

мощи¹⁴. Вот так пространственная сущность слова оказывается имманентна ему самому. Мы имеем дело, таким образом, с пространственной силой буквы, письменности, каллиграфии, и абстрактного понятия Письма также. Поскольку точка является неотъемлемой частью буквы, то и ей присуща операционально-пространственная сила.

УЧЕНИЕ О ФИГУРАТИВНОЙ РЕЧИ МОШЕ ИБН ЭЗРЫ (XII в.)

С. Г. Парижский

Учение о метафоре, и более широко — о фигуративной речи (араб. *маджаз*), еврейского поэта и мыслителя Моше ибн Эзры, жившего во второй половине XI в. в Андалусии, а затем в начале XII в. — в христианской Испании, сыграло ключевую роль в выработке особого эстетического отношения к Св. Писанию. Превращение сакрального библейского текста в образец красноречия стало для еврейской культуры чем-то совершенно новым и отчасти даже «революционным».

Для того чтобы проследить предпосылки появления новой «библейской риторики» Ибн Эзры, необходимо обратиться к его предшественникам — гаонам Саадии (882–942) и Шмуэлю бен Хофни (ум. 1034). Именно в их сочинениях впервые в еврейских источниках появляется противопоставление фигуративного (*маджаз*) и прямого (*хакика*) смысла Писания, разработанное в рамках мусульманского богословия (прежде всего мутазилитского калама)¹, а также в рамках арабской поэтики и риторики².

¹⁴ Насреддинов Ф. «Тафсири Сурободи» и его лексические особенности // Иран-наме. 2012. № 1. С. 109. Деххуда также значение слова «harf» в первую очередь называет «стороной»: «kanâr, kanâra, lab, pahlû, taraf». — <http://www.loghatnaameh.org/dehkhodasearchresult-fa.html?searchtype=0&word=2K3YsdmB>.

¹ См.: «Маджаз ал-Куран» Муаммара ат-Тими (825) (2 т. Каир, 1954–1962), «Тавиль мускиль ал-Куран» Ибн Кутайбы (сер. IX в.) (Каир, 1954), «Китаб ал-авсат» Абу-л-Аббаса ан-Наси ал-Акбара (906) (цит. в работе: *Van Ess J. Frühe Mu'tazilitische Häresiographie. Wiesbaden, 1971. S. 124–125*).

² См.: «Хильят ал-мухадара фи-синаат аш-шир» ал-Хатими (ум. 998) (Багдад, 1979), «Асрар ал-балага» Абд ал-Кахира ал-Джурджани (ум. 1078) (Стамбул, 1954).

Мусульманских и еврейских авторов IX–X вв. волновал один и тот же вопрос: как объяснить наличие в Св. Писании (Коране, Торе) фигуративной речи? Среди мусульманских богословов была полемика о том, существует ли вообще *маджаз* в Коране³, ведь любая речь, отклоняющаяся от общепринятого и ясного выражения и прибегающая к тропам, украшениям и иносказательным конструкциям (а именно так определялся *маджаз* в самом широком смысле⁴), создает множество проблем для восприятия пророческого текста. *Маджаз* затемняет ту идею, которую Бог хочет передать человеку, ведь многозначные, трудные для толкования высказывания могут привести к неправильным интерпретациям. Богословы утверждали, что неспособность различить прямой и фигуративный смысл Писания — это главный источник отступничества и разномыслия ересей⁵. Зачем Бог, который мог высказаться прямо и ясно, вместо этого высказался таким способом, который провоцирует заблуждения? В рамках калама давались разные ответы на этот фундаментальный вопрос⁶, однако у еврейских авторов мы находим только его практическое приложение в сфере библейской экзегезы⁷. Саадию и Шмуэля бен Хофни, испытавших влияние мутазилитов, волнует прежде всего вопрос о том, как различить прямой и фигуративный смысл Библии. Когда мы имеем право утверждать, что то или иное выражение в Торе является метафорой, и его не нужно понимать буквально? Свой ответ они дают в контексте полемики с оппонентами. С одной стороны, они учитывают обвинения в антропоморфизме со стороны караимов⁸, а с другой — борются с тенденцией к радикальной метафоризации текста, ярче всего представленной в христианской экзегезе, признающей почти все, сказанное в Торе или в словах ветхозаветных пророков, за метафору, алле-

³ Наличие фигуративной речи в Коране отрицали захириты, а также некоторые шафииты и маликиты. См.: *Sabbagh T. La Métaphore dans le Coran*. Paris, 1943. P. 40–49.

⁴ См.: *Ибн Кутайба*. Тавиль мускиль ал-Куран. С. 21.

⁵ Там же. С. 102.

⁶ См., например, главу о метафоре в «Китаб ал-мугни» Абд ал-Джабара (ум. 1024) (Каир, 1960), целиком посвященную этому вопросу. Главная его идея состоит в том, что истолкование метафор и иносказаний в Коране развивает умственные способности и приносит вознаграждение свыше.

⁷ Шмуэль бен Хофни уходит от прямого ответа на богословский вопрос, утверждая, что причина использования Богом фигуративного языка выше нашего ограниченного человеческого понимания. — *Zucker M.R. Saadya's Commentary on Genesis*. New York, 1984. P. XLVI.

⁸ Прежде всего караимы критиковали раввинистический иудаизм за сочинение «Шнур кома». См.: *Harkavy A. Anti-Karaite Writings of Sa'adya // Jewish Quarterly Review*. 1901. Vol. XIII. P. 662–667.

горию или иносказание. Попытка отойти слишком далеко от прямого смысла особенно опасна в ситуации с законодательными текстами, когда предписания или запреты понимаются как фигуративные выражения, не требующие соблюдения в качестве религиозного закона. Желая одновременно избежать чреватого антропоморфизмом буквализма в сфере божественных атрибутов и ограничить «произвол» читателя в иносказательном толковании тех или иных стихов Писания, гаоны формулируют четыре основных правила: слова Писания можно воспринимать как фигуративную речь тогда и только тогда, когда они противоречат: либо (а) разуму, либо (б) чувственному восприятию, либо (в) другим стихам Писания, либо (г) устной традиции мудрецов. Только если буквальное понимание стиха приводит к непреодолимому противоречию, у читателя появляется право перейти к иносказательному толкованию⁹.

Моше ибн Эзра впервые переводит разговор о фигуративном языке (*маджазе*) в Торе из богословско-экзегетической в эстетическую плоскость. Его учение о фигурах речи изложено в двух трактатах, написанных по-арабски в первой половине XII века: *Макалат ал-хадика фи-ма'на л-маджаз ва-л-хакика* («Трактат о саде, исследующий вопрос фигуративного и прямого смысла») и *Китаб ал-мухадара ва-л-музакара* («Книга бесед и упоминаний»)». ¹⁰ и ¹¹.

Новый взгляд Ибн Эзры на библейский текст обусловлен несколькими культурными факторами. Один — это *арабийя*, культ арабского языка, включающий представление о превосходстве и особом статусе арабского красноречия¹². Ибн Эзра пишет, что красноречие — главное достоинство арабской культуры, безотносительно к степени учености ее носителей: «Общину же исмаильян Аллах наделил исключительно даром красноречия, и сформировал их природу исключительно для заботы о языке, так что превосходство их над другими народами и племенами заключается ни в чем ином, как в искусстве слова, в прозаических и поэтических сочинениях (*садж', раджаз, ши'р*), что в оазисах, что в пусты-

⁹ См.: «Китаб ал-аманат» Саади Гаона (Иерусалим, 1966. С. 212), фрагмент предисловия Шмуэля бен Хофни к комментарию к недельной главе «Вайеце» (*Zucker M.R. Saadya's Commentary on Genesis*. New York, 1984. P. 448).

¹⁰ *Моше ибн Эзра*. Макалат ал-хадика фи-ма'на л-маджаз ва-л-хакика (MS Heb 8-570, Национальная библиотека Израэля, Иерусалим). — Цит. по: *Fenton P. Gleanings from Moseh ibn Ezra's «Maqalat al-Hadiqa» // Sefarad*. 1976. Vol. 36, 2. P. 285–298; *Idem. Philosophie et exégèse dans Le jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra, philosophe et poète andalou du XIIIe siècle*. Leiden, 1997.

¹¹ См.: *Моше ибн Эзра*. Китаб ал-мухадара. Иерусалим, 1975.

¹² См.: *Allony N. The Reaction of Moses Ibn Ezra to 'Arabiyya // Bulletin of the Institute of Jewish Studies*. 1975. Vol. 3. P. 19–40.

нях, что в дни мира, что в дни войны. Как похвалялся один из их поэтов: «Язык арабский среди наречий других племен — как весна среди остальных времен». Также и Философ [Аристотель] в одном из своих посланий к Александру восхвалял их за это и советовал обратить внимание на искусственность их речи, богатство их языка, искусственность их поэзии, изобилие их стихотворных восхвалений и осуждений, мужественность их поведения и прочие присущие им качества. Эти достоинства, которые приобрели они в период язычества и зарождения ислама, только совершенствуются у них с течением времени. Их превосходство в красноречии проявляется у мужчин и у женщин, у больных, несмышленных детей и слабоумных, у чернокожих, диких бедуинов и нищих земледельцев»¹³.

Арабия становится для Моше ибн Эзры своего рода вызовом и главным стимулом для обращения к еврейскому красноречию и литературному творчеству на библейском иврите.

Еще Саадия Гаон в середине X века в качестве альтернативы «арабизму» выдвигает идеал «гебраизма» (*ибранийя*) — возрождения библейского иврита как языка, который мог бы оспорить у арабского роль главного языка еврейской культуры. Однако в области еврейского красноречия сам Саадия пошел по достаточно очевидному, но, как оказалось, тупиковому пути, а именно — обратился к самой Библии в поисках жанровых и стилистических образцов для своих текстов на иврите. Результатом стали первые в своем роде произведения философского, полемического и повествовательно-автобиографического характера, написанные в «библейском стиле»¹⁴, включая даже разработанную незадолго до этого масоретами систему огласовок и знаков кантилляции. Однако, в отличие от большинства других начинаний, эксперименты Саадии в области прозы в библейском стиле не были восприняты современниками и не получили продолжения из-за слишком большого разрыва между характером древнееврейского текста Библии, к которому обратился Саадия в поисках «еврейского красноречия», и эстетическими воззрениями арабо-мусульманского Средневековья. «Аксиоматические» принципы средневековой арабской эстетики слова устанавливали «естественную» иерархию видов речи по степени их формальной организации (прежде всего при помощи ритма, рифмы и размера), от неупорядоченной стихии обыденного разговора до структурированного в высочайшей степени поэтического слова. Ни Библия, ни позднейшие виды традиционной еврейской словесности не отвечали в полной мере тем требованиям, которые арабская эстетика слова предъявляла к совершенной речи. Саадии и его ученикам было труд-

¹³ Моше ибн Эзра. Книга ал-мухадара. С. 28–30.

¹⁴ Вступление к книге «Этрон» (Иерусалим, 1969); «Сефер ха-галуй» (Иерусалим, 1969).

но убедить еврейского читателя, что подражание стилистике библейского текста, в котором не было очевидных признаков «высокой» формальной организации, т.е. рифмы и размера, — это и есть та модель еврейского красноречия, которая способна достойно ответить на вызов времени.

Вслед за Дунашем бен Лабатом и другими авторами X–XI вв. Моше ибн Эзра стал приверженцем другой модели еврейского красноречия — поэзии нового типа, основанной на нетривиальном сочетании весьма разнородных элементов: библейского иврита и арабской поэтики. Именно Моше ибн Эзра «кодифицирует» принципы этой новой поэзии в практически единственной *ars poetica* еврейского Средневековья — «Книге бесед и упоминаний».

Вторым важным фактором, обусловившим новый взгляд Ибн Эзры на фигуративную речь, было представление о том, что *маджаз* — это общее наследие семитских языков. С его точки зрения, можно не только применить к ивриту терминологию и инструментарию арабского языкознания, как это сделал Саадия, но и привнести в библейский иврит всю систему тропов, фигур, метафор и «украшений речи» из арабской риторики, и таким образом сформировать принципы еврейского красноречия, еврейскую риторику. Более того, он выдвигает апологетическую идею о том, что на самом деле еврейское красноречие древнее арабского, так что речь идет не о внешнем влиянии, а о возвращении в еврейскую словесность утраченной традиции: «Те из ученых нашего времени, кто отрицает метафору (*истиара*), воистину пренебрегают очевидностью и выступают против начала собственного пути, ведь метафор не счесть в пророческих книгах. Ничего плохого в ней нет, более того, без нее никак не обойтись. Понимая это и разбираясь в этом, арабские поэты подражали тому, что нашли в пророческих книгах»¹⁵.

При всех поправках на явно апологетический характер этого высказывания, вряд ли Ибн Эзра имеет в виду, что арабские поэты напрямую заимствовали фигуры речи из Библии. Скорее он выстраивает литературную параллель общепринятой мусульманской концепции развития религий: так же, как «авраамические» религии восходят к общей цепочке пророков, традиции красноречия восходят к тем же самым пророкам, несмотря на то, что в дальнейшем эти традиции развивались в рамках различных языковых сообществ.

Третьим источником учения Ибн Эзры о фигуративной речи стали философские представления о природе человеческой души. В *Макалат ал-хадика* он цитирует неоплатонический трактат Шломо ибн Габириля «Источник жизни»: «Философ: Поскольку разумная субстанция познает

¹⁵ Моше ибн Эзра. Книга ал-мухадара. С. 224.

сама себя, форма истины существует в себе самой, так что субстанция разумной души различает разумные формы, ведь душа по своей природе близка к субстанции разума. Однако животная душа не способна к такой совершенной форме познания, поскольку по своей природе удалена от разума. Потому мы утверждаем, что форма истины соответствует форме и сущности разума, и, следовательно, именно разум различает между иносказанием (*маджаз*) и прямым смыслом (*хакаик*)»¹⁶.

Оказывается, способность различать между прямым и фигуративным смыслом — это главное свойство человека как наделенного разумом существа. Тогда основная образовательная задача, стоящая перед человеком, — научиться понимать логические и риторические основы языка. Это одна из высших ступеней философского познания. Придавая красноречию статус научного знания, Ибн Эзра косвенно полемизирует с теми средневековыми богословами и философами, которые объясняли наличие фигуративных и антропоморфных выражений в Писании тем, что это необходимо для невежд и простолюдинов, которые не способны к понятийному мышлению и воспринимают истину только в чувственно осязаемых формах. Для Ибн Эзры риторика библейского текста обращена прежде всего к ученым, людям, достигшим необходимого уровня интеллектуального развития.

Главный вклад Ибн Эзры в теорию фигуративной речи содержится парадоксальным образом не в специально посвященном этой теме «Трактате о саде», где он, по большей части, воспроизводит общие места из сочинений арабских авторов, а в «Книге бесед и упоминаний», последняя, восьмая, глава которой представляет собой «Наставления в искусстве еврейской поэзии по образцу арабов» и занимает по объему больше половины книги. Эта *ars poetica*, среди прочего, содержит перечень из 20 фигур речи, с примерами использования каждой из них в Библии, в Коране, в арабской поэзии и в еврейской поэзии:

- | | |
|--|---|
| – Метафора (<i>истиара</i>); | – Усиление (<i>татмим</i>); |
| – Аллюзия (<i>ал-вахи ва-л-ишара</i>); | – Растяжение (<i>хашив</i>); |
| – Антиномия (<i>мутабака</i>); | – Исключение (<i>иститна</i>); |
| – Омонимия (<i>муджанаса</i>); | – Сравнение (<i>ташибих</i>); |
| – Пояснение (<i>таксим</i>); | – Вставка (<i>итирад</i>); |
| – Параллелизм (<i>мукабала</i>); | – Гипербола (<i>зулуб</i>); |
| – Обозначение (<i>тасхим</i>); | – Ремарка (<i>тасдир</i>); |
| – Повтор (<i>тардид</i>); | – Красота зачина (<i>хусн ал-ибтида</i>); |
| – Эллипсис (<i>татби</i>); | – Переход (<i>тахалус</i>); |
| – Многословие (<i>тавлиз</i>); | – Отступление (<i>иститрад</i>) ¹⁷ . |

¹⁶ Моше ибн Эзра. Макалат ал-хадика. С. 28; Fons Vitae. Münster, 1895. P. 29 (II:3).

¹⁷ Моше ибн Эзра. Китаб ал-мухадара. С. 222–223.

В результате соположения библейских, коранических и поэтических источников у Ибн Эзры, помимо *ars poetica*, появляется первая в своем роде библейская риторика, наглядно демонстрирующая «изоморфность» древнееврейского и средневекового арабского красноречия. Более того, он впервые представляет библейский текст в качестве литературно-эстетического феномена, наделяя его статусом, параллельным Корану в арабско-мусульманской культуре (важнейший принцип ислама гласит, что неподражаемая красота языка и стиля Корана, *иджаз ал-Куран*, является доказательством его божественного происхождения)¹⁸.

Не менее важно отметить, что в «Трактате о саде» есть несколько мест, где он высказывает чисто эстетические суждения о тех или иных библейских стихах, содержащих риторические фигуры:

– «Как алая лента губы твои» (Песн 4:3) — *фасаха ва-иджаз* («неподражаемый образец красноречия»)¹⁹;

– «И будет в тот день: дам Гогу место для могилы в Израиле, долину прохожих на восток от моря, и она будет задерживать прохожих; и похоронят там Гога и все полчище его, и будут называть ее долиною полчища Гогова» (Иез 39:11) — *фасих* («образец красноречия»)²⁰;

– «Тогда придите — и рассудим, говорит Господь. Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур, — как волну убелю» (Ис 1:18) — *балиг* («красивый риторический оборот»)²¹;

– «При начале всякой дороги устроила себе возвышения, позорила красоту твою и раскидывала ноги твои для всякого мимоходящего, и умножила блудодеяния твои» (Иез 16:25) — *такри' балиг* («отборный риторический оборот»)²².

Это тоже своего рода «революция». До него никто не брал тот или иной библейский стих и не говорил, что он более совершенный или менее совершенный с точки зрения красноречия. Мы видим по сути дела литературную «лабораторию», в которой происходит эстетическое освоение библейского текста. Результаты такого освоения наиболее ярко проявляются в рассказе из жизни, которым Ибн Эзра делится на страницах «Книги бесед»: «Однажды в дни моей молодости, в городе, где я родился [Гранада], попросил меня один из мусульманских ученых-законоведов, которому я был многим обязан и в любви которого не сомневался,

¹⁸ Киктев М.С. Теория «неподражаемости» Корана («иджаз») в арабской филологии X–XI вв. // IV Всесоюзная конференция арабистов (Ереван, 15–17 мая 1985 г.). Тезисы докладов и научных сообщений. Ереван, 1985. С. 123–125.

¹⁹ Моше ибн Эзра. Макалат ал-хадика. С. 194.

²⁰ Там же. С. 184.

²¹ Там же. С. 252.

²² Там же. С. 254.

чтобы я прочитал ему Десять заповедей на арабском языке. Я распознал его намерения и понял, что он хочет обнаружить на этом примере скудность красноречия Торы. Тогда я, в свою очередь, попросил, чтобы он прочитал мне начало своего Корана на латинском языке (он понимал и умел говорить на нем). Когда же он взял и перевел его на этот язык, то помутнели слова его, и красота его стала уродством. Тогда он понял, чего я добивался, и отказался от прежней своей просьбы»²³.

Этот текст замечателен как минимум в двух отношениях. Во-первых, мы видим, что эстетизация сакрального текста у мусульман и иудеев привела к тому, что богословские споры между ними ведутся не про то, чье Писание более подлинно, истинно или содержит более совершенные моральные установления и законы, а про то, чье Писание красивее. *Маджаз*, фигуры красноречия, здесь уже не досадные и необъяснимые помехи для толкователя, а главное достоинство сакрального текста. Во-вторых, здесь ставится проблема переводимости и универсальности норм красноречия. Как мы видели выше, Моше ибн Эзра в своем «учебнике красноречия» пытался продемонстрировать, что еврейская и арабская риторика подчиняются общим нормам, поскольку имеют общее происхождение. Он также придерживался общепринятого в еврейском языкознании X–XI вв. представления о родстве древнееврейского, арамейского и арабского языков, дающем право на использование методов «сравнительного семитского языкознания»²⁴. Несмотря на то, что в рассказе появляется неродственный семитским латинский язык, смысл его, очевидно, в том, что именно *маджаз*, т.е. фигуративные, эстетические аспекты Писания, принципиально не поддаются переводу, в отличие от прямого смысла (*хакика*). Приведенные выше источники показывают, что разработка Моше ибн Эзрой учения о фигуративной речи привела к радикальному изменению статуса библейского текста в еврейской культуре, а вопрос о том, как объяснить обнаруженное у Ибн Эзры противоречие между универсальностью риторики и принципиальной неперебиваемостью фигуративной речи, остается открытым для дальнейшего изучения.

²³ Моше ибн Эзра. *Китаб ал-мухадара*. С. 32.

²⁴ Там же. С. 38–40. См. также: *Кокорцов П.* «Книга сравнения еврейского языка с арабским» Абу Ибрагима (Исаака) Ибн Баруна, испанского еврея конца XI и начала XII века. СПб., 1893.

ОТ СИМВОЛА К МЕТАФОРЕ: ХРИСТИАНСКИЕ ИКОННЫЕ ОБРАЗЫ И МУСУЛЬМАНСКАЯ АНАТОЛИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Р. М. Шукуров

ВВЕДЕНИЕ

В настоящем исследовании пойдет речь о заимствовании и адаптации христианских иконных изображений в идеологической саморепрезентации мусульманских правителей Анатолии в XII–XIII вв. Наше исследование целесообразно предварить кратким экскурсом о культурно-географическом контексте, в котором происходил анализируемый культурный *трансфер*. До 70-х гг. XI в. Малая Азия принадлежала Византии, представляя собой один из наиболее важных византийских регионов — он был давно и глубоко эллинизирован, играл центральную роль в византийской культуре и экономике на протяжении многих столетий¹. Однако в последней четверти XI в. Анатолия оказывается объектом тюркского нашествия с территории современного Ирана. Незадолго до того иранские пространства в Средней Азии и на Переднем Востоке были завоеваны тюрками-сельджуками, которые двинулись далее на запад и атаковали Византию. В силу несчастливой стечением обстоятельств Византия потеряла контроль над Малой Азией. Хотя завоевателей-тюрков было не более 5% по отношению к местному населению, политическая власть в регионе оказывается в их руках².

¹ См., например: *Η Βυζαντινή Μικρά Ασία (6ος — 12ος αι.)* / Ed. S. Lampakis. Αθήνα, 1998.

² *Vryonis Sp. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. Berkeley, 1971.