



DOI: 10.21779/2077-8155-2022-13-1-81-92

УДК 297.1

Содержание статьи

Информация о статье

Д.А. Гусенова¹

К постановке проблемы
Понятийная сторона концепта
«дороги», «пути» в исламе
Ценностная сторона концепта
«дороги», «пути» в исламе
Образная сторона концепта «дороги»,
«пути» на примере произведения Д.
Руми «Поэма о скрытом смысле»
(«Маснавийи ма‘нави»)
Заключение

Поступила в редакцию: 20.01.2022
Передана на рецензию: 25.01.2022
Получена рецензия: 14.02.2022
Принята в номер: 15.03.2022

Концепт «дорога» в исламе

Дагестанский государственный университет; gusenowa03111978@yandex.ru

В статье даётся религиозно-философский анализ концепта «дорога» в рамках исламского вероучения. Опираясь на догматические источники (Коран и хадисы), а также на три измерения и характеристики концепта «дорога»: понятийное, образное и ценностное, автор раскрывает содержательную сторону этого феномена.

Наше исследование показало присутствие в исламском вероучении духовного и физического понимания дороги, пути. На понятийном уровне в духовном смысле путь представлен как вектор духовного развития через религию, как модель жизни или жизненный путь. В физическом значении дорога упоминается при описании тех или иных значимых коранических событий, а также в качестве элемента катафатической практики в исламе.

Эти значения являются сквозными в ценностном и образном измерении концепта «дорога». В первом случае феномен «дорога» актуализируется в некоторых практико-преобразующих составляющих исламского вероучения. Во втором – выведена из религиозно-философского анализа одного из ключевых произведений Джалаладдина Руми «Поэмы о скрытом смысле» («Маснавийи ма‘нави»). В концептуальном плане образные представления о пути, дороге в указанном сочинении также проанализированы в физическом, духовном и эсхатологическом смысле.

Ключевые слова: *дорога, путь, ислам, путешествие, номадизм, номадное в исламе.*

¹ *Джамия Адамкадиевна Гусенова* – доцент кафедры философии и социально-политических наук ДГУ, кандидат философских наук, orcid.org/0000-0002-9045-254X.

DOI: 10.21779/2077-8155-2022-13-81-92

UDC 297.1

Content of the article

Information about the article

D.A. Gusenova²

To the problem statement.
The conceptual aspect of the concept of road/path in Islam.
The axiological aspect of the concept of road/path in Islam.
The figurative aspect of the concept of road/path through the example of “Poem about the hidden meaning” (*Masnaviyi ma'navi*) by J. Rumi.
Conclusion.

Received: 20.01.2022
Submitted for review: 25.01.2022
Review received: 14.02.2022
Accepted for publication:
15.03.2022

The Concept of Road in Islam

Dagestan State University; gusenowa03111978@yandex.ru

The article provides a religious and philosophical analysis of the concept of road within the framework of Islamic doctrine. Relying on dogmatic sources (the Qur'an and Hadith), as well as on the three dimensions and characteristics of the concept of road – conceptual, figurative and axiological ones, the author reveals the content of this phenomenon. The research has shown the presence of spiritual and physical understanding of road or path in the Islamic creed. At the conceptual level and in the spiritual sense, path is interpreted as a vector of spiritual development through religion, as a model of life or a way of life. In its physical meaning, road or path is mentioned when describing significant Quranic events, and as an element of cataphatic practice in Islam. Both these are basic meanings in the axiological and figurative dimensions of the concept of road. In the first case, the phenomenon of road is actualized in some of the practice-transforming components of the Islamic creed. In the second case, it is derived from the religious and philosophical analysis of one of the key works of Jalaladdin Rumi – *Poem about the hidden meaning (Masnaviyi ma'navi)*. Conceptually, figurative representations of road/path in this work are also analyzed in the physical, spiritual and eschatological sense.

Keywords: *road, path, Islam, journey, nomadism, nomadism in Islam.*

К постановке проблемы

Концепт «дорога» в исламе – одна из плохо разработанных исламоведческих проблем в современной религиоведческой науке. Её научная значимость объясняется тем, что она отчасти закрепляет в научном дискурсе идею номадного в исламе, того, что в исламское вероучение ретранслированы элементы кочевнических культурных архетипов. Последнее во многом связано с тем, что в доисламский период у арабов основная социально-экономическая жизнь сосредотачивалась на караванных путях, поэтому дороги имели здесь не только экономическое, но и важное историческое и социокультурное значение. Близость расположения к поселениям крупных торговых магистралей не только обеспечивала стабильность пространственных (физических) перемещений, но и

² *Djamilya Adamkadijevna Gusenova* – Cand. Sc. (Philosophy), associate professor at the Department of Philosophy and Socio-Political Sciences of Dagestan State University, orcid.org/0000-0002-9045-254X.

аккумулировала социальный потенциал: задействовала «социальные лифты», преобразовывая жизнь кочевых племён, меняя их потребности и возможности, объединяя в себе физическое, социальное и технологическое пространства.

Проблеме концептуализации социокультурного феномена «дорога» в общефилософских и социогуманитарных исследованиях в последние годы уделяется много внимания. Отчасти это объясняется естественной необходимостью и условием жизнеспособности самого постоянного передвижения человека. На это накладывается рассмотрение движения в физическом пространстве в качестве дополнительного «механизма социальной мобильности», использование которого «в условиях социальной эволюции определяется, прежде всего, технологическими инновациями, направленными на развитие феномена «дороги»» [3, с. 121]. Газнюк Л.М. и Дьяченко Я.О. назвали это «социопрагматикой путешествий» [4, с. 27], где дорога предстаёт «самодостаточной сущностью бытия человека, которая несёт в себе систему трансформации реальности» [4, с. 28]. Дорога содержит ключевые, противостоящие друг другу атрибуты, представленные в фольклоре многих народов и культур: дом у дороги и оседлое жилище, проводник в пути (сталкер) и домочадцы, дорога и бездорожье, дорога и дом, прощание и встреча.

Добавим к этому исторически обусловленные глобализационные процессы и принципы социокультурной парадигмы и получим на выходе историческую равновесность практически любой дороги. Социопрагматизация последней содержит в себе «витальные, этические, эстетические, экзистенциальные контексты, свидетельствующие о том, что человек в дороге становится другим. Одной из давно подмеченных особенностей человека в дороге является его готовность безо всякого отторжения знакомиться со светской и религиозной культурой страны пребывания и без скепсиса принимать образы виртуальных существ, синтезированных чужой культурой: духов, русалок, домовых, леших, кикимор, кентавров и т. п. [4, с. 30]. Именно в этом, согласно А. Камю, и состоит «очевидная польза путешествий» [5, с. 4]

К этому можно причислить и веяния постнеклассической философии с её разнообразными поисками новой рациональности и соединением феноменологии с лингвистикой. Концепт «дорога», в частности, представляют «как некую концентрацию знаний, представлений, ассоциаций, сложившихся в результате истории или жизненного опыта и закрепившихся за лексемами» [10, с. 278], своего рода «сгусток» [9, с. 25] культуры. Причём жизненный, исторический опыт народа играет здесь ключевую роль. Мы даже можем здесь попробовать выдвинуть гипотезу, что именно у кочевнических народов этот концепт наиболее рельефно выражен в социокультурной практике. Примером тому является наблюдаемая нами обширная социолингвистическая практика у народов Казахстана. Так, Насырова А.Б., Ермакова Ж.Т. и Сатыбалдинова К.М. говорят о закрепившейся в казахской культуре и языке лексеме *жол* (дорога), которая обнаруживает себя в национальном фольклоре, фразеологизмах, поговорках и пословицах. К примеру: «"Жүрместен бұрын – жолыңды байқа, қиместен бұрын тоныңды байқа" (Прежде чем отправиться в путь, оцени дорогу, прежде чем надеть, оцени шубу), "Алыс жүрсең де, жолмен жүр" (И в дальний путь иди дорогой)» [10, с. 281] и т. д. Авторы также отмечают, что «основное культурологическое содержание у пары *жол – дорога* совпадает: *жол – дорога* – это символ движения, развития, обновления, изменений, а также символ будущего, неизвестности и таинств, символ жизни». Неслучайно и у слова *дорога*, и у слова *жол* развилось со временем переносное значение *жизненный путь – өмір жолы* <...> для русского человека концепт дороги определяется просторами России, поэтому на первом плане коннотации,

связанные с неизвестностью, ожиданием будущего. Для кочевника же дорога является символом жизни, символом ее бесконечности» [10, с. 283].

Наше обращение к исследованиям русской культуры подтверждает последний тезис. Об этом писал и русский философ Н.Я. Бердяев, отмечая лёгкость, с которой русский человек меняет своё место проживания на необъятных русских просторах. Об этом пишут и современные авторы. Так, С.Н. Алёхина увязывает устремлённость русского человека к путешествию, странничеству с тем, что личное жизненное пространство не воплощено в конкретном месте пребывания, и что «этим жизненным пространством становилась вся Русь» [2, с. 33]. Это с одной стороны. С другой стороны, в этой социокультурной практике читаются как «поиски религиозной святости» [2, с. 33], закрепившие в русской культуре такие социокультурные феномены, как *странничество* с целью богомолья и религиозное *подвижничество*, так и географическая обусловленность – т. н. *аспатиальность* (внепространственность) русского народа, отличающегося от остальных «слабыми реакциями на географические реалии – расстояния, рубежи, специфику места» [15, с. 116].

К.М. Сатыбалдинова объясняет эту разницу в отношении к пространству и дороге у кочевников и оседлых народов тем, что у первых «естественное состояние непрерывного движения, перемещений вырабатывает знание законов пути, включающих в себя не только практические навыки использования условий экологической среды, но и систему этических норм, эстетических принципов, философских умозаключений» [14, с. 11]. Мир в такой системе мировосприятия представляется как иерархическая сумма «концентрических кругов разной степени освоенности, в центре которых находилось жилище (кибитка, юрта и пр.)» [14, с. 11]. Из этого, по мнению автора, вытекает и специфика организации социального пространства, которое «у номадов также осмысливалось в форме концентрических кругов разной величины. В центре него – жилище кочевника, затем – минимальная община, далее – различные уровни клановой и «племенной» организации. Венчает эту многоступенчатую структуру социум – «владение» [14, с. 11]. Аналогичное мы обнаруживаем в исламской культуре и вероучении, демонстрирующих устойчивый культурный концепт «дорога». Для западного мира тоже характерны странничество, путешествие, движение в пространстве. Однако они носят там специфический, отличительный характер. В.А. Маслова применила для этой характеристики понятие «абсентизм».

Для того чтобы в полной мере раскрыть обозначенную проблему, методологически мы будем опираться на три измерения и концепта «дорога», которые предлагает Э.И. Мещерякова, а именно понятийное, образное и ценностное. «Образная сторона – это зрительные, слуховые, тактильные, воспринимаемые обонянием характеристики предметов, явлений, событий, отражённых в нашей памяти. Понятийная сторона концепта есть языковая фиксация, обозначение, описание, признаковая структура, сопоставительные характеристики данного концепта по отношению к тому или иному ряду концептов, которые никогда не существуют изолированно. Ценностная сторона концепта – важность этого психического образования для пассажира» [14, с. 29]. Это позволит нам на теоретико-методологическом уровне синтезировать разнопорядковые смыслы одного феномена «дорога». Исходя из этих трёх измерений и характеристик и будет структурирована наша статья. Следует также иметь в виду, что в статье к понятию «дорога» мы прикладываем различные однопорядковые категории, такие, как «путь», «тропинка», «колея», «распутье» и т. д.

Понятийная сторона концепта «дороги», «пути» в исламе

В исламе такие концепты как «движение», «путь» имеют фундаментальное значение с точки зрения семиотики и самопрезентации религии. Относительно быстрое распространение ислама стало возможным не только благодаря арабо-исламским завоеваниям и зарождению этой религии в самом центре торговых и социокультурных магистралей – Великого шёлкового пути, но и внутренней заданности – акценте на постоянное векторное движение вовне. На справедливость последнего указывает нам социолингвистика арабского языка. Арабское слово *сунна* означает «образ», «дорога», «жизненный путь». Для представителей арабо-мусульманской культуры передвижение имело экзистенциальное значение. Сама жизнь по канонам ислама – это путь в направлении к Дому Аллаха. Здесь присутствуют такие ключевые социальные субъекты, как «дервиши», «мухаджиры», «искатели знания» (талабат ал-‘илм), стремившиеся приобщиться к исламскому культурному наследию и др. Обращает на себя внимание и обилие в арабской культуре терминов и понятий, связанных с практикой путешествия: *хадж* (паломничество), *умра* (малое паломничество), *зиярат* (посещение могил «святых» людей), *хиджра* (выселение, эмиграция), *сафар* (путешествие, переезд из одного места в другое), *рихла*³ (путешествие в поисках знания), *хидая*, (руководство, ведение по правильному пути), *тарикат* (дорога, путь), хакк (метод духовного возвышения и мистического познания Истины) и др. Об этом свидетельствует и усиленное использование исламом понятия *путь*, представленное в Коране в духовном и физическом значениях.

В первом (духовном) смысле путь представлен как направление духовного развития через религию, как модель жизни или жизненный путь. Это укладывается в общую практику любой идеологии, представляющей собой некий вектор, направленность своего духовного пути, который объявляется единственно верным. По этому поводу Коран использует на уровне семантики самые разные аспекты этого *духовного пути*:

– дорога Бога (*сабилян*), Наш путь (*субуляна*) – от лица Всевышнего [6, 29:69], прямой путь (*альхуда*) [6, 47:32], которому в Коране аксиологически противостоит всё остальное, то есть путь «тех, что [подпали под Твой] гнев... и заблудших» [6, 1:7];

– верный путь, означающий сохранение веры во Всевышнего и предание Его воле в трудных ситуациях [6, 2:157; 3:20];

– «истинный путь» [6, 2:16] как путь тех, которых Всевышний «облагодетельствовал» [6, 1:7], и которые «обретут <...> блаженство [в том мире]» [6, 2:5] и др.

Этому пути противостоит заблуждение, «ложный путь» [6, 2:18], сойти с которого возможно, если верующий перестанет быть «слепым» и «глухим» [6, 2:18] к знамениям Всевышнего. Аллегорически это пространство заблуждения сравнивается в Коране с «дождевой тучей» [6, 2:19], под которой оказались неверующие, пребывающие «в смертельном страхе, дабы не слышать грома, затыкают пальцами уши» [7, 2:19], движимые светом молнии.

Диалектика духовной жизни в исламе сводится к деистическим представлениям о свободе и необходимости, когда, с одной стороны, в Коране обнаруживается элемент предопределённости в самом акте странствия, а с другой – за человеком признаётся свобода воли. Неверие (по Корану) самостоятельное,

³ Единственное упоминание этого термина в Коране в 106 суре «Курайш» – торговые поездки зимой и летом.

субъективное решение, выбор самого человека, когда он продолжает отказываться от веры даже после того, как ему становится «ясен прямой путь, и он следует не по пути верующих» [6, 4:115]. Только после этого Коран называет неверующего неверующим: «Мы обратим его к тому, к чему он сам обратился, и спалим его в геенне» [6, 4:115], признавая за ним таким образом ответственность за выбор. Что касается тех, кто отрекся от веры, после того, как пришел в ислам, то Коран именует их нечестивцами, которых Всевышний «не ведет путем истины» [6, 3:86], ввергая их «в заблуждение» [6, 2:26]. В этом духовном поиске предполагается посланный Всевышним «проводник [на прямой путь]» [6, 2:38], последователям которого «нечего страшиться, ибо они не изведуют горя» [6, 2:38].

Прямой путь (*альхуда*) упоминается в Коране в суре 3, аяте 51 в библейском сюжете о пророческой деятельности Исы (Иисус Христос), где он, обращаясь к иудеям, говорит: «Воистину, Аллах – мой Господь и ваш Господь. Так поклоняйтесь Ему: это и есть прямой путь» [6, 3:51]. Сойти с прямого пути – это перейти «от веры к неверию» [6, 2:108], а «сворачивать с пути Аллаха» [6, 2:217] приравнивается к греху многобожия. Быть на прямом пути значит полагаться на Всевышнего [6, 3:101].

Несмотря на характерное для авраамических религий предопределение, в исламе решение принять веру или нет остаётся за людьми, «после того как к ним явились ясные знамения» [6, 2:213]. И далее в аяте Корана говорится, что религиозный раскол и появление новой религии – ислама, тоже есть проявление воли Всевышнего. Все эти «пути» (религии) ведут к истине, но только один из них «прямой» (или наиболее короткий) путь к ней (к истине), и это, согласно Корану, ислам: «Аллах по Своей воле направил тех, которые уверовали, к истине, по поводу которой они разошлись по Его дозволению. Аллах ведет того, кого пожелает, к прямому пути» [6, 2:213].

Во втором (физическом) значении дорога упоминается при описании тех или иных значимых коранических событий (например, «Мы внушили Мусе: "Выйди ночью с Моими рабами и проложи им дорогу по морю сушей"» [6, 20:79 (77)]) или каких-либо знамений (например, аяты 74–76 суры 15 Аль-Хиджр). Движение по некому пути (физическому или духовному) становится центральной идеей в Коране: «Аллах сделал для вас землю подстилкой... чтобы вы ходили по ней дорогами широкими» [6, 71:18(19)–19(20)]. Но это должно быть не просто пассивное любопытствующее созерцание, а, как писал о христианской диалектике П.А. Флоренский, «удивление, изумление, встроено в ритм познания». Собственно сама диалектика христианства, по его мнению, построена на методически организованном удивлении, представляющем собой «органическую среду, в которой движется философское познание» [16, с. 133].

В этой идее мы усматриваем некоторые параллели с философией ислама, главный догматический источник которого «акцентирует внимание на трёх разнонаправленных моментах одного модуса мышления – созерцания»⁴. А именно, Коран призывает путешествовать для укрепления веры через созерцание: 1) хаоса, рождающегося из-за несоблюдения религиозных канонов и отрицания Бога; 2) гармонии мира в качестве подтверждения Его милости; 3) а также наказания тех, кто отрекся от Всевышнего и примкнул к многобожникам. Всё это должно способствовать направлению (или возврату) верующего на *прямой путь*, в лоно ислама.

Представляется, что ключевой задачей здесь становится обнаружение такой универсальной логической формы, которая позволила бы в едином мыслительном

⁴ Gusenova D.A. К вопросу о концептуализации путешествия в исламском вероучении // *Исламоведение*. 2018. Т. 9, № 3. – С. 19–29.

акте «схватывать», концептуализировать одновременно духовный и физический смысл сути этого и любого другого явления мира через призму диалектики ислама, наиболее рельефно, на наш взгляд проявляющейся в гносеологических идеях исламского вероучения. И в это смысле отдельным познавательным полем становится ценностная составляющая концепта «дорога», поскольку ценность, будучи ключевым фактором специфики культуры, её базовой категорией, отражает устоявшиеся «отношения между предметом и потребностью в нем человека» [8, с. 24] с точки зрения его (предмета) ценности или полезности.

Ценностная сторона концепта «дороги», «пути» в исламе

Ценностная сторона концептосферы «дорога» актуализируется в некоторых практико-преобразующих составляющих исламского вероучения. Примерами таковых являются: 1) хиджра – начало исламского летоисчисления, связанное с переселением пророка Мухаммада из Мекки в Медину в 622 году (хиджра), как значимого, ключевого события в истории формирования первых мусульманских общин; 2) хадж (паломничество), являющийся одним из столпов в исламе; 3) торговля, предполагающая длительные путешествия, и рассматриваемая исламом в качестве одного из наиболее одобряемых видов хозяйственно-экономической деятельности и т. д.

Дополнением к этому служат особые привилегии и послабления для путешественников, как социального⁵, так и религиозного⁶ характера. Здесь ещё важно намерение, с которым отправляются в путь, от него зависит итог: «...каждому человеку достанется только то, что он намеревался (обрести), и поэтому переселявшийся ради мирского или ради женщины, на которой он хотел жениться, переселится (лишь) к тому, к чему он переселялся» [1, хадис 50 (54)].

В хадисах отмечается, что возле дорог, где Пророк останавливался на отдых и совершал молитвы, в последующем строились первые мечети (см.: [1, хадис 486]). Здесь же хоронили известных людей. Особенно почётным было содержать колодец у дороги, и на его владельца накладывалась определённая социальная ответственность: «...не очистит их, и (уготовано) им мучительное наказание: на человека, имевшего излишки воды у дороги» [1, хадис 1037 (2358)].

Такое трепетное отношение к дороге неоднократно отмечалось в догматических источниках ислама. В хадисе аль-Бухари упоминается человек, который убрал ветку с колючками с дороги, «и Аллах воздал ему благодарностью, простив ему (его прегрешения)» [1, хадис 371 (652)]. По сообщениям хадисов, возле дорог люди собирались, чтобы пообщаться, обменяться новостями [1, хадис 1070 (2465)]. При этом были предусмотрены некоторые этические нормы присутствия у дороги, а именно: необходимо было «воздавать должное дороге», т. е. «...потуплять взоры, (никому) не причинять вреда, отвечать на приветствия, побуждать к одобряемому и удерживать от порицаемого» [1, хадис 1070 (2465)]. Уже тогда существовали представления об оптимальной ширине дороги: «...в случае возникновения разногласий относительно дороги (следует оставлять для прохода) семь локтей» [1, хадис 1071 (2473)].

⁵ Например, путники имеют преимущество при получении закята, а тех, кто жертвует им своё имущество, хотя «оно было ему дорого» [6, 2:177] Коран называет благочестивцами.

⁶ Например, сокращённая молитва, запрет на пост во время пути (см. [6, 2:185]).

Образная сторона концепта «дороги», «пути» на примере произведения Д. Руми «Поэма о скрытом смысле» («Маснавийи ма‘нави»)

Наиболее рельефно образная сторона концепта «дороги» прослеживается у исламских философов и поэтов. Художественная картина мира одного из выдающихся средневековых поэтов, Джалаладдина Руми фиксирует в себе ключевые для арабо-мусульманской культуры ценности. В этом особый смысл познавательный интерес представляет «Поэма о скрытом смысле» («Маснавийи ма‘нави»), которая по праву входит в число шедевров мировой литературы. Будучи неформальным лидером суфийского братства Маулавийа, Джалаладдин Руми подчёркивал значимость в жизни верующего духовного пути и придавал в своих произведениях «дороге» самый разный, в том числе и эсхатологический смысл.

В концептуальном плане образные представления о «пути»-«дороге» в указанном сочинении можно условно разделить на три группы: 1) «путь» и/или «дорога» в физическом смысле, в том числе и как пространственно-временной континуум; 2) «путь» и/или «дорога» как «нить жизни», образ жизни, или выбранный духовный путь, который может быть правильным (истинным) и неправильным (греховным); 3) «дорога», «путь» в эсхатологическом смысле, связывающем посюсторонний мир с потусторонним.

Физический смысл дороги в поэме специфически увязывается с представлением о дороге как о месте жизненно значимых и судьбоносных событий. В поэме упоминается эпизод с наложницей, которую повстречал шах у столбовой (шахской) дороги, став душой «рабом наложницы той» [11, с. 25]. В последующем сюжетная линия затягивает главного героя (шаха) в водоворот событий, наполненных мистическими контактами со сверхъестественными силами и обусловленных волей Всевышнего, и Им же ниспосылаются различные божественные знаки и знамения.

Физические перемещения путников по дороге (пришёл, ушёл, прибыл) упоминаются многократно во всех четырёх частях поэмы. В ней не даётся художественное описание дороги и больше говорится о её функциональном и ментальном предназначении. По дороге, как правило, приходят значимые и долгожданные гости или главные герои, которые, прибывая откуда-то, в последующем исполняют некий пророческий замысел по воле Всевышнего, или вокруг их действий и поступков разворачивается и разъясняется какая-то религиозно-этическая проблема. Это и Вали, приснившийся в пророческом сне, который затем пришёл к шаху наяву [11, с. 29] и разъяснил причину недуга наложницы. Это и ювелир из Самарканда [11, с. 34], «исцеливший» наложницу. Это и Муса, который на дороге повстречал богохульствовавшего пастуха («Муса увидел на дороге некоего пастуха, который повторял: "О Господи! О Боже! Где ты, чтобы стал я Твоим слугой" [12, с. 105]), и между которыми завязался богословский диалог. В то же время дорога – это ещё и самостоятельная сюжетная «сцена» с разворачивающимися на ней событиями, приводящими к духовным метаморфозам главных героев, которые совмещают в этих сюжетах физическое и духовное путешествие. Это и самое видное («лобное») место: место виселицы и казни [11, с. 44].

В самой поэме некоторые коранические аяты и хадисы пересказываются автором, но уже в новой, литературно-художественной манере. Как и в хадисах, путнику не рекомендуется отправляться в путь в тёмное время суток и одному «...без поводыря» [12, с. 34]. Здесь можно повстречать торговые караваны,двигающихся по ровной глади пустыни, нищих, демонстрирующих свои увечья, «чтобы от этой нужды пробудилось милосердие у человека» [11, с. 194]. При этом

на дороге полно опасностей – например, разбойники. Поэтому настоятельно рекомендуется взять с собой проводника: «Для всякого, кто в путь без проводника отправится, любой двухдневный путь в столетний превратится» [12, с. 50]. Проводник (сталкер) сравнивается в третьем дефтере с учителем, которого выбирают для овладения ремеслом, чтобы не стать «предметом насмешек и в городе, и в деревне» [12, с. 50].

При этом дорога не бесхозная, она кому-то может принадлежать, быть, к примеру, столбовой (шахской) [11, с. 160]; может являться своего рода порталом, позволяющим отграничиваться от чего-либо, открывать и закрывать проход добру и злу, например «льву» [11, с. 95] или «барабанщику» [11, с. 250]. Она сводит и разводит, соединяет и разъединяет: «дорогу не найдет его товар в лавку» [11, с. 172], дорога позволяет чему-то или кому-то куда-то. Или во что-то проникнуть и т. д. (например, «Он разве что [тем, кто] видит с [помощью] Света Аллаха, будет, что под кожу для него дорога будет [= под кожу проникнет]») [11, с. 244].

Как известно, создание каких-либо помех на дороге порицается исламской догматикой. Эта идея находит художественное воплощение в поэме. Во втором дафтаре упоминается некий «грубый, но приятный в речах человек», который «посреди дороги посадил колючий куст» [11, с. 79], доставлявший массу неудобств прохожим. На постоянные просьбы выдернуть куст у него находилась отговорка: «Да, я вырву его на днях» [11, с. 79]. Этот литературный эпизод напоминает упомянутый нами выше хадис аль-Бухари 371 (652) [1], но уже облечённый в художественно-литературную оболочку с более развёрнутой сюжетной линией.

И в то же время дорога очень изматывает, требует от путника тщательной подготовки, поскольку коварна своими трудностями и подстерегающими опасностями («Дорога [кажется] ровной, но под ней [скрыты] силки...») [11, с. 88], поэтому её может осилить только выносливый и мужественный человек. «Авось слабый дорогу проторит туда» [11, с. 116]), пишет с надеждой Руми, с восточным юмором добавляя при этом, разве что ещё и «пьяный вдребезги», которому неведом страх, и потому «... колодец и ров перед ним – приятная дорога» [12, с. 63].

Дорога испытывает и утомляет путешественника, в особенности дальняя. Об усталости в пути в поэме говорится многократно: «А тот путник после долгой дороги устал, увидел он в этом внимание и ласку» [11, с. 41; 12, с. 25]. Опасность представляют и мистические существа, заманивающие людей, как, гул – оборотень, живущий, по преданию, в пустыне и своими криками сбивающий путников с дороги, а затем нападающий на них:

«Кричит гул: "Эй, караван!
Идите ко мне, вот дорога и указатель!"»
Гул зовет каждого по имени: "О такой-то!" –
чтобы сделать того купца одним из сгинувших.
Если придет он туда, то увидит волков и львов,
жизнь потеряна, дорога длинна, а день клонится к вечеру.
Каков призыв того гула, скажи же?!
"Хочу денег, хочу власти, хочу почестей!"
Внутри себя эти голоса осуди, чтобы раскрылись тебе тайны.
Взывай непрестанно к Истинному, сожги голоса гулов,
глазами-нарциссами не смотри на этого коршуна» [11, с. 55].

Духовный смысл дороги в поэме носит аллегорический характер: дорога к душе и сердцу [11, с. 58], «к печени», «к языку» через слух [11, с. 125], «к себе» [11, с. 268], к «Истинному» [11, с. 271], «к смыслу [звука]» [12, с. 34].

Духовный смысл дороги поясняется её предназначением Богом: «Каждому человеку я даровал дорогу, каждому даровал свои обороты речи» [11, с. 109]. Важной экзистенциальной целью здесь становится принятие и покорность воле Всевышнего: «Поскольку ты не Пророк, ступай по дороге, чтобы однажды, [выбравшись] из ямы, достигнуть [высокого] положения. Будь подданным, если ты не султан, не веди [корабль] сам, если ты не мореход» [11, с. 150]. Это становится возможным, если отказаться от спора по поводу *имён* и погрузиться в сущностные характеристики через Его атрибуты, ибо «разногласия между людьми возникли из-за имен, когда же дошло до смысла, все успокоилось», – пишет Д. Руми [11, с. 218].

Добавим, что образ дороги в данном произведении пересекается и с мотивами путешествия и паломничества. Путешествие становится символом преодоления трудностей и как итог вознаграждается в конце пути, в т. ч. обретением святости: «... благодаря путешествиям Луна становится Кай-Хусравом, а без путешествий Луна разве станет царем? Благодаря путешествию пешка становится благородным ферзем, и из-за путешествия обрел Йусуф сотню исполнений желаемого» [12, с. 48].

Эсхатологический смысл дороги увязывается с представлением о дороге как о пути к Богу, на котором обязательно достаточное количество не только материальных припасов, но и *пищи веры*. И на этом духовном пути возможны соблазны: «Как много мужей, которых ограбил в дороге внешний облик! Они покусались на внешний облик, но нанесли удар по Аллаху» [11, с. 76]. Этот духовный путь требует полного растворения суфия, сведения его в «ничто»:

«Поскольку наша природа не родственна природе Царя,
наше "мы" исчезает в Его "мы".
Когда же наше "мы" исчезло, остался Он один,
а я стал подобен праху под копытами Его коня.
Душа и признаки ее превратились в прах,
и на прахе ее – отпечаток Его стопы.
Ты, [о суфий], стань прахом у Его ног, чтобы обрести эту часть,
чтобы стать венцом на головах великих горделивых мужей» [11, с. 76].

В этой поэме религия (ислам) метафорически представлена дорогой, ведущей человеческие души в райские сады: «Его закон – проезжая дорога сада душ» [11, с. 145]. Это же касается и проповеднической деятельности самого пророка Мухаммада, его предписаний по поводу тех или иных религиозных канонических законов: «Мечеть жителей Куба' была неодушевленной, но той [мечети], что не была ей ровней, не дал дороги [Пророк]» [11, с. 176].

В поэме дорога как *линия жизни* объединяет «предвечность» и «вечность» [11, с. 243] для человека. В своих молитвах верующие могут лишь уповать на Всевышнего в облегчении Им этого пути:

«Пророк сказал тому больному:
"Скажи так: О Ты, облегчающий трудности!
... Путь сделай для нас приятным, как цветник;
стоянка наша [в дороге] – Ты сам, о Великодушный!"» [11, с. 150].

Заключение

Всё это свидетельствует о существовании в исламском вероучении диалектических понятий о концепте «дороги», «пути», сочетающих в себе физический и духовный смыслы этого феномена, пронизанных дуальностью и

деистическими представлениями о свободе выбора и предопределённостью, с одной стороны, и кораническим призывом к верующим к духовной и пространственной динамике, – с другой.

Основанием для выделения социокультурного феномена «дорога» в качестве сквозной идеи концепта служит его актуализация в социолингвистической, догматической и поэтической практике.

Литература

1. *аз-Забиди Ахмад ибн 'Абд аль-Лятиф*. Ат-Таджрид ас-сарих ли-ахадис. Аль-Джами' ас-сахих = Ясное изложение хадисов "Достоверного свода" "Сахих" аль-Бухари (краткое изложение) / пер. с араб. В. Нирша. – М.: Умма; Эксмо, 2017. – 1438 с.
2. *Алёхина С.Н.* Социокультурные смыслы странничества // Вестник МГУКИ. 2010. 1 (33). – С. 32–37.
3. *Рассадин С.В.* Социально-пространственные практики мобильности и феномен "дороги" // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: Философия. 2019. № 2 (48). – С. 117–122.
4. *Газнюк Л.М., Дьяченко Я.О.* Феномен дороги как код поведения в путешествии // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. 2020. № 2. – С. 26–31.
5. *Камю Альбер*. Записные книжки. – М.: Вагриус, 2000. – 206 с.
6. *Коран* / пер. И.Ю. Крачковского. – М.: Маджесс, 1990. – 367 с.
7. *Коран* / пер. с араб. и коммент. М.-Н.О. Османова. – 3-е изд., перераб. и доп. – СПб.; М.: Диля, 2010. – 574 с.
8. *Маслова В.А.* Странник в лингвокультуре: ценность, концепт, образ? // Вестник РУДН. Сер.: Лингвистика. 2015. № 3. – С. 23–31.
9. *Мецгерякова Э.И.* Психосемиотика пути и экзистенциально-коммуникативные аспекты деятельности проводника железнодорожного транспорта // Сибирский психологический журнал. 2008. № 27. – С. 24–30.
10. *Насырова А.Б., Ермекова Ж.Т.* Этнокультурные особенности концепта «дорога – жол» // Сибирские исторические исследования. 2018. № 4. – С. 278–284.
11. *Руми Джалал ад-дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар (байты 1–4810) / пер. с перс., примеч. и указ. О.М. Ястребовой; под ред. А.А. Хисматулина. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. – 480 с.
12. *Руми Джалал ад-дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Четвертый дафтар (байты 1–3855) / пер. с перс. Л.Г. Лахути, Н.И. Пригариной, М.А. Русанова, Н.Ю. Чалисовой; координатор проекта Н.И. Пригарина; науч. ред. Я. Эшотса, указ. Л.Г. Лахути. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. – 496 с.
13. *Руми Джалал ад-дин*. Мухаммад. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»): Второй дафтар 2 (байты 1–3810) / пер. с перс. М.-Н.О. Османова; общ. редакция, коммент. и указ. О.М. Ястребовой. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. – 376 с.
14. *Сатыбалдинова К.М.* Генеалогический подход в истории философии // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2014. № 3. – С. 7–13.
15. *Смирнягин Л.* Трансформация общественного пространства России // Отечественные записки. – М.: Отечественные записки. 2006. Т. 32, № 5. – С. 115–119.

16. *Флоренский П.А. Мысль и язык // Флоренский П.А. У водоразделов мысли: в 2 т. – М.: Правда, 1990. Т. 2. – С. 109–341.*

References

1. az-Zabidi, Ahmad ibn 'Abd al-Latif. *At-Tajrid as-sarich li-ahadis. Al-Jami' as-sahih = A clear statement of the hadiths of the "Authentic Code" "Sahih" al-Bukhari (summary) / Ahmad ibn 'Abd al-Latif al-Zabidi; [trans. from the Arab. V. Nirsha]. – Moscow: Umma: Eksmo, 2017. – 1438 p.*
2. Alyokhina S.N. Socio-cultural meanings of pilgrimage // *Bulletin of MGUKI. January-February. 2010. no.1 (33) – P. 32–37.*
3. Rassadin S.V. Socio-spatial practices of mobility and the phenomenon of "roads" // *Bulletin of Tver State University. Series: Philosophia. 2019. no. 2 (48). – P. 117–122.*
4. Gaznyuk L.M., Dyachenko Ya.O. The phenomenon of the road as a code of behavior in travel // *Actual problems of humanities and socio-economic sciences. 2020. no. 2. – P. 26–31.*
5. Camus, Albert. *Albert Camus. – M.: Vagrius, 2000. – 205 p.*
6. *Koran / per. I.Y. Krachkovsky. – M.: Majess, 1990. – 367 p.*
7. *The Quran / translated from Arabic and comment. M.-N.O. Osmanov. – Ed. 3rd, reprint. and additional. – St. Petersburg; Moscow: Dilya; 2010. – 574 p.*
8. Maslova V.A. The Wanderer in linguoculture: value, concept, image? // *Bulletin of the RUDN: Linguistics series. 2015. no. 3. – P. 23–31.*
9. Meshcheryakova E.I. Psychosemiotics of the way and existential and communicative aspects of the activity of the conductor of railway transport // *Siberian Psychological Journal. 2008. no. 27. – P. 24–30.*
10. Nasyrova A.B., Ermekova Zh.T. Ethnocultural features of the concept "road – zhol" // *Siberian historical studies. 2018. no. 4. – P. 278–284.*
11. Rumi Jalal al-din Muhammad. *Masnavi-yi ma'navi ("A Poem about the Hidden Meaning"). The third Daftar (bytes 1-4810) / Translated from Persian, note and decree by O.M. Yastrebov / edited by A.A. Hismatulin. – St. Petersburg: Petersburg East-management, 2010. – 480 p.*
12. Rumi Jalal al-din Muhammad. *Masnavi-yi ma'navi ("A Poem about the Hidden Meaning"). The fourth daftar (bayty 1-3855) / Translated from the Persian L.G. Lahuti, N.I. Prigarina, M.A. Rusanova, N.Y. Chalisova; Project Coordinator N.I. Prigarina; Scientific ed. Ya. Eshots, decree. L.G. Lahuti. – St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies, 2010. – 496 p.*
13. Rumi Jalal al-din, Muhammad. *Masnavi-yi ma'navi ("Poem about the Hidden meaning"): Daftar 2 (bytes 1-3810) – Translated from the Persian M.-N.O. Osmanova / General. editorial office, comment. and the decree of O.M. Yastrebova. – St. Petersburg: St. Petersburg Education, 2009. – 376 p.*
14. Satybaldinova K.M. Genealogical approach in the history of philosophy // *Bulletin of the RUDN, Philosophy series. 2014. no. 3. – P. 7–13.*
15. Smirnyagin L. Transformation of the public space of Russia // *Domestic notes. – Moscow: Otechestvennye zapiski. – 2006. – Vol. 32, no. 5. – P. 115–119.*
16. Florensky P.A. Thought and language // *Florensky P.A. At the Cape watersheds: in 2 vol. – M.: Pravda, 1990. Vol. 2. – P. 109–341*