledge for the Guidance of Muhammad Arif*. Transl. from Arabic by I. R. Nasirof, A. S. Atsayef. Moscow: Moskovskaya tipografiya 6, 2006 (in Russian)].
 12. аль-Худжвири, Али ибн Усман. *Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму*. Пер. с англ. яз. А. Орлова; Науч. ред. Н. И. Пригарина. М.: Единство, 2004 [Al-Hujviri, Ali Ibn Uthman. *The Oldest Persian Sufi Treaty*. Moscow: Edinstvo, 2004 (in Russian)].
 13. Шабистари Махмуд. «Цветник тайны». Персидский текст поэмы, перевод, комментарий А. А. Лукашева; Отв. ред. Н. Ю. Чалисова. М.: Садра, 2022 [Shabistari, Mahmud. *The Rose Garden of Mystery (Persian text, translation and*



- commentary). Transl. and comm. by A. Lukasev; Chief Ed. N. Chalisova. Moscow: Sadra, 2022 (in Russian)].
14. Шейх Зайнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. Пер. с араб. И. Р. Насыров. Уфа: [б. и.], 2000. [Shakh Zaynulla Rasuli (Rasulev) al-Naqshbandi. *Selected Works*. Transl. from Arabic I. R. Nasirof. Ufa: [w. p.], 2000 (in Russian)].
 15. 'Abbasi, 'Abd al-Latif. *Sharh-i Hadiqat Sana'i mu'sum ba Lata'if al-hada'iq*. Muqaddima, tashih wa ta'liq Muhammad Reza Yusufi, Mohsen Mohammadi. Qum: Danishgah-i Qum, 1398 [Abbasi, 'Abd al-Latif. *Commentary on "The Garden..." by Sanai Known as "Subtleties of the Gardens"*. Qum: Danishgah-i Qum, 1398 (in Persian)].
 16. al-Ansari al-Harawi, 'Abd Allah. *Kitab Manazil al-sa'irin li-Shaikh al-Islam 'Abd Allah ibn Muhammad al-Ansari al-Harawi*. Beirut — Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1408/1988 ['Abd Allah al-Ansari al-Harawi. *The Book of the Itinerants' Stages by Shaikh al-Islam 'Abd Allah ibn Muhammad al-Ansari al-Harawi*. Beirut — Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1408/1988 (in Arabic)].
 17. al-Ansari al-Harawi, 'Abd Allah ibn Muhammad. *Sad maydan*. Tartib wa muqaddimah wa havashi wa tashih-i 'Abd al-Hayy Habibi. Tehran, Dunyayy-i Kitab, 1375 [1996 or 1997] [Ansari al-Harawi, 'Abd Allah ibn Muhammad. *Book of the hundred arenas*. Ed. by 'Abd al-Hayy Habibi. Tehran: Dunya-yi Kitab, 1375 [1996 or 1997] (in Persian)].
 18. al-Buhari. *Sahih al-Buhari*. Dimashq: [w. p.], 1993 [al-Buhari. *al-Buhari's Authentic Collection*. Damascus: [w. p.], 1993 (in Arabic)].
 19. *Encyclopaedia of Islam (EI)*. CD-ROM edition. V. 1.1. Leiden: [w. p.], 1999.
 20. Gavhurin, Sayyid Sadiq. *Sharh-i Istilahat-i Tasawwuf*. Vol. 1. Tehran: Intisharat-i Zawwar, 1376 [Duktur Sayyid Sadiq Gavhurin. *Commentary on the Sufi Terms*. Vol. 1. Tehran: Intisharat-i Zawwar, 1376 (in Persian)].
 21. Gavhurin, Sayyid Sadiq. *Sharh-i Istilahat-i Tasawwuf*. Vol. 7. Tehran: Intisharat-i Zawwar, 1382 [Duktur Sayyid Sadiq Gavhurin. *Commentary on the Sufi Terms*. Vol. 7. Tehran: Intisharat-i Zawwar, 1382 (in Persian)].
 22. (GIE) *Dairat al-ma'rif-i bozorg-i Islami* [The Great Islamic Enciclopaedia]. — Available from: URL: <https://www.cgie.org.ir/>. URL: <https://www.cgie.org.ir/> (in Persian)] (accessed: 28.02.2021).
 23. Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad ibn 'Ali. *Fath al-Bari bi-Sharh Sahih al-Bukhari*. Cairo: Maktaba Riyan al-Turath, 1407 / 1986 [Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad ibn 'Ali. *Grant of the Creator in the Commentary to "The Authentic" by al-Bukhari*. Cairo: Maktaba Riyan al-Turath, 1407 / 1986 (in Arabic)].
 24. Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Sadir, 2003 [Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. *The Tongue of the Arabs*. Beirut: Dar Sadir, 2003 (in Arabic)].
 25. Iraqi, Fakhr al-Din. *Ushshaq-nama. Aghaz-ikitab*. Ganjoor. — Available from: URL: <https://ganjoor.net/eraghi/oshaghname/aghazo/sh3/> (accessed: 28.02.2021) [Fakhr al-Din Iraqi. *Book of Lovers. Beginning of the Book*. Ganjoor. — Available from: URL: <https://ganjoor.net/eraghi/oshaghname/aghazo/sh3/> (accessed: 28.02.2021) (in Persian)].



26. Kalabadhi, Muhammad ibn Ibrahim. *al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf*. Beirut — Lebanon: [w. p.], 1993 [Kalabadhi, Muhammad ibn Ibrahim. *The Doctrine of the Sufis*. Beirut — Lebanon: [w. p.], 1993 (in Arabic)].
27. al-Makki, Abu Talib Muhammad ibn 'Ali. *Kitab Qut al-qulub fi mu'amalat al-mahbub wa-wasf tariq al-murid ilá maqam al-tawhid li-Shaikh Abi Talib al-Makki*. Haqqaqahu wa qaddamahu wa 'allaqa hawashihu Muhammad Ibrahim, Muhammad al-Ridwani. Cairo: Maktaba Dar al-Turath, 1422/2001 [al-Makki, Abu Talib Muhammad ibn 'Ali. *The Nourishment of Hearts in Dealing with the Beloved and the Description of the Seeker's Way to the Station of Declaring Oneness*. Ed., preface, comm. by Muhammad Ibrahim, Muhammad al-Ridwani. Cairo: Maktaba Dar al-Turath, 1422/2001 (in Arabic)].
28. Mawlawi, Jalal al-Din Muhammad b. Muhammad. *Masnavi-i ma'navi-i Mawlana Jalal al-Din Muhammad Balkhi*. Ba kushish-i M. Azeryazdi az ru-i tab'-i R. A. Nicholson. Tehran: Padzuhish, 1383 [Mawlawi, Jalal al-Din Muhammad b. Muhammad. *The Spiritual Couplets by Jalal al-Din Muhammad Balkhi*. ed. M. Azeryazdi on the R. A. Nicholson's text. Tehran: Padzuhish, 1383 (in Persian)].
29. Sanai, Abu al-Majd Majdud Ibn Adam. *Hadiqat al-haqiqa wa shari'at al-tariqa tashih wa tahshiya Mudarris Rezawi*. Tehran: [w. p.], 1374 [Sanai, Abu al-Majd Majdud Ibn Adam. *The Garden of Mystery and the Law of the Way*. Ed., comm. Mudarris Rezawi. Tehran: [w. p.], 1374 (in Persian)].
30. Sarraj, Abu Nasr 'Abd Allah ibn 'Ali. *al-Luma' li-Abi Nasr al-Sarraj al-Tusi*. Haqqaqahu wa qaddama lahu wa kharraja ahadithahu 'Abd al-Halim Mahmud, Taha 'Abd al-Baqi Surur. Misr [Cairo]: Dar al-Kutub al-Hadithah; Baghdad: Maktabat al-Mithanna, 1960 [Sarraj, Abu Nasr 'Abd Allah ibn 'Ali. *Book of Light by Abi Nasr al-Sarraj al-Tusi*. Ed., preface and extracted hadith 'Abd al-Halim Mahmud, Taha 'Abd al-Baqi Surur. Egypt [Cairo]: Dar al-Kutub al-Hadithah; Baghdad: Maktabat al-Mithanna, 1960 (in Arabic)].
31. al-Sulami. *Haqa'iq al-tafsir: tafsir al-Quran al-'aziz*. Tahqiq Sayyid 'Umran. 2 vols. Beirut — Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001 [al-Sulami. *The Truths of Commentary: Commentary to the Holy Quran*. Ed. Sayyid 'Umran. 2 vols. Beirut — Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001 (in Arabic)].
32. Hoseyni M. *Sharh-i "Hadiqat-i haqiqat-i" Sanai*. Tehran: [w. p.], 1388 [Hoseyni M. *Commentary on "The Garden of Mystery" by Sanai*. Tehran: [w. p.], 1388 (in Persian)].

Информация об авторе

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Лукашев А. А. Глава о чистоте (*сафа*) и очищении (*ихлас*)
Ориенталистика. 2024;7(1):173–188

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 11.02.2024; одобрена рецензентами 10.03.2024; принята к публикации 10.03.2024; опубликована 20.03.2024.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Andrey A. Lukashov — 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 11.02.2024; approved after reviewing 10.03.2024; accepted for publication 10.03.2024; published 20.03.2024.

The author has read and approved the final manuscript.