

УДК 1:316 (075)

**Г.М. Кириллов**

**Проблема соотношения сущности и имени в русском имяславии  
и религиозном учении алавитов в контексте межкультурного  
диалога**

*Пензенский государственный университет; gekir10@mail.ru*

Одной из причин последних драматических событий в Сирии и Ближневосточном регионе в целом автор видит неурегулированность взаимоотношений между религиозными группами. Пути разрешения конфликта он ищет в изучении самобытной субкультуры религиозных сект. В центре внимания исследования – религиозное течение алавизма. Автор пытается получить ответ на два главных вопроса: как и при каких обстоятельствах возникла эта община и принадлежит ли она к мусульманству. Предприняты исторический экскурс и сопоставительный анализ концепции «божественной триады» и наследия русского имяславия. Выявлена возможная общность первоисточников (труды неоплатоников). Автором также намечены контуры модели межкультурного диалога на равноправной и взаимовыгодной основе.

Ключевые слова: *Сирия, алавиты, «божественная триада», «имяславие», неоплатонизм, межкультурный диалог.*

The author sees one of the reasons of the last dramatic events in Syria and the whole Middle East in unsettled mutual relations among different religious groups. The author searches the way of the conflict settlement in studying of original religious sect subculture. In the high light of these study is the religious group of Alawites. The author tries to find the answer to two principal questions when and under what circumstances the community appeared and whether it belonged to Islam. The historical excursus and comparative analysis of the concept of «the divine triad» and the legacy of Russian «Imiaslavie» are further made. The common character of their sources is exposed. The model of cross-cultural dialogue based on multivariant approaches and normative basis of ideal equal in rights discussion is outlined.

Keywords: *Syria, the Alawites, «the divine triad», «Imiaslavie», neoplatonism, cross-cultural dialogue.*

Недавние события на Ближнем Востоке, получившие название «арабская весна», привлекли всеобщее внимание к этому региону. Их неожиданный и стремительный характер вновь поколебал привычное стереотипное представление о «дремлющем Востоке», в очередной раз продемонстрировав, что на самом деле – это вулкан, способный пробудиться в любую минуту. В мировой политике пересматриваются традиционные подходы и приоритеты в отношении стран региона. Думается, что в происходящем вряд ли удастся правильно разобраться без анализа внутренней подоплёки наблюдаемых явлений. Речь идёт о культуре арабских стран, которая только на первый взгляд выглядит

однородной и монолитной. На самом деле каждая из этих стран представляет собой полиэтничный и поликонфессиональный конгломерат, таящий в себе немало скрытых противоречий.

Среди стран, оказавшихся в эпицентре событий, Сирия, пожалуй, главный стратегический партнёр России в этом регионе, поэтому происходящее там является небезразличным для нашей страны. Здесь, как и в большинстве других стран Ближнего Востока, «арабская улица» в лице прежде всего секулярно ориентированного населения: студенческой молодёжи, либерально настроенной интеллигенции – инициировала выступления с требованием демократических перемен в стране, однако в дальнейшем к акциям протеста подключились исламские фундаменталисты. Их лозунги носили уже совсем иной, экстремистский характер: «Алавитов – в гроб, христиан – в Бейрут». В результате под угрозой оказался хрупкий межконфессиональный мир в стране. В конце концов противостояние с властью вылилось в кровопролитную гражданскую войну.

Дело в том, что население Сирии весьма неоднородно по своему религиозному составу. В стране проживают мусульмане-сунниты, шииты, алавиты, а также христиане и друзы (данные об их процентном соотношении очень разнятся). Сложность ситуации усугубляется тем, что представители алавитской общины, которые в колониальные времена были изгоями, в годы независимости оказались на вершине властной пирамиды. Суннитское же большинство лишилось своего главенствующего статуса. Хотя проблемы в стране носят прежде всего политический характер, противники нынешнего режима в Сирии активно используют тезис, известный ещё с колониальных времён: алавиты не являются мусульманами. Отчасти в сложившейся ситуации виновна и власть, поскольку вопросы, связанные с межконфессиональными противоречиями, долгое время находились под негласным запретом.

Недостаточное внимание к изучению религиозных сект Сирии (и в первую очередь алавитов) уделялось и на Западе. К счастью, в последнее время ситуация начинает меняться: появились достаточно объективные исследования израильских учёных М. Бар-Ашера и А. Кофски, а также Я. Фридмана, однако труды этих исследователей пока являются достоянием главным образом научного сообщества. В журналистике и, что того опаснее, в дипломатической среде отсутствует понимание всего драматизма разыгравшегося в Сирии конфликта. К примеру, спецпредставитель ООН Лахдар Брахими назвал обращение президента Сирии Башара Асада к народу своей страны сектантским. В Интернете и других СМИ часто появляются заголовки, которые только подливают масла в огонь конфликта, например, такие: «Си-

рийские алавиты могут потерять всё». Отсутствие информации, замалчивание острых тем, как показала жизнь, ни к чему хорошему не приводят. Нужны подлинно научные исследования и беспристрастные выводы. Отечественная ориенталистика по праву может гордиться успехами в изучении истории и культуры Ближнего и Дальнего Востока. Однако и здесь можно найти лишь небольшое количество литературы, посвящённой мусульманским сектам. А ведь их влияние на общественно-политическую жизнь в таких странах, как Сирия и Ливан, всегда было очень значительным.

Всё это делает проблематику, связанную с вопросами о происхождении исторической судьбе религиозного течения Сирии нусайризма, весьма актуальной. Чтобы правильно понять причины происходящих событий, нужно попытаться ответить на следующие вопросы:

1) как и при каких условиях возникла община нусайритов? 2) принадлежит ли секта алавитов к мусульманству? Достижению этой цели может способствовать изучение ставших доступными в недавнее время первоисточников, касающихся доктрины нусайритов, их сопоставление с источниками раннего ислама. Важным также является вопрос о влиянии иных культур, помимо исламской, на формирование доктрины нусайризма (в их числе в первую очередь зороастризм, христианский неоплатонизм). Географический фактор, близость Византии, контакты общины с христианским миром в Новое время делают культуры наших стран сопоставимыми. Хотелось бы поподробней в этой связи остановиться на вопросе об общих духовных корнях отечественного имяславия и религиозной системы алавитов (нусайритов).

Нашей гипотезой является то, что божественная триада («мана» – «исм» – «баб») сформировалась под влиянием христианской неоплатонической традиции, восходящей к Дионисию Ареопагиту. Вопрос об ипостасях божественности находит своё отражение и в отечественной религиозной мысли, в частности в имяславии и философии имени А.Ф. Лосева, осуществившего реконструкцию установления имяславия и обосновавшего его основные принципы. Мы также надеемся внести посильный вклад в разрешение конфликта в Сирии, отталкиваясь от понимания процесса межкультурной коммуникации как диалога равноправных партнёров. Нами намечены возможные принципы нормативной основы модели такого диалога, понимаемого как многосторонний и многовариантный процесс, включающий в себя синтаксическую, семантическую и прагматическую компоненту. В этой связи явление сектантства можно рассматривать как адаптивную реакцию на внешнее массивированное цивилизационное давление.

Исследованию вопроса о происхождении нусайризма и его влиянии на жизнь современного исламского мира могут способствовать

переводы на русский язык текстов арабских авторов, принадлежащих к алавитской традиции. Определённый вклад в эту задачу должн авности и настоящая публикация.

Вначале небольшой исторический экскурс. Эпонимом секты алавитов является легендарный Абу Шуайб Мухаммад ибн Нусайр аль Бакри аль Нумайри, который, по всей вероятности, принадлежал к арабскому племени Бану Нумайр, проживавшему в долине Евфрата. Деятельность его, по всей видимости, приходится на вторую половину IX века, поскольку он, согласно нусайритским источникам, был современником шиитских имамов Али аль-Хади (ум. в 868 г.) и Хасана аль-Аскарри (ум. в 873 г.), с которыми ибн Нусайр был тесно связан. Ибн Нусайр провозгласил себя пророком, посланным аль-Хади, а после смерти Хасана аль-Аскарри объявил себя его «бабом» («вратами»). Шиитскиерелигиозные авторитетыотнеслись к этому враждебно и дважды прокляли Ибн Нусайра. После смерти Ибн Нусайра община переживает кризис ввиду отсутствия харизматичных лидеров.

Ситуация меняется с переходомруководстваалавитской общинойк аль-Хусейну ибн Хамдануаль-Хусайби, который и стал фактическим основателем секты. Сочинения аль-Хусайбиоткрывают нам личность человека, имеющего блестящие знания арабского языка, осведомлённость в области религии, в особенностиэкзегезы Корана. Кроме того, он был талантливым поэтом, к тому жезнатоком арабской поэзии как исламского, так и доисламского периода. Аль-Хусайби в своей деятельностипереходит к открытой пропаганде своего учения и тем самым подвергает себя и свою общину большой опасности, поскольку Ирак – центр империи Аббасидов – переживает в этот период социально-политическую нестабильность, сопровождающуюся ожесточённой борьбой с инакомыслием. Именно в это время был подвергнут зверской казни суфийский мистик аль-Халладж. По всему Багдаду шли аресты лиц, подозреваемых в связях с бунтовщиками-карматами. Не избежал ареста и заключения и аль-Хусайби.

Вскореаль-Хусайби удалось бежать. Своё спасение он связывал с вмешательством Иисуса, рассматривая его как воплощение пророка Мухаммеда. Возможно, за этими мистическими переживаниями стоят реальные контакты с общиной христиан-диссидентов. Освободившись, аль-Хусайби и его община перебираются в Большую Сирию, где аль-Хусайби создаёт небольшую секту в городе Харран (территория нынешней Турции). В Сирии он также выбирает себе преемника в лице Али аль-Джили, известного своей аллегорической интерпретацией Корана, а также концепцийтрёх аспектов божественности и переселения душ. Именно Аль-Хусайби сыграл важнейшую роль в сохране-

нии секты нусайритов в тяжёлое для неё время. Он создал сеть нусайритских ячеек по обоим берегам Евфрата в Сирии и Ираке.

Период после аль-Хусайби характеризовался окончательным оформлением нусайритской доктрины. Его последователи были заняты редактированием накопленных их учителем материалов и писали к ним комментарии. Многие произведения носили вопросно-ответную форму изложения. Одним из таких произведений и является предлагаемый вниманию читателей трактат, в котором аль-Хусайби отвечает на вопросы своего ученика Гаруна аль-Сейфа. По всей вероятности, он принадлежит перу самого аль-Сейфа. Литературное оформление трактата – это учебные занятия («меджлис»), проводимые учителем аль-Хусайби, на которых зачитывается теологическое послание, написанное им. В ходе занятия у ученика возникают вопросы, касающиеся трудностей в понимании рассматриваемой проблемы. Эти трудности касаются прежде всего комплекса тонких отношений между «маной» и «исмом». Вопрос этот вызвал изначальное трение между двумя полярными теологическими тенденциями: 1) тенденция, которая подчёркивает трансцендентность божества и стремится избежать наделения божественной сущности какой-либо множественностью; 2) противоположная тенденция, которая рассматривает божество как нечто имманентное, приближая его к сфере человеческих духовных усилий. Взаимодействие этих двух течений образует сердцевину нусайритской мистерии божественности.

Отправной точкой для дискуссии является вопрос: следует ли верующему обращаться к «мане», минуя «исм»? Этот вопрос предполагает разграничение этих двух божественных сущностей. В процессе диалога позиция аль-Хусайби постепенно проясняется. Он полагает, что начало «исма» – это сияющая промежуточная сущность, находящаяся между «исмом» и «маной». Постулат этот, однако, влечёт за собой серьёзную трудность, поскольку может привести к заключению о возможности существования более одного изначального существа. Чтобы прояснить это утверждение, аль-Хусайби формулирует общее утверждение, в соответствии с которым любая сущность, производная от другой, в действительности образует «исм» предыдущей сущности без какого-либо посредника между ними. «Исм», таким образом, не есть нечто, отдельно существующее от «маны», но скорее то, что проистекает от неё и поддерживает динамические отношения с нею. Свет – это промежуточная сфера между этими сущностями, это определённый аспект «исма».

Аль-Хусайби иллюстрирует свою диалектическую концепцию единства и отдельности при помощи различных, хорошо известных сравнений: отношения между солнечным диском и его светом или во-

дой в жидком состоянии и льдом, а также обращается к комментариям на стихи Корана, в котором появляется и третья ипостась божественности – «баб». Перед нами – описание динамики взаимодействия существующей между тремя персонификациями триады. Однако аль-Хусайби предостерегает против возможного понимания своей концепции как утверждения тождественности «исма» и «маны». Свет, истекающий от «маны», может проявлять себя как два различных света, однако эта двойственность не влечёт за собой никакой теологической трудности, поскольку она выражает добровольную активность «маны» в отношении самой себя, она обращает свою сущность из своей сущности через свою сущность. Поскольку диалектическая близость между «исмом» и «маной» прояснена, основной вопрос, которым начинается трактат, ставится вновь: к какой из этих двух персонификаций должен верующий обратить своё служение?

Ответ на этот вопрос предлагается на двух уровнях. Начинается он с интерпретации коранического стиха: 17:110 «Призови Бога или призови Милосердного: ему принадлежат имена самые прекрасные». Так как в этом стихе упоминаются божественные имена, которых, согласно мусульманской традиции, девяносто девять, автор использует его, чтобы тем самым подчеркнуть, что божественная сущность имеет тысячу имён и к каждому из них должен быть обращён верующий. В дальнейшем ответ на главный вопрос рассматривается на другом уровне, а именно в перспективе видения самим верующим. Аль-Хусайби указывает, что объединение различных аспектов божества или, наоборот, их разделение – в руках самого верующего. Если он объединяет их в своём мистическом восприятии, то есть, если он преуспел в проникновении в тайну их союза, тогда они образуют единство, если же ему не удастся объединить их и он, скорее, разделяет их в своём понимании, тогда они для него действительно различны.

Характерным является то, что преемник аль-Хусайби аль-Джили активно включает христианские термины в нусайритскую религиозную систему. Надо отметить, что, по мнению израильского исследователя алавизма Я. Фридмана, речь в данном случае идёт не о христианизации нусайризма, а об адаптации исламом христианских терминов. Среди предводителей секты этого времени следует упомянуть и аль-Табарани. Он записал сборник религиозных стихов «Диван аль-Хусайби», который был передан ему устно аль-Джили. Именно в этот период, по всей вероятности, секта должна была эмигрировать в нынешний район обитания (Нусайритские горы и окрестности Латакии), поскольку лишилась политического покровительства в связи со сменой власти в Алеппо, прежнем оплоте секты. Потомки эмигрантов из Алеппо стали называться «хасса» (религиозная элита, избран-

ные), обращённые туземцы – «амма» (масса, простонародье). Золотой век истории секты на этом заканчивается, и начинаются трудные времена. От религиозных лидеров власть переходит к сановникам, владельцам укреплений и крепостей.

Дальнейшая история секты общеизвестна. Она подвергалась гонениям в годы владычества крестоносцев и господства Османской империи, но всякий раз находились пассионарные личности, спасавшие общину от полного уничтожения. Правда, во времена французского мандата была создана алавитская автономия, а позднее даже государство, но это было всего лишь краткий исторический эпизод. Послеобретения Сирией независимости государство алавитов вошло в её состав. Всё изменилось в 1970 году, когда сирийские военные во главе с Хафезом Асадом, представителем алавитов, в результате военного переворота оказались у власти. Стремясь преодолеть изоляцию в мусульманском мире, новое руководство Сирии наладило отношения с Ираном. В 1973 году имамы шиитов-имамитов приняли фетву о том, что на алавитов распространяются юридические права шиитов. Однако новым светским властям не удалось добиться прочного межконфессионального мира. Об этом свидетельствует кровопролитное восстание суннитов в городе Хама в 1982 году. Во многом продолжением этих событий является и нынешний кризис.

Современный процесс глобализации, связанный с распространением новых информационных технологий, имеет не только очевидные преимущества, но и таит в себе серьёзные опасности. Очевидно, что стремление отстаивать любыми средствами общечеловеческие ценности ведущими «цивилизованными» мировыми державами порой оборачивается разрушением традиционного уклада. Возникают всё новые очаги межэтнических конфликтов, которые постепенно переходят в плоскость политического противостояния. Нечто подобное происходит сегодня и в Сирии. Правда, здесь конфликт имеет глубокие межконфессиональные корни. Нусайризм формировался в бурный период становления ислама, приблизительно в X веке, когда ещё не было единой догматики и в трактовке мусульманской веры существовал целый ряд противоборствующих течений. В это время нусайризм вобрал в себя многое из культур окружающих народов, в том числе христианства, зороастризма, античной философии и религии. Символично, что многие секты в наступивший затем период гонений оказались в Сирии – перекрёстке средиземноморских межкультурных контактов.

В отечественной истории тоже был подобный период, когда религиозные споры шли бок о бок с выяснением политических отношений. Речь идёт о конфликте вокруг имяславия на рубеже XIX–XX веков, который в последнее время привлекает всё большее внимание специа-

листов, в частности в области философии языка. Общность в исканиях алавитов и теоретиков имяславия заключается не только в их стремлении к непосредственному общению с Богом, но и вероятном использовании ими одних и тех же источников – сочинений неоплатоников. Отсюда схожесть в формулировке многих проблем и использование по существу тождественных терминов (например, «имя» и «исм»). Инициатором богословского спора об именах стал схимонах Илларион со своим сочинением «На горах Кавказа. Беседа двух старцев-подвижников о внутреннем единении с Господом». В нём Илларион описывает собственный мистический опыт, своё душевное состояние во время чтения и произнесения Иисусовой молитвы, для которой характерно многократное упоминание имени Христа (или «умной» молитвы в исихазме). В основе этой молитвы лежит «исихия» – живая внутренняя беседа с Богом, предполагающая его соприсутствие. Центральная мысль сочинения Иллариона состоит в том, что в Имени Божьем присутствует сам Бог «всем своим существом и всеми своими бесконечными свойствами».

Вокруг сочинения Иллариона разгорелись ожесточённые споры, оно было с настороженностью встречено многими представителями официального духовенства, усмотревшими в нём ересь идолопоклонства. Среди горячих поборников имяславия был Антоний (Булатович), иеросхимонах Афонского Пантелеймонова монастыря. Антоний утверждал: «Всякое имя Божие как истина Бога откровенная есть сам Бог, и Бог в них пребывает всем существом своим по неотделённости существа Его от действия Его». Он также ссылался на слова Молитвы Господней: «Да святится Имя Твоё». Сторонниками имяславия, помимо Антония, были также схимонах Илларион, Иоанн Кронштадтский, известный русский философ П.А. Флоренский, члены «Кружка ищущих христианского просвещения» С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн и А.Ф. Лосев. В стане «имяборцев» оказались Антоний (Храповицкий), Никон (Рождественский), близкую к ним позицию занимал Синод. Дело не обошлось без гонений в отношении имяславцев. Афонский монастырь, их оплот, был взят штурмом, а его монахи рассеяны по другим монастырям.

В конечном итоге поиски, развернувшиеся вокруг имяславия, оказались плодотворными для русской мысли. Появилось новое направление в русской философии – философия имени. А.Ф. Лосев по этому поводу писал: «...только в слове мы общаемся с людьми и природой...только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности во всех бесконечных формах её проявления» [2, с. 185]. В своей работе «Историческое значение Ареопагитик» А.Ф. Лосев выделяет три главных понятия, которыми оперирует имяславие: Существо Бо-



жие, Образ Божий (или энергия сущности), Тварь, носящая на себе образ Божий. Эти понятия обнаруживают явную близость с понятиями религиозной системы алавитов (триада «мана» – «исм» – «баб»). В дальнейшем А.Ф. Лосев сопоставляет первые два понятия – сущность и её энергию – и рассматривает три возможных варианта характера их взаимосвязи. Первый возможный вариант, когда идея (энергия сущности) не выражает самой сущности, то есть явление Бога не есть проявление его сущности. Следовательно, идея отделима от самого Бога и является достоянием человеческого существа, поэтому и имя, в основании которого лежит идея, тоже оказывается тварным.

Таким образом, Лосев доказывает, что этот вариант невозможен, так как противоречит православной догматике. Логически невозможен и другой вариант, при котором «сущности нет, а есть только расчленимые и познаваемые энергии», поскольку в результате Бог оказывается делимым. Остаётся третий вариант, единственно возможный. По мнению философа, в православии может существовать только одна концепция, которая состоит в том, что «сущность непознаваема вне разума, вне слова, вне имени, вне всяких категорий». Такую установку Лосев называет «безусловным и категорическим апофатизмом». Далее Лосев делает вывод, что «энергии расчленимы, охватываемы, осязаемы, они суть явления Самого Бога, символ».

Философ излагает основные принципы имяславия:

1. энергия сущности, так как Бог неделим, есть Сам Бог, несмотря на бесчисленность энергий;
2. Бог, несмотря на абсолютную и категорическую непознаваемость, неделимость и нерасчленимость, является, и притом во всём Своем существе, целиком в каждой из этих бесчисленных энергий;
3. одно предполагает другое.

Лосев делает следующий вывод: «имяславие зиждется на мистически-символической и диалектической антиномии сущности Божией и идеи (энергии) Божией».

Далее Лосев задаётся вопросом: соответствует ли учение Дионисия Ареопагита этим принципам, то есть, есть ли в нём апофатизм, идеальное созерцание, их антиномия? В конце концов философ приходит к выводу, что все перечисленные принципы присутствуют в учении Дионисия. Этот вывод иллюстрирует следующий отрывок: «Как у нас солнце освещает всё, что участвует в свете по свойственной ему возможности и освещает не по нашему рассуждению и выбору, но по присущей ему природе, так, конечно, и Благо, которое превосходит солнце той же мере, что и чистейший первообраз по отношению к своему подобию, посылает всему существующему лучи самой благодати, во всей её целостности. Благодаря им возникают все умные и имеющие ра-

зум сущности, потенции и энергии; благодаря им они существуют и имеют жизнь, вечную и неубывающую, благодаря им они чисты от гибели, смерти, материи и становления и удалены от безудержного, текущего, на все лады изменчивого потока вещей» [1, с 110].

В следующем отрывке сущность и энергия уподобляются солнцу и его лучам: «Что сказать о лучах солнца самих по себе? Они суть свет Блага и образ благости. Поэтому благо и воспевается именами света как выявляющее в образе первоначальное определение Бога. Ибо благость сверхсущного Божества проникает все сущности, начиная от высших и старейших и кончая отдалёнными от Него, и, кроме того, существует выше всего, так что ни высшие не восходят до Его превосходства, ни низшие не переходят Его периферии. Тем не менее, оно освещает всё, что может быть освещено, всё создаёт, оживляет, содержит, усовершенствует, есть мера для существующего, вечность, число, порядок, совокупное бытие, причина и цель. Точно также и это великое, целокупно-светящее, вечно-светлоесолнце, явленный образ Божественной благости, хотя и далеко отстоит от Блага, освещает всё, что способно принять на себя свет, и имеет всюду распространённый свет, находящийся в видимом мире, как в высших его сферах, так и в низших» [1, с 111].

Лосев именует отношения сущности и энергии в православии (имяславии) мистической диалектикой. Согласно учению Дионисия Ареопагита, Бог выступает одновременно и как безымянный, и как многоименный. Лосев видит в этом онтологическое основание для полионимии. Философ делает вывод о непреходящем значении вопроса о сущности и энергии для судеб имяславия и заключает: «Имяславие растёт и падает с мистически-диалектическим учением о сущности и энергиях». Лосев полагает также, что эти принципы составляют центр умозрения Дионисия Ареопагита.

Характерно, что проблемы взаимоотношения божественной сущности и её проявлений – энергии, имени – обсуждаются и в нусайритской доктрине, причём с использованием той же метафоры: «солнечный диск» и «лучи». Думается, что сходство между этими источниками не случайно. Хотя трактат и диалог разделяет довольно длительный промежуток времени, тем не менее между ними прослеживается общность культурно-исторической фазы развития. И в том и в другом случае речь идёт о формировании догматики монотеистической религии. Вероятно, в поисках источников для этой догматики оба автора прибегали к наследию Дионисия Ареопагита и его продолжателей и комментаторов. Не случайно проблема трёх ипостасей божества является стержневой для доктрины алавитизма. Священно-божественная триада, напоминающая Троицу в Христианстве, включает в себя три

ипостаси: Али – божественный смысл и фактическое воплощение Бога – «мана»; пророк Мухаммед («Имя» или «Покров») – «исм»; Сальман аль-Фариси («врата») – «баб».

Концепция «божественной триады» основана на доктрине эманации. Поскольку первые эманации Бога были близки к источнику творения, они были самыми возвышенными и мощными духовными существами, которые должны были осуществить божественную миссию создания других существ. Первые две эманации божественности были ниже источника творения, но являлись всё-таки достаточно чистыми, чтобы рассматриваться аспектами самой божественности. Так как источники, относящиеся к предшествующим периодам, сохранённые сектой, не содержат сведений о триаде, можно сделать вывод, что это была доктрина, разработанная самой нусайритской сектой. Древнейшие источники, относящиеся к VIII–IX векам, ясно говорят о двух ипостасях божественности: об абстрактном Боге и его первой эманации. Первая «samit» – «безмолвная» и вторая «natiq» – «говорящая», представляющая собой внешний аспект первой. Нусайриты добавили третий элемент к этим двум аспектам божественности, называемый «баб», то есть «врата». Термин «баб» использовался в шиитской доктрине с тем, чтобы описать наиболее близких учеников имама.

Мухаммад ибн Нусайр, основатель секты алавитов, был одним из последних арабских мистиков, провозгласившим себя «бабом». Поскольку двенадцать имамов рассматривались в шиитской (и в том числе нусайритской) доктрине как персонификация божества, а двенадцать избранных «бабов» были подняты на уровень «врат» самой божественности, Ибн Нусайр объявляется «бабом» имама Хасана аль-Аскари, а также «сафиром» скрытого имама. Он, таким образом, является, согласно доктрине алавитов, не только посредником между шиитской общиной и ушедшим имамом-человеком, но и посредником между истинно верующими («мувахидун») и божественным Имамом.

По мнению Я. Фридмана, хотя мы не можем говорить о «дуализме» или «триаде» применительно к монотеистической нусайритской религии, эта перемена от двух главных аспектов божественности к трём могла также отражать результат перехода из сферы влияния ирако-персидской в христианскую сферу влияния Сирии. Другими словами, нельзя исключать возможность, что эволюция дуального аспекта божественности в божественную триаду является результатом миграции секты из Ирака в Сирию, из зоны влияния зороастризма в зону влияния христианства в пределах мусульманского мира. По всей вероятности, нусайриты восприняли типично неоплатоническое объяснение природы Создателя, который никогда не был создан, отсюда сравнение божественности с Солнцем, распространяющим бесконеч-

ный свет, не умаляя при этом себя. Можно далее предположить, что источником подобных воззрений могли стать сочинения неоплатоников, имевшие широкое хождение в Сирии, некогда составлявшей азиатскую часть православной Византийской империи. Парадоксальным образом алавиты, черпавшие из духовной сокровищницы как ислама, так и христианства, оказались, в конце концов, чуждыми как мусульманскому, так и христианскому миру.

Основной камень преткновения между остальным мусульманским миром и алавитами – то, что последние почитают в качестве божества Али, двоюродного брата пророка Мухаммеда, по этой причине суннитские ортодоксы считают их язычниками. Но у алавитов есть свои контраргументы: они настаивают на том, что в их доктрине все ипостаси Божества выступают как единые, более того, они полагают, что их учение является единственно верным. Они убеждены, что Али появился в этом мире, чтобы спасти человечество. Он – духовный Ноев ковчег. «Гулув» же, т.е. преувеличение, по мнению более консервативных шиитов, состоит во взгляде нусайритов на Али не как на человеческое существо, а как на форму, через которую божественность проявляется. В подобной трактовке прослеживается неоплатоническое влияние. В рассматриваемом нами диалоге поднимается вопрос об отношениях «маны» и «исма» и обосновывается их единство.

Алавиты, как и представители монотеистических религий, верят в единого и единственного Бога, который являет себя в разных ипостасях. По словам Я. Фридмана, «алавизм может быть определён как религия, основанная на «тавиле», аллегорическом и эзотерическом толковании слов Бога в Коране» [7, с. 233]. Специфика этого течения обусловлена присутствием неоплатонических, иранских, христианских и еврейских компонентов в нём. Тем не менее, эти компоненты имеют различный уровень инфильтрации в нусайритскую теологию. В то время как философская мысль, такая, как неоплатонизм и гностицизм, сформировали сердцевину нусайритской теологии, зороастризм, христианство и иудаизм остались маргинальными. Последние используются лишь как «декоративные» элементы. При этом им была придана иная форма или они были переименованы с целью того, чтобы подтвердить оригинальность специфических нусайритских воззрений.

Таким образом, алавиты были и остаются мусульманской сектой, хотя в силу специфики своей исторической судьбы они оказываются своеобразным реликтом теологии «гулата», оказавшись «партией Али»-диссидентами среди диссидентов в мусульманском мире. В свете этого нетрудно понять самоопределение нусайритов как «истинных шиитов», поскольку исторически секта была создана из круга лиц, которые были среди наиболее близких учеников последних имамов. Об-

винение в ереси нусайритской секты в большинстве современных источников неуместно, поскольку оно отражает лишь мнение ханбалитского суннизма и консервативного шиизма, а не всех религиозных течений в исламе.

Поскольку самоидентификация алавитов и взгляд на их идентичность со стороны других конфессиональных групп менялись во времени, для учёта эндогенных и экзогенных факторов в этом процессе полезно будет обратиться к современной теории коммуникации. По мнению ряда западных авторов, феномен межкультурной коммуникации рождается в момент осознания сторонами своих культурных различий. Представляется, однако, что осознание различий – это только первый шаг к взаимопониманию. С точки зрения семиотического подхода межкультурная коммуникация представляет собой процесс передачи посредством символов определённых сообщений культуре-реципиенту. Коммуникатор вкладывает то или иное значение в символы, которые пытается передать своей аудитории. Эти значения обусловлены культурой коммуникатора; всей совокупностью представлений, ценностей, философией, технологиями, искусством и т. д.

«Символы, посредством которых передаются сообщения, избираются отправителем исходя из того, что он и получатель этого сообщения разделяют приблизительно одно и то же понимание значений этих символов. Коммуникация обречена на провал, если это предположение окажется неверным». Возникает вопрос: что случится, если значения символов, используемых коммуникатором, не схожи с теми, которые использует его аудитория? Ведь аудитория может иметь иной культурный опыт: её ценности, верования, технологии, искусство и даже коммуникационные символы могут быть отличны от тех, что использует коммуникатор. Символы формируются, чтобы создать формы образов, которые будут восприняты в другой культуре. Отсюда понимание межкультурной коммуникации как «акта постижения и понимания аудиторией другой культуры». Если представить межкультурную коммуникацию как обмен сообщениями между её субъектами, то следует сфокусироваться на людях как «читателях» определённых «текстов» других культур. Для того чтобы взаимодействовать эффективно с другой культурой, необходимо адаптировать себя к этой культуре. То есть быть открытым по отношению к ней.

Конечным результатом межкультурной коммуникации (в семиотическом аспекте) является принятие культурой-реципиентом символов культуры-коммуникатора. Тем не менее, открытым является вопрос, по какому принципу распределяются роли коммуникатора и реципиента и насколько равноправными они являются. Как известно, результат коммуникации не всегда может быть положителен, проти-

воположная ситуация получила название «культурный шок». Проследивается он обычно на индивидуальном и групповом уровнях. Однако в эпоху глобализации такому шоку подвергаются целые народы и их культуры («арабская весна»). В результате могут возникнуть новые острые межэтнические и межконфессиональные конфликты.

Известно четыре способа преодоления «культурного шока»: 1) гиттонизация, предполагающая избегание любого вторжения чуждой культуры (в нашем случае это постепенное обособление радикальных шиитских течений в отдельные секты (в т. ч. алавитов); 2) ассимиляция – приспособление к новой культуре (это наметившееся в последнее время установление контактов алавитов с шиитами Ирана: строительство мечетей и т. д. – и восприятие базовых элементов шиизма); 3) взаимодействие – попытка совмещения старой и новой культуры (взаимодействие алавитов с христианским окружением в Сирии, интеграция некоторых элементов неоплатонизма); 4) колонизация – навязывание своих ценностей, норм и моделей поведения другим культурам (колонизация характерна для проникновения западной культуры с её новейшими технологиями в культуру Ближнего Востока).

Но, наверное, возможен и пятый вариант: равноправное взаимообогащение, взаимное усвоение ценностей или традиций. Примеры такого взаимообогащения были и в прошлом: норманнское Сицилийское королевство в период Средневековья, Венеция эпохи Возрождения и т. д. Тем более мы вправе надеяться на такой взаимовыгодный обмен в будущем, когда приоритет общечеловеческих ценностей станет не декларацией, а реальностью. Но для этого, возможно, нужно в чём-то вернуться к прежней семантической модели диалога, известной со времён Сократа и Платона. Она, особенно в варианте философии имени, может вернуть в межкультурный диалог утрачиваемую в последнее время логику смысла. Важен для успеха такого диалога и прагматический компонент коммуникации, который определяет такие важные факторы, как регистр общения, роль участников дискурса, стиль, используемые языковые коды и т. д. Здесь поднимается важный вопрос о нормативности диалога. И в этом случае пример Античности и Средневековья с их репутацией высокой этической и интеллектуальной честности может пригодиться. Возможно, новая модель диалога могла бы способствовать разрешению и застарелых Ближневосточных конфликтов и в их числе сирийского. В любом случае без понимания прошлого для нас закрыт путь в будущее. А для этого надо серьёзно изучать наследие религиозных мыслителей, которое хранит ещё немало открытий.

**Приложение**

(перевод с английского языка, выполненный автором)

**Нусайритский диалог о взаимоотношениях «маны» и «исма»**

Во имя Аллаха Всемилостивого Милосердного мы записываем вопросы Абу Абдаллаха аль-Хусейна бин Гаруна аль-Сейфа своему учителю Абу Абдаллаху аль-Хусейну ибн Хамдану аль-Хусайби. Ибн Гарун сказал: «Я пришёл к своему учителю Абу Абдаллаху аль-Хусайби. В то время как я входил, им читалось послание людям, присутствующим на «меджлисе» («собрании»). Я сказал ему: «О, мой господин! Я желал бы задать Вам вопросы, касающиеся Вашего послания, относительно того, что взволновало меня». И он сказал мне: «Спрашивай, о Ибн Гарун, поскольку вопрошание – это ключ к беседе». Я сказал ему: «О, мой господин! Я спрошу Вас о тех словах, которые взволновали меня, и о том, что говорится в Вашем послании, и я умоляю Господа, чтобы он благословил своё блистательное Имя «исм», при помощи которого к нему обращаются. О, мой господин! Нужно ли обращаться к «мане» посредством «исма», который есть «покров» и «место». Он, аль-Хусайби, сказал: «Разве «исм» берёт начало от чего-то другого, чем «мана»? Я ответил: «Нет, мой господин. Если бы он брал начало от чего-то другого, то та другая вещь была бы предшествующей своему существованию («existent»). Аль-Хусайби сказал: «О, Ибн Гарун! Если «исм» не берёт начало от чего-то другого, кроме «маны» («смысла»), почему же ты отрицаешь, что это её, «маны», имя «исм»? Если действительно одно происходит от другого, то это и есть её имя. Здесь нет ни промежутка, ни посредника, поскольку любая сущность подразумевает существование имени («исма») и его атрибута. Более того, даже если «исм» («имя») порождено светом «маны» («смысла»), отношения между ними («исмом» и «маной») носят характер соединения, а не разъединения. И таково же и это имя. Оно исходит от света «маны», и оно появилось от него. О, Ибн Гарун! Разве ты не видишь, что мы применяем слово «Солнце» и для обозначения его света, и для названия его диска, хотя в речи отличие между светом и диском очевидно, пусть даже они носят одно и то же имя: «Солнце». Сходство относится и к «исму», и к «мане». И если ты говоришь «исм» или «мана», то ты в действительности тем самым признаёшь, что Аллах – одно и то же имя и для «маны», и для его «макана» («места»), так как «макан» – это то, что начинается от монады. Это свет от светоча, обнаруженное от искателя, власть от всевластного, созданное от создателя, имя от дающего имени, послание от посланника. Оно начинается с неё (т.е. с «маны») и кончается ею». И он прочитал стих из Корана: «Когда он достиг захода Солнца, то обнаружил его опускающимся в мутный поток». Потом он сказал: «О, Ибн Гарун! Когда «баб» («врата») прибыл на освящение имени («исма») и его утверждения, то «баб» обнаружил его («исм») погружённым в свет «маны». И «мана» действительно скрывает свой «исм» в том таинстве, откуда она, «мана», берёт

начало и куда она помещается. Это таинство – её корень, её происхождение, её старшинство, её мудрость». Он, аль-Сейф, сказал: «О, мой господин! Если этот свет – единственный свет, почему он зажигается в проявлении двух разных сияний с двумя «исмами» и двумя атрибутами?» – «О, Ибн Гарун! Для того, чтобы она, «мана», могла являть себя из себя самой и через самоё себя». Я сказал: «О, мой господин, ты хочешь сказать, что она являет свою сущность от своей сущности через свою сущность?» Он сказал: «О, Ибн Гарун, «мана» являет свою сущность от своего света через свой свет. На самом деле то место, на которое направлено свечение, и Тот сущий – это предостерегающая душа и надзирающий глаз». Я сказал: «Мой господин, если полное раскрытие таинства случается в величии абсолютной справедливости, томы созерцаем вечную «ману», проявленную в «исме», через который к ней обращаются, и в атрибуте, посредством которого она известна, и если мы созерцаем её свет, в котором её покров являет себя в «исме» и в атрибуте, посредством которого он (т.е. свет) известен – к которому из них нам следует обращаться, – к которому из них нам направлять себя?» Он сказал: «Призывай Бога или призывай Милосердного. Как бы ни обращаться к Нему, Ему принадлежат имена самые прекрасные. Потом он продолжил: «О, Ибн Гарун, знай, что «исм» открывается через тысячи имён и атрибутов. Все эти имена и атрибуты, которыми «исм» раскрывается, принадлежат «мане», поскольку «мана» – это то, что раскрывается через них и именуется ими. Я сказал: «О, мой господин, кому принадлежит воля и истинное служение?» Он сказал: «О, Ибн Гарун, если ты разделяешь их, то они раздельны, а если соединяешь их вместе, то они едины. Разве ты не познал чистую, прославленную и свято передаваемую традицию?» – «Что же это за традиция, о мой господин?» Он сказал: «Я имею в виду традицию, которая передавалась от нашего верховного правителя, пусть мир, благословение и честь будут с нами – который сказал, кто почитает «исм» без «маны», тот отступился. Тот, кто почитает «исм» вместе с «маной», тот язычник (политеист). Тот, кто почитает «ману» через правду «исма», тот поистине является – «мувахиддуном» (монотеистом). Я сказал: «О, мой господин, что является доказательством всего этого? А именно, что служение «исму» связано с «маной?» Он сказал: «О, Ибн Гарун, разве ты не согласен со мной, что «исм» произошёл от света «маны?» Я сказал: «Несомненно, мой господин». «О, Ибн Гарун, если бы тебе предписали почитать воду вместо снега, ты бы подчинился такому предписанию?» Я сказал: «Конечно, мой господин». Он сказал: «А почему бы ты поступил так?» – «Потому что снег произошёл и образовался из воды, и в конце концов он станет водой». Он сказал: «Таким же образом «исм» произошёл от «маны» и возвращается к ней. Выведение начала «исма» от «маны» – это их разделение, а её возвращение – это «воссоединение». Их отношения – как отношение свечения от диска Солнца к самому диску. И



он, аль-Хусайби, добавил: «Это так же, как отношение пламени к огню, движения к покою, речи – к говорящему, и видения – к наблюдателю. Они соединены светом и разделены своей внешностью, которая может быть засвидетельствована». Я сказал: «О, мой господин, позволительно ли сказать, что свет – это отдельный свет?» Он сказал: «О, Ибн Гарун, непозволительно путать слугу с господином так же, как и «исм» с «маной», и непозволительно равнять слугу с господином так же, как и «исм» с «маной». Я сказал: «О, мой господин, как же так, Вы говорите, что свет – это отдельный (единственный) свет и что «исм» – это отдельный «исм», в то время как Вы же провозглашаете существование отдельного (единственного) «исма», [Вы утверждаете], что непозволительно называть «исм» «маной». Он сказал: «О, Ибн Гарун, знай же и пойми, что «исм», хотя он и произошёл из света «маны», это свет, воплощённый в бытии, а всё воплощённое в бытии принадлежит кобытели (сфере) создания («хадат»). Тем не менее, «исм» также является создателем, как и изначально существующее «мана». Я сказал: «О, мой господин, если он, «исм», излучён, значит, он создан». Он сказал: «О, Ибн Гарун, свет «маны» не следует определять как «созданный». Я сказал: «Каково значение «воплощённого в бытии?» Он сказал: «Воплощённое в бытии» обозначает, что его «мана» включает его в себя, поскольку всё включённое подпадает под категорию «воплощённое в себе». Я сказал: «О, мой господин, отныне я буду говорить: «воплощённое в бытии» а не созданное». О, Ибн Гарун, почему господин («мим») Мухаммед спрашивает об этом, говоря: «Конечно, мне следует говорить «созданное», поскольку господь – «мана» оказался выше его. О, Ибн Гарун, существующее изначально всегда пребывает над созданным, и тот, кто заключает в себе всё, и предшествующий – выше его». Я сказал: «О, мой господин, если мы ориентируемся на существующее изначально и вечно, т.е. на предшествующее скорее, чем на – «макан» («место»), как же нам следует обратиться к цели и не миновать её таким образом достичь её без промедления?» Он сказал: «Когда вы обращаете себя на «ману», вам следует сказать: «О монада («ахад»)), а когда вы обращаетесь к «исму», вам следует говорить: «О, единственный («вахид»). Я сказал: «О, мой господин, Вы только что сказали, что «исм» – это единственный «исм», а сейчас Вы заявляете, что есть отдельно «мана» и «исм». Он сказал: «Знание этих двух имён дано людям учёным, чтобы они могли различать между вечностью и вечным, бесконечностью и Бесконечным, изначально существующим и Создателем, именем и Именуемым, вестником и посланником, властью и Всемогущим. Теперь ты говоришь, что этот «исм» есть «исм» «маны», а именно, Его Имя и «Покров», когда она, «мана», воплощает «исм» в бытии». Он сказал: «Если ты говоришь «Аллах», то тем самым имеешь в виду «ману», и ты достиг цели, поскольку это имя, дарованное милостью величайшего Имени и всепрощающего Света – то есть это имя «маны» и её «Покрова». Пойми

Это, познай Это, поскольку – Это мудрость религии и путь и спасение жаждущих познания. Хвала Аллаху – Господину всего сущего. Да воздастся хвалаЕму!»

Литература

1. *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита .– СПб., 2009.
2. Русская философия Словарь. – М., 1995.
3. *Смирнов А.В.* Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство.– М., 2005.
4. *Сокулер З.А.* Герман Коген и философия диалога. – М., 2008.
5. *Фролова Е.А.* История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность. – М., 2006.
6. *Bar-Asher M., Kofsky A.* The Nuayrī– Alawī Religion: an Enquiry into Its Theology and Liturgy .– Leiden; Boston: Brill, 2002.
7. *Friedman Y.* The Nuayrī– Alawis: an Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria.– Leiden; Boston: Brill, 2010.

*Поступила в редакцию 23 января 2013 г.*