

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИСЛАМ

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ
СЛОВАРЬ



Москва
«НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
1991

Основные элементы Т.: семикратный обход, бег трусцой, поклонение «черному камню», прижатие к священным стенам — перешли в ислам из доисламской практики. «Нововведением» является прежде всего включение Т. в обряды хаджжа, сочетание Т. с молитвой, а также комплекс ритуальных действий, связанных с чисто мусульманской символикой.

Лит-ра: *al-Fazali. Ихйа*, 1, 224—226; *Guillaume. Muhammed*, 649—652; *Gaudefroy-Demombynes. Pèlerinage*, 205—224. Д. Е.

ТА'ВИЛ («возвращение к истоку, к началу») — метод рационалистического или символично-аллегорического толкования Корана или сунны. Термин Т. взят из Корана, где в восьми случаях он, по мнению комментаторов, означает «толкование сна» (та'бир ар-ру'йа, сура 12), а в девяти остальных — «исход», «последствие» ('акиба). Вероятно, противопоставление Т. тафсиру — историко-филологическому и законоведческому комментарию, основанному на традиции, возникло не сразу и не было абсолютным. Во всяком случае, этот термин встречается в названиях экзегетических сочинений, признанных всей мусульманской общиной, например у ал-Байдави (ум. в 1286 г.). По мере разделения общины на сторонников буквального понимания и толкования коранического текста (ахл аз-захир) и тех, кто претендовал на знание его «тайного», «скрытого» смысла (ахл ал-батин), и с ростом религиозных и политических амбиций последних дихотомия Т. — тафсир проявилась отчетливее. Для факихов-«буквалистов» Т. становится синонимом «безответственного», «волюнтаристского», не освященного традицией толкования священного текста, тогда как для батинитов Т. был единственным путем к постижению его истинного смысла.

В целом противопоставлять Т. тафсиру можно лишь в контексте полемики между ахл аз-захир и ахл ал-батин; для той части мусульман, которые стояли в стороне от нее либо признавали правомочность обоих толкований, эти термины были, в сущности, синонимами.

Приверженцами Т. были му'тазилиты. Ссылаясь на Коран (3: 7/5), они вслед за другими комментаторами делили аяты на «ясные», или очевидные (мухкамат), и «неясные», «метафорические» (муташаbihат). В соответствии с рациональными посылками му'тазилитов, «неясными» признавались аяты, противоречившие доводам рассудка, в частности учению о единственности бога (ат-таухид) и о божественной справедливости (ал-'адл) в му'тазилитской интерпретации. «Неясные» стихи, по их мнению, следовало рассматривать как «иносказание» (маджаз), 'а значит, и рационалистические их истолковывать. Му'тазилитский Т. подвергся резкой критике «буквалистов», в особенности ханбалитов, отказывавшихся от всякой критики и анализа текста Корана с помощью рациональных критериев.

Широко использовали Т. в своих религиозных и политических целях «умеренные» шииты и исма'илиты. И те и другие полагали, что со смертью Пророка исключительно право на толкование коранического текста перешло к их имамам. Им якобы ведом тайный смысл пророческого откровения, скрытый от остальных людей. Имамы могут сообщать его своим последователям, посвящая их, по сути дела, в новое пророчество.

У «умеренных» шиитов Т. сводился, как прави-

ло, к поиску в Коране скрытых намеков на 'Али и других имамов, их первостепенную роль в судьбе мусульманской общины. При этом суннитов, чаще всего халифа 'Усмана и омейядского наместника ал-Хаджаджа, обвиняли в «извращении» (тахриф) Священного писания, содержавшего пророчества об имамах.

По сравнению с Т. «умеренных» шиитов исма'илитский Т. имел ряд особенностей. С одной стороны, он служил для обоснования характерных для исма'илитов политических притязаний, «пропаганды» (да'ва), тайной иерархии «посвященных», практики подготовки неопитов и т. д. В то же время исма'илиты прибегали к Т. для доказательства верности положений своей эзотерической космологии и учения о спасении, которые уходили корнями в неоплатонизм. В этом отношении они полностью разделяли эзотерические концепции «Чистых братьев» (Ихван ас-сафа').

В отличие от «умеренных» шиитов и исма'илитов, считавших, что способностью к Т. наделяются исключительно их имамы и те, кто наследует их знания, философы (ал-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд) видели в аллегорическом толковании общедоступный способ примирения рациональной философии и религиозной догматики, освящение своих логических рассуждений авторитетом Священного писания.

С именем 'Абдаллаха б. 'Аббаса (ум. в 686 г.) и шиитского имама Джа'фара ас-Садика (ум. в 765 г.) связывают возникновение традиции тесосфского и «духовного» Т., присущего в основном суфиям. Суфийские экзегеты, ссылаясь на авторитеты Ибн 'Аббаса и Джа'фара, различали четыре «смысла» (у некоторых авторов — четыре буквы, харф) каждого аята Корана: «явный» (захир), «скрытый» (батин), «предел» (хадд) и «восхождение», или «беспредельность» (матла'), соответствовавшие historia, allegoria, tropologia, anagoge в христианской экзегетике. «Явный» смысл — это recitation (тилава) аята (или буквы), «скрытый» — его осознание (фахм), «предел» — то, что аят (буква) разрешает и запрещает в плане религиозного закона (халалуха ва харамуа или ахкам ал-халал ва-л-харам), и, наконец, «восхождение» — истинное значение аята (буквы), подразумеваемое самим Аллахом (мурад Аллах мин 'абд биха). На практике истолковывались в основном первые два смысла: захир и батин (sensus literalis и sensus spiritualis в патристической традиции). Их часто называли также «[буквальным] выражением» ('ибара) и «[аллегорическим] намеком» (ишара). Первое у суфийских авторов считалось доступным всем мусульманам (ал-'амма), второе — лишь «избранным» (ал-хасса), т. е. главным образом суфийским «святым» (аулияа). В этом суфийский Т. сближался с шиитским.

В раннем суфизме процесс Т., вероятно, заключался в глубокоом размышлении над кораническим текстом, в ходе которого рождались различные тесосфские концепции, порой мало связанные с его первоначальным содержанием. «Извлечение» скрытого смысла (истинбат) нередко происходило в состоянии мистического трансa. Отправной точкой эзотерического Т. могли стать непонятные или иноязычные слова, встречавшиеся в Коране, исторические реминисценции, эсхатологические сцены, религиозные предписания и т. д. В целом Т. обязаны своим возникновением многие положения суфийской теории и практики. Наиболее

известными суфийскими комментаторами были ал-Харраз (ум. в 899 г.), ат-Тустари (ум. в 896 г.), ан-Нури (ум. в 907 г.), ал-Джунайд (ум. в 910 г.) и ас-Сулами (ум. в 1021 г.).

В доктринальном суфизме, особенно у Ибн 'Араби и ал-Кашани, Т. становится своего рода способом философствования. Исходя из определенных мистико-философских посылок, суфий-философ пользовался для их подтверждения и иллюстрации материалами Корана и сунны. При этом подбор соответствующих аятов, фраз или хадисов определялся его сугубо личными и порой трудноуловимыми ассоциациями. В ходе рассуждений первоначальные концепции экзегета наполнялись новыми деталями, а часто, под воздействием коранического или хадисного материала, и новым содержанием.

Обычно подобный Т. носил крайне произвольный характер и полностью игнорировал буквальный смысл. В качестве наиболее яркого примера противники Т. приводят толкование суры Нух у Ибн 'Араби, в котором он приходит к выводам, прямо противоположным тому, что дает буквальный понимание коранического текста.

В суфийской гносеологии Ибн 'Араби и его последователей Т. явлений окружающего мира с целью постичь их истинный смысл возводится в главный принцип познания. Действительность рассматривается сторонниками подобных взглядов как некая совокупность «знаков» и «метафор», подлежащих расшифровке. Вселенная уподобляется гигантскому Корану, истинное содержание которого может постичь лишь суфий-«гностики» ('ариф) данной ему свыше способностью к Т.

Суфийский Т. подвергся резкой критике со стороны большинства суннитских богословов. Они обвиняли суфиев в том, что те заимствовали свой Т. из учений исма'илитов и философов.

Лит-ра: Ибн 'Араби. Тафсир; он же. Фусус, 68—74; ал-Кашани. Шарх; ал-Хусайн б. ал-Ахдал. Камф ал-гита 'ан хака'ик атаухид. Нашараху Ахмад Бакир Махмуд. Тунис, 1964; P. Nwvia. Le tafsir mystique attribué à Ga'far Sadiq. Ed. critique.—MUSJ, 1968, 43, 179—230; Hallaj. Al-Tawasin; ал-Хабиб ал-Фикки. Ат-Та'вил: Усусуху ва ма'анихи фи-л-мазхаб ал-исма'или. Кадн ан-Ну'ман. Тунис, [б. г.]; Наср Халид Абу Зайд. Ал-Иттиджах ал-'акли фи-т-тафсир. Бейрут, 1982; он же. Фалсафат ат-та'вил: Дираса фи та'вил ал-Кур'ан 'инда Ибн 'Араби. Бейрут, 1983; Goldziher. Richtungen; Massignon. Essai, 45—49; Wansbrough. Studies, 227—246; R. Deladrière. Niveaux de conscience selon al-Qashani.—BEO, 1977, 29, 115—120; Nwvia. Exégèse; Gril. Personnage; Böwering. Mystical Vision; R. Paret. Ta'wil.—El, 4, 763.

ТАДЖАЛЛИЙ (мн. ч. таджаллийят) — «богоявление», манифестация божества в мире. В Коране встречается только глагольная форма таджалла («явился») в эпизоде, повествующем о явлении бога горе, в результате чего она «обратилась в прах» (7:143/139). Согласно традиции, термин Т. для обозначения блаженного видения, ожидающего людей в День воскресения (йаум ал-кйама), впервые ввел басрийский аскет Рабах б. 'Амр ал-Кайси (ум. в 796 г.). Такое понимание Т. получило развитие в учении известного суфийского экзегета Сахла ат-Тустари (ум. в 896 г.). Он, в частности, различал три вида Т.: а) явление божественной сущности (таджалли аз-зат), или божественное откровение (мукашафа); б) явление божественной сущности в своих атрибутах (таджалли сифат аз-зат), или озарение (мауди' ан-нур); в) явление божественного повеления (таджалли хукм аз-зат), или бушафа жизнь (ал-ахира ва ма фиха). В первом и во втором случаях речь, по-видимому, шла о различных аспектах «богоявления», когда божество предстанет перед людьми в День воскресения и «озарит» их сердца «подоб-

но солнцу». Это блаженное видение уготовано избранным «друзьям бога» (аулийя' Аллах) в награду за признание его единственности (таухид). Явление божественного повеления есть окончательное осуществление предвечного божественного замысла в отношении творения и всеобщее воздаяние. Как видно из критики взглядов ат-Тустари и его последователей (ас-салимия) со стороны ряда багдадских богословов, он допускал возможность индизерения людьми божества в человеческом образе в День воскресения.

Согласно ал-Халладжу, бог постоянно является (йатаджалли) людям в предметах и событиях окружающего мира, но «узнают его» только немногие избранные. Человек, который ни на мгновение не забывает о присутствии бога в окружающем мире и созерцает его во всем сущем, в конце концов приходит к тому, что утрачивает свои индивидуальные человеческие качества (насут) и погружается в божественность (лахут).

Термин Т. широко использовали суфии — сторонники учения о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд). В этом учении божество предстает как единая трансцендентная сущность (аз-зат), являющаяся (ал-мутаджаллийя) в бесчисленных образах земного бытия. Различали несколько уровней Т.: а) явление божественной сущности самой себе (таджалли аз-зат ли-затиха), называемое также «первым богоявлением» (ат-таджалли ал-аввал), оно же «пресвятое излияние» (ал-файд ал-акдас), «божественное единство» (ал-ахадийя) и т. д. Божество созерцает себя в своей полноте и нераздельности, хотя и содержит в себе «возможности» — атрибуты и имена будущей множественности бытия, подобно семени, потенциально содержащему в себе дерево; б) явление божества в его атрибутах (ат-таджалли ас-сифати), оно же «вторичное богоявление» (ат-таджалли ас-сани), «святое излияние» (ал-файд ал-мукаддас), «божественная единственность» (ал-вахидийя). Божество созерцает себя в архетипах (а'йан сабата), именах и атрибутах, природе которых свойственно «стремление» к воплощению в образах реального бытия. Хотя архетипы, атрибуты и имена принадлежат божественной сущности, они в известной мере «отчуждены» от нее и выступают как ее «раздельные»; в) дальнейшая дифференциация и конкретизация божественной сущности происходит на уровне «видимого богоявления» (ат-таджалли аш-шухуди), которое представляет собой реализацию архетипов, имен и атрибутов в образах материальной вселенной, получивших название маджали (ед. ч. маджла). Фактически вселенная и есть совокупность этих образов. У некоторых суфийских авторов иерархия «богоявлений» насчитывала пять ступеней и более, но в целом они были лишь детализацией приведенной триады.

Согласно Ибн 'Араби, ал-Кашани, 'Абд ал-Кариму ал-Джили, Хайдару Амули и другим сторонникам учения о «единстве бытия», из того, что каждая сущность есть проявление какого-либо атрибута или имени бога, необходимо следует вывод о тождественности ее бытия бытию бога. Бытие сущностей можно рассматривать как «самоограничение» и «конкретизацию» (такаййуд ва та'аййун) бога, бытие же вне бога немисливо. Восприятие Т. разными сущностями разное и