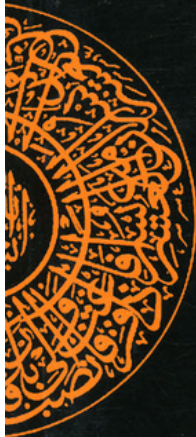


АЛЕКСАНДР ИГНАТЕНКО

ЗЕРКАЛО ИСЛАМА



Александр Александрович Игнатенко

Зеркало ислама

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=3119775
Зеркало ислама: Русский институт; Москва; 2004
ISBN 5-98379-010-2

Аннотация

На основе анализа уникальных средневековых источников известный российский востоковед Александр Игнатенко прослеживает влияние категории Зеркало на становление исламской спекулятивной мысли – философии, теологии, теоретического мистицизма, этики. Эта категория, начавшая формироваться в Коране и хадисах (исламском Предании) и находившаяся в постоянной динамике, стала системообразующей для ислама – определявшей не только то или иное решение конкретных философских и теологических проблем, но и общее направление и конечные результаты эволюции спекулятивной мысли в культуре, в которой действовало табу на изображение живых одухотворенных существ. Благодаря анализу категории Зеркало книга Александра Игнатенко выявляет отличия особого исламского образа мышления – его ретроспективности, обращенности в прошлое, назад – от проспективного, обращенного в будущее и вперед менталитета западной культуры.

Содержание

Введение	4
Как сердце превратилось в зеркало, или метафорическое употребление зеркала	31
Конец ознакомительного фрагмента.	40

Александр Игнатенко

Зеркало ислама

Мухаммад

Мухаммад – имя Пророка ислама

Введение

Слово и образ

Хорхе Луису Борхесу

Здесь и далее на оборотах шмуцтитолов воспроизведены образцы «зеркальной» арабской каллиграфии. Правая относительно вертикальной оси часть текста читается как обычно – справа налево, а левая, являющаяся зеркальным отражением правой части, – в *Зеркале*.

Сначала Бог создал *Зеркало*. Божественное отражение в *Зеркале* стало Совершенным Человеком – вселенским Адамом. Возникший мир воспроизвел строение и свойства этого космического существа прообраза вселенной, присутствующего во всем сущем. Тем самым Бог, создав абсолютное *Зеркало* в самом начале акта творения и отразившись в этом *Зеркале*, присутствует в мире, будучи в то же время транс-

цендентным по отношению к нему. Мистик, повторяя собой атрибуты Совершенного Человека, становится *Зеркалом*, в котором отражается мир и Бог, а через мистика реализуется Божественность. Он уподобляется Богу, сливается с Ним.

Мир, в которой живет человек, – *Зеркало*. Его, наверное, окружают некие предметы и вещи, но видит он не их, а независимые от вещей, односторонние, не имеющие тыльной стороны призраки, которые и могут-то стать видимыми только в зеркальных поверхностях на поверхности воды, в отполированном лезвии меча или *Зеркале*. И в воздухе, который есть не что иное, как бесконечное количество невидимых и нетелесных зеркальных плоскостей.

Однородны те образы, которые видит человек в *Зеркале*, и те, что приходят к человеку в сновидениях. И само знание вещей в их истинности есть знак в *Зеркале*.

Это – идеи тех мыслителей, которые стали славой ислама. В первом случае – это Ибн-Араби (1165–1240) и его последователи сторонники философского направления *единства бытия* [Здесь и далее на полях дается упрощенная транслитерация употребляемых арабских терминов. Это необходимо для компенсации несоответствия, которое существует между двумя языковыми системами, – несоответствия, которое при передаче арабских понятий на русском языке может привести к подстановке неадекватных значений и в результате – к искажению системы представлений. Вынесенные на поля транслитерированные арабские термины вос-

производят в книге семантическую систему координат исламской средневековой мысли.]. Во втором – ас-Сухраварди (ок. 1155–1191) и школа ишрамитов [*Ишрамиты* (от араб, *ишрак* – озарение) – философское направление, объяснявшее сотворение мира как эманацию Божественного Света, а процесс познания – как восприятие мистиком этого Света.]. Третий пример имеет отношение к взглядам Мухаммада Абу-Хамида аль-Газали (1058–1111).

Не только упомянутые мыслители обращались к *Зеркалу*. Ибн-Сина (Авиценна, 980-1037) и Ибн-Рушд (Аверроэс, 1126–1198), практически все мутазилиты [*Му'тазилиты* — первое крупное направление в спекулятивной исламской теологии. Сыграли значительную роль в религиозно-политической и научно-теологической жизни Дамасского и Багдадского халифатов (VII–IX вв.). Отличались рационализмом, проповедью свободы воли человека и т. п. Му'тазилиты существенным образом повлияли на становление исламской спекулятивной мысли в целом, введя в теоретический оборот специфические формы интерпретации Текста и используя интерпретированный Текст не как первое и последнее доказательство, а как довод истинности собственных взглядов. Враждебно относились к аш'аритам (см. след, примеч.).] и основатель ашаризма [*Аш'аризм* — Одно из основных направлений в средневековой исламской спекулятивной теологии. Сторонники этого направления признавали Божественный провиденциализм, сотворенность Богом всех челове-

ских действий и поступков, не отрицая и некоторую роль человека, который в их интерпретации превращается в пассивно-активного действующего. Отрицали естественную, независимую от Бога причинно-следственную связь, объясняя регулярности происходящего в мире неким «обычаем» (или «привычкой») Бога. Враждебно относились к му'тазилитам (см. предыд. примеч.)] Абу-ль-Хасан аль-Ашари (873–935) ... Пожалуй, трудно найти исламского мыслителя, который бы не рассуждал о Зеркале или хотя бы просто не упоминал о нем.

Зеркало... Если убрать все, что с ним так или иначе связано в исламской мысли, она утратит немалую часть своего блеска. Но не только. Если это сделать, эволюция исламской мысли окажется во многом немотивированной, а ее содержание необъяснимым. Ведь *Зеркало* является важной категорией этики и теологии, философии и мистицизма, и даже эсхатологии и космологии. Рискну утверждать, что *Зеркало* — системообразующий концепт средневековой исламской мысли.

Зеркало имеет в исламской мысли свою историю. При внимательном рассмотрении средневековых источников выстраивается своего рода фабула. Начало ее – в метафорическом употреблении *Зеркала*, окончание – в гипостазировании *Зеркала* и представлении об особом запредельном, трансцендентном мире *Зеркала* (своего рода *Зеркалье*), где существует своя жизнь, есть города с волшебными звучащими

названиями – Джабулк, Джабурс, Диковинная Хуркалия. А горожане на рынках этих городов Зеркаля торгуют образами. . . Примерно к XIII в. сложилось более или менее оформленное представление о Боге и вселенной, мире и человеке, бытии и познании как о сложной системе *Зеркал*, доносящих до каждого человека образ Бога и возвышающего его над тварным миром, делающего его сопричастным Божественному.

Почему вдруг *Зеркало* заняло такое – чуть ли не центральное место в спекулятивной мысли средневекового ислама?

Ислам религия завершившегося Божественного Откровения. Пророк Мухаммад (ок. 570–632), покинув земную юдоль, оставил исламской общине результат Откровения – Писание (Коран) [*Коран* в исламе рассматривается как зафиксированное Божественное Откровение, ниспосланное людям через человека – Его Посланника и Пророка Мухаммада. Тем самым Коран рассматривается как Божественный Текст – речь Бога (*калям ал-Лох*). В этом отличие Корана от хадисов Пророка Мухаммада (см. след, примеч.)] и Предание (Сунну) [*Сунна* — собрание сообщений о высказываниях Пророка Мухаммада, его поступках и фактах словесно не высказанного им одобрения (или неодобрения) и т. п. Сунна состоит из *хадисов* — самостоятельных и кратких текстов, которые чаще всего представляют собой запись слов Пророка. Для мусульман отличие этих пророческих речений от Корана в том, что они рассматриваются как речь челове-

ская, а не Божественная – пусть даже и речь такого человека, как Божий Посланник. Хадисы являются для мусульман вторым, после Корана, текстуальным источником вероучения, права, теологии, спекулятивной мысли в исламе. Если соответствующая идея не содержится в Коране, хадис является достаточным основанием для того, чтобы его содержание являлось истинным и обязательным для мусульманина. Признаваемая и средневековыми, и современными исламскими учеными проблема, связанная с хадисами, заключается в том, что значительная их часть – хадисы недостоверные, или сочиненные (*мавду'*), либо сомнительные, или слабые (*да'иф*). Одна из причин их появления заключается в том, что в отличие от Корана, текст которого был зафиксирован в VII в., при жизни ближайших сподвижников Пророка Мухаммада, хадисы в массе своей стали записываться векполтора спустя после смерти Пророка. В исламе сложилась научная система критики и верификации хадисов (*ильм аль-хадис*), что, однако, не уберегало мусульман от появления хадисов явно ложных. Они были призваны обосновывать какие-то политические или теологические идеи. (Эта тема очень подробно освещена в специальной исламской литературе. Из доступных европейских исследователей достойно упоминания прекрасное исследование Игнатия Гольдциера. См.: *Goldziher I. Etudes sur la Tradition islamique – extraites du Tome II des Muhammedanische Studien*. P., 1952.) Ниже по ходу нашего текста мы встретимся как с достоверными,

так и с недостоверными хадисами. // Попутно упомяну еще об одном, значительно менее известном, источнике исламской мысли. Это – так называемые «Израилиады» (*Аль-Исра'илийят*), представлявшие собой наследие иудео-христианской мысли. Чаще всего – это высказывания, приписываемые Иисусу. (Иисус считается в исламе одним из пророков истинного единобожия и именуется *Иса*, сын Марии.) При том, что «Израилиады» допускались мусульманами в качестве дополнительного текстуального источника, они – в отличие от хадисов, которые выверялись до последней буквы, – не подвергались процедуре верификации. Это, естественно, открывало большие возможности для тех мыслителей, которые стремились обосновать свои взгляды ссылкой на Божественный авторитет. Ведь Божественное Откровение нисходило и на Иисуса...], т. е. особый, уникальный текст, точнее Текст. Последующая история исламской мысли со всеми ее внутренними спорами драма экспликации, прояснения смысла сакрального Текста. Мыслители самых разных, в том числе споривших и враждовавших одна с другой школ, – теологи и философы, мистики и правоведы, поэты и врачи [Это разделение во многом условно. Нормой интеллектуальной деятельности в исламской культуре эпохи Средневековья было сочетание в одном мыслителе всех этих специализаций.], – все они, каждый по-своему, в конечном счете трудились над пониманием Текста. И нередко приходили к одним и тем же результатам, чаще – к разным, созидавая слож-

ное и несколько вычурное здание исламской спекулятивной мысли.

Одним из способов понимания Текста было обращение к вещам и предметам, существам и свойствам дольного, человеческого, тварного мира. Так, знаменитый теолог и мистик Абу-Хамид аль-Газали, который долго был для средневековой Европы «царем философов», ведя речь о тех единобожниках, которые «обладают правильным пониманием», характеризует последних как тех, кто рассматривает самих себя, равно как и все остальные виды сотворенных существ, предметов и качеств «составное и простое, свойство и обладающее свойством, живое и безжизненное, говорящее и молчащее, движущееся и неподвижное, темное и светлое», – рассматривает все это как *Божественные письма*¹. {*хатт Иляхи*} И это – не единичный пример. Еще сравнительно ранний мыслитель Ибн-Масарра (883–931) утверждал в «Послании о размышлении»: «Весь мир – книга, а ее буквы – это Его (Бога. – А.И.) речь. Ту книгу читают люди проникающие глазами истинной мысли в соответствии с [остротой] их зрения и широтой разумения»². Спустя полтысячелетия в трактате «Совершенный человек» Абд-аль-Карим аль-Джилли (ум. в 1428 г.) заявляет: «*Существующее* {*мавджудат*} — речь Бога», особо отмечая, что каждое *возможно-сущее* {*мумкин*} есть отдельное слово Бога³. Как видим, традиция трактовки мира как текста (со строчной буквы), дополняю-

щего и разъясняющего Текст (с прописной), укоренена в исламской мысли.

Обратим особое внимание на зависимость такой трактовки мира как текста – своего рода приложения к сакральному Тексту, – ее зависимость от проблемы однажды закончившегося Откровения. Мы обнаруживаем неприкрытую, прямую и очевидную связь, которую устанавливают исламские мыслители между прекращением Откровения (оно закончилось со смертью Пророка Мухаммада Печати Пророков), с одной стороны, и представления о мире как тексте – с другой стороны. «Знай, – пишет аль-Газали, – из-за того, что людям *в каждом случае* {*фи кулли халь; хитаб*} трудно познать *речь* Всевышнего Бога (Коран. – А.И.), особенно – *после прекращения* {*инкита‘ аль-вахй;*} Откровения [В данном случае подразумевается, что хадисы Пророка Мухаммада также были результатами Божественного Откровения и они при жизни Пророка во многих случаях служили дополнением и разъяснением в отношении положений Корана.], Всеславный Бог *проявил* {*азхара*} людям Свою речь посредством *ощутимых вещей* {*умур махсуса*}...»⁴. Правильное *прочтение* вещественного и событийного мира, этих *Божественных писем* поможет мусульманину познать мир. И познать Бога. Здесь мы касаемся, пожалуй, самого сокровенного и сущностного в исламской мысли отношения к слову. Прежде всего к слову в Коране. Трудно представить тот трепет, с каким верующий мыслитель рассматривал каждое ко-

раническое выражение, которое, вместе с другими, составляло некое Божественное знамение [*ая*, или *аят*, – означает и *знамение*, и отдельный *стих* в тексте Корана.]. Ведь в нем, в этой Божественной речи смысл бытия мира и человека, обещание жизни будущей и наказ, который надлежит понять и исполнить в точности.

Коран был ниспослан Пророку Мухаммаду на арабском языке, и Божественный замысел понятен Свой завет людям Бог дал именно на людском, человеческом, *понятном* языке. Но здесь возник некий перепад между Божественным и человеческим Божественное знание изложено на тварном наречии, теми словами, что употребляют погонщики верблюдов и торговцы, воины и поэты. Не ошибиться, понять слова Божественной речи не в их профанном, тварном смысле, а в их сакральном, Божественном значении означало бы приблизиться к Богу, быть осиянным Его мудростью, Его светом. Быть сопричастным Вечности. Стать бессмертным.

Слово расщепляется на тварное значение и на Божественное содержание. Слово, отнесенное к Богу, ко всему Божественному, в своей тварной понятности становится недоступным пониманию: если в Коране говорится о Божественной *длани*, то это слово не может обозначать то же самое, что *длань* в отношении сотворенного существа – человека. А *вино*, обещанное тем, кто попадет в Рай, не может быть тем кислым пойлом с мутным осадком, что торговцы продают в грязных кувшинах на рынке, называя это тоже *вином*.

Самый простой способ экспликации, т. е. понимания и разъяснения, Текста заключался бы в *метафоризации* лексических единиц и их сочетаний. Скажем, *длань* может означать *силу*. Или *благодаяние*. Или еще что-то. Так же проста и в то же время субъективна в отношении Текста процедура его символизации: говорится одно, а подразумевается другое. Но тут не может быть уверенности в правильном понимании: если слово *длань* может означать и *силу*, и *благодаяние*, то сомнительно и одно, и другое понимание. И будут продолжаться споры теологов хотя нужна однозначность.

В исламской мысли сформировалась иная, в некотором смысле буквалистская, но на самом деле – изысканно спекулятивная трактовка Божественных слов. Они стали трактоваться как обозначающие то, что существует реально. Скажем, говорится о *длани*, значит *Божья длань* существует. Говорится о реках *молока* в Раю, значит там существует *молоко*. Но есть одно, важнейшее условие понимания – все, что есть в мире Божественном, не является таким, *не может и не должно быть таким*, каково оно в мире земном, тварном. Слово расщеплено на два смысла тварный и Божественный.

Чтобы проиллюстрировать эту экспликативную логику, я приглашаю читателя отвлечься на минуту-другую и прочесть рассказ аргентинского писателя Хорхе Луиса Борхеса, проникновенного исследователя исламской мысли, «Два царя и два их лабиринта» [См. Приложение I. *Хорхе Луис Борхес*. Два царя и два их лабиринта.].

В этой новелле продемонстрирована применимость одного и того же слова к разнопорядковым, в некотором отношении *абсолютно* разнопорядковым вещам. Но *лабиринт* во втором случае – *не метафора*. Борхес описал модель восприятия слова как расщепленного на два несовпадающих значения, каждое из которых – значение *реальное*, или, как принято говорить, *буквальное*, т. е. не-метафорическое. И значение слова при этом все-таки едино, будучи обогащено приложением его ко второму лабиринту. К тому же второй лабиринт, созданный Богом (а пустыню создал Он), может иллюстрировать Божественную Силу и Величие несравнимые с силой и величием вавилонского царька. Но и это еще не все. Настоящим существующим лабиринтом, созданным Богом, является вселенная [Эта тема звучит в новелле Хорхе Луиса Борхеса «Абенхакан Эль Бохари, погибший в своем лабиринте». В случае трактовки вселенной как лабиринта арабский царь из новеллы «Два царя и два их лабиринта» должен был отомстить вавилонскому царю, *ничего не делая*. Ведь царь Вавилона уже находился в лабиринте без выхода и был обречен на смерть в его бесконечных ходах и тупиках. Но было бы это мстью? Или то было бы прощением?]. И если мы поймем сходство и различие между тем, что произведено тварным существом – человеком (в нашем случае лабиринт вавилонского царя), и тем, что создано Богом (вселенная), нам станет ясно, как отличаются названные одним словом *мощь* { *кудра* } человека и *Мощь* { *Кудра* } Бога [Эти лек-

семьи, которые в Коране прилагаются и к Творцу, и к твари, были выделены исламскими мыслителями в особый разряд, названный *муташабихат*. Это выражение несло два смысла. Одно – *слова, сходные одни с другими*, второе – *слова, вызывающие сомнение*. При этом важно иметь в виду, что в арабском языке нет разделения на прописные и строчные буквы. (Давая транслитерации, я ориентируюсь на дух русского правописания и некоторые термины вынужденно пишу с прописной.)]. Или – нам станет ясно, как все это представляли исламские мыслители Средневековья.

Понять Божественный смысл слова, имея в распоряжении только тварные денотаты этого слова, – вот задача, которую решали исламские мыслители, многие – даже не формулируя ее. И оказалось, что это возможно пусть не в полной мере, но возможно. Один из вариантов этой процедуры рассмотрение смысла слова как во всех случаях контекстуального, зависимого от контекста. С точки зрения Ибн-Таймийи (1263–1328), в речи происходит не так, что существует некое слово, обладающее определенным смыслом, скажем, *рука*, и человек употребляет это слово, обладающее определенным смыслом, который изменяется, нюансируется в зависимости от того, к какому конкретному предмету это слово прилагается. Наоборот, смысл слова всегда конкретен, *контекстуален* — человеческая *рука*, *рука* Зайда, *рука* Бога, сжатая *рука*, и так практически до бесконечности. Контекстом может быть и ситуация, в которой совершается выска-

зывание. Человек употребляет в речи множество комплексов *слово плюс контекст*, и об абстрагированном смысле слова, являющемся вторичным по отношению ко всем этим комплексам, можно сказать, что этот смысл складывается благодаря употреблению как раз этих комплексов *слово плюс контекст*. При этом Божественный смысл слова может быть понят через понимание всех допустимых комплексов *слово плюс контекст*, включая такой же комплекс, отнесенный к Божественному Его полный и абсолютно точный смысл не может быть доступен человеку, пребывающему в тварном мире, иным путем по причине трансцендентности Бога [См. Приложение II. Арабский – язык без метафор (Ибн-Таймийя о принципах экспликации коранического Текста).].

Но если слова, одновременно приложимые в Коране к Божественному и тварному, расщепляются на два смысла, то допустимо полагать, что слова, приложимые в обычной речи к тварному миру и не употребленные в Писании, могут дать некое знание о мире Божественном, источнике тварного мира. Вспомним: слова *Мощь* и *Рука* приложимы к Богу, и те же слова *мощь* и *рука* приложимы к человеку [В арабском языке не было и нет заглавных (прописных) букв. К Богу или к тварному существу относятся арабские слова *кудра* и *яд* — это всегда ясно из контекста.]. А другие слова? И когда аль-Газали говорит о Божественных письменах [У Хорхе Луиса Борхеса сходная тема решается в новелле «Письмена Бога» (сборник «Алеф», 1949 г.)], о том, что Бог

проявил свою речь посредством осязаемых вещей, он подразумевает следующее. Не только слова, употребленные в Коране, расщепляются на тварный и Божественный смысл. Но и любое слово, за пределами Корана, не попавшее в него вследствие прекращения Божественного Откровения, может иметь, имеет (должно иметь?) два смысла – тварный и Божественный. Слово, *любое слово*, расщепляется, удваивается. Каждое слово, всякий текст, несущие в себе тварный смысл, могут стать ключом к постижению иного смысла Божественного [Уж казалось бы, какой Божественный смысл можно обнаружить в *ногтях* и *слоне*? Но это удастся исламским мистикам. См. ниже раздел «Совершенный Человек как *Зеркало* Бога и матрица мира».]. Крайнее выражение этой тенденции – *хуруфизм* [от араб, *хуруф*, *звуки-буквы*.], выразившийся в поисках скрытого Божественного смысла в числовых значениях слов и их сочетаний, приписывании неких смыслов отдельным буквам различных слов (не только коранических)⁵.

Слова становятся материалом для *спекулятивного* [Напомню, что слово *спекуляция* в смысле *философское умозрение* происходит от латинского *speculit*, *Зеркало*. Правда, в арабском языке *спекуляция* (*назар*) напрямую с *Зеркалом* не соотнесена, а связана с *рассмотрением*.] *конструирования* трансцендентного, недоступного для человека, Божественного мира.

Однако и это не все. Предметам приписываются новые

свойства не только в зависимости от того, насколько точно познан сам предмет, но и в зависимости от того, что дал перенос его имени на недоступные сущности. Описание трансцендентного мира в терминах мира земного, тварного приводит к тому, что и этот, тварный мир вовлекается в процесс *спекулятивного конструирования*. Это и концепция *Совершенного Человека*, одновременно Божественного и земного, и *метафизика Света*, который может трактоваться как Божественность в тварном мире, и концепция *единства бытия*, которая, как следует даже из самого ее названия, предполагает некое единство Божественного и тварного. Происходит своего рода зеркальная игра мысли: от тварных предметов к вещам трансцендентным – к тварному миру. И обратно...

Среди *ословесенных* вещей человеческого мира или, как посмотреть, овеществленных слов – *Зеркало*. Само *Зеркало* — опредмеченное выражение *расщепления единого*. *Зеркало* удваивает мир – подобно тому, как удваивает его слово, употребленное в, назовем это так, *коранической* языковой среде, т. е. в той стихии арабского языка, которая структурируется Кораном.

Но *Зеркало* еще и предмет исключительно необычный – не ровня другим предметам. И редкий. Представим себе мир средневекового мусульманина. Он, этот мир, *шершавый* и по преимуществу *тусклый* [Допустимо высказать соображение о том, что технологический уровень развития цивилизации определяется количеством искусственных зеркальных

поверхностей на душу населения.]. Глинобитные или каменные постройки; окна, естественно, не застеклены; песок и пыль набиваются в шерсть верблюду; грубые одежды бурого цвета; войлочные стволы пальм... И среди этой тусклой шершавости отполированные человеком или Богом островки иного мира – крайне немногочисленные *Зеркала*. Да еще почти такие же редкие озера, в которых можно увидеть небо. Или колодцы, в прохладную глубину которых заброшено *Зеркало*. Уже только поэтому *Зеркало* не могло не привлекать не только, скажем, физиков или магов (а они воздали ему должное!), но и спекулятивных мыслителей, тщившихся понять, каким может быть абсолютное Божественное *Зеркало*.

При этом, как я полагаю, использование *Зеркала* в спекулятивной мысли допустимо еще рассматривать как своего рода *компенсацию*, призванную ввести в культурный (в том числе – интеллектуальный, спекулятивный) оборот зрительные образы, которые обладают большим экспликативным потенциалом.

А образность была в исламе под запретом. Есть абсолютно достоверный хадис Пророка, запрещающий изображать живые существа. «Кто изобразил образ {саввара сурат^{ан}}, тот должен вдохнуть в него дух, а ведь он [наверняка] не вдыхающий»⁶. Это значит, что человек, изобразивший некий образ (из других хадисов ясно, что обязательно подразумевается наличие у образа головы), обязан оживить его, вдохнув

в него животворящий дух, но сделать это он не в состоянии, ибо это может совершить только Бог. А само *изображение образов* [В арабском тексте также присутствует тавтология: *саввара сурат^{an}*.] есть подражание Богу (одно из Его имен – Наделяющий *образом* {*аль-Мусаввир*}) – грех, который, как ясно из другого хадиса, будет наказываться в Судный день *наисильнейшим мучением* тех, кто этот грех совершил. Есть и такой хадис Пророка: «Ангелы не входят в дом, в коем есть *образ* {*сура*}»⁷. Тем самым для мусульман в принципе исключалось аллегорическое изображение, например, Тщеславия в образе женщины, сосредоточенной на том, что она рассматривает себя в *Зеркале* (таких изображений существовало много в средневековой христианской Европе) [Запрет изображать живые существа в исламской культуре нарушался. В этом случае, например, в Иране происходило возрождение доисламских художественных принципов, тесно связанных с доисламскими же верованиями иранцев. В результате возникал синтез разных, в некотором смысле противоположных, норм и образцов, в котором реализовался своего рода реванш первоначально угнетенных автохтонных, *неисламских* традиций. (См., напр.: *Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. М., 1997.*)]

Но человеческое воображение, если можно так выразиться, требовало зрительности, образности. На этот счет есть не лишнее юмора свидетельство аль-Газали в книге «Критерий знания, или Искусство логики». Он предлагает читате-

лю поразмыслить о том знании, которое у читателя есть, о Творце мира, т. е. Боге, и о том, что Он существует, не будучи в каком-либо *конкретном месте* {мавджуд ля фиджиха}. Воображение сразу потребует от человека наделения Творца цветом, пространственными характеристиками (размером, близостью, удаленностью), связи с миром или отделенности от мира всего того, что человек *видит* в предметах, обладающих *формой* {шакль} и цветом. При этом воображение не требует наделения Бога вкусом и запахом. Так происходит потому, что воображение (во-образ-ение) [Арабское слово *тасаввур*, которое обозначало в средневековой философской терминологии либо *воображение*, либо *представление*, образовано от слова *сура* (образ).], без которого человек в процессе мышления обойтись не может, «приучено в наибольшей степени и с наибольшей силой к *зрительным данным* {мудракат аль-басар}, и его требование [увеличить] долю зрения более настоятельно и насущно»⁸ [Эта констатация аль-Газали может рассматриваться как своего рода перифраза слов Аристотеля, которыми он открывает свою «Метафизику»: «Все люди от природы стремятся к знанию, – говорит Стагирит. – Доказательство тому – влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не соби-

раемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий [в вещах]» (*Аристотель*. *Метафизика*. Кн. I (А), 980а, 21–30).].

К этому свойству человеческого восприятия и мышления обращался Пророк Мухаммад, наставляя верующего мусульманина в достоверном хадисе: «Служи Аллаху, как будто ты видишь Его»⁹ [При всех отступлениях от запрета изображать живые существа, в исламской культуре не существует ни одного изображения Бога.].

В сущности, едва ли не весь исламский мистицизм (суфизм) построен на зрительности. Мистики-суфии назывались *людьми созерцания (лицезрения)* {*ахль аль-мушахада*}. Основатель иллюминизма ас-Сухраварди, в концепции которого Свет и выявляемые им цвета, образы и формы играют главную и решающую роль, сообщает о том, что блаженные, или достигшие счастья, душой возносясь в горние выси, к Свету Светов – Богу, наслаждаются – не чем-нибудь, а *образами* {*сувар*, ед.ч. *сура*}, которые, чем выше подымается блаженный, тем они «чище и приятнее»¹⁰. *Лицезрение* Бога – конечная цель всех усилий суфия и смысл его существования¹¹.

Зеркало разрешало коллизию между потребностью образности и запретом на образы [Даже Бога можно было увидеть, если, как это делал Ибн-Араби, утверждать, что мир – Его

отражение.]. *Изображение образов* (воспользуемся выражением из хадиса Пророка) и экспериментирование с образами (например, с экспликативными целями) не могло быть запрещено, если для этого использовалось *Зеркало*, которое для этой цели вполне годилось: ведь чье-то отражение в Зеркале – это не что иное как мгновенное создание образа – как человека, так и любой вещи. Но есть подтверждение тому, что Зеркало ассоциируется (не может не ассоциироваться!) с *запретным изображением образов*: в исламском шариатском праве имеется запрет на использование *Зеркала* на сакральной территории и в сакральном времени, где запреты и наказания ужесточаются. Когда мусульманин, совершая *паломничество* {хаджж} в Мекку, входит в состояние, называемое *ихрам*, которое предполагает предварительное выполнение ряда очистительных обрядов и облачение в особую одежду (тоже *ихрам*), состоящую из двух кусков белой ткани, строгие ханбалитский и маликитский *толки* {мазахиб, ед. ч. *мазхаб*} шариатского права вообще запрещают использование *Зеркала*; в других, более либеральных толках (ханафитском и шафиитском) его можно использовать, но только в случае крайней необходимости, например, при ранении лица или для того, чтобы выправить завернувшуюся ресницу¹².

Но в принципе *Зеркало* не является запретным для мусульманина, более того, в соответствии с Сунной Пророка, им надлежит пользоваться. «Если он (Пророк Мухаммад. – А.И.) отправлялся в путешествие, то брал с собой пять ве-

щей: зеркало, палочку для накладывания сурьмы [Сурьмой арабы в пустыне подводили глаза. Это уберегало от конъюнктивита.], ножницы, деревянную зубочистку и расческу» – это один из вариантов хадиса, помещаемого в раздел о гигиене или путешествии соответствующих сборников¹³. Употребление *Зеркала* Пророком легализует *Зеркало* (и образы) в пространстве исламской культуры [Если бы предположить, что такого именно или подобного хадиса не существовало, последовательные мусульмане-сунниты должны были бы обходиться без *Зеркала*.].

И еще одна гипотеза относительно причин такого внимания к *Зеркалу*. Она связана с тем словом, которое буквально неотделимо от *Зеркала*. Это – слово *образ*. Где *Зеркало*, там и *образ*; где *образ*, там и *Зеркало*. Даже достаточно еретические построения Ибн-Араби о мире вселенском Адаме, который является отражением Бога в *Зеркале*, имеет одним из своих обоснований известный и достоверный хадис Пророка «Создал Бог Адама по Своему образу».

Это слово *образ* — было своего рода ключиком, который открывал сокровищницы теологической и философской проблематики. Ведь арабское слово *образ* {сура} означает не только *образ как таковой*, но и *оболочку*, *форму* (в перипатетическом смысле), *интелехию* (тоже в духе Аристотеля), *идею* (в духе Платона или Плотина) и даже *душу* (в разных смыслах). Все эти предметы, точнее концепты, исключительно сложны для понимания, но буквально в руках у

мыслителя было орудие, которое позволяло что-то смоделировать, а что-то и увидеть воочию. Это орудие – *Зеркало*. И – то, что в нем обнаруживается, а именно – *образы {сувар}*, или, если дать единый на все случаи перевод этого слова, *образы-оболочки-формы-идеи-энтелехии-души* [Это еще не все. В средневековых астрономических и астрологических трактатах *сура* означает *созвездие*.]. Нельзя было не воспользоваться таким орудием. *Зеркалом* мыслители и пользовались в своих теоретических изысканиях. И прослеживая разные повороты *Зеркала*, мы можем понять, как происходило спекулятивное конструирование Бытия, такое конструирование, для которого *Зеркало* являлось своего рода инструментом, Коран и Сунна представляли собой обязательный источник вдохновения, а вспомогательным материалом были перипатетизм, неоплатонизм, гностицизм, а то и доисламские вероучительные системы – иудео-христианское наследие, зороастризм и т. п.

Рассматриваемую категорию мы обозначаем как *Зеркало* (с прописной буквы и с выделением курсивом) – для того, чтобы нашему тексту придать двуплановость, в том числе зрительную. Ведь в смысловом (содержательном) пространстве данного сочинения мы имеем дело по меньшей мере с двумя семантическими слоями. Первый это текст, подчиняющийся правилам современного русского языка, второй преобразованный текст, исходно принадлежащий иному культурно-пространственно-временному континууму, а

именно – исламской культуре Средневековья. Имплантируемым в наш текст элементом этого, другого континуума в данной книге и является *Зеркало*. Наконец, оперируя единицей *Зеркало*, мы упрощаем дело и освобождаем себя от того, чтобы по-разному оформлять эту единицу (например, с использованием кавычек) в тех, разных, случаях, когда она по-разному семантически оформлена является нарицательным именем, метафорой, символом, образом и т. п., обозначает предмет или представление о нем. Тем самым мы, не применяя излишне неэкономных приемов, ускользнем от парадокса стойка Хрисиппа, который говорил: «То, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь: телега. Стало быть, телега проходит через твой рот»¹⁴ [В нашей записи высказывание Хрисиппа выглядело бы таким образом: «То, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь: *Телега*. Стало быть, *Телега* проходит через твой рот»]. Одним словом, видя *Зеркало*, читатель должен сразу понимать, что речь идет о единице исходно иного текста, которая принадлежит иной текстовой реальности и норовит жить по своим правилам [При этом в цитатах сохраняется использованное там, обычное написание.]. Другими словами, то, перед чем читатель брился некоторое время назад, и наше *Зеркало* — разные вещи.

Для того, чтобы посмеяться над высказыванием Хрисиппа, нам необходимо знать, как выглядит телега, каковы ее размеры, хотя сама телега к парадоксу прямого отношения

не имеет, дело не в ней. Для того, чтобы понять, что происходило с *Зеркалом* в спекулятивной арабо-исламской мысли Средневековья, нам важно иметь в виду следующее. В рассматриваемую эпоху *Зеркала* изготавливались из металла (стали, бронзы, серебра, золота, меди) и ввозились в исламский мир из Китая, а с XII в. бронзовые *Зеркала* стали делать в Иране. Стекланных *Зеркал*, естественно, не было [Поэтому анахронизмом является изложение Аннемари Шиммель в книге «Мир исламского мистицизма» представлений о результатах Божественного Творения, как они якобы обнаруживаются у Ибн-Араби, с использованием стеклянного *Зеркала*. «Оно (творение. – А.И.) подобно осколкам зеркала, в которые ударил луч света, заставив стекло засиять всеми цветами радуги» (Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. М.: «Алетейа», «Энигма», 1999. С. 212. Выделено мной. – А.И.)], хотя стекло, в очень малых количествах, использовалось в обиходе, например, в светильниках, для изготовления посуды; оно упоминается еще в Коране (VII в.) [Тот же Ибн-Араби, который воздал должное *Зеркалу*, не допуская даже предположения о *Зеркале* стеклянном, в «Книге выявленностей» (*Китаб ат-таджаллийят*) разводит *Зеркало* и стекло: «И коли очистилось твое зеркало (подразумевается сердце как орган мистического познания. – А.И.) и разбилась склянка (*зуджаджа*) твоего представления (*вахм*) и воображения (*хайяль*)...» (Ибн-Араби. Раса'иль Ибн-Араби (Трактаты Ибн-Араби). В 2 ч. Хайдарабад, 1948. С отдель-

ной пагинацией для каждого трактата. Ч. 2. С. 17).]. Можно предположить, что стеклянные *Зеркала* могли проникнуть в исламский мир только начиная с XIV в., после того, как сначала в Венеции, а потом и в других западноевропейских городах для производства *Зеркал* стали использовать стеклянные пластины или шары, с внутренней стороны заливавшиеся оловом либо сплавами разных металлов¹⁵. Но со стеклянным *Зеркалом* у рассматриваемых нами средневековых исламских мыслителей мы не встретимся.

Металлические *Зеркала* были несовершенны, искажали образ, например, изменяли его размеры по сравнению с отражаемым, увеличивали или уменьшали отражаемые предметы. *Зеркала* требовали постоянного ухода – очищения от ржавчины или патины, регулярной полировки (например, при помощи полотняного мешочка, наполненного измельченным углем лаврового дерева) и т. п. Нередко роль *Зеркала* играли, как это нам известно из свидетельств средневековых источников, иные вещи – как привычные для нас, например, водная гладь, так и неожиданные, скажем, лезвие меча. *Зеркалом* оказывались и предметы, совершенно, казалось бы, неподходящие для того, чтобы что-то отражать. Но об этом ниже, ведь это и составляет во многом содержание книги, которую читатель держит в руках.

И последнее. Поскольку мы будем все время помнить о том, что для спекулятивного конструирования миров Божественного и тварного использовались слова, для нас важ-

но то, каким словом обозначалось по-арабски *Зеркало* [И не только оно. Во всех важных случаях мы будем выносить на поля упрощенную транслитерацию арабских слов, выражений и терминов, которые составят систему взаимосвязанных и взаимозависимых единиц-семантем. Как читатель увидит ниже, очень часто будет выделяться слово *сура-образ-оболочка-форма-идея-энтелехия-душа*.]. Арабоязычные мусульмане употребляли (и до сих пор это делают) для обозначения *Зеркала* слово *мир'ат* с долгим *а*. Это – так называемое *имя места* от глагола *ра'а* – *видеть, увидеть*. И означает это слово буквально *место, в котором [некто] видят*, или *место видения* [Глагол *ра'а* имеет еще одно значение – *видеть во сне, иметь сонное видение*. Тем самым слово *мир'ат* можно трактовать и как *место видения*. Идеальным был бы перевод на русский язык этого слова с двумя альтернативными ударениями одновременно как *место видения*. Такое невозможное слово понадобилось бы нам ниже.]

Как сердце превратилось в зеркало, или метафорическое употребление зеркала

*[Бывает лишь то,
что пожелает Бог,
Господь миров,
у Которого нет
сотоварищей.]*

Метафора может многое поведать о двух вещах – о том, что исходно обозначается каким-то наименованием, и о чем-то другом, на что это наименование переносится. Вернее, не о двух вещах, а о двух *представлениях* — о том, как люди представляли две вещи, те вещи, которые как-то сближались, в чем-то отождествлялись из-за уверенности человека, что они обладают общими чертами или свойствами. Метафора сгусток представлений, понятных и в некотором смысле *обязательных* для людей конкретной культуры и определенной эпохи. Для нас, удаленных от временного, культурного контекста употребления метафоры, она может быть неочевидной и требовать реконструкции, направленной на восстановление не во всем понятных и уж наверняка *не сразу* понятных нам представлений, зафиксированных в словах. Возьмем достаточно простой для понимания пример из Биб-

лии [К Библии в данном случае мы обращаемся из-за большей ее близости к русскоязычному читателю.]: *небо – Зеркало*. «Ты ли с Ним (с Богом. – А.И.) распростер небеса, твердые, как литое зеркало?» – обращается к Иову Елиуй¹⁶. Из этого сравнения следует, что *Зеркало* в представлении того, кто эту метафору употребляет, является металлическим (оно *отливается* из металла) и имеет твердую поверхность. И в представлении этого человека тверды небеса (вспомним *небесную твердь*), уподобляемые *Зеркалу*.

Но в Священном Писании есть и более сложный для понимания пример. Во Втором послании апостола Павла коринфянам сказано: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа»¹⁷. Понять, какие свойства *Зеркала* здесь подразумеваются (или ему приписываются), можно только в том случае, если нам будет ясна суть описанной апостолом Павлом ситуации. А ситуация станет понятна тогда, когда мы сумеем понять, какое именно подразумеваемое свойство *Зеркала* заставило употребить *Зеркало* в качестве метафоры.

Иными словами, метафорическое употребление *Зеркала* позволит нам понять не только то, что с *Зеркалом* или какими-то его свойствами сравнивалось, но и те представления о *Зеркале*, которые были у средневековых мусульман (вернемся к ним), представления, способствовавшие именно такому, а не иному употреблению *Зеркала* для спекулятивного

конструирования мира.

Самая элементарная и наиболее распространенная вещь: *Зеркало* — это то, что *показывает, демонстрирует*. Чтобы это, в сущности, банальное утверждение проиллюстрировать, я приведу небанальный пример использования *Зеркала*. Знаменитый Абу-Хамид аль-Газали, который, как и все его современники, серьезно относился к талисманам, амулетам, заговорам и т. п., приводит в своем трактате «Тайна двух миров» описание способа, *как стать невидимым*.

Если кто-то хочет стать невидимкой, то в период, когда начинают сеять хлопок, нужно посадить семечко *клещевины* {*хирва; ра'с*}, зарыв его в землю в *голове* черного кота. Когда кустик взойдет, его следует накрыть мешком. Выращивается куст до той поры, пока не придет время собирать хлопок. Тогда, не снимая мешка, через ткань нужно сорвать кисть *клещевины* с семенами [В обычных условиях из семян *клещевины* гонят касторовое масло, знаменитую *касторку*.], проделать в мешке сбоку дырку и доставать оттуда зернышки по одному. При этом нужно держать в руке *Зеркало*. Оно-то и станет своего рода контрольным прибором. Человек должен класть зернышки *клещевины* по одному в рот и при этом смотреть в *Зеркало*. Если он себя видит в *Зеркале*, то эти зернышки не годятся. А вот если он возьмет какое-то зернышко в рот и в этот момент себя в *Зеркале* не увидит, то это и будет означать, что искомое зернышко, делающее человека невидимым, обнаружено. Теперь можно стать невидимым, когда

захочешь, если положить в рот это зернышко¹⁸. Таким образом, *Зеркало* показывает, демонстрирует. Что есть – то есть. Чего нет того нет. Таким образом, всякая вещь, которая что-то показывает, демонстрирует, может метафорически называться *Зеркалом*.

Именно на этом свойстве, признаваемом за *Зеркалом*, построено множество популярных в эпоху Средневековья метафор. Например, в псевдоаристотелевском трактате «Тайна тайн» (переводился на латинский в средневековой Европе как «*Secretum Secretorum*») разум называется «зеркалом [человеческих] недостатков»¹⁹. Как это часто случалось в то время, данная констатация приписывается не только Псевдо-Стагириту, но и Псевдо-Платону²⁰. Читатель средневековых арабских трактатов мог вынести из них представление о том, что Платон имел особую склонность к *Зеркалу*. Не только разум человека есть *Зеркало*, но и сами люди тоже, по утверждению Псевдо-Платона автора морализаторских трактатов, являются *Зеркалом*, которое показывает человеку его нравы, благодаря чему он может их оценить и исправить²¹. Впрочем, опять-таки, эта идея приписывается и одному из древних персидских мудрецов с двумя нюансами во-первых, относительно того, что не все люди, а только мудрецы-ученые являются таким *Зеркалом*, и, во-вторых, подобное *Зеркало* лучше, чем полированный металл²².

Метафоры этого ряда употребляются и без соотнесения

с античными мыслителями. Например, аль-Газали считает, что «верующий [мусульманин] зеркало [другого] верующего: в недостатках другого видит он свои недостатки»²³ [Не исключено, что это перифраза одного из хадисов Пророка, который приводится ниже.]. У мистика Джалаля-ад-Дина Руми встречается изощренная метафора: *смерть – Зеркало*. Смерть встречает человека подобно *Зеркалу*, отражающему лицо как оно есть – либо прекрасное, либо безобразное. Смерть ставит человека перед его поступками – хорошими или дурными²⁴.

Есть и хадис, приписываемый Пророку, с употреблением *Зеркала* в метафорическом смысле. Приведем его полностью. «*Мысль (мышление) {фикр} — чистое зеркало, рассуждение {и'тибар} — предупреждающий [об опасности] добрый советчик. И достаточным для тебя правилом пусть будет то, что ты убережешь других от нелюбого тебе [самому]*»²⁵. Ясен нравственный смысл этих слов Пророка. Но во все не праздным представляется вопрос о том, почему мышление (мысль) сравнивается с *чистым Зеркалом*. Потому, что оно что-то *показывает*? Не исключено. Однако, если мы более внимательно рассмотрим контекст высказывания, то увидим, что *Зеркало* здесь – подразумеваемая метафора *тождественности*. Человек подобен другим людям – так же, как отражение человека в *Зеркале* подобно самому человеку. Тогда подразумеваемый смысл будет примерно таким. Мышление человека – *Зеркало*, позволяющее установить то,

что он – такой же, как другие. И совершенно органичным видится в этом случае окончание хадиса: не совершай по отношению к другому того, чего ты бы не хотел по отношению к самому себе.

Попутно отмечу, что существует хадис Пророка, в котором метафорический смысл *Зеркала* не вполне ясен, если только не воспринимать этот хадис как состоящий из трех отдельных высказываний. «Верующий – зеркало верующего. Верующий – брат верующего. Он *восполняет* {якуф^ф} *альяхи* его потерю {дай'атаху} и оберегает его сзади»²⁶.

Зеркало — это еще и метафора исключительной **чистоты**. Ведь оно может исполнять свою функцию только в том случае, если на нем нет пятен. Вот один, сравнительно поздний пример [Этот пример интересен потому, что свидетельствует об освоении исламской мыслью *Зеркала* как метафоры. Мы уже обнаруживаем полностью исламскую – и по автору, и по содержанию – метафору. Автор цитируемой «Книги пользы» – Ибн-Кайим аль-Джавзийя, ханбалитский теолог и правовед, строгий борец против всякого рода ересей, его прозвище у мусульман-суннитов – Сокрушитель порочных нововведений (*Ками'аль-бида'*). И уж если он употребляет эту метафору, это означает, что она полностью исламизировалась.]. В разделе «Книги пользы», разъясняющем, что есть *единобожие* {тавхид}, Ибн-Кайим аль-Джавзийя (1292–1350) пишет: «Единобожие – самая праведная и бескорыстная вещь, самая чистая и светлая. И каким бы мелким

ни было что-то, что делает на нем царапины (так!), пачкает его, оставляет на нем пятна, – все это – как белые одежды, на которых видно и малое пятно; как очень чистое зеркало, на котором малейшая вещь оставляет свой след»²⁷. Иными словами, на хорошо отполированной и чистой поверхности *Зеркала* заметно любое пятнышко. Смысл этого сравнения в том, что единобожие, т. е. вера мусульманина в Единого и Единственного Бога, исполнение Его заветов, – от всего этого мусульманин никак не должен отступать («ни словом, ни жестом, ни тайным желанием», как выражается Ибн-Кайим), иначе единобожие не будет полным и чистым.

Исключительно важным для понимания многих поворотов *Зеркала* в исламской спекулятивной мысли является то, как формировалась значимая для всей исламской мысли метафора *Зеркало-сердце*. Пожалуй, свойство *чистоты* исходно оказывало на этот процесс решающее воздействие. Как уже констатировалось, в Коране о *Зеркале* не говорится. Но и в Писании, и в Предании есть все-таки некие намеки, которые в определенном направлении подтолкнули размышления толкователей сакрального Текста теологов, философов и мистиков. В суре (главе) 83-й («Обвешивающие») обнаруживается достаточно ясное место, где говорится о тех людях мекканцах, земляках Пророка Мухаммада, – к которым к первым он обратился со своей проповедью. Они обвиняют Пророка во лжи. Вот как этот отрывок перевел И. Ю. Крачковский (XX век): «Когда читают ему (одному из таких лю-

дей. – А.И.) Наши (Божественные. – А.И.) знамения, он говорит: „Сказки первых!“ Так нет же! Покрыло *ржавчиной* их сердца то, что они приобретали»²⁸. А вот перевод Г.С. Саблукова (XIX век): «Когда читают им Наши знамения, они говорят: это сказки о прежних людях. Нет, напротив: сердцами их овладело то, что они усвоили себе»²⁹. И вот один из современных переводов (М.-Н. О. Османова): «Когда ему возвещают Наши знамения, он восклицает: „Побасенки древних народов!“ Так нет же! Деяния их окутали [пеленой] их сердца»³⁰.

Если принять трактовку И. Ю. Крачковского, то тогда с большой степенью вероятности можно предполагать, что в Коране уже содержится достаточно прямой *намек* (сразу предупредим читателя: само слово *ржавчина* там отсутствует) на метафорически *металлический* и, принимая во внимание весь тогдашний контекст исламской мысли, *зеркальный* характер человеческого сердца. Но если бы было так, тогда не возникало бы иных трактовок Текста у других переводчиков до и после И. Ю. Крачковского. Вероятнее всего, предпочтительна достаточно общая трактовка (*покрывать, накрывать, охватывать* и т. п.) того, что происходит с сердцами грешников, она ближе к смыслу коранического выражения. Современный *разъяснитель смыслов Корана* египтянин Мухаммад Фарид Вагади считает необходимым растолковать читателю-арабу смысл слова. Он пишет, что выраже-

ние *райн* (имя действия от употребленного в Коране глагола *рана*) – означает *загрязнение, скверну*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.