

УДК 78

ББК 85.3

DOI: 10.51678/2226--0072--2021--3-256-283

Шамилли Гюльтекин Байджановна

Доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник, сектор теории музыки, Государственный институт искусствознания, Москва
 ORCID ID: 0000—0003—2033—0587
 shamilli@yandex.ru

Ключевые слова: музицирование, исламское право, арабо-мусульманская культура, методология, ислам.

Шамилли Гюльтекин Байджановна

Вопрос о музицировании и исламском праве как проблема методологии

Вопрос о музицировании и исламском праве рассматривается в русле логико-смыслового подхода, учитывающего механизмы теоретического мышления классической арабо-мусульманской культуры. Основной тезис — процедура умозаключения в исламском праве касалась не музыки и не музыкантов, а действий человека музицирующего-и-слушающего. На том основании, что юридическая власть была эпистемической, не политической и религиозной, сосредотачивалась в руках частных законоведов, в арабо-мусульманской культуре не существовало единого центра для распространения законодательных решений относительно музицирования-и-слушания на весь исламский мир. Иная ситуация сложилась в Российской империи и постсоветских государствах, где несмотря на внешнее сходство с классическим исламом, отношение «законовед — музицирование/слушание» в силу причин культурно-исторического характера выстраивается согласно иерархической системе ценностей, исключающей механическое приравнивание одного явления к другому. Автор показывает, что контрарная противоположность «дозволенное — запретное — нейтральное» в современных исследованиях о исламском праве — результат искаженного перевода первоисточников и универсалистского подхода в целом, не отражающий реалии классической арабо-мусульманкой культуры. Последняя выработала собственную пятичленную систему для правовой оценки действий, в том числе музицирования. Если суждения, или «ветви», выносились юристами при опоре на основу-«корень» — Коран, сунну, единогласное суждение и соизмерение, собственно решения по одному и тому же факту могли быть противоположными в зависимости от законоведов и их принадлежности к той или иной правовой школе.

Giula Shamilli B.

Doctor of Science in Arts, Leading Researcher, Department of Theory of Music, State Institute for Art Studies, Moscow
 ORCID ID: 0000—0003—2033—0587
 shamilli@yandex.ru

Keywords: musicking, Islamic law, Arab-Muslim culture, methodology, Islam.

Giula Shamilli B.**Musicking and Islamic Law as a Problem of Methodology**

The issue of music and Islamic law is considered in the aspect of the methodology due to the proper Arabic language picture of the world and mechanisms of theoretical thinking classical Arab-Muslim culture. The author clarifies that the procedure of inference in Islamic law did not concern music or musicians, but the actions of a person playing/listening music. On the grounds that legal power was epistemic, concentrated in the hands of private lawyers, there was no single center in Arab-Muslim culture from which the legislative decision regarding musicking/listening would extend to the entire Islamic world. The situation is different in the Russian Empire and the post-Soviet states, where, despite the external similarity with classical Islam, the attitude of a lawyer and a person who plays/listens music, for reasons of a cultural and historical nature, is built according to a hierarchical system of values and requires separate study without mechanically equating one historical phenomenon with another. It is shown that the contrarian dichotomy 'permitted — forbidden — neutral' appeared in modern science as a result of the universalist approach, did not take place in the legal field of the Arab-Muslim culture, which developed its own system of evaluating actions. The lawyer made a judgment, or 'branch', based on the basis-'root', which served as the textually fixed Koran and Sunnah, as well as the procedures of unanimous judgment and co-measurement, while the judgments themselves on the same fact could be contrastingly opposite, depending on the characteristics of the legal schools.

Введение

Арабо-мусульманская (—исламская) культура на протяжении более тысячи лет — с 622 года переселения (hiğra) мусульманской общины с пророком Мухаммадом из Мекки в Медину и до упразднения последнего из преемников (halīfat)⁽¹⁾ пророка — представляла наднациональную сообщество, объединенную арабским языком (‘arabiyyah) и исламским правом (fiqh), которое изучалось специальной наукой о праве (‘ilm al-fiqh). Эти факторы отражаются в названии обсуждаемого культурного феномена: слово «арабо-» указывает на язык религии, экспансия которой привела к завоеванию и исламизации обширных территорий, а слово «-мусульманская» — на исламское право как рациональный инструментальный, используемый в рамках законодательства (ṣar‘) для социально-политического регулирования общества и оценки *любого действия* (fi‘l) человека. Именно *исламское право*, функционировавшее на арабском языке, обеспечивало порядок, развитие и сосуществование различных народов и религий в едином правовом поле, охватывавшем все сегменты культуры, включая музыкальное искусство.

В современной науке наряду с глубоким изучением арабо-мусульманской культуры классического (VII—XV века) и постклассического (XV—XIX века) периодов⁽²⁾ очевиден интенсивный процесс ее в буквальном смысле переписывания на основе некогда созданных фундаментальных трудов с позиции новейших национальных историй либо языковых групп (например, концепт «музыка тюркоязычных народов»⁽³⁾ и прочее) в соответствии с современными геополитиче-

(1) Речь о халифе Абдул-Меджиде II (1922–1924).

(2) О периодизации арабо-мусульманской культуры на классический (VII—XV века) и постклассический (XVI—XIX века) периоды см. [2].

(3) Проекты по искусственному созданию общетюркского языка на протяжении двадцатого века терпели систематический провал, однако работа продолжается [5, с. 281–284]. Народы на полярных полюсах от Якутии до Турции, мыслящие в двух контрастных, ангиметонной и микротонной, звуковысотных системах, если речь о музыке — это факт, не поддающийся под языковую формализацию, в том числе и в силу отсутствия важнейших условий, которые в свое время сопровождали арабский язык, объединивший разные народы в арабо-мусульманскую культуру. То, что некогда привело арабо-мусульманскую культуру к существованию, выделило ее среди других и определило самость независимо от ее религиозно-этнической составляющей, было не просто языком, а процедурами теоретического мышления, которые распространялись как на область права, так и всей культуры без исключения.

скими процессами, что несомненно нарушает целостность изучаемого объекта, сегменты которого связаны определенной логико-смысловой грамматикой. Термин «арабо-мусульманская культура» в результате его неправильного понимания как этно-религиозной данности подменяется понятием «ислам» в значениях и религии, и духовной общности, и культуры одновременно. Иногда замещается понятиями ирано-мусульманской культуры и тюрко-мусульманской культуры, что абсолютно неверно: следуя вышепоказанной логике образования термина «арабо-мусульманская культура», невозможно рассуждать о «иранском» или «тюркском» языке — это названия языковых групп, а не языков, значимых для данной культуры как смысловой целостности⁽⁴⁾.

Между тем арабо-мусульманскую культуру выделяют в самостоятельный феномен истории *способ осмысления мира*, векторы познания, собирающиеся в определенной эпистеме, отраженные в правовых и юридических нормах как инструментах социально-политического управления. Данную культуру изучают как *«способ организации духовно-материального производства»*, включающий представления о социальном и политическом устройстве, человеке и его месте в мире, систему ценностей и другие факторы, определяющие поведение носителя культуры и *«способ осмысления мира»*, когда *«развитие арабо-мусульманской культуры связано с развитием ислама как религии, но не ограничивается им (читай «исламом». — Г.Ш.) ни по существу, ни хронологически»*, поскольку эта культура «немыслима без арабского доисламского наследия, она включает в себя элементы неисламского происхождения, а на современном этапе характеризуется сужением роли религии и вторжением западных цивилизационных образцов (курсив мой. — Г.Ш.)» [2, с. 9].

Попробуем с остановками на узловых точках — языковой интуиции и нормативной системе исламского права — продвинуться в сторону ответа на вопросы: почему пара «музицирование и исламское право» заменяется темой «ислам и музыка» и почему уникальная пятичленная система оценок действия человека, в том числе

(4) Языки иранской и тюркской группы играли важную роль в развитии региональных литератур на протяжении истории арабо-мусульманской культуры; некоторые из них выполняли роль lingua franca в ее отдельных регионах.

музицирования, подменяется контрарной противоположностью «дозволенное — нейтральное — запретное», которую мусульманские правоведы якобы формулировали относительно музыки?⁽⁵⁾

Языковая интуиция

Ученый мир арабо-мусульманской культуры существовал как минимум в билингвистическом пространстве. Выдающиеся представители этого периода, такие как Абу Али Ибн Сина, или Авиценна (980, Бухара — 1037, Хамадан), Саадия бен Йосеф (Саадия Гаон, 882, Дилас, 924, Багдад), Йехуда Га-Леви (Галеви, 1075, Тудела, 1141, Иерусалим), Рабби Моше бен Маймон (Маймонид, 1135/38, Кордова, 1204, Каир или Тверия), сформулировавший на арабском тринадцать столпов иудейской веры, и многие другие авторитеты писали и говорили по меньшей мере на двух языках. Некоторые из выдающихся ученых стали авторами комментированных арабских переводов собственного религиозного наследия — ТаНаХа. Иудеи и христиане — «люди Писания» (*'ahl al-kitāb*) — имели свободу вероисповедания, хотя и редко, но все же подвергались гонениям. «В целом отношение мусульман к ним на всем протяжении истории было терпимым. Не случайно именно классический период, когда мировая еврейская община обитала в основном в землях ислама, стал столь плодотворным этапом в развитии еврейской философии» [2, с. 57]. Развитая рукописная традиция в скорейшее время обеспечивала доставку значимых трудов с одного конца халифата на другой, сама же жизнь выдающихся умов того времени не удерживала их на одном месте. Это способствовало взаимообогащению практическим опытом и теоретическими знаниями в том числе и благодаря совместному проживанию разных этноконфессиональных общин как в больших городах, так и на географических полюсах халифата.

Ислам не выделял религиозные меньшинства в гетто, однако само возникновение арабо-мусульманской культуры, ее языковые и культурные интенции расценивались коренными народами как

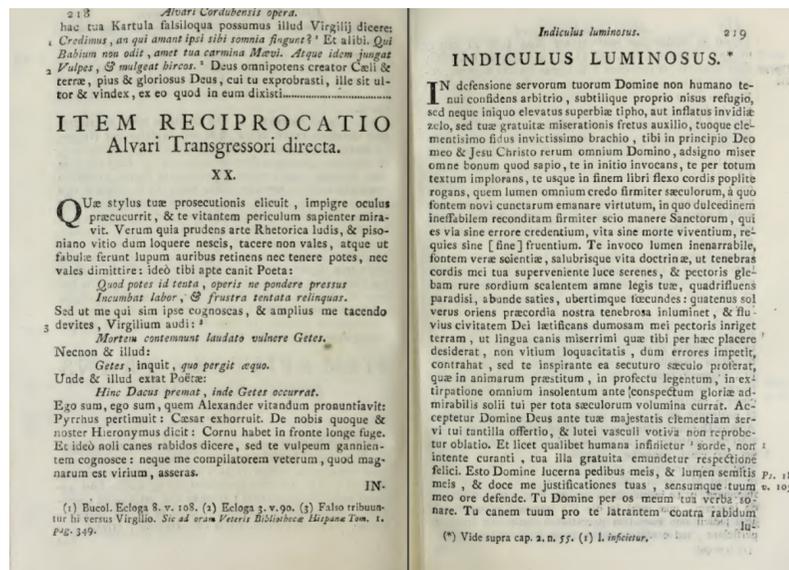
(5) См. [20; 35, с. 46–102; 22, с. 3–36; 21, с. 451–455; 39; 29, с. 219–235; 27; 38, с. 143–155; 31, с. 135–164; 30, с. 363–385; 32; 28, с. 153–178; 3, с. 228–241].



Илл. 1. Садиа Гаон.
Комментарий к Торе

вызов собственному материально-духовному наследию. Пабло Альваро из Кордовы (ум. 861) — богослов и поэт еврейского происхождения, критиковал молодежь за ее арабизированность, ассимиляторство и скудные познания в латыни [1, с. 25–29]: «Я вопрошаю, можно ли найти сегодня ученого человека среди мирян, кто, обладая знанием Священного Писания, изучал бы латинские книги каких-либо богословов? Кто сейчас горит евангельской любовью, любовью такой, как была у пророков, как была у апостолов? Разве не все юные христиане, миловидные, речистые, заботящиеся о своем платье и манерах, известные своим знанием языческой жизни, уважаемые за свою способность говорить по-арабски, — разве не все они с увлечением читают книги халдейские⁽⁶⁾ <...> и при этом не ведают красы Церкви

(6) Читай «арабские».



Илл. 2. Альваро Кордовский. Indiculus luminosus

и взирают с отвращением на церковные райские реки как на мерзость? Увы! Христиане не знают собственного закона, латиняне забыли собственный язык... (курсив мой. — Г.Ш.)» [33, с. 555—556. Цит. по: 37, с. 597]. Впечатляют его взыскания христианам, которые «забыли свой собственный язык, и едва ли найдется хоть один из тысячи, кто мог бы написать другу приличное приветствие на латыни. Но бесчисленное количество людей наиболее красноречиво выражают себя на арабском языке и создают поэзию на этом языке с большей красотой и искусством, чем сами арабы (курсив мой. — Г.Ш.)» [19, с. 278; 34, с. 54—55; 42, с. 157; 4]. Известно также, что Аббат Самсон, переведший письма с арабского на латынь в 863 году [42, с. 159], «гордился своей эрудицией и жаловался на отсутствие латинского у других, что подтверждают теории тех ученых, которые утверждают, что латынь не использовалась в больших масштабах» [19, с. 96]. Как показало время, этот вызов был преодолен⁽⁷⁾.

(7) Латинский Запад не захлебнулся в волнах иноземных влияний, усвоив необходимое,

Многоязычие арабо-мусульманской культуры не стало препятствием для распространения знания и не ограничивало его. Арабский сохранился как язык межэтнического общения, науки и правовых решений, чутко реагируя на политические и художественные реалии регионов: «мышление как осмысление мира прямо связано с использованием языка, т.е. со способом организации связной речи на данном языке. Вот почему анализ формальных средств языка и способов его использования в речи позволяет выявить те особенности, которые характеризуют мышление носителей данного языка, хотя нельзя говорить ни о какой линейной зависимости мышления от языка... Важнейшей характеристикой картины мира, представленной в речи на арабском языке, является ее процессуальность (курсив мой. — Г.Ш.)», контрастирующая с субстанциональностью греческой философии, эпистемологии и науки, когда мир осмысливается как совокупность «вещей-субстанций, наделенных свойствами и связанными отношениями» [2, с. 64], то есть как субстанция.

Напротив, арабский термин *fiʿl*, как «действие»⁽⁸⁾ вневременного характера, передает устойчивое отношение между двумя сторонами процесса. «Представим себе, что нечто опирается на что-то другое, что играет роль опоры: мы положили книгу на стол; в вагоне метро поставили лыжи к стенке, чтобы не держать их; и т.д., и т.п. Во всех этих случаях с течением времени не происходит никаких видимых перемен; однако для процессуально-ориентированного мышления здесь имеет место именно процесс „опирания“ „опирающегося“ на „опору“. Такой подход проявляется и в теоретических разработках. Скажем, в этом примере легко увидеть общую парадигму описания синтаксической связи подлежащего и сказуемого в классической арабской грамматике: такая связь мыслится здесь как „опирание“ (исна́д) „опирающегося“ (муснад), т.е. сказуемого, на свою „опору“ (муснад илай-хи), т.е. подлежащее» [2, с. 67].

Данная парадигма связности сторон процесса, лишённого темпоральной семантики, характеризует не только арабское языковое

направив энергию выживания по пути познания чужого, трансформируясь и спустя время предъявив миру новую научную парадигму, которая поныне организует современный глобализационный процесс, воспринимаемая теперь уже как неминуемая экспансия Запада. Словарное значение «действие».

(8)

мышление. Для музыки это описано на уровне построения синтаксической единицы речи, зафиксированной в термине *ḡumlah* — «фраза», что показано для жанровых композиций *maqām*, *taqīm* и *dastgāh* [17, с. 98—111; с. 284—327]. Аналогичная связность проявляется в исторических хрониках на уровне построения минимальной смысловой единицы нарратива в термине *ḥabar* [16, с. 62—81]; в формате наименьшей смысловой единицы — *bayt* она изучена в арабском и персидском стихосложении [13; 6; 14]. Разные тексты данной культуры сходятся в том, что изучается не целое, а часть: не музыка, а мелодия, не поэтическая форма, а стих — *bayt*, не текст, а предложение — *ḡumlah*. Краткий ответ на вопрос о причинах столь системного явления — в процессуально-ориентированном мышлении, которое невозможно обобщить в понятие «философии процесса» современной западной философии, выдвинувшей его как дихотомическое отрицание «философии субстанции». Здесь логика процесса выстраивается не как бинарная противоположность, отрицание аристотелизма, а как параллельная процедура мышления, предъявляющая исследователю условие разобрать собственную архитектонику сознания и собрать заново в соответствии с принципами мышления изучаемой культуры.

Изучение вопроса

Экскурс в область языковой интуиции и мышления — краеугольный камень в исследовании вопроса о музицировании и исламском праве. Без понимания процессуальной языковой картины мира (в арабском и языках семитской группы большой процент отглагольной лексики) невозможны ни правильный перевод источников, ни понимание механизма, на котором основано отношение права к любой музыкальной активности (подробнее ниже). Не менее важно понять характер юридической власти и как связывается юридическое решение с фактом музицирования. Ученые сходятся в том, что «...юридическая власть стала *эпистемической* (то есть основанной на знании), а не *политической, социальной или даже не религиозной*. В том, что эпистемический авторитет является определяющей чертой исламского права, сомневаться не приходится, хотя благочестие и мораль играли важную вспомогательную роль. Мастерское знание закона было единственным критерием при определении того, где

находится законная власть, и она принадлежала ученым, а не политическим правителям или какому-либо другому источнику власти. Это было так же верно для последних десятилетий седьмого века, как и для восьмого и последующих. Если халиф и принимал активное участие в юридической жизни, то только в силу своего признанного личного знания закона, а не в силу собственного политического положения или военной власти... *Юридическая власть в исламе была личной и частной; именно в руках личностей отдельных юристов (будь то миряне или, в некоторых случаях, халифы) находилась эта власть, и именно эта компетентность в религиозном правовом знании была позже известна как аль-ijtihad — краеугольный камень исламского права (курсив мой. — Г.Ш.)*» [24, с. 35].

Между тем очевидна неполнота понимания роли исламского права (в совокупности его основных, четырех суннитских и одной шиитской, школ) в обосновании истинности знания и обобщении этико-эстетических явлений, например феномена красоты и красивого. Будучи явлением крайне сложным в силу множества источников, на которых оно основано⁽⁹⁾, исламское право все еще можно считать явлением не раскрытым в достаточной степени в современной науке. Желание представить отношение исламского права к музицированию через совокупность фактов невыполнимо отдельно взятым ученым, даже если предпочтен путь реферирования и систематизации западноевропейских работ (при внимательном подходе к теме неминуема встреча с противоречиями и необходимостью работы с источниками на арабском языке); оно также не обосновано самой целью — важен не конгломерат фактов, а механизм принятия правового решения, который может быть разъяснен на ряде примеров (комплексных междисциплинарных исследований по данной теме не проводилось; проблемами исламского права занимаются арабисты и исламоведы, но не в связи с музыкой и явлением музицирования).

Собственная логика культуры не функционировала по правилу исключенного третьего и не ограничивалась дихотомическим разделением на «запретное» и «дозволенное»⁽¹⁰⁾. Известно, что мутазилиты,

(9) Достаточно указать на сорокапятитомную энциклопедию исламского права, изданную в Каире.

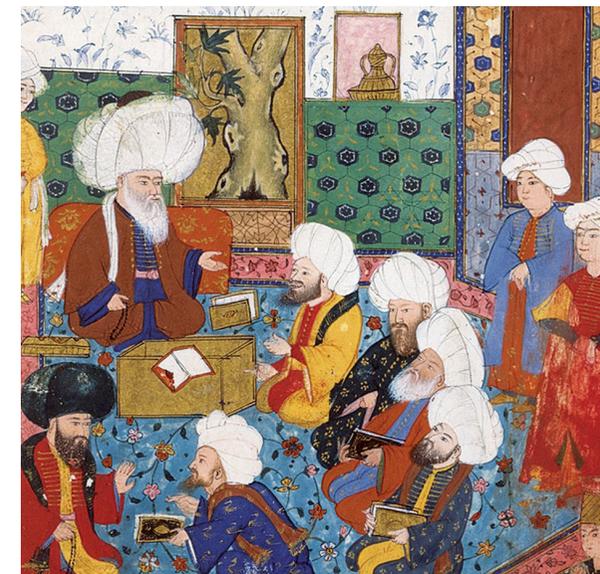
(10) Подробнее см. [10; 25].

или мутакалимы — представители раннего философского течения, установили, что дихотомически организованная аристотелевская логика не совпадает с имманентной логикой нормативной системы исламского права, поскольку последнюю невозможно привести к простой дихотомической оппозиции «благо — зло». Традиционная музыка в этом смысле не была исключением. К ее слушанию (*samāʿ*) и исполнению применялась пятиуровневая система юридических предписаний (см. ниже), неосознанно переводимая либо в строгую дихотомию по принципу исключенного третьего, либо в контрарную противоположность.

Например, аль-Фаруки делит музыку на «легитимную», «нелегитимную» и «спорную» согласно контрарной противоположности, последствия чего отразились на многих современных работах. Возникло нерелевантное описание проблемы через бинарные оппозиции, такие как «одобрение — осуждение, соединение с божественным миром — или с дьявольскими силами, превознесение — подрыв репутации, допустимость — нетерпимость», ложное мнение об «официальной религиозной установке», которая якобы существовала в араб-мусульманской культуре, о том, что трактаты обсуждали проблему «„законности“ или „незаконности“» [7, с. 180—187] музыки в бинарной оппозиции⁽¹¹⁾, а сама музыка делится на «светскую» и «религиозную», хотя такое разделение признано недействительным не только для ислама, но и иудаизма. Наконец, совершенно неприемлема точка зрения о том, что для функционирования музыкального искусства необходимо наличие трех взаимосвязанных составляющих: «политический центр — интеллектуальная элита — эстетические стандарты» [7, с. 180—187], в чем убедимся ниже.

Аль-Фаруки лукавит, утверждая, что категория запретного — *ḥaḡām* «не может быть должным образом применена к музыкальному исполнению в любой части мусульманского мира в любой период времени», что она должна быть рассмотрена не как юридическая, а как этическая норма, «поэтому предпочтительным термином, используемым в большинстве дискуссий, является „порицаемое“

(11) Согласно отношению части-и-целого (не части и целого!), обсуждение «законности» музыки не отменяет, а, напротив, предполагает ее «нелегитимность».



Илл. 3. Обучая закону. Фрагмент миниатюры из Дивана Абд аль-Баки (сер. XVI в.)

(*makrūh*), в отличие от „дозволенного“ (*halāl*)» [22, с. 5]. Если бы это было так, история не зафиксировала бы известные публичные казни музыкантов за то, что их игра и пение собирали больше народу, чем проповеди пророка Мухаммада, даже при всей жесткости религиозной экспансии первых десятилетий и локальном волонтаризме отдельных правителей.

Уточним, что не музыка обсуждалась исламскими правоведами и не по отношению к ней выводились юридические нормы — *обсуждались действия человека*, привязанные к акту музицирования. *Не музыка, а действия человека — музицирование как пение и игра на инструменте, а также слушание — подлежали оценке юриста*. Не музыка и не музыкант становились объектом полемики, не запрет или дозволенность музыки, а *наложение определенных нормативов на действия человека* в категорической и некатегорической форме, предписания в категорической и некатегорической форме, наконец, декларация нерегулируемости самих действий. Субстанции, вытеснившие действия из западноевропейских переводов и исследований — неизбежный результат архитектуры сознания, переносимой исследователем на чужой материал. Именно поэтому статья Луиз Ибсен аль-Фаруки [22, с. 3—36] уже в названии

содержит указание на исламское право, однако процесс музицирования/слушания переведен в обсуждение музыки и музыкантов, что не являлись объектом внимания правоведов, о чем, в частности, недвусмысленно сказал аль-Газали, что запретны действия, а не предметы.

Несмотря на отсутствие «четко артикулированных положительных или отрицательных высказываний о музыке в самой священной книге — Коране» и необходимость искать «подтверждения в огромном запасе традиций — aḥādīṭ⁽¹²⁾, — которые с течением времени приобретали силу закона», наконец, многозначность и не подлинность самих aḥādīṭ [38, с. 145] — перечисленные факторы не регулировали вопрос о музицировании и исламском праве. Он регулировался логикой теоретического мышления, выработавшего собственную нормативную систему.

Нормативная система

Законовед приписывал определенное суждение, или юридическую норму (ḥukm), *действию человека*. Его умозаключение представляло строгое доказательство⁽¹³⁾ в форме извещения, что такое-то действие: (1) запрещено категорически (ḥarām, maḥẓūr), (2) запрещено некатегорически (makrūh), (3) не регулируется (mubāh)⁽¹⁴⁾, (4) предписано некатегорически (mandūb, mustaḥabb), (5) предписано категорически (wāğīb, farz) [11, 73]. Таким образом, юридическая норма основывалась не на законе исключенного третьего (из двух высказываний — «А» или «не А» — одно обязательно является истинным, другое — ложным и третьего не дано), а *пятичленной сетке нормативных предписаний*, которые были выработаны арабо-мусульманской культурой в парадигме добродетели как связи человека с богом и человека с человеком. Процедура умозаключения, или «соизмерения» (ḳiyās), выработанная в исламском праве, несмотря на то что входила и входит в основы права (‘uṣūl al-fīkh), тотально распространяется на сферу

теоретического мышления. Она изучается правоведом (faḳīh) в правовом поле ислама. Будучи частью так называемых «коранических наук»⁽¹⁵⁾, в качестве метода она применялась и в науке о музыке (‘ilm al-mūsīqā), сама же задача — раскрыть этот тезис на широком корпусе источников — начата в другой работе автора этой статьи с опорой на Мухаммада аль-Джабири (1935—2010), рассматривавшего две процедуры умозаключения, «разъяснительную» — bayānīyya и «доказательную» — burhānīyya, как несовместимые и несводимые друг к другу эпистемы: с его слов, обе они параллельны, «задают разные критерии подлинности знания и предполагают разные процедуры его получения» [23, с. 137 цит. по 11, с. 72—92].

Вышеприведенная пятичленная оценочная система действий человека важна для понимания социокультурного контекста музыки⁽¹⁶⁾. Это инструмент для регулирования всякой, в том числе музыкальной деятельности, включающей пение, игру на музыкальном инструменте, поступки человека музицирующего-и-слушающего. Стратегическая ошибка, которая допускается в формулировке проблемы как оппозиции дозволенности — запрета музыки в исламе, состоит в неосознанном, механическом переносе логики собственной культуры на другую. Обратим внимание и на ответственность переводчика. Если трактат законоведа Ибн Дуни (Абубакр Абдулла аль-Багдади, 823—894, Багдад) называется «О слушании» (Samā‘), то А. Шилоах, скорее всего, из лучших побуждений переводит его как трактат «о незаконности музыки» [38, с. 145]. Обычная практика, когда перевод, в процессе которого происходит неосознанное переформатирование текста, становится основанием для статей и монографий.

Важна логика выработки юридической нормы⁽¹⁷⁾, а не содержательный аспект aḥādīṭ, двузначность которых могла быть истолкована

- (12) Aḥādīṭ (араб. ед. ч. ḥadīṭ — «рассказ») — рассказы о поступках пророка Мухаммада.
 (13) Об ошибочном понимании ḳiyās как «суждения по аналогии», зависящего от мнения (zann), см. [11, с. 72—92].
 (14) «Совершение или несовершение такого действия не влечет последствий согласно исламскому Закону» — [11, с. 73].

- (15) Для ясности перечень коранических наук можно уточнить разъяснением ас-Суйути (1445—1505), который называет лексикографию (luḡat), синтаксис (naḥw), морфологию (ṣarf), словообразование (‘isteqāq), семантику (ma‘ānī), красноречие (bayān), форму (bad‘), чтение Корана (qira‘at), основы религии (uṣūl al-dīn), основы законоведения, или права (uṣūl al-fīkh), обстоятельства ниспослания (asbāb al-nuzūl), отменяющее и отмененное (al-nāsiḥ va al-mansūh), законоведение (al-fīkh), терминологию в ḥadīṭ (al-‘ilm muṣṭāhāt al-ḥadīṭ) и интуицию (muwahibāt) [12, с. 75].
 (16) Впервые о пятичленной классификации действий исламского права в связи с музыкой см. [15, с. 40]; с дополнением и уточнениями см. [17, с. 217—220].
 (17) Этой проблеме уделяется подробное внимание в работах А.В. Смирнова последних

в любом ключе. Если верно, что благодаря логике номинальность наполняется различным содержанием, то причина отсутствия «единодушных выводов» (А. Шилоах) правоведов коренится вовсе не в том, что многие из *aḥādīṭ* объявлялись ими недостоверными и поддельными. Что мешало культуре вывести из юридической практики рассмотрение недостоверных *aḥādīṭ*, как предложила аль-Фаруки в сформулированном вопросе о источниках исламского права? «Первый вопрос, который должен быть задан, если мы хотим избежать недоразумений, которые нам угрожают, — полагает аль-Фаруки, — заключается в следующем: кто или что будет считаться говорящим от имени ислама? Всем нам хорошо известны многочисленные сборники часто противоречивых высказываний о музыке, как устных, так и письменных, пришедших из различных регионов и периодов исламской истории. Следует ли считать все эти источники одинаково важными для ислама? Или мы должны довольствоваться изучением мнения только одного человека или одной группы по этому вопросу?» [22, с. 3].

Растерянность Л. Фаруки перед фактом противоречивых высказываний, позднее повторенная А. Шилоах [38, с. 143—155], либо намеренное разделение источников на «важные» и «неважные» обнаруживает желание удалить сам факт противоречия, сократить «неправильные» тексты до «правильных». Однако арабы-мусульмане интенсивно усваивали музыкальное наследие покоренных культур, оказавшихся в их расширенных границах, именно благодаря отсутствию жесткого деления поступков на только «дозволенные» и только «запретные». Нормативная система была гибкой и, по сути, неопределенной. Вместо этого юриспруденция делила действия на те, что предписаны божественным Законом (*ṣarī‘a*) и выполнение которых вознаграждается, а невыполнение карается, и поступки, которые запрещены и несовершение которых награждается, а совершение, напротив, наказывается. Наряду с этой парой действовала другая из «рекомендуемых» поступков, неисполнение которых не наказывается, но совершение которых вознаграждается, и «нерекондуемых» поступков, совершение которых не наказывается, но воздержание от которых вознаграждается. Нако-

лет, где уточняется перевод и смысловое наполнение терминов исламского права.

Вопрос о музицировании и исламском праве как проблема методологии

нец, уникальной является позиция «безразличного», когда поступки не влекут за собой ни наказания, ни награды⁽¹⁸⁾.

Действия музыканта

По контрасту с латинским Западом, в арабо-мусульманской культуре не было и не могло быть единого центра для управления и ниспослания вердиктов, касающихся музицирования. Там не было института церкви, не было Папы, суждению которого подчинились бы верующие, не было иерархии, строго контролирующей выполнение сверху донизу, уравнивающей и выправляющей нормы под единое непреложное правило. Исламское право *не расценивало множественность мнений по одному и тому же факту как ошибку или недоразумение*. Это структурное явление, встроенное в систему мышления и обусловленное ею. Интрига не в том состоит, что категория «нерегулируемого» в пятичленной оценочной системе могла быть «игольным ушком», сквозь которое проникала бы большая часть местных музыкальных традиций, усвоенных и приспособленных к строительству нового стиля профессиональной музыки исламизированного мира — искусства *maqām*⁽¹⁹⁾. Она скрыта в логике связывания суждения, выносимого правоведом, с его источниками.

Источниками суждения признаются: (1) *Qur‘ān* как священная книга мусульман; (2) *sunna* (араб. «закон», «образец») — как корпус текстов *aḥādīṭ* (ед. ч. *ḥadīṭ*), о словах и поступках пророка Мухаммада, «не имеющий однозначно определенного объема, поскольку состав сунны существенно различается в зависимости от доктринальных и правовых установок той или иной группы мусульман, как суннитов, так и шиитов» [2, с. 29]⁽²⁰⁾; (3) *iğmā‘* — единогласие и (4) *ḳiyās* — со-

(18) Об этом см. [9, с. 164—165].

(19) Об этом см. [17, с. 181—183].

(20) Тексты сунны представлены сборниками *aḥādīṭ*. В *sunna* также включаются рассказы, не имеющие нормативного содержания, в которых раскрываются те или иные вопросы вероучения. «*sunna* — второй по значимости источник права после Корана. Конкретные детали *Sunna* — то есть то, что Пророк сделал или сказал, или даже молчаливо одобрил — приняли форму конкретных повествований, которые стали известны как *ḥadīṭ* (одновременно собирательное и единственное существительное, относящееся к «телу» *ḥadīṭ* в целом и к одному *ḥadīṭ*, в зависимости от контекста). Например, *Sunna* Пророка обычно поощряет право на частную собственность, но точная природа этого

измерение (см. ниже). Однако ни один из четырех источников сам по себе не дает ответа на вопрос о музицировании и исламском праве, а только в уравнивании с юридической нормой как «ветвью». Аш-Шафи'и (767—820), зафиксировавший метод выведения юридических норм, утверждал: «Говорить о чем-либо: „это разрешено“ или „это запрещено“, — можно только на основе знания. Знание — это известие (*ḥabar*) в Писании, или же сунна, или единогласное решение (*iğmā'*), или соизмерение (*kiyās*)» [36, с. 39, цит. по 11, с. 82].

Все названные выше четыре источника обобщаются как Закон (*ṣarī'a*), и к последнему из них — соизмерению — прибегают в том случае, если три первых из них не дают ответа. В последнем случае различают так называемые четыре столпа («*arkān*»), на которых оно основывается: это «„основа“ (*'aṣl*), или исходное (то, по чему соизмеряют); „ветвь“ (*far'*), или обсуждаемое (то, что соизмеряют); „норма“ (*ḥukm*), установленная для основы; „обоснование“ (*'illa*) этой нормы, которое должно быть общим для основы и ветви» [18, с. 241, цит. по 11, с. 5—6]. Правовед, если предписано школой, проводит процедуры установления и обоснования юридической нормы между «основой» и «ветвью». Обратим внимание на принцип их связывания. Как соотносится то, по чему соизмеряют, с тем, что именно соизмеряют?

Если римское право считает несправедливыми законы, не попадающие под общие принципы, то *исламское право не связывает их по пространственной интуиции части и целого*, а руководствуется процедурой сведения «ветви» к «корню», используя растительную метафору. Будучи метакатегорией, она работает во всех областях теоретического мышления арабо-мусульманской культуры⁽²¹⁾. Это принцип, согласно которому из одного корня могут быть выведены разные ветви, *связанные не между собой, а с «корнем»*, в качестве ко-

права не была ясна до тех пор, пока не стали известны соответствующие рассказы. Так, в одном из таких *ḥadīṭ* мы узнаем, что, когда Пророк однажды услышал, что кто-то выращивал растения на земле своих соседей без ведома последних, он сказал: „Тот, кто сажает без разрешения на участке, принадлежащем другим людям, не может владеть урожаем, хотя он имеет право на заработную плату [за свой труд]“. В контексте прав собственности он также сказал: „Тот, кто незаконно присваивает себе хотя бы один фут земли [от другого], Бог заставит семь кусков земли рухнуть на него, когда наступит Судный День“» [24, с. 16].

(21) Подробнее см. «Как можно сегодня строить философию сознания?» [8].

торого выступают текстуально закрепленные *Qur'ān* и *sunna*. Поэтому *вынесение по одному и тому же случаю исполнения музыки различных суждений, или юридических норм, выполняющих функцию «ветви», было обычным делом, если эти «ветви» связывались с основой-«корнем»* (*Qur'ān* и *sunna*): важно было *поддержание связи*, сам процесс указания на *основу-«корень»*, а не приведение всех вынесенных суждений-«ветвей» к единому знаменателю на всей территории халифата. Поэтому различные правовые школы осуществляли разную логику движения от «основы» к «ветви», соответственно — получали разные выводы по одному и тому же факту, иногда даже в пространстве одного города и соседних кварталов. Это, соответственно, не могло в принципе привести к кодификации юридических норм, отталкиваясь от чего, аль-Фаруки, интуитивно ориентирующаяся на западную культуру, формулирует вопрошание о правильных и неправильных источниках. Вот почему энциклопедист ат-Тафтазани (1322—1390), правовед, знаток филологии и аристотелевской логики, писал: «Соизмерение в Законодательстве (*ṣar'*) — это *равенство ветви основе* по обоснованию ее нормы. Соизмерение относится к числу доказательств норм. Значит, должна быть искомая норма, у которой необходимо должно иметься вместилище. Цель — утвердить данную норму за этим вместилищем ввиду ее утвержденности в другом вместилище, с которым это соизмеряется. *Это — ветвь, а то — основа*, поскольку это строится на том и нуждается в нем (курсив мой. — Г.Ш.)» [11, с. 7]. Другими словами, *равенство* (*musāwāt*) мыслится не между «ветвями» как выносимыми суждениями, а *достигается в процессе уравнивания нормы с источником, то есть — основы-«корня» и «ветви»*. Равенство — это баланс между основой и ветвью, но не равенство ветвей.

Таким образом, действие и этичность поступков исполнителя, ученого-музыканта или слушателя музыки оценивается не применительно к единичной индивидуальности, а в процессуальной связке человека с человеком или с богом. Выносимые суждения не кодифицируются, потому что осуществляются параллельно всеми основными суннитскими и шиитскими правовыми школами (ханафиты, маликиты, шафииты, ханбалиты, джафариты)⁽²²⁾ без приведения к единому

(22) Сунниты и шииты — две основные ветви ислама, которые различаются взглядами

знаменателю. Однако противоположные решения объединяет то, что все они выводятся из единого корня. Один и тот же случай может быть рассмотрен разными правовыми школами контрастно, вплоть до противоположных суждений, тогда как внутри самих школ расхождений обычно не возникает⁽²³⁾. Этот факт объясняет противоречивую палитру оценки поступков профессиональных музыкантов и всех музицирующих, с одной стороны, а с другой — факты их личной биографии, когда в поисках справедливого решения они перемещались с одного конца халифата в другой, из одного края исламизированного мира на другой в поисках защиты от несправедливого вердикта, вынесенного юристом. Та же самая картина предстает во множественных комментариях на Qur'ān и sunna, проникавших в сочинения о музыке. Даже если сама основа, скажем, ḥadīṭ объявлялся какой-либо правовой школой недостоверным, он все равно попадал в текст трактата. Характерный пример⁽²⁴⁾: «В присутствии господина⁽²⁵⁾, посланника [Мухаммада] — да благословит его Бог и приветствует! — распевали эти стихи в pardah-i Rahāwī⁽²⁶⁾ {начало араб.: Змея страсти ужалила мою печень / теперь ни врач не поможет, ни заклинатель // Только Возлюбленный, в которого влюблен, / владеет и заговором [против укуса], и противоядием. Некто прочитал эти два стиха (bayt) в присутствии пророка — мир ему! — так, что [с его плеч] упал плащ. Муавийа⁽²⁷⁾

на вопрос о преемственности власти после пророка Мухаммада и, соответственно, выведением юридической нормы в рамках правовой школы (сунниты утверждают истинность выборной власти из потомков племени курайшитов, к которому принадлежал сам пророк, а шииты утверждают истинность наследования власти потомками имама Али — двоюродного брата и одновременно зятя пророка Мухаммада).

(23) Вот почему Луиз аль-Фаруки совершает еще одну ошибку, интуитивно исходя из предполагаемой кодификации, и говорит, что «информация должна быть собрана из тех источников, которые получили заметную степень консенсуса проблем самого мусульманского общества. К ним относятся основатели четырех школ исламского права Абу Ханифа (ум. 767), Малик ибн Анас (ум. 795/6), аль-Шаф'ийи (ум. 820) и Ахмад ибн Ханбаль (ум. 855); великие представители юридической традиции и таких лидеров богословских или философских течений, как Аби Хамид аль-Газали и Ибн-Таймийа» [22, с. 4].

(24) Перевод с перс. и араб. Г.Б. Шамилли, А.В. Смирнова.

(25) Ḥaẓrat — господин, праведник, человек с высоким религиозным званием.

(26) Pardah-i Rahāwī (= араб. maqām Rahāwī) — одна из двенадцати звуковых структур, впервые обоснованных в теории Сафи ад-Дина аль-Урмави под видовым названием šādd (мн. ч. šūdūd).

(27) Основатель и первый халиф династии Омеййадов, известный своей красотой и преклонением перед традициями Византии, принявший ислам вопреки воле родителей, тем не менее расширивший его влияние в том числе в качестве судьи, рассматривавшего

Вопрос о музицировании и исламском праве как проблема методологии

сказал [ему]: „Ты разыгрываешь лучше всех!“ Пророк — мир ему! — ответил: „Перестань, Муавийа, кто не терял голову при упоминании о Возлюбленном? {конец араб.“»⁽²⁸⁾.

Этот ḥadīṭ встречается в нескольких второстепенных сборниках сунны и не признается законооведами достоверным. Мнения трех выдающихся ученых — ханбалита Ибн Таймийи (ум. 1328), корановеда шафиита ас-Суйути (ум. 1505) и аль-Кинани (ум. 1555) сходятся в том, что это сообщение относится к апокрифическим преданиям о пророке Мухаммаде, не вошедшим в свод достоверных [25, с. 352; 26, с. 233]. Оно считается подложным или сфабрикованным (mawzū'). На том основании, что событие передает якобы состояние радения, в которое пророк впал после слушания (samā') стихов, пропетых арабом-бедуином, Ибн Таймийа высказывает предположение, что этот рассказ был сфабрикован в суфийских кругах с целью легитимации практики суфийских радений [25, с. 598].

Тем не менее суждение самого сурового и непримиримого законооведа не помешало ввести данный ḥadīṭ в главу персидского трактата о музыке XIV века, названную «В упоминание имен распоряжающихся этим искусством (читай «музыкантов». — Г.Ш.)»⁽²⁹⁾. Это значит, что место, время и социокультурный контекст этого памятника музыкальной мысли благоприятствовали такому содержанию, оно было одобрено благодаря процессуальному сведению суждения как «ветви» к источнику как «корню» частным усилием законооведа.

Заключение

Попробуем суммировать сказанное выше следующим образом.

1. Вопрос о музицировании и исламском праве рассмотрен в русле логико-смыслового подхода, учитывающего контрастные типы мышления, в частности арабскую языковую картину мира и теоретическое мышление культуры в процедуре умозаключения, применяемой при вынесении суждения.

споры между ближневосточными христианскими общинами.

(28) Ḥabīb (досл. «возлюбленный»); в суфизме — метафора бога.

(29) Комментированный перевод этой главы трактата Maqāsid al-alḥān «Назначения мелодий» Абд аль-Кадира аль-Мараги (1353–1435) см. [17, с. 177–191].

2. Не столь важно, как именно сформулирована тема в современном исследовании — «ислам и музыка» или «музицирование и исламское право». Важно, чтобы проблема сосредотачивалась не на музыке, музыкантах и инструментах как предметах, а на поступках, или действиях, то есть на музицировании и слушании.

3. На том основании, что юридическая власть была эпистемической (то есть основанной на знании), а не политической, социальной и даже не религиозной, что она сосредотачивалась в руках частных законовевов, в арабо-мусульманской культуре (VII—XIX веков) не было и не могло быть единого центра для выработки того или иного законодательного решения, касающегося музицирования/слушания. Это давало художнику (в широком смысле слова) возможность свободного передвижения на огромной территории в поиске нужного вердикта собственным действиям, попутно способствуя развитию теоретического и практического искусства, а также обмену художественным опытом.

4. Контрарное противоположение «дозволенное — запретное — нейтральное» в работах западноевропейских музыковедов не основано на юридической практике арабо-мусульманской культуры; оно появилось в современной научной литературе как результат перенесения мыслительных интенций исследователя на чужой языковой материал; этому в определенной степени способствовало отсутствие междисциплинарного сотрудничества ученых по данному вопросу.

5. При условии смены подхода с универсалистского на логико-смысловой, на первом плане вопроса появляется выработанная в самой культуре пятиуровневая система оценки действия, согласно которой функционировали исламское право и процедура умозаключения, приводящая к равенству того, по чему соизмеряют (основа-«корень») с тем, что именно соизмеряют («ветвь») — то есть к равенству «основы» и «ветви».

6. Результаты данного исследования не могут быть механически применимы к истории мусульманской части Российской империи и современных постсоветских государств, где отношение музицирования и исламского права не ограничивается содержанием процессуальной логики, несмотря на внешнее сходство с классическим исламом. Другими словами, методологически ошибочно рассматривать в едином исследовательском ключе классическую арабо-мусульманскую

культуру и российский (в широком смысле слова) ислам при решении этой проблемы, не отличая одно от другого.

7. Напротив, современная история других регионов включает случаи установления исламского права в полноценном масштабе с точки зрения описанных выше механизмов смыслополагания. Речь о иранской исламской революции, которая потрясла мир непредсказуемостью и быстротой наступивших изменений. «В первые месяцы революции символы, касавшиеся чувствительных моментов Закона, получили первоочередное внимание, так как это был испытательный полигон. Как может исламское государство, исламская революция продолжать поддерживать идолопоклоннические кощунственные законы шаха? Поэтому ночные клубы, алкогольные магазины, музыка (включая видео и кассеты), танцы и продажа свинины были немедленно объявлены вне закона. Вскоре после этого Конституция запретила ростовщичество, определив его по ст. 43, и в течение четырех месяцев после рождения новой Республики исламские уголовные законы были введены вместо шахского уголовного кодекса, основанного на французском уголовном кодексе 1816 года. Однако даже это уголовное право оказалось слабым, требуя дополнительных законодательных актов в 1982, 1988, 1989, 1992 и 1996 годах, чтобы придать ему конкретную и более полную форму...» [24, с. 155]. Как известно, последующие изменения привели к легализации музыки на радио и телевидении, торговле видео, шахматами и другими видами развлечений, которые якобы запрещаются исламом. Другими словами, «реальность, стоящая за повторной легализацией „допустимых“ развлечений, заключалась в неэффективности запрета 1979 года, выдвинувшего на первый план неспособность правительства запретить популярные практики. Хотя это было представлено общественности не как отступление, а как политика, действующая в интересах общества, для самого религиозного руководства это было, как дают основание считать их фетвы (читай «вердикты». — Г.Ш.), смягченной уступкой в пользу пагубных последствий современности, поскольку такое законодательство по крайней мере позволило бы исламским телевизионным программам и классической иранской музыке конкурировать с их западными аналогами» [24, с. 155]. Хотя этот факт трактуется с позиции «выбора наименьшего зла» [24, с. 155], на самом деле мы наблюдаем ровно тот же самый механизм разворачивания

отношения между корнем и ветвями по процессуальному типу, который когда-то в прошлом обеспечил разнообразие и богатство музыкальной практики на территории исламизированного мира.

Вопрос о музицировании и исламском праве как проблема методологии

Список литературы:

- 1 Зеленина Г. Из экклесии в синагогу: казус дьякона Бодо и судьба евреев Европы // Лехаим. 2011. № 226. С. 25–29.
- 2 История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект; Садра, 2020. 623 с.
- 3 Концептуализация музыки в авраамических традициях – 2018: коллективная монография / Отв. ред. д. иск. Г.Б. Шамилли // Сайфуллина Г.Р. Слово Корана в спорах о дозволенности музыки в Исламе. М.: Государственный институт искусствознания, 2018. С. 228–241.
- 4 Крачковский И.Ю. Арабская культура в Испании. Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР, 1937. 32 с.
- 5 Нуриева К.А. Идея создания общепоркского литературного языка // Гілея. Научный вестник. 2014. № 90. С. 281–284.
- 6 Рейснер М.Л. Эволюция классической газели на фарси (X–XIV века). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989. 224 с.
- 7 Сергеева Т.С. Придворная традиция на средневековом арабском Востоке: статус музыканта и проблема творчества (на материале средневековых источников) // Музыкальная Академия. 2008. № 3. С. 180–187.
- 8 Смирнов А.В. Дискуссия: С.Ю. Бородай, Т.Г. Корнеева, В.К. Солондаев, Ю.Е. Федорова [Тема: «Как можно сегодня строить философию сознания?» Часть 1] // Семинар «Науки о человеке и обществе в цифровую эпоху» в рамках проекта «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», 2020–2022. 11 декабря 2020. URL: <https://iphras.ru/megaseminar.htm> (дата обращения 11.06.2021).
- 9 Смирнов А.В. Культура ислама: от смысла к стилю / интервью А.А. Амраховой // Musiqi Dunyasi. 2002. № 1–2. С. 164–165.
- 10 Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство. М.: ИФРАН, 2005. 254 с.
- 11 Смирнов А.В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Часть I // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 4. С. 72–92.
- 12 Суйути Джалал ад-Дин, ас. Совершенство в коранических науках. Вып. 1: Учение о толковании Корана. М.: ИД «Муравей», 2000. 240 с.
- 13 Фролов Д.В. Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение: статьи разных лет. М.: Языки славянской культуры, 2006. 440 с.
- 14 Чалисова Н.Ю., Смирнов А.В. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия. М.: Вост. лит. РАН, 2000. С. 245–344.
- 15 Шамилли Г.Б. Классическая музыка Ирана. Правила познания и практики. М.: Композитор, 2007. 447 с.
- 16 Шамилли Г.Б. Конгломерат или структурность? К проблеме методологии исторического знания // Философский журнал: научно-теоретический журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 62–81.
- 17 Шамилли Г.Б. Философия музыки. Теория и практика искусства maqām. М.: Языки славянских культур, Садра, 2020. 552 с.
- 18 'Amidi Sayf al-dīn, al. Al-iḥkām fī 'uṣūl al-aḥkām [Точное изложение основ выведения норм]: в 4 т. Т. 3. Al-Riyyāz: Dār al-Ṣumay'ī, 2003.
- 19 Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Vol. I. A-Ed. Brill Leiden – Boston, 2006. 674 p.

- 20 Farmer H.G. A History of Arabian Music to the XIII cent. London, 1929. 15 p.
- 21 Faruqi I.R., Faruqi L.L. al. Handasah al Sawt or The Art of Sound // The Cultural Atlas of Islam. Macmillan publishing Company, 1986. Pp. 441–479.
- 22 Faruqi L.I. al. Music, musicians and Muslim law // Asian Music. 1985. Vol. 17. No. 1. Pp. 3–36.
- 23 Ġābirī al. Bunyat al-'akl al-'arabiyy: dirāsa taḥlīliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fi al-ṭaqāfa al-'arabiyya [Структура арабского разума: критическое аналитическое исследование эпистем арабской культуры]. Beirut, 2009.
- 24 Hallaq W.B. An Introduction to Islamic Law. Cambridge University Press, 2009. 208 p.
- 25 Ibn Taymiyya. Ar-radd 'alā al-maṭṭiqiyyīn al-musammā 'aydan Naṣīḥat ahl al-'Imān fī ar-radd 'alā maṭṭiq al-yūnān [«Отпор логикам», известный также как «Совет верующим, как дать отпор греческой логике»] / Ред. Абд а-Ҷамад Шараф ад-Дйн ал-Кабтӣ. Бейрут: Му'ассасат ар-Райһан, 2005. 588 с.
- 26 Kinani Abu al-Hasan. Tanzih al-ṣarī'a al-marfu'a 'an al-aḥbar al-ṣani'a al-mawzū'a [Непогрешимость закона...]. Ġild II. Beirut: Dār al-kutūb al-'ilmiyya, 1978.
- 27 Lewisohn L. The Sacred Music of Islam: Sama' in the Persian Sufi Tradition // British Journal of Ethnomusicology. 1997. Vol. 6. Pp. 1–33.
- 28 Michon J.-L. Sacred Music and Dance in Islam // Sufism. Love and Wisdom / Ed. by J.-L. Michon and R. Gaetani. World Wisdom. Inc., 2006. Pp. 153–178.
- 29 Nasr Seyyed Hossein. Islam and Music: The Legal and Spiritual Dimensions // Enchanting Powers: Music in the World's Religions / Ed. by Lawrence Eugene Sullivan. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. Pp. 219–235.
- 30 Neubauer E. Arabic Writings on Music / Eight to Nineteenth Centuries // The Garland Encyclopedia of World Music. VI. The Middle East. New York, 2002. Pp. 363–385.
- 31 Newman J.A. Clerical Perceptions of Sufi Practices in Late Seventeenth-Century Persia. Arguments Over the Permissibility of Singing (Ghinā') / ed. by L. Lewinson and D. Morgan // The Heritage of Sufism. 1999. Vol. III. Pp. 135–164.
- 32 Numān Abū Hanīfah ibn Muḥammad. The Pillars of Islam: Daā'im al-Islām, translated by Asaf Ali Asghar Fyzee and Ismail Kurban Husein Poonawala. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- 33 Paulus Alvarus Cordubensis. Indiculus luminosus // Patrologia Latina. Vol. CXXI. Col. 555–556.
- 34 Roth N. Jews, Visigoths and Muslims in medieval Spain: Cooperation and conflict. Leiden: E.J. Brill Roth, 1994. Pp. 54–55.
- 35 Roychoudhury M.L. Music in Islam // The Journal of Asiatic Society. Letters. 1957. Vol. XXIII. No. 2. Pp. 46–102.
- 36 Šāfi' al-. Al-risāla [Трактат]. Miṣr, 1938.
- 37 Safran J.M. Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus // Speculum. 2001. Vol. 76. p. 597.
- 38 Shiloah A. Music and Religion in Islam // Acta Musicologica 69. 1997. Jul. – Dec. No. 2. Pp. 143–155.
- 39 Shiloah A. The Music in the World of Islam // A Social-Cultural Study. Detroit, Wayne State University Press, 1995. Pp. 143–155.
- 40 Simonet F.J. Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes precedido de un estudio sobre el dialecto hispanomozárabe. 2 vols. Madrid: Fortanet. 1888. V. I, x; Schack, Adolf Friedrich von. Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien. 2nd ed., 2 vols. Stuttgart: Verlag der Cotta'schen Buchhandlung. von Schack, 1877.
- 41 Suyūfī Ġalāl ad-Dīn. Al-ḥāwī fī-l-fatāwa fī al-fiqh wa 'ulūm al-tafsīr wa al-ḥadīth wa al-usūl wa al-nahw wa al-i'rab wa sa'ir al-funūn [Всеобъемлющие решения по фикху, наукам комментирования [Корана], хадисам, основам [фикха], синтаксису, словообразованию и другим наукам]. Beirut: Dar al-qutūb al-'ilmiyya, 2000.
- 42 Wright R. Late Latin and early Romance in Spain and Carolingian France. Liverpool: Cairns, 1982. 322 p.

Вопрос о музичировании и исламском праве как проблема методологии

References:

- 1 Zelenina G. Iz ekklesii v sinagogu: kazus d'yakona Bodo i sud'ba evreev Evropy [From the Ecclesia to the Synagogue: the Case of Deacon Bodo and the Fate of the Jews of Europe]. *Lekhaim*, 2011, no. 226, pp. 25–29. (In Russ.)
- 2 *Istoriya arabo-musul'manskoj filosofii: Uchebnik i Antologiya* [History of Arab-Muslim Philosophy: Textbook and Anthology], ed. A.V. Smirnov. Moscow, Akademicheskij proekt Publ., Sadra Publ., 2020. 623 p. (In Russ.)
- 3 *Konceptualizaciya muzyki v avraamicheskikh tradiciyah – 2018: kollektivnaya monografiya* [Conceptualization of Music in the Abrahamic Traditions – 2018: Collective Monograph], ed. G.B. Shamilli. Sajfullina G.R. Slovo Korana v sporah o dozvolennosti muzyki v Islame [The Word of the Qur'an in the Debate About the Permissibility of Music in Islam]. Moscow, Gosudarstvennyj institut iskusstvovznaniya Publ., 2018, pp. 228–241. (In Russ.)
- 4 Krachkovskij I.Yu. *Arabskaya kul'tura v Ispanii* [Arabic Culture in Spain]. Moscow, Leningrad, Izd-vo Akad. nauk SSSR Publ., 1937. 32 p. (In Russ.)
- 5 Nurieva K.A. Ideya sozdaniya obshchetyurkskogo literaturnogo yazyka [The Idea of Creating a Common Turkic Literary Language]. *Gileya. Nauchnyj vestnik*, 2014, no. 90, pp. 281–284. (In Russ.)
- 6 Rejsner M.L. Evolyuciya klassicheskoj gazeli na farsi (X–XIV veka) [Evolution of the Classic Gazelle in Farsi (X–XIV Centuries)]. Moscow, Nauka Publ., Glavnaya redakciya vostochnoj literatury Publ., 1989. 224 p. (In Russ.)
- 7 Sergeeva T.S. Pridvornaya tradiciya na srednevekovom arabskom Vostoke: status muzykanta i problema tvorchestva (na materiale srednevekovyh istochnikov) [Court Tradition in the Medieval Arab East: the Status of a Musician and the Problem of Creativity (Based on Medieval Sources)]. *Muzikal'naya Akademiya*, 2008, no. 3, pp. 180–187. (In Russ.)
- 8 Smirnov A.V. Diskussiya: S.Yu. Borodaj, T.G. Korneeva, V.K. Solondaev, Yu.E. Fedorova. Tema: "Kak možno segodnya stroit' filosofiyu soznaniya?" Chast' 1 [Discussion: S.Yu. Borodaj, T.G. Korneeva, V.K. Solondaev, Yu.E. Fedorova. Topic: "How Can One Build a Philosophy of Consciousness Today?" Part 1]. Seminar "Nauki o cheloveke i obshchestve v cifrovuyu epohu" v ramkah proekta "Novejšhie tendencii razvitiya nauk o cheloveke i obshchestve v kontekste processa cifrovizacii i novyh social'nyh problem i ugroz: mezhdisciplinarnyj podhod", 2020–2022. Dec. 11, 2020. Available at: <https://iphras.ru/megaseminar.htm> (accessed 11.06.2021). (In Russ.)
- 9 Smirnov A.V. Kul'tura islama: ot smysla k stilyu [The Culture of Islam: From Meaning to Style], interview by A.A. Amrahova. *Musiqi Dunyasi*, 2002, no. 1–2, pp.164–165. (In Russ.)
- 10 Smirnov A.V. *Logiko-smyslovyje osnovaniya arabo-musul'manskoj kul'tury: semiotika i izobrazitel'noe iskusstvo* [Logical and Semantic Foundations of the Arab-Muslim Culture: Semiotics and Fine Arts]. Moscow, IFRAN Publ., 2005. 254 p. (In Russ.)
- 11 Smirnov A.V. O formalizacii umozaklyucheniya v processual'noj logike. Chast' I [On the Formalization of Inference in Procedural Logic. Part I]. *Filosofskij zhurnal*, 2017, vol. 10, no. 4, pp. 72–92. (In Russ.)
- 12 Sujuti Dzhalal ad-Din, as. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukah. Vyp. 1: Uchenie o tolkovanii Korana* [Excellence in the Quranic Sciences. Issue 1: Teaching on the Interpretation of the Koran]. Moscow, Muravej Publ., 2000. 240 p. (In Russ.)
- 13 Frolov D.V. *Arabskaya filologiya: grammatika, stihoslozhenie, koranovedenie: stat'i raznyh let* [Arabic Philology: Grammar, Versification, Koranic Studies: Articles from Different Years]. Moscow, Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2006. 440 p. (In Russ.)

- 14 Chalisova N.Yu., Smirnov A.V. Podrazhaniya vostochnym stihotvorcam: vstrecha russkoj poezii i arabo-persidskoj poetiki [Imitations of Oriental Poets: a Meeting of Russian Poetry and Arab-Persian Poetics]. *Sravnitel'naya filosofiya* [Comparative Philosophy]. Moscow, Vost. lit. RAN Publ., 2000. S. 245–344. (In Russ.)
- 15 Shamilli G.B. *Klassicheskaya muzyka Irana. Pravila poznaniya i praktiki* [Classical Music of Iran. The Rules of Knowledge and Practice]. Moscow, Kompozitor Publ., 2007. 447 p. (In Russ.)
- 16 Shamilli G.B. Konglomerat ili strukturnost'? K probleme metodologii istoricheskogo znaniya [Conglomerate or Structurality? To the Problem of the Methodology of Historical Knowledge]. *Filosofskij zhurnal: nauchno-teoreticheskij zhurnal*, 2018, vol. 11, no. 1, pp. 62–81. (In Russ.)
- 17 Shamilli G.B. *Filosofiya muzyki. Teoriya i praktika iskusstva maqam* [Philosophy of Music. The Theory and Practice of Maqam Art]. Moscow, Yazyki slavyanskih kul'tur Publ., Sadra Publ., 2020. 552 p. (In Russ.)
- 18 'Āmidī Sayf al-dīn, al. *Al-iḥkām fī 'uṣūl al-aḥkām* [An Accurate Statement of the Basics of Norm Derivation]. In 4 volumes. Vol. 3. Al-Riyyāz: Dār al-Ṣumay'ī, 2003.
- 19 *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Vol. I. A-Ed. Brill Leiden – Boston, 2006. 674 p.
- 20 Farmer H.G. *A History of Arabian Music to the XIII cent.* London, 1929. 15 p.
- 21 Faruqi I.R., Faruqi L.L. al. *Handasah al Sawt or The Art of Sound. The Cultural Atlas of Islam*. Macmillan publishing Company, 1986, pp. 441–479.
- 22 Faruqi L.I. al. Music, musicians and Muslim law // *Asian Music*, 1985, vol. 17, no. 1, pp. 3–36.
- 23 Ġābirī al. *Bunyat al-'akl al-'arabiyy: dirāsa taḥlīliyya naqḍiyya li-nuzum al-ma'rifa fī al-faḳāfa al-'arabiyya* [The Structure of the Arab Mind: A Critical Analytical Study of the Epistems of Arab Culture]. Beirut, 2009.
- 24 Hallaq W.B. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge University Press, 2009. 208 p.
- 25 Ibn Taymiyya. *Ar-radd 'alā al-mantḥiqiyyīn al-musammā 'aydan Naṣiḥat ahl al-'imān fī ar-radd 'alā mantḥik al-yūnān* [“Rejection of Logicians”, Also Known as “Advice to Believers on How to Resist Greek Logic”], ed. Abd a-Ṣamad Sharaf ad-Dīn al-Kabṭī. Beirut, Mu'assasat ar-Rajjān, 2005. 588 c.
- 26 Kinani Abu al-Hasan. *Tanzih al-ṣari'a al-marfu'a 'an al-aḥbar al-ṣani'a al-mawḏū'a* [Infallibility of the Law...]. Ġild II. Beirut, Dār al-kutūb al-'ilmiyya, 1978.
- 27 Lewisohn L. The Sacred Music of Islam: Sama' in the Persian Sufi Tradition. *British Journal of Ethnomusicology*, 1997, vol. 6, pp. 1–33.
- 28 Michon J.-L. Sacred Music and Dance in Islam. *Sufism. Love and Wisdom*, ed. by J.-L. Michon and R. Gaetani. World Wisdom. Inc., 2006, pp. 153–178.
- 29 Nasr Seyyed Hossein. Islam and Music: The Legal and Spiritual Dimensions. *Enchanting Powers: Music in the World's Religions*, ed. by Lawrence Eugene Sullivan. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997, pp. 219–235.
- 30 Neubauer E. Arabic Writings on Music. Eight to Nineteenth Centuries. *The Garland Encyclopedia of World Music. VI. The Middle East*. New York, 2002, pp. 363–385.
- 31 Newman J.A. Clerical Perceptions of Sufi Practices in Late Seventeenth-Century Persia. Arguments Over the Permissibility of Singing (Ghinā), ed. by L. Lewinson and D. Morgan. *The Heritage of Sufism*, 1999, vol. III, pp. 135–164.
- 32 Numān Abū Ḥanīfah ibn Muḥammad. *The Pillars of Islam: Da'īm al-Islām*, translated by Asaf Ali Asghar Fyze and Ismail Kurban Husein Poonawala. 2 vols. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- 33 Paulus Alvarus Cordubensis. *Indiculus luminosus. Patrologia Latina*, vol. CXXI, col. 555–556.
- 34 Roth N. *Jews, Visigoths and Muslims in medieval Spain: Cooperation and conflict*. Leiden, E.J. Brill Roth, 1994, pp. 54–55.
- 35 Roychoudhury M.L. Music in Islam. *The Journal of Asiatic Society, Letters*, 1957, vol. XXIII, no. 2, pp. 46–102.
- 36 Šāfi'ī al-. *Al-risāla* [Treatise]. Miṣr, 1938.
- 37 Safran J.M. Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus. *Speculum*, 2001, vol. 76, pp. 597.
- 38 Shiloah A. Music and Religion in Islam. *Acta Musicologica* 69, 1997, Jul. – Dec, no. 2, pp. 143–155.
- 39 Shiloah A. *The Music in the World of Islam. A Social–Cultural Study*. Detroit, Wayne State University Press, 1995, pp. 143–155.
- 40 Simonet F.J. *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes precedido de un estudio sobre el dialecto hispanomozárabe*. 2 vols. Madrid, Fortanet, 1888. V. I, x, Schack, Adolf Friedrich von. Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien. 2nd ed., 2 vols. Stuttgart, Verlag der Cotta'schen Buchhandlung, von Schack, 1877.
- 41 *Suyūṭī Ḡalal ad-Dīn. Al-ḥāwī fī-l-fatāwa fī al-fiqh wa 'ulūm al-tafsīr wa al-ḥadīṯ wa al-usūl wa al-nahw wa al-'irāb wa sa'ir al-funūn* [Comprehensive Solutions for Fiqh, Science of Commentary [Koran], Hadith, Fundamentals [Fiqh], Syntax, Word Formation and Other Sciences]. Beirut, Dar al-qutūb al-'ilmiyya, 2000.
- 42 Wright R. *Late Latin and early Romance in Spain and Carolingian France*. Liverpool, Cairns, 1982. 322 p.