

ПУБЛИКАЦИИ

DOI: 10.31857/S086919080022381-6

МАДЖДУД САНАИ И «ГЛАВА ОБ ОЧИЩЕНИИ»
ИЗ ЕГО ПОЭМЫ «САД ИСТИНЫ...»¹

©2022

А.А. ЛУКАШЕВ^a^a – Институт философии РАН, Москва, Россия
ORCID: 0000-0001-6328-9196, andrew_1@inbox.ru

Резюме: В статье приводятся основные био-библиографические данные о родоначальнике персидского суфийского эпоса Абу ал-Маджде Мадждуде Ибн Адаме Санаи, а также подробно разбирается вопрос датировки его рождения и смерти. Значительное внимание уделено объяснению названия его главного труда – поэтического трактата «Сад Истины и Закон пути». Мы также приводим альтернативные названия, под которыми эта работа известна в традиции, и даем краткое описание изданий, а также толкований, которые были использованы нами при переводе главы из поэмы. В приложении к статье приводится комментированный перевод главы, посвященной «очищению» (танзих) Бога от антропоморфных признаков, из поэмы «Сад Истины...». Соответственно, один из разделов статьи посвящен рассмотрению понятия «очищение» в историко-религиозном контексте. Творчество Санаи представляет собой ранний этап развития персоязычной суфийской мысли (хотя суфизм ко времени жизни средневекового поэта был уже оформившимся учением), что наглядно демонстрирует сравнение его взглядов со взглядами предшественников (Али ибн Усмана ал-Худжвири) и более поздних авторов (Ибн ал-Араби и Махмуд Шабистари). Если Ибн ал-Араби и Шабистари призывают комбинировать «очищение» и «уподобление» при обсуждении вопроса о соотношении Бога и мира, то Санаи, как и более ранние авторы, считает уподобление ложным методом обсуждения божественного единства и, соответственно, апеллирует исключительно к очищению. Также и в других вопросах, связанных с интерпретацией единобожия, творчество Санаи показывает, насколько серьезный шаг вперед сделал впоследствии Ибн ал-Араби. Так, интерпретируя теофанию в контексте проблематики очищения, Санаи опирается на наследие ал-Худжвири, считавшего, что божественное проявление (таджалли) происходит лишь на поверхности человеческого сердца, у Ибн ал-Араби уже каждая вещь оказывается проявлением божественных имен и атрибутов. Эта трактовка сохранилась и в творчестве более поздних представителей традиции.

Ключевые слова: суфизм, Санаи, Сад Истины, очищение, танзих, уподобление, ташбих.

Для цитирования: Лукашев А.А. Мадждуд Санаи и «Глава об очищении» из его поэмы «Сад Истины...». Восток (Oriens). 2022. № 5. С. 240–252. DOI: 10.31857/S086919080022381-6

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ 21-011-44130 «Религиозно-мистические традиции суфиев, алавитов и исмаилитов (на примере работ Абу ал-Маджда Санаи, Макзуна ас-Синджари и Насира Хусрава)».

MAJDUD SANAI AND “THE TANZIH CHAPTER” FROM HIS POEM “THE GARDEN OF THE TRUTH...”

©2022

Andrey A. LUKASHEV ^a

^a – Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia
ORCID: 0000-0001-6328-9196; andrew_l@inbox.ru

Abstract: *The article contains common bio-bibliographic data about Majdud Sanai – the founder of the Persian Sufi didactic epos. It explains the mater of the poet’s birth and death dates, as well as the names, editions and commentaries to his masterpiece “The Garden of Mystery...”. A commented translation of “The Tanzih Chapter” is in appendix to the article. Hereby a part of the paper deals with the Divine incomparability concept in historical-religious context. The Sanai’s heritage introduces an early phase of the Persian Sufi thought, though tasawwuf during his lifetime was quite formed as a doctrine. The peculiarities of the Sanai’s teaching can be seen in comparison with the works by his predecessors (al-Hujviri) and later authors (Ibn al-Arabi and Mahmud Shabistari). While Ibn al-Arabi and Mahmud Shabistari try to combine methods of divine incomparability (tanzih) and comparing the God to His creatures (tashbih), Sanai, as well as an earlier Sufi shaikh, al-Hujviri, claims tashbih to be a false method of the God’s oneness (tawhid) interpretation and appeals just to tanzih as the only right method. Besides that, the comparison of the mentioned authors’ views shows, what a major step forward has made Ibn al-Arabi in his interpretation of the matters, related to the doctrine of the God’s oneness. While Sanai interprets theophany (tajalli) in the context of Divine incomparability so that it takes place just on the surface of a human heart, Ibn al-Arabi believes that every single thing is the place for theophany of the Divine names and attributes.*

Keywords: tasawwuf, Sanai, Garden of the Truth, Divine incomparability, tanzih, tashbih.

For citation: Lukashev A.A. Majdud Sanai and “The Tanzih Chapter” from His Poem “The Garden of the Truth...”. *Vostok (Oriens)*. 2022. No. 5. Pp. 240–252. DOI: 10.31857/S086919080022381-6

БИОГРАФИЯ МАДЖДУДА САНАИ

Полное имя поэта – Абу ал-Маджд Мадждуд ибн Адам, хотя при рождении будущему суфию дали имя Хасан. Мадждуд – его прозвище, которое со временем заменило основное имя [Ateş, 1388, p. 17]. Санаи (досл. «сияющий») – тоже прозвище, которое, по легенде, поэт принял, вступив на путь мистицизма благодаря случайной встрече с дервишем. Эту легенду приводит Шафии Кадкани в классической работе «Плети пути», посвященной касыдам Санаи [Kadkani, 1372, p. 15–16]. Правдоподобность истории вызывает сомнения в связи с тем, что в этом эпизоде приводится канонический сюжет об обращении в суфизм через встречу со странствующим дервишем. Известна аналогичная легенда об обращении Аттара, преемника Санаи в традиции, а также история об обращении Руми – последователя их обоих. И если история Руми как-то подтверждается его современниками, то истории Санаи и Аттара могут быть литературным вымыслом.

Кроме легенд, мы практически не располагаем данными о жизненном пути поэта. До сих пор исследователи лишь строят предположения о датах рождения и смерти

Санаи. Обычно ученые отталкиваются от дат начала и окончания его работы над первой редакцией поэмы «Сад истины...». Ахмад Атеш приводит дату начала работы Санаи над текстом – 1129 г. Учитывая то, что автор начал работу над поэмой в возрасте шестидесяти лет, годом его рождения (учитывая несовпадение григорианского календаря и календаря лунной хиджры) может быть 1071/72 год [Ateş, 1388, p. 18]. Кроме того, приводятся и другие варианты датировки его рождения: 1045/46 [de Bruijn, 2012], 1074/75 [Kadkani, 1372, p. 14]. Де Брюйн и Ахмад Атеш, ссылаясь на наиболее ранние рукописи, где указана дата окончания работы над поэмой (Санаи скончался вскоре после того, как отправил ее заказчику), а также приводя в качестве дополнительного подтверждения датировку из поэмы Джами «Дуновения дружеской близости...» (*Нафахат ал-унс*), указывают 1131 год как наиболее вероятный год смерти поэта. Если принять эту датировку и теорию о том, что Санаи родился в 1069 г., он должен был составить свой *magnum opus* всего за два года. Учитывая то, что после смерти Санаи его «Сад истины...» не раз редактировался, ни одну из приведённых дат нельзя считать абсолютно достоверной.

О детстве и юности Санаи также известно немного. Он родился в семье образованного человека (*му'аллим*) и сам получил хорошее образование [Ateş, 1388, p. 18], которое позволило ему довольно быстро стать профессиональным поэтом. Тем не менее, на раннем этапе творчества он довольствовался вниманием второстепенных фигур в государстве султана Ибрахима Газневида (1059–1099). В наследии Санаи мы не обнаруживаем сочинений, посвященных самому султану [de Bruijn, 2012], за исключением, возможно, одной касыды в честь визита султана в Индию [Ateş, 1388, p. 18], что свидетельствует о том, что в то время Санаи не пользовался большим признанием. Но уже тогда он посвящал сочинения видным представителям ханафитской правовой школы, в частности, верховному судье Газны – Ибн Абд ас-Самаду.

Следующий этап жизни Санаи – хорасанский. Здесь начинается его восхождение к зениту славы. Покинув Газну, Санаи посещает Герат, где встречается с учениками Абдаллаха Ансари [de Bruijn, 2012], перебирается жить в Серахс [Ateş, 1388, p. 23], где начинает писать стихи религиозного содержания. В этот период его главным патроном и заказчиком становится имам Сайф ал-Хакк Мухаммад Мансур Сирахси, который был не только верховным судьей в сельджукидском Хорасане, но и проповедовал в собственной ханаке [Kadkani, 1372, p. 15; de Bruijn, 2012]. Санаи чрезвычайно высоко отзывался о нем в своих произведениях, характеризуя не только как заказчика, но и как духовного наставника, ему же он посвящает свою классическую поэму «Странствие рабов [божьих]...» [Kadkani, 1372, p. 15; de Bruijn, 2012], что довольно красноречиво свидетельствует о роли Сирахси в жизни Санаи. Кроме того, бесспорным религиозным авторитетом для поэта были имамы Абу Ханифа и аш-Шафии [Sanai, 1374, p. 272–277]. Хотя, не исключено, что обращение Санаи к этим фигурам было связано с его стремлением защититься от обвинений в приверженности шиизму.

После того, как религиозный пласт творчества Санаи обретает широкую известность, его приглашают ко двору газневидского султана Бахрамшаха (1117–1157), которому посвящает многие произведения, в том числе и «Сад истины...», большой раздел которого отводится автором под панегирик Бахрамшаху [Sanai, 1374, p. 501–542].

Санаи скончался предположительно в июле 1131 г. Его могила в Газне до сих пор является местом паломничества, творчество поэта увлекало таких авторов, как Фарид ад-Дин Аттар, Джалал ад-Дин Руми, Мухаммад Икбал, Малик аш-Шуара Бахар и др. Оно, несомненно, повлияло на формирование суфийского поэтического канона, так что это

литературного гения Санаи можно обнаружить в сочинениях Хафиза Ширази, Махмуда Шабистари и др.

ПОЭМА МАДЖДУДА САНАИ «САД ИСТИНЫ...»

Наследие Санаи обширно и разнообразно. Как профессиональный поэт он работал со всеми основными поэтическими жанрами того времени: газели, касыды, кыта, рубай и маснави. Для нас наибольший интерес представляет его самое крупное теоретическое произведение, суфийский трактат, написанный в поэтической форме – «Сад истины и Закон пути» (*Хадикат ал-хакика ва шарх ат-ат-тарики*). Само по себе название многое говорит о содержании произведения. Слово «сад» в персидской поэзии традиционно указывает на райский сад, слово «истина» подтверждает догадку о том, что речь идет о саде матафизическом. «Путь» – суфийский путь духовного совершенствования, который мистик проходит, соблюдая правовые нормы ислама – шариат, Закон. Таким образом уже из названия понятно, что поэма не только содержит метафизические рассуждения автора, но и имеет дело с более широким кругом установлений, регламентирующих повседневную жизнь правоверного мусульманина, вставшего на путь мистицизма.

Сама поэма известна под несколькими названиями. Наряду с «Садом истины» ее также называют (это название использовал и сам Санаи) «Поэма [для] Фахри» (*Фахри-нама*), названная по прозвищу ее заказчика – Бахрамшаха [Атеф, 1388, с. 25]. Кроме того, Джалал ад-Дин Руми называл ее «Книга о божественном» (*Илахи-нама*), причем Модаррес-Резави подчеркивает, что, когда Руми упоминает *Илахи-нама*, речь идет не о какой-то сокращенной версии *Хадикат ал-хакика* под именем *Илахи-нама*, а именно о полном тексте «Сада истины...». Дополнительным подтверждением этой позиции является то, что наиболее ранний комментатор «Сада истины...», Абд ал-Латиф Аббаси, напрямую отождествляет *Илахи-нама* с *Хадика* [Sanai, 1374, p. ٧]².

История текста поэмы ничуть не менее запутана, чем история ее названия. Поэма является одним из ключевых суфийских персоязычных сочинений, и до нас дошло весьма значительное количество содержащих ее рукописей. Однако практически все исследователи этого наследия отмечают, что не существует двух идентичных списков поэмы [Sanai, 1374, p. ٧]. Это, прежде всего, связано с тем, что не существует окончательной авторской версии сочинения. После того, как поэт завершил написание произведения, он послал копии текста самому Бахрамшаху и Ходже Бурхан ад-Дину Газнави для редактирования [de Bruijn, 2012]. Известно также, что свою версию текста Бахрамшах передал на редактирование ближайшему ученику Санаи – Мухаммаду бин Али ар-Раффа [Рейснер, Ардашникова, 2019, с. 204]. Финальный текст Санаи так и не увидел, редактирование велось уже после его смерти, да и переписчики довольно вольно обращались с классическим текстом [De Bruijn, 1983, p. xv–xvi]. Известно только, что рукопись, высланная им для редактирования, содержала более 10000 бейтов [Sanai, 1374, p. لب] (хотя известны также рукописи объемом приблизительно в 5000 и 6000 бейтов [Sanai, 1374, p. ٧], причем более ранние версии обычно меньшего объема, чем более поздние). Различия в версиях поэмы не сводятся, естественно, к объему. В разных рукописях встречается различная последовательность глав и бейтов, не говоря уже о более мелких различиях в написаниях отдельных слов и выражений.

В XVII в. индийский ученый Абд ал-Латиф ал-Аббаси на основании доступных ему рукописей составил наиболее полный текст «Сада истины...» объемом более 10000 бейтов, а также написал к нему комментарий, до сих пор считающийся классическим. Этот текст лег

² В издании Модарреса-Резави используется несколько систем пагинации. Непосредственно текст поэмы Санаи пронумерован цифрами, первое предисловие пронумеровано лексически, второе – буквенно. Мы приводим его нумерацию арабией — так, как она дана в персидском издании.

в основу издания поэмы Модарреса-Резави, который подготовил свой критический текст на основании сличения 16 рукописей. В другом направлении действовала Марьям Хусайни, которая подготовила свое критическое издание, положив в основу наиболее краткий текст поэмы и сличив его с доступными ей рукописями и изданиями. Она же подготовила комментарий к поэме, в котором цитирует наиболее авторитетные *шархи*, в том числе и *шарх* самого Аббаси.

ОЧИЩЕНИЕ (*ТАНЗИХ*) БОГА ОТ АНТРОПОМОРФНЫХ АТРИБУТОВ

Очищение (*танзих*) является одним из ключевых понятий исламской мысли. Ислам зародился в преимущественно языческом окружении, соответственно одной из важнейших задач, стоявших перед самой молодой на тот момент авраамической религией, было утверждение нового учения в противовес доминирующему религиозному окружению. Главной, строжайшей идеей ислама стала доктрина божественного единства, последовательного монотеизма, которая принципиальным образом отличала новую религию от верований язычников с их политеизмом и христиан с их тринитарным догматом. В этом, по выражению ан-Нухаса, заключалась «отдаленность Бога от идолов и детей» [Насыров, 2015, с. 208]. Собственно, утверждение совершенного божественного единства, единственности и несравненности стало называться словом *танзих* – «очищение» в противовес уподоблению (*ташбих*) Бога человеку или вещам мира, которое допускали христиане и язычники. Комментаторы Корана и хадисов, в частности, Ибн ас-Салам, трактует очищение так: «*танзих* — это очищение Бога от всего того, что могло повлечь утверждение о том, что у Него есть сотоварищ, дитя и тому подобное, и [Ибн ас-Салам] поясняет что слово *танзих* происходит от значения “отдаленность”, то есть, удаленность от чего-либо, что содержит грязь, и направление к тому, в чем есть чистота и непричастность» [Насыров, 2015, с. 208]. То есть, когда муфассиры говорят об очищении, речь идет об утверждении божественной трансценденции путем апофатической интерпретации священных текстов.

На том бы история с интерпретацией очищения и закончилась, если бы не наличие в Коране аятов, которые все-таки уподобляют Бога вещам и явлениям тварного мира. Ярким примером может служить аят: «Нет ничего подобного Ему: Он – слышащий, видящий» (Коран, 42:11, пер. Г.С. Саблукова). В одной и той же фразе утверждается «Нет ничего подобного Ему», и сразу после этого говорится о наличии у Бога слуха и зрения, что уподобляет его другим существам, имеющим зрение и слух. Оказалось, что потенциал «уподобления» (*ташбих*), за который мусульмане критиковали язычников и христиан, включен в сами священные тексты ислама. Это поставило перед арабскими мыслителями того времени задачу осмысления проблемы божественного единства в контексте наличия у Бога антропоморфных атрибутов.

Одним из решений этой проблемы еще в раннем *каламе* стало аллегорическое пере толковывание антропоморфных атрибутов. Например, му‘атазилит «ан-Наззам говорил, что Всевышний упомянул «лик» в расширительном плане, не потому, что у Него действительно есть лик, и что смысл [слов] «Пребудет лик Господа твоего» (Коран, 55:27, пер. А.В. Смирнова) – «пребудет твой Господь», а смысл [слова] «рука» – благодать» [ал-Ашари, 2020, с. 371]. Но, как бы то ни было, ранняя исламская мысль, естественно, была более склонна к очищению (*танзих*) как способу интерпретации идеи божественного единства на основании священных текстов Корана и сунны.

Идея синтеза очищения (*танзих*) и уподобления (*ташбих*), возникает в суфизме, и здесь одной из ключевых фигур стал Мухйи ад-Дин Ибн ал-Араби. Основатель философского суфизма в своем стремлении дойти до понимания сути коранического откровения и истины

ислама, попытался найти выход из противоречия между наличием в Коране утверждений о божественной трансцендентности и имманентности. Не принимая идею антропоморфности Бога, он критиковал и сторонников радикального очищения: «Знай – да укрепит тебя Господь Своим Духом – что несравненность (т.е. очищение *танзих*. – А.Л.) согласно учению приверженцев истины подобна определению размеров и условий (для Истинного Бога). Поэтому последователи доктрины несравненности либо невежды, либо им чужда культура» (цит. по: [Ширвани, 2015, с. 217]. То есть для Ибн ал-Араби *танзих* был формой ограничения Бога, когда приверженцы этого подхода говорили о том, что Бог не может обладать теми или иными качествами. Кроме того, это разрывало связь между Богом и миром. Ибн ал-Араби был убежден в том, что все вещи суть проявления божественных имен и атрибутов, поэтому и нельзя совсем отказываться от уподобления³. Очищение же должно применяться к божественной самости (он называет ее также Абсолютным бытием, Абсолютно Скрытым и др.), которая, действительно, недоступна разуму [Ширвани, 2015, с. 216]. Этот подход был заимствован и более поздними суфиями, в частности, Махмудом Шабистари, который также призывал совмещать очищение и уподобление:

Строй для него уподобление особым образом,

[От уподобления] иначе – очищай его [его]!

[Шабистари, 2021, с. 258]

Что же мы находим у Санаи? Санаи, в отличие от Шабистари, не находился под влиянием Ибн Араби, он был предшественником Великого Шейха и соответственно в его творениях мы не находим попыток совместить методы уподобления (*ташбих*) и очищения (*танзих*). Уподобление для Санаи – ошибка гносеологической стратегии, порочная практика:

Телесный (*джисми*) человек потерял на пути,

Ему сопутствуют оба – неверие и уподобление.

По сути, для средневекового автора это практика, противоречащая исламскому вероучению, равносильная потере правильного пути, к следованию которым призывает первая сура Корана. Зато очищению он посвящает отдельную главу и подробно пишет о непостижимости и трансцендентности Бога.

Творчество Санаи относится к этапу развития суфийской теологии, предшествовавшему Ибн Араби. Если последний увязывает вещи мира с божественными именами и атрибутами (именно для этого Ибн Араби и нужно уподобление), то Санаи проводит четкую линию разграничения между Богом, тождественным в его интерпретации божественной самости, и миром. Мир есть творение, порождение божественного действия, действия, для которого Богу не нужны никакие посредники или орудия:

Его действие и самость вне орудий (*алам*) и направления (*су*),

Ведь Его оность полна «Будь!» и «Он».

«Будь» здесь указание на аят: «Когда Он восхождет чего-либо, то дело Его только сказать: будь! И оно есть» (Коран, 36:82, пер. Г.С. Саблукова). Это – повеление, благодаря которому возникает все сущее. Местоимение «Он» указывает на трансцендентность божественной самости. В отличие от местоимения «ты», которое предполагает наличие связи между двумя субъектами, местоимение «он» не предполагает наличие какой либо связи с тем, на кого это местоимение указывает.

³ Справедливости ради следует отметить, что представление о единстве вещей, божественных имен, атрибутов и божественной самости обнаруживается уже ал-Бистами, хотя он напрямую и не говорил о проявлении имен в форме множественных вещей.

Все, что мы видим в мире, есть божественное творение, но не Его воплощение или самоманифестация. Интересной деталью является то, что когда Санаи говорит о божественном проявлении или самоманифестации (*таджалли*), речь у него идет не о проявлении Бога в вещах мира (как у многих представителей суфийской традиции), а о проявлении образа Бога в человеческом сердце:

Чем чище поверхность твоего сердца,
Тем совершеннее твое проявление (*таджалли*).

В этом он следует опыту ал-Худжвири, который писал, что «проявление (*таджалли*) – благодатное воздействие Божественного света на сердца ближних, благодаря чему они обретают способность зрить сердцем Бога» [аль-Худжвири, 2004, с. 390].

Собственно, в этом и заключается для Санаи акт познания Бога, о котором речь идет в известном суфийском хадисе «Я был кладом неведомым, и полюбилося Мне стать ведомым. Я сотворил тварей, ознакомил их с Собой – и они узнали Меня» (цит. по: [Ибн Араби, 2014, с. 330]) – человек познает Бога благодаря божественному образу, отраженному в зеркале человеческого сердца.

Вместе с тем, проявление Бога в форме вещей мира Санаи считает «воплощением» (*хулул*): Назойлив⁴ в сих речах⁵ лишь тот,
Кто не отличает проявления от воплощения.

Чрезмерность, назойливость связывается с приверженностью доктрине «вселения», то есть переселения душ, не только в творчестве Санаи. Аналогичные бейт обнаруживается и у более позднего автора – Махмуда Шабистари (XIV в.): «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 та чрезмерность или назойливость речей принципиально бесплодна и ее результатом является доктрина о переселении душ [Sharh, 1388, р. 56]. Настойчивость критики учения о воплощении в суфийских текстах, вероятно, связана с тем, что адепты этого учения часто называли себя суфиями, а их противники (Санаи, Шабистари и др.) стремились от них отмежеваться.

Общий смысл бейта заключается в том, что речи сторонника идеи о воплощении Бога являются пустой болтовней, т.к. этот человек не отличает проявление как опыт видения божества в его совершенном единстве от воплощения Бога в человеке. По сути, воплощение и проявление можно считать двумя трактовками слов ал-Халладжа «Я – Истина». Те, кто видели в словах ал-Халладж утверждение о том, что в нем воплотился Бог, стали считаться хулулитами – сторонниками воплощения, которых критикуют Худжвири [аль-Худжвири, 2004, с. 258–259], Санаи и Шабистари.

Вопрос об отношениях между Богом и миром – ключевой для исламской мысли, учитывая то значение, которое для ислама имеет доктрина божественного единства *тавхид*. Простое утверждение божественного единства и единственности вступало в конфликт с текстами Корана и хадисов. Это требовало от исламских мыслителей изрядных усилий, чтобы осмыслить то, как божественное единство может сочетаться с множественностью различных божественных атрибутов, которые встречаются в священных текстах, а тем паче с божественными атрибутами, которые уподобляют Бога явлениям феноменального мира. Исламская мысль предложила целый ряд решений, и отелным направлением поисков

⁴ Назойлив (*фадул*) – досл. «чрезмерен»; араб. — «любопытство».

⁵ В сих речах (*дар ин макал*) – Марьям Хосейни, ссылаясь на комментарий Дорри, объясняет как «в познании Всевышней Истины».

стала суфийская традиция. Исследование творчества Мадждуда Санаи в этом плане дает нам уникальный материал – мы можем увидеть, как вопрос об антропоморфных атрибутах решался в суфизме до появления доминирующей фигуры Ибн Араби. Материал «Главы об очищении» из поэмы Санаи «Сад Истины...» позволяет нам увидеть, что при обсуждении вопроса об отношении Бога к миру до Ибн Араби в персидской суфийской традиции мы не встречали попыток совмещать очищение с уподоблением. Даже вопрос о проявлении (*таджалли*) божественных имен и атрибутов в форме вещей мира не был разработан, проявление ограничивалось божественным образом в зеркале человеческого сердца. В остальном Санаи стоял на креационистских позициях, утверждая не проявление Бога в мире, а творение Богом мира. Бог и мир оказываются у него связаны как действующее с претерпевающим [Лукашев, 2021, с. 123–126].

В дальнейшем, более поздними авторами (Ибн ал-Араби, Шабистари, Джамии и др.) эти взгляды были переосмыслены и частично пересмотрены. Таким образом исследование понятия «очищение» в творчестве Санаи позволяет нам приблизиться к пониманию эволюции, которую претерпела персоязычная суфийская мысль на протяжении XII–XIV вв.

Глава об очищении⁶

113. Метавремя (*дахр*) не заключает⁷ в себе Его предвечность,

Природа не причина Его щедрости.

114. Без Его слова⁸ не было бы метавремени и природы,

Подобно [телесному] устройству (*нихад*) без щедрот (*тавл*) души.

115. И это, и та оба ущербны и неполноценны,

И это, и та оба глупы и бесплодны⁹.

116. Его природа (*мадат*)¹⁰ не из старых и новых,

Он таков, что [Он] не из сущих наряду с ним¹¹.

117. Ни власть его не познаваема до конца,

Ни самость его не описываема до начала¹².

118. Он не покупается на лицемерие, обман и фокусничество,

Он больше смотрит на искренность и [приверженность] единобожию.

119. Узри, очи разума, выбирают Истину,

Очи, зрящие цвета, не видят Истину¹³.

⁶ В ряде других изданий, в частности, в издании Али Мухаммада Сабири, использованном в базе данных Ганджур [Sanai, Ganjoor], приводится другой вариант названия главы: «Глава об очищении вечности (*кидам*)».

⁷ *Не заключает* – досл. «не является формой».

⁸ *Его слово* – слово «Будь!»: «Когда Мы захотим быть чему-либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: «будь!» и то получает бытие» (Коран, 16:42/ пер. Г.С. Саблукова).

⁹ «И это, и та» – метавремя и природа.

¹⁰ Природа (*мадат*) – основное значение – «материя». Здесь употреблено в более широком смысле слова «природа» как сущность.

¹¹ *Не из сущих наряду с ним* – то есть не из сущих, которые не являются им самим. *Би джув-и ъ* – персидский перевод ар. *mā siwā-x*, то есть *mā siwā allāh* – «то, что кроме Бога» – устойчивое обозначение мира. Здесь Санаи говорит, что Бог не из сущих вещей, которые могут быть подвержены изменению, могут быть относительно («старый и новый» из первого полустишия данного бейта).

¹² О божественной власти речь идет в Коране: «у Аллаха власть над небесами и землей» (Коран, 2:107/ пер. И.Ю. Крачковского). Здесь Санаи говорит о том, что божественная власть, с которой соприкасаются все творения, остается до конца непознаваемой. Также невозможно даже приступить к описанию совершенно трансцендентной божественной самости.

¹³ Здесь противопоставлены истина и многоцветность. Истина – божественное единство. Любое же множество – не истинно, соответственно, множественность цветов – признак ложности восприятия. Если цвет единой божественной самости, тождественной бытию, может быть бесцветным или черным, но в любом случае единым, то мир воспринимается полным разноцветного множества.

120. Ложь есть то, что создают глаза¹⁴,
Истина не входит в фантазии воды и глины¹⁵.
121. Разум окружен путаницей и воображением,
Но каждый из этих двоих (путаница и воображение. – А.Л.) прост [и наивен] (*басит*) на
подстилке [этого мира] (*бисам*)¹⁶.
122. Если Он сделал творение самостью,
В каком зеркале Ему являться¹⁷?!
123. Душа и [ее] место¹⁸ – твои слуги (*пишкар*)¹⁹,
Твои стражник и привратник.
124. Как выйдешь из места и души,
Так увидишь Бога благодаря Богу!
125. Не всякому вытянуть груз единобожия,
Не всякий ничтожный попробует единобожие на вкус.
126. Бог есть объект поклонения в любом месте,
[Этот] объект поклонения не ограничивается²⁰ местом²¹.
127. Телесный (*джисми*) человек потерял на пути,
Ему сопутствуют оба – неверие и уподобление.
128. На пути искренности (*сидк*) пройди мимо [страстной] души (*нафс*),

¹⁴ Создают глаза (*дида арайад*) – досл. «украшают глаза», также Диххуда приводит значение «формируют», таким образом речь идет о том, что ложь происходит от субъективности человеческого восприятия.

¹⁵ *Вода и глина* – указание на человека: «Который все сотворил прекрасно, и потом приступил к сотворению человека из глины (потомство же его производит из семени, из ничтожной влаги)» (Коран, 32:6–7 / пер. Г.С. Саблукова). Существует и хадис о творении первого человека из воды: «Аллах Благословенный и Всевышний вначале сотворил два моря: одно — пресное, а другое — соленое. Затем сотворил прах Адама из пресного моря» [*Bihar al-anwar*, с. 255]. Таким образом, вода и глина прочно ассоциируются традицией с субстанциями, из которых был сотворен человек.

¹⁶ Подстилка (*bisam*) – подстилка связывается с миром уже в Коране: «Аллах сделал для вас землю подстилкой» (Коран, 71:19/ пер. И.Ю. Крачковского), неудивительно, что слово «подстилка» как метафора мира часто используется в поэзии.

¹⁷ О зеркале, в котором является Истинный, подробно говорит Махмуд Шабистари в Аналогии к ответу на вопрос 2 из поэмы «Цветник тайны» [Шабистари, 2021: 72–73]. Мир (творение) как отражение Бога – расхожий образ в суфийской литературе, к которому прибегает и Ибн Араби: «Аллах упомянул о том, что Он сделал и Солнце светом (*дийа*) и Луну светом (*нур*). Итак, если ее свет мы именуем именно «светом», — в том особом смысле, о котором мы говорим, [имея в виду] то, что принадлежит Аллаху во всякой вещи, — [мы поймем]: так, свет изливается на зеркало тел, в котором отражается Солнце, будто в Луне. Посему мы называем частичный дух светом – «Луной», соделанной светом... «Луна» исчезнет, а «Солнце» – пребудет» (пер. Ф.О. Нофал) [Ibn Arabi, 1990, с. 198].

Для того, чтобы было отражение, нужно зеркало, в котором это отражение явится. У Ибн Араби это тела. У Шабистари в качестве зеркала выступает небытие, а более внимательное изучение его поэмы демонстрирует, что для него и это «зеркало», и отражение являются абсолютной виртуальностью, они ирреальны. Санаи пишет о творении как о зеркале. Учитывая то, что место теофании для него, как и для ал-Худжвири, – человеческое сердце, именно его он называет творением, таким образом здесь мы имеем дело с синекдохой. Творение для него не проявление или воплощение божества (самость не может стать творением), оно лишь зеркало, в котором божественный образ может отразиться.

¹⁸ Место души – тело.

¹⁹ Здесь Санаи в контексте рассмотрения вопроса о единобожии делает акцент на том, что могущество любого тела и души заключается в исполнении воли Всевышнего, поэтому оно и сводится к тому, чтобы быть слугой. Соответственно мы вместо глагольной формы «может» выбираем для перевода именную – «могущество».

²⁰ Не ограничивается (*махдуд*) – Модаррес Резави приводит различение *нйст ма'дуд* – «не исчисляется».

²¹ В данном бейте Санаи высказывает довольно распространенную в суфийских текстах идею о том, что поклонение Богу может осуществляться не только в мечети. В частности, об этом пишет Шабистари: «В момент, когда не остается “я и ты” // Что [есть] Кааба, что синагога, что храм и дом?!» [Шабистари, 2021, с. 124]. Подробнее см.: [Лукашев, 2020, с. 263–267].

Восстань и покори эту злополучную (*шү'м*) душу!

129. Внутри тебя Он (Бог, – *А.Л.*) изобразил делание божества (*сан' илах*)

Ни желтым, ни белым, ни красным, ни черным²².

130. А снаружи тебя Он изобразил сферы

Воздуха, воды, огня, земли²³.

131. Его действие и самость вне орудий (*алат*) и направления (*су*),

Ведь Его оноСТЬ полна «Будь!» и «Он».

132. В «Будь!» два *харфа* и оба просто [*харфы*]²⁴,

Каждый [из них] растерян (*бахр*), каждый беззаботен (*би хава*).

133. Его самость обращена к знающему и ученому,

Превыше она, чем «это» и «как?», «разве?» и «нет».

134. Свой дар заберет у небосвода,

Рисунок (*наки*) Бога же будет пребывать вечно²⁵.

135. Тот, кто без красок, набросал твой контур²⁶,

Никогда не возьмет у тебя обратно [твой] цвет²⁷.

136. Тебе же, вечный небосвод, [Он] не позволил [иметь]

Цвет – желтый, черный, красный или белый.

137. Собрал до тебя то, что больше тебя,

²² Делание божества (*сан' илах*) – зд. человеческая душа. В бейте речь идет о родстве человеческой души и Бога. В соответствии с известным хадисом, передаваемым от Ибн Аббаса, Бог не окрашен в упомянутые цвета: «Пришел человек к Пророку (Да благословит его Аллах и приветствует) и сказал: “Посланный Аллаха, окрашен ли твой Господь?” Он сказал: “да, окрашен, но не окрашен ни красным, ни белым, ни желтым, ни черным”» (цит по: [Хусайни 1388, с. 52]). Поскольку, в соответствии с принципом очищения, Бога невозможно описать акцидентальными качествами, такими, как определенный цвет (красный, черный, белый или желтый) божественная нематериальная душа, существующая в человеческом теле, также не может быть описана за счет указанных акцидентальных характеристик.

²³ Санаи апеллирует здесь к системе степеней бытия (*марātib al-wuǧūd*). В исламской литературе встречаются разные варианты такой системы, например, Мухаммад Лахиджи приводит следующую систему из сорока степеней: 1) Всеобщий Разум, 2) Всеобщая Душа, 3) Первома́терия, 4) Целокупная Природа, 5) Небесная сфера Престола, 6) Трон, 7) седьмое небо, 8) шестое небо, 9) пятое небо, 10) четвертое небо, 11) третье небо, 12) второе небо, 13) первое небо, 14) Сатурн, 15) Юпитер, 16) Марс, 17) Солнце, 18) Венера, 19) Меркурий, 20) Луна, 21) Овен, 22) Телец, 23) Близнецы, 24) Рак, 25) Лев, 26) Дева, 27) Весы, 28) Скорпион, 29) Стрелец, 30) Козерог, 31) Водолей, 32) Рыбы, 33) сфера огня, 34) сфера воздуха, 35) сфера воды, 36) сфера земли, 37) минералы, 38) растения (флора), 39) животные (фауна), 40) человек. Подробнее см.: [Лукашев, 2011, с. 627–628]. Ни сам Санаи, ни его комментаторы не эксплицируют в точности систему степеней бытия, о которой здесь идет речь, но данной схемы достаточно, чтобы увидеть, что речь идет о сферах, следующих за человеком и «тремя порожденными» (*са мавлūd*) – фауной, флорой и минералами, в какой бы последовательности они ни располагались.

²⁴ Просто [*харфы*] (*бинавā*). *Бинавā* имеет несколько значений. Одно из них – *сāкин*, то есть «неподвижный», или *харф*, имеющий *сукун*. *Харф сāкин* в арабской грамматике – *харф* с нулевой огласовкой, не огласованный звуками «и», «у» или «а». Слово «Будь!» по-арабски, действительно, состоит из двух *харфов* – *каф* и *нун* (ن), но *харф кāф* (ك) огласован звуком «у» и в строгом смысле слова не является *сāкин*, но взятый отдельно, он просто «к», сам по себе не способный ничего создать. То есть речь идет о том, что сам по себе приказ «Будь!» (*кун*) – это просто два *харфа*, которые не способны ни на что. Творение осуществляется не «магическим» словом «будь», а по воле Могушественного Бога.

²⁵ Бейт является интерпретацией коранического аята: «Что у вас, то погибнет; а что у Бога, то вечно» (Коран, 16:96/ пер. Г.С. Саблукова). Под даром небосводу имеется в виду бытие, которое мир получает от Бога и лишается его, погружаясь в небытие. Переход мира из бытия в небытие и обратно в суфийской литературе часто описывается как «дыхание Милостивого», когда в каждый момент времени мир лишается своего бытия (выдыхается Богом) и обретает его снова (выдыхаясь Богом). Также может иметься в виду конец времен, когда мир перестанет существовать. Под изображением Бога может иметься в виду «образ Бога» – человек в соответствии с хадисом «Сотворил Аллах Адама по своему образу» [Sahih Muslim 7342].

²⁶ Речь идет о контуре как об изображении, которое рисуется без использования цветных красок.

²⁷ Твой цвет – имеется в виду человеческий образ. Этот бейт продолжает мысль бейта предыдущего: то, что дано Богом – вечно, см. Коран, 16:96.

Твое имущество [собрал] до тебя²⁸.

138. Сотворил тебя деланием (*сан* ') [божества], в обязанностях
Разъяснил (*та* 'риф) тебе Свою милость.

139. Сказал: «Я был кладом неведомым,
Сотворил творение, чтобы узнало меня»²⁹.

140. Из *каф* и *нун* драгоценной жемчужине
Он сделал очи и уста полные «*Йасин*»³⁰.

141. Под небесами Божьим повелением и деланием³¹
Сотворил на одном месте четырех врагов³².

142. Их совокупность – указание на могущество Его,
Его могущество – художник мудрости Его.

143. Все они (элементы. – *А.Л.*) противоположны [друг другу], но по Божьей воле,
Все они стали спутниками друг друга.

144. Все они до бесконечности по повелению Вечности
Набросали контур³³ [мира] в обители небытия.

145. Четыре жемчужины³⁴ старанием семи братьев³⁵
Стали рассказчиками о Бесцветном.

146. Тот, кто без чернил набросал твой контур,
Также может без цвета сделать [любой другой] набросок.

147. Не назвать мир благим или злым,
[Можно сказать] только «Он», «Им», «кроме Него самого»³⁶.

148. Все обрели от Него зрак и образ,
И первоматерия и форма.

149. Атрибут, первоматерия,
Природа и цвета – суть четыре столпа,

150. Считай их всех конечным пределом,
Считай [их] ступенями божественной лестницы³⁷.

²⁸ В данном бейте речь идет о том, что человек был сотворен последним из сущих, поэтому мир, «имущество» человека, был собран до него.

²⁹ Санаи по-персидски цитирует популярный в суфийской среде хадис: «Я был кладом неведомым, и полюбовшись Мне стать ведомым. Я сотворил тварей, ознакомил их с Собой – и они узнали Меня» (цит. по: [Ибн Араби 2014, с. 330]).

³⁰ *Йасин* – название тридцать шестой суры Корана.

³¹ *Божьим повелением и деланием* – в шархе Хосейни: «Божьим знанием и справедливостью» [Nosayni, 1388, с. 112].

³² *Четыре врага* – четыре противопоставленных друг другу элемента – огонь, вода, воздух, земля.

³³ О контуре подробнее см. комм. к бейту 135.

³⁴ *Четыре жемчужины* – четыре элемента.

³⁵ *Семь братьев* – семь планет солнечной системы – Сатурн, Солнце, Луна, Марс, Меркурий, Юпитер, Венера. Комментируя данный бейт, Хосейни ссылается на «древних мудрецов» и пишет о том, что трое порожденных – минералы, растения и животные – рождаются от воздействия «высших отцов» (семь планет) на «низших матерей» (четыре элемента). Таким образом, под «старанием» здесь подразумевается оплодотворение элементов планетами.

³⁶ Хосейни, ссылаясь на Аббаси и Тагйани, трактует данный бейт через концепцию единства бытия, утверждая, что существует лишь единая истина или единое бытие. Его множественные проявления, Тагйани, следуя ас-Сухраварди (сам он, впрочем, его не упоминает, ограничиваясь лишь указанием на неких мистиков), соотносит со светом, существующим как единое начало, явленное с разной степенью интенсивности. Однако такая трактовка противоречит другим контекстам, где Санаи говорит о принципиальном различии между Богом и миром и о том, что проявление (*таджалли*) происходит лишь в сердце верующего. Исходя из этого, мы бы предпочли более осторожную интерпретацию бейта: мир есть творение Бога, соответственно характеризовать мир можно лишь в соотношении с Богом («Он»), который сотворен «Им», и является чем-то «кроме Него самого».

³⁷ Санаи пишет о том, что атрибуты, первоматерия, природа и цвета – самый край тварного, за ним лишь

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

ал-Ашари, Абу ал-Хасан. О чем говорили люди ислама, и в чем разошлись творившие молитву. Пер. А.В. Смирнова. *История арабо-мусульманской философии: учебник и антология*. Ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра», 2020. С. 369–403 [Abu al-Hasan al-Ashari. The Discourses of the Proponents of Islam and the Differences Among the Worshippers. tr. A. Smirnov. *History of Arabic-Islamic Philosophy: Textbook and Anthology*. Moscow: “Sadra”, 2020. Pp. 369–403 (in Russian)].

Ибн Араби. *Избранное*. Т. 2. Перевод с арабского, вводная статья и комментарии А.В. Смирнова. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014 [Ibn Arabi. *Selected Works*. Vol.2. tr., introduction and comments A. Smirnov. Moscow, Yaziki slavianskoy kulturi, PH “Sadra”, 2014 (in Russian)].

Лукашев А.А. Первые главы философской поэмы Махмуда Шабистари «Цветник тайны» как концептуальная основа произведения. *Ишрак: Ежегодник исламской философии*. № 2. М.: Восточная литература, 2011. С. 617–646 [Lukashev. A. Introductory Chapters of Mahmud Shabistari’s “Rose Garden of Secret” as the Conceptual Basis of the Poem. *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. No. 2. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011. Pp. 617–646 (in Russian)]

Лукашев А.А. *Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи*. Отв. ред А.В.Смирнов. М.: ООО «Садра», 2020 [Lukashev A. *A World of Mystery in a Few Words. Philosophy of Mahmud Shabistari in the Context of His Epoch*. Ed. A. Smirnov. Moscow: “Sadra”, 2020 (in Russian)].

Лукашев А.А. Интерпретация идеи единобожия в главе «О единстве Всевышнего Творца» из поэмы Мадждуда Санаи «Сад Истины...». *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2021. Вып. 98. С. 117–136 [Lukashev 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 ...”. *St. Tikhon’s University Review. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*. 2021. Vol. 98. Pp. 117–136 (in Russian)].

Насыров И.Р. Очищение – уподобление» (*танзих – ташибих*) как парадигма организации культурного пространства исламского мира (на примере Корана и сунны). «*Рассыпанное*» и «*собранное*»: стратегия организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре. М.: ООО «Садра», Языки славянской культуры, 2015. С. 195–213 [Nasryrov I.R. Purification – Assimilation (*tanzih – tashbih*) as a Cultural Space Paradigm of the Islamic World (at the Example of Quran and sunnah). “*Scattered*” and “*Reassembled*”: the Strategy of the Sense Space Organisation in Arabic-Islamic Culture. Moscow: Sadra, Yaziki slavianskoy kulturi, 2015. Pp. 195–213 (in Russian)].

Рейснер М.Л., Ардашникова А.Н. Персидская литература домонгольского времени (IX – начало XIII в.). Период формирования канона: ранняя классика. М.: ООО «Садра», 2019 [Reisner M., Ardashnikova A. *Persian Literature of the Premongolian Time (9th – beginning 13th cent.)*. The Period of the Canon Formation, Early Classic. Moscow: Sadra, 2019 (in Russian)].

Аль-Худжвири, Али ибн Усман. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. М.: Единство, 2004 [Al-Hujviri, Ali Ibn Uthman. *The Oldest Persian Sufi Treatise*. Moscow: Edinstvo, 2004 (in Russian)].

Шабистари, Махмуд. *Цветник тайны (персидский текст поэмы, перевод, комментарий)*. А.А. Лукашев; отв. ред. Н.Ю. Чалисова. М.: 2021 [Shabistari, Mahmud. *The Rose Garden of Mystery (Persian text, translation and commentary)*. Transl., Introduction and Commentary by A. Lukashev; ed. N. Chalisova. Moscow, 2021 (in Russian)].

Ширвани, Али. Уподобление (*ташибих*) и несравненность (*танзих*) согласно Ибн Араби. «*Рассыпанное*» и «*собранное*»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре. Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра», Языки славянской культуры, 2015.

сам Бог, у чьего подножия все они располагаются, но самого Бога не достигают. Его невозможно описать ни атрибутами, ни как-то иначе. Соответственно, в признании божественной неопишемости и заключается очищение Бога.

C. 214–228 [Shirvani, Ali. Assimilation (*tashbih*) and Incomparability (*tanzih*) according to Ibn Arabi. “Scattered” and “Reassembled”: the Strategy of the Sense Space Organization in Arabic-Islamic Culture. Ed. A.V. Smirnov. Moscow: “Sadra”, Yaziki slavianskoy kulturi, 2015. Pp. 214–228 (in Russian)].

Ateş A. Abu al-Majd Majdud Ibn Adam Sanai Ghaznavi (hayat, athar shahsiyyat wa ta’sir). Tarjuma-i ‘Alireza Muqaddam. *Sana-i Sanai (majmu‘a-i maqalat-i himayish-i bayn al-millaliy-i Hakim Sanai)*. Tehran: 1388 [Abu al-Majd Majdud Ibn Adam Sanai Ghaznavi (life, works, personality and influence). Tr. Aliriza Muqaddam. *The Work of Sanai (Collection of the Hakim Sanai International Conference Papers)*. Tehran, 1388 (in Persian)].

Bihar al-anwar. Vol. 5. Beirut-Lebanon, 1404 [*The Ocean of Lights*. Vol.5. Beirut-Lebanon, 1404 (in Arabic)].

Bruijn J.T.P., de. *Of Piety and Poetry: the Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Hakīm Sanā’ī of Ghazna*. Leiden: Brill, 1983.

Bruijn J.T.P., de. Sanāi. *Encyclopædia Iranica*. Originally Published: May 17, 2012. <https://www.iranicaonline.org/articles/sanai-poet> <https://www.iranicaonline.org/articles/sanai-poet> (accessed: 14.05.2021).

Ibn Arabi. *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Vol. 4. Beirut, 1990 [Ibn Arabi. *The Meccan Revelations*. Vol. 4. Beirut, 1990 (in Arabic)].

Kadkani, Muhammad Reza Shafi‘i. *Tazianahayy-i suluk*. Tehran, 1372 [Kadkani, Muhammad Reza Shafi‘i. *Whips of the Way*. Tehran, 1372 (in Persian)].

Sahih Muslim, book 54, hadith 7342. Qala Rasul Allah. <http://qaalarasulallah.com/hadithView.php?ID=17225> (in Arabic) (accessed: 01.04.2022).

Sanai, Abu al-Majd Majdud Ibn Adam. *Hadiqat al-haqiqa wa shari‘at al-tariqa* [*The Garden of Mystery and the Law of the Way*]. ba kushish-i duktur ‘Ali Muhammad Sabiri. Ganjoor <https://ganjoor.net/sanaee/hadighe> (in Persian) (accessed: 01.04.2022).

Sanai, Abu al-Majd Majdud Ibn Adam. *Hadiqat al-haqiqa wa shari‘at al-tariqa* [*The Garden of Mystery and the Law of the Way*] tashih wa tahshiya Mudarris Rezawi. Tehran, 1374 (in Persian).

Sharh-i Hadiqat al-haqiqat-i Sanai [*Commentary on “The Garden of Mystery by Sanai”*] ba kushish-i duktur Maryam Husayni. Tehran, 1388 (in Persian).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ/ INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

ЛУКАШЕВ Андрей Александрович –
кандидат философских наук, старший
научный сотрудник Института философии
РАН, Москва, Россия.

Andrey A. LUKASHEV, PhD (Philosophy)
Senior Research Fellow, Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.