

AZƏRBAYCAN ETNOMUSIQIŞÜNASLIĞI

1921-2021 İLLƏR



AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI TƏHSİL NAZİRLİYİ
ÜZEYİR HACIBƏYLİ ADINA BAKI MUSIQI AKADEMIYASI

**AZƏRBAYCAN
ETNOMUSIQI ŞÜNASLIĞI
1921-2021 İLLƏR**

Azərbaycan etnomusiqişünaslığı 1921-2021 illər

Üzeyir Hacıbəyli adına Bakı Musiqi Akademiyasının 100 illik yubileyi münasibətilə

Bakı, "OL" MMC mətbəəsi, 2021, 592 səh.

Redaksiya heyəti:

Fərhad Bədəlbəyli (sədr), Nərminə Quliyeva, Ülviyyə İmanova,
Gülzar Mahmudova, Könül Nəsirova, Leyla Məmmədova.

İdeya müəllifi, elmi redaktor: Təriyel Məmmədov

Tərtibçilər: Təriyel Məmmədov
Cəmilə Həsənova

Dizayner: Alina Cahangirova

Texniki redaktor: İrina Tişakova

Rəyçilər: Zəmfira Səfərova
Firəngiz Əlizadə
Aida Tağızadə

Kitab Ü.Hacıbəyli adına Bakı Musiqi Akademiyasının "Azərbaycan ənənəvi musiqisi və müasir texnologiyalar" kafedrası tərəfindən çapa hazırlanmışdır.

Kitabda Ü.Hacıbəyli adına Bakı Musiqi Akademiyasında etnomusiqişünaslığın inkişaf yolları işıqlandırılmışdır. Azərbaycanlı müəlliflərlə yanaşı, Rusiya, Qazaxıstan, Türkiyə, Tacikistan və Özbəkistanın bir sıra etnomusiqişünas alimlərinin məqalələri toplanmışdır. Burada, həmçinin, Bakı Musiqi Akademiyasının əməkdaşlarının çap olunmuş kitablarının, metodik tövsiyələrinin, dissertasiya işlərinin siyahısı və "Tarixin canlı səsləri" audionəşri öz əksini tapmışdır. Kitab musiqişünaslar, etnomusiqişünaslar, tələbələr və musiqi həvəskarları üçün nəzərdə tutulmuşdur.

Üz qabığında: orta əsr miniatür təsviri



© Ü.Hacıbəyli adına Bakı Musiqi Akademiyası
© Təriyel Məmmədov
© Cəmilə Həsənova

МУЗИЦИРОВАНИЕ И ИСЛАМСКОЕ ПРАВО.
ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ¹

Введение

Арабо-мусульманская (-исламская) культура на протяжении более тысячи лет — с 622 года переселения (hijrah) мусульманской общины с пророком Мухаммадом из Мекки в Медину и до упразднения последнего из преемников (halifah) пророка — представляла наднациональную сообщество, объединенную арабским языком ('arabiyyah) и исламским правом (fiqh), излучавшимся специальной наукой о праве ('ilm al-fiqh). Это отразилось на названии обсуждаемого феномена: слово «арабо-» указывает на язык религии, экспансия которой привела к завоеванию и исламизации обширных территорий, а слово «-мусульманская» — на исламское право как рациональный инструментарий, используемый в рамках Законодательства (shari'ah) 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 фундаментальным изучением арабо-мусульманской культуры классического (VII—XV вв.) и постклассического (XV—XIX вв.) периодов² очевиден интенсивный процесс ее переосмысления с позиции новейших национальных историй, либо языковых групп (например, концепт «музыка тюркоязычных народов»³) в соответствии с современными геополитическими

¹ Настоящая публикация представляет дополненный и исправленный вариант статьи Г.Б. Шамилли «Вопрос о музицировании и исламском праве как проблема методологии» (Художественная культура, 2021, №3).

² О периодизации арабо-мусульманской культуры на классический (VII—XV вв.) и постклассический (XVI—XIX вв.) периоды, см. [27].

³ Проекты по созданию общетюркского языка на протяжении двадцатого века продолжают [31, 281—284]. Народы на полярных полюсах от Якутии до Турции, мыслящие в двух контрастных, ангиметонной и микротонной, звуковысотных системах, если речь о музыке — факт, не поддающийся под языковую формализацию, в том числе по причине 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 религиозно-этнической составляющей являлось не только языком, а *процедурами теоретического мышления*, которые распространялись как на область права, так и всей культуры без исключения.

процессами. Кроме того, термин «арабо-мусульманская культура» в результате искаженного восприятия как этно-религиозной данности с легкостью подменяется понятием «ислам» в значениях религии и духовной общности одновременно. Иногда замещается понятиями «ирано-мусульманская культура» или «тюрко-мусульманская культура». Однако, следуя вышепоказанной логике образования термина «арабо-мусульманская культура», все эти понятия не рядоположены. Они не могут быть приравнены друг к другу, так как предикат «иранский» или «тюркский» указывает на названия языковых групп, а не языков. Языки иранской и тюркской группы играли важную роль в развитии региональных литератур и выполняли роль *lingua franca* в ареалах классической арабо-мусульманской культуры, при этом не связывая ее в единую смысловую целостность от Кордовы до Бухары ⁴.

Таким образом, арабо-мусульманскую культуру в самостоятельный феномен истории выделяют не только язык, но и *способ осмысления мира*, или векторы познания как эпистема, отраженная в правовых и юридических нормах, то есть самих 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.)» [27, 9].

Далее с остановками на узловых точках исследуемой темы — языковой интуиции и нормативной системе исламского права, мы покажем, что (1) процедура умозаключения в исламском праве касалась не музыки и музыкантов, а *действий* человека музицирующего-и-слушающего; (2) на том основании, что юридическая власть была эпистемической, а не политической и религиозной, она сосредотачивалась в руках частных законоведов, выносящих различные суждения по одному и тому же факту; (3) не было единого центра для распространения законодательных решений относительно музицирования-и-слушания на весь исламский мир, однако именно (4) универсалистский подход, отразившийся на методе и переводе источников арабо-мусульманской культуры, привел к подмене

⁴ Языки иранской и тюркской группы играли важную роль в развитии региональных литератур и выполняли роль *lingua franca* в отдельных ареалах этой культуры.

вопроса о музицировании и исламском праве темой «ислам и музыка»⁵, а также (5) редуцировал уникальную пятичленную систему оценки действий человека до контрарной противоположности «дозволенное—нейтральное—запретное», которую якобы применяли мусульманские правоведы относительно музыки. Сказанное является результатом универалистского подхода, проигрывающего логико-смысловому, в котором учитывается вариативность мышления культуры и ее «многоликость», не сводимая к какой-либо доминанте.

Языковая интуиция и мышление

Учёный мир классической арабо-мусульманской культуры существовал как минимум в билингвистическом пространстве. Выдающие 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» [27, 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 вызов собственному материально-духовному наследию. Пабло Альваро из Кордовы (ум. 861) — богослов и поэт еврейского происхождения, критиковал молодежь за ее арабизированность, ассими-

⁵ См. [3; 4, 46—102; 5, 3—36; 6, 451—455; 11; 13, 153—178; 14, 219—235; 15, 363—385; 16, 135—164; 20; 21, 143—155; 29, 228—241].

латорство и скудные познания в латыни [28, 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, милovidные, 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 халдейские⁶ <...> и при этом не ведают красы Церкви 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.)» [18, 555—556. Цит. по: 19, 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.)» [2, 278; 18, 54—55; 25, 157; 30]. Известно также, что Аббат Самсон, переводивший письма с арабского на латынь в 863 году [23, 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» [2, 96]. Как показало время, этот вызов был преодолен. Латинский Запад, усвоив необходимое и направив энергию выживания по пути познания чужого, трансформируясь, со временем предъявил миру новую научную парадигму, которая, модифицируясь, организует современный глобализационный процесс, воспринимаясь теперь уже как неминуемая экспансия Запада.

Рассматриваемое многоязычие арабо-мусульманской культуры не было препятствием для распространения знания и не ограничивало его. Арабский сохранялся как язык межэтнического общения, науки и правовых решений, чутко реагиравших 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

⁶ Читай «арабские».

греческой философии, эпистемологии и науки, когда мир осмысливается как совокупность «вещей-субстанций, наделенных свойствами и связанных отношениями» [27, 64], то есть как субстанция.

Напротив, арабский термин *fī'l*, как «действие»⁷ 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» (*иснād*) «опирающегося» (*муснад*), т. е. сказуемого, на свою «опору» (*муснад* и *илай-хи*), т. е. подлежащее» [там же, 67].

Данная парадигма связности сторон процесса, лишённого темпоральной семантики, характеризует не только арабское языковое мышление. Для музыки это описано на уровне построения синтаксической единицы речи, зафиксированной в термине *ǧumlah*-«фраза», что показано для жанровых композиций *maqām*, *taqṣīm* и *dastgāh* [43, 98—111; 43, 284—327]. Аналогичная связность проявляется в исторических хрониках на уровне построения минимальной смысловой единицы нарратива в термине *ḥabar* [43, 62—81, а в формате наименьшей смысловой единицы-*bayt* она изучена в арабском и персидском стихосложении [32; 39; 40]⁸.

Сказанное важно и для понимания механизма законодательных решений. Краткий ответ на вопрос о причинах столь системного явления — в процессуально-ориентированном мышлении, которое невозможно обобщить в понятии «философии процесса» современной западной философии, выдвинувшей его как дихотомическое отрицание «философии субстанции». Здесь логика процесса выстраивается не как бинарная противоположность, отрицание аристотелизма, а параллельная процедура мышления, предъявляющая исследователю условие разобрать собственную архитектонику сознания и собрать заново в соответствии с принципами мышления изучаемой культуры.

Таким образом, исследование вопроса о музицировании и исламском праве, правильный перевод источников и понимание механизма, на котором основано

⁷ Словарное значение «действие».

⁸ 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- *ǧumlah*.

отношение исламского права к любой музыкальной активности возможны с учетом процессуальной языковой интуиции (в арабском и языках семитской группы большой процент отглагольной лексики), самой логики процесса, которая вскрывает не только характер юридической власти, но и то каким образом связывается юридическое решение с фактом музицирования/слушания. Вместе с тем важно и понимание 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. Исламское право, будучи крайне сложным в силу множества источников, на которых основано, все еще можно считать не раскрытым в необходимой степени в современной науке. Желание представить отношение исламского права к музицированию через совокупность фактов невыполнимо в формате стратегической цели, и не оправдано ею — важен не конгломерат фактов, а *механизм принятия правового решения*, который может быть разъяснен даже на ограниченном ряде примеров.

Юридическая власть и норма

Ученые сходятся в том, что «... юридическая власть была *эпистемической* (то есть основанной на знании), а не *политической, социальной или даже 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 *al-ijtihād* — краеугольный камень исламского права (курсив мой — Г.Ш.)» [8, 35].

Собственная логика культуры не функционировала по правилу исключённого третьего, и не ограничивалась дихотомическим разделением на «запретное» и «дозволенное»⁹. Известно, что мутазилиты, или мутакалимы — представители раннего философского течения, установили, что дихотомически организованная аристотелевская логика не совпадает с имманентной логикой

⁹ Подробнее см, [35; 9].

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 (*samā*) и исполнению применялась пятиуровневая система юридических предписаний (см. ниже), неосознанно переводимая современными исследователями либо в строгую дихотомию по принципу исключенного третьего, либо в контрарную противоположность. Но именно об этом писала Луиз Ибсен аль-Фаруки [5; 6; 21; 22] и другие авторитетные ученые, а сам казус со временем утвердился в современных исследованиях. Возникло нерелевантное описание проблемы через бинарные оппозиции, такие как «одобрение – осуждение, соединение с божественным миром — или с дьявольскими силами, превознесение — подрыв репутации, допустимость — нетерпимость», мнение о «официальной религиозной установке», которая якобы существовала в арабо-мусульманской культуре, что трактаты якобы обсуждали проблему «“законности” или “незаконности”» [33, 180—187] музыки в бинарной оппозиции, а сама музыка может пониматься как «светская» и «религиозная», хотя подобное жесткое разделение было признано недействительным для ислама и иудаизма. Наконец, возник неприемлемый тезис о том, что для функционирования музыкального искусства необходимо наличие трех взаимосвязанных составляющих: «политический центр — интеллектуальная элита— эстетические стандарты» [там же].

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 музыки — подлежали оценке юриста*. Не музыка и музыкант становились объектом полемики, не запретность или дозволенность музыки, а *наложение определенных нормативов на действия человека* в категорической и некатегорической форме, предписания в категорической и некатегорической форме, наконец, декларация о нерегулируемости самих действий. Об этом говорит сама культура, в частности, аль-Газали недвусмысленно сказал в «Оживлении религиозных наук» (*Iḥyā' `ulūm ad-dīn*), что запретны действия, а не предметы. Таким образом, субстанции, вытесняющие действия из переводов и исследований, то есть, «музыка», «музыкант», «инструмент» вместо «музицирования», «исполнения/слушания музыки», «игры на инструменте» — это неизбежный результат перенесения архитектоники сознания самого исследователя [см. 5, 3—36] на иной материал.

Действия музыканта/слушателя

Законовед приписывал определенное суждение, или юридическую норму (ḥukm) *действию музыканта*. Его умозаключение представляло строгое доказательство¹⁰ в форме извещения, что такое-то действие: (1) запрещено категорически (ḥarām, maḥẓūr), (2) запрещено некатегорически (makrūh), (3) не регулируется (mubāḥ)¹¹, (4) предписано некатегорически (mandūb, mustaḥabb), (5) предписано категорически (wājib, farz) [37, 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 доброделания как связи человека с богом и человека с человеком. Процедура умозаключения, или «соизмерения» (kiyās), выработанная в исламском праве, несмотря на то что входила и входит в основы права (uṣūl alfiḥ), тотально распространяется на сферу теоретического мышления. Она изучается законоведом (faḳīh) в правовом поле ислама. Будучи частью так называемых «коранических наук»¹², 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 настоящей статьи с опорой на труд Мухаммада аль-Джабири (1935—2010), рассматривавшего две процедуры умозаключения — «разъяснительную»-bayāniyya и «доказательную»-burhāniyya — 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» [7, 137 цит. по 37, 72–92].

Вышеприведенная пятичленная оценочная система действий человека важна для понимания социокультурного контекста музыки¹³. Это инструмент для регулирования музыкальной деятельности, включающей пение, игру на музыкальном инструменте, поступки человека музицирующего-и-слушающего. Стратегическая ошибка, которая допускается в формулировке проблемы через оппозицию

¹⁰ Об ошибочном понимании kiyās как «суждения по аналогии», зависящего от мнения (zann), см. [37, 72–92].

¹¹ «Совершение или несовершение такого действия не влечет последствий согласно исламскому Закону» — [там же, 73].

¹² Для ясности перечень коранических наук можно уточнить разъяснением ас-Суйути (1445—1505), который называет лексикографию (luġat), синтаксис (naḥw), морфологию (ṣarf), словообразование (‘isteqāq), семантику (ma‘ānī), красноречие (bayān), форму (badī‘), чтение Корана (qirā‘at), основы религии (uṣūl al-dīn), основы законоведения, или права (uṣūl al-fiḥ), обстоятельство ниспослания (asbāb al-nuzūl), отменяющее и отмененное (al-nāsīḥ va al-mansūḥ), законоведение (al-fiḥ), терминологию в ḥadīṭ (al-‘ilm muṣṭāllḥāt al-ḥadīṭ) и интуицию (muwahibat) [38, 75].

¹³ Впервые о пятичленной классификации действий исламского права в связи с музыкой, см. [41, 40]; с дополнением и уточнениями, см. [43, 217—220].

дозволенности—запрета музыки в исламе состоит в неосознанном, механическом переносе логики собственной культуры на другую. Например, если трактат законоведа Ибн Дуни (Абубакр Абдулла аль-Багдади, 823—894, Багдад) называется «О слушании» (*Samāʿ*), то А. Шилоах, скорее всего из лучших побуждений переводит его как трактат «О незаконности музыки» [21, 145], а сам перевод, в процессе которого происходит неосознанное переформатирование текста, становится основанием для статей и монографий.

Таким образом, *важна логика выработки юридической нормы¹⁴, а не содержательный аспект aḥādīṭ, двусмысленность которых могла быть истолкована 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 по крайней мере помешало бы культуре вывести из юридической практики рассмотрение недостоверных *aḥādīṭ*, как предложила аль-Фаруки в 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?» [5, 3].

Растерянность Л. Фаруки перед фактом противоречивых высказываний, повторенная позднее А. Шилоах [21, 143—155], либо намеренное разделение ею источников на «важные» и «неважные» так или иначе сопряжено с желанием удалить сам факт противоречия, сократить «неправильные» тексты до «правильных», исходя из строгой дихотомии и аристотелевского закона исключенного третьего. Однако в самой культуре все было не так. Юриспруденция делила действия на те, что предписаны божественным Законом (*ṣarīʿa*) и выполнение которых вознаграждается, а невыполнение карается, и на поступки, которые запрещены и совершение 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

¹⁴ Этой проблеме уделяется подробное внимание в работах А.В. Смирнова последних лет, где уточняется перевод и смысловое наполнение терминов исламского права.

наказывается, но воздержание от которых вознаграждается. Наконец, согласно уникальной позиции «безразличного», или «нерегулируемого» поступки не влекли за собой ни наказания, ни награды¹⁵.

В этом контексте недостоверны и утверждения аль-Фаруки о том, 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 как этическая, а не юридическая норма, «поэтому предпочтительным термином, используемым в большинстве дискуссий, является “порицаемое” (makruh), в отличие от “дозволенного” (halāl)» [5, 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, и они не происходили бы в настоящем. Несмотря на отсутствие «четко артикулированных положительных или отрицательных высказываний о музыке в самой священной книге — Коране» и необходимость искать «подтверждения в огромном запасе традиций — aḥādīṭ¹⁶ — которые с течением времени приобретали силу закона», наконец, многозначность и не подлинность самих aḥādīṭ [22, 145] — ни то, ни другое не регулировало вопрос о музицировании и исламском праве. Этот вопрос регулировался логикой связывания суждения, выносимого правоведом, с его источниками.

Логика суждения правоведов

По контрасту с латинским Западом, в арабо-мусульманской культуре не было и не могло быть единого центра для управления и ниспослания вердиктов, касающихся музицирования, поэтому исламское право *не расценивало множественность мнений по одному и тому же факту как ошибку или недоразумение*. Это системное явление, встроенное в архитектуру сознания и обусловленное ею. Интрига не в том состоит, что категория «нерегулируемого» в разъяснённой выше 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 таqām¹⁷. 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. ḥādīṭ,) о словах и поступках пророка Мухаммада, «не имеющий однозначно

¹⁵ Об этом, см. [35, 164—165].

¹⁶ Aḥādīṭ (араб. ед. ч. ḥādīṭ — «рассказ») — рассказы о поступках пророка Мухаммада.

¹⁷ Об этом, см. [43, 181—183].

определенного объема, поскольку состав сунны существенно различается в зависимости от доктринальных и правовых установок той или иной группы мусульман, как суннитов, так и шиитов» [27, 29]¹⁸; (3) iḡmā'– единогласие и (4) ḳiyās–соизмерение (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 (iḡmā'), или соизмерение (ḳiyās)» [26, 39 цит. по 37, 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» ('asl), 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» [1, 241 цит. по 37, 5—6]. Правовед, если предписано школой, проводит процедуры установления и обоснования юридической нормы между «основой» и «ветвью». Обратим внимание на принцип их связывания. Как соотносятся то, по чему соизмеряют с тем, что именно соизмеряют?

Если римское право считает несправедливыми суждения, не попадающие под общее правило, то *исламское право не связывает их по пространственной интуиции части и целого*, а руководствуется процедурой сведения суждения как «ветви» к «корню», используя растительную метафору. Будучи метакатегорией, эта метафора работает во всех областях, осуществляя принцип теоретического

¹⁸ 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 hadith (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 права не была ясна до тех пор, пока не стали известны соответствующие хадисы. 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”» [8,16].

мышления арабо-мусульманской культуры¹⁹. Это принцип, согласно которому *из одного корня могут быть выведены разные ветви, связанные не между собой, а с «корнем»*, в качестве которого 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 ориентировавшаяся 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 (šar') — 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.)» [37, 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, согласно данной логике 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

¹⁹ Подробнее, см. «Как можно сегодня строить философию сознания?». Доклад: А.В. Смирнов. Дискуссия: С.Ю. Бородай, Т.Г. Корнеева, В.К. Солондаев, Ю.Е. Федорова // 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.

правовыми школами (ханафиты, маликиты, шафииты, ханбалиты, джафариты)²⁰ без приведения к единому знаменателю. Однако все противоположные решения объединены тем, что 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 возникает²¹. 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 предстаёт во множественных комментариях на *Qur'ān* и *sunna*, проникавших в сочинения о музыке. Даже если сама основа, скажем, *ḥadīṭ* объявлялся одной правовой школой недостоверным, он рано ли поздно попадал в текст трактата, когда тому благоприятствовали обстоятельства. Характерный пример²²:

«В присутствии господина²³, посланника [Мухаммада] — да благословит его Бог и приветствует! — распевали эти стихи в *pardah-i Raḥāwī*²⁴ {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. Муавийа²⁵ сказал [ему]: “Ты разыгрываешь

²⁰ Сунниты и шииты — две основные ветви ислама, которые различаются взглядами на вопрос о преемственности власти после пророка Мухаммада и, соответственно, выведение 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).

²¹ 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-Шафи'и (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» [5, 4].

²² Перевод с перс. и араб. Г.Б. Шамилли, А.В. Смирнова.

²³ *Ḥazrat* — господин, праведник, человек с высоким религиозным званием.

²⁴ *Pardah-i Raḥāwī* (= араб. *maqām Raḥāwī*) — одна из двенадцати звуковых структур, впервые обоснованных в теории Сафи ад-Дина аль-Урмави под видовым названием *šādd* (мн. ч. *šudūd*).

²⁵ Основатель и первый халиф династии Омейядов, 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 споры между ближневосточными христианскими общинами.

лучше всех!». Пророк — мир ему! — ответил: «Перестань, Муавийа, кто не терял голову при упоминании о Возлюбленном? {конец араб.}»²⁶.

Этот ḥadīṭ встречается в нескольких второстепенных сборниках сунны и не признается тремя выдающимися учеными: ханбалит Ибн Таймийя (ум. 1328), корановед шафиит 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 [10, 352; 11, 233]. Оно считается подложным или сфабрикованным (maẓwūʿ). На том основании, что событие передает якобы состояние радения, в которое пророк впал после слушания (samāʿ) стихов, пропетых арабом-бедуином, Ибн Таймийя высказывает предположение, что этот рассказ был сфабрикован в суфийских кругах с целью легитимации практики суфийских радений [10, 598]. Данный факт, тем не менее, не помешал ввести этот ḥadīṭ в главу персидского трактата о музыке XIV века под названием «В упоминание имен распоряжающихся этим искусством (читай «музыкантов» — Г.Ш.)»²⁷. 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 законоведа.

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.

(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, запрещаемых религией, а на процессах — поступках, или действиях музыкантов, то есть на *музицировании, слушании и игре* на определенных инструментах, что имеет далеко идущие последствия при расширении данной проблематики.

(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 законоведов, в арабо-мусульманской культуре

²⁶ Ḥabīb (досл. 'возлюбленный'); в суфизме — метафора бога.

²⁷ Комментированный перевод этой главы трактата Maqāsid al-allḥān «Назначения мелодий» Абд аль-Кадира аль-Мараги (1353—1435), см. [43, 177—191].

(VII—XIX вв.) вплоть до последнего халифа 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 необходимого ему вердикта, 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 современного 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 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). Логико-смысловой подход не может быть механически применим 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, 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 и не обращая внимание на иерархическое устройство религиозных институций.

(7). Напротив, современная история других регионов предоставляет 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...» [8, 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» [Ibid.]. Хотя этот факт трактуется с позиции «выбора наименьшего зла» [Ibid.], 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.

Литература

1. Āmidī, Sayf al-dīn, al. Al-iḥkām fī 'uṣūl al-aḥkām [Точное изложение основ выведения норм]: в 4 т. Т. 3. Al-Riyyāz: Dā'ir al-Ṣumay'ī, 2003.
2. Encyclopedia of Arabic language and linguistics / gen. ed. Kees Versteegh. - Leiden ; Boston : Brill, 2006-. Vol. 1: A-Ed. - 2006. - XIII, 671 p.
3. Farmer H. G. A History of Arabian Music to the XIII cent. 1929. London: Luzac & Co., pp. xv + 264. 15s.
4. Roychoudhury M.L. Music in Islam // The Journal of Asiatic Society. Letters. Vol. XXIII, No 2, 1957. Pp. 46—102.
5. Faruqi, L. I. al. Music, musicians and Muslim law // Asian Music. Vol. 17. №1. 1985. Pp. 3—36.
6. Faruqi I. R., Faruqi L.L. al. Handasah al Sawt or The Art of Sound // The Cultural Atlas of Islam. Macmillan publishing Company, 1986. xvi, 512 pp.
7. Ġābirī, al. Bunyat al-'akl al-'arabiyy: dirāṣa taḥlīliyya naḥḍiyya li-nuzum al-ma'rifa fī al-ṭaqāfa al-'arabiyya [Структура арабского разума: критическое аналитическое исследование эпистем арабской культуры]. Beirut, 2009. (Араб.яз.).

8. Hallaq, Wael B. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge University Press, 2009. 269 p.
9. Ibn Taymiyya. *Ar-radd 'alā' al-mantiqiyin al-musammā'aydan Naṣiḥat ahl al-ʿimān fī ar-radd 'alā' mantiq al-yūnān* [«Отпор логикам», известный также как «Совет верующим, как дать отпор греческой логике»] / Ред. Абд а-Самад Шараф ад-Дйн ал-Кабтй. Байрут: Му'ассасат ар-Раййāн, 2005. 588 с. (Араб.яз.).
10. Ibn Taymiyya. *Maḡmū'a al-fatāwa* [Собрание решений]. Ğild I—XI. Maktaba Ibn Taymiyya. [Б.м.], [б.г.]. (Араб.яз.).
11. Kinani, Abu al-Hasan. *Tanzih al-ṣari'a al-marfu'a 'an al-aḥbar al-ṣani'a al-mawzū'a* [Непогрешимость закона...]. Ğild II. Beirut: Dār al-kutūb al-'ilmiyya, 1978. (Араб.яз.).
12. Lewisohn L. *The Sacred Music of Islam: Sama' in the Persian Sufi Tradition*. – *British Journal of Ethnomusicology*, 1997. 6 (1):1—33. DOI:10.1080/09681229708567259
13. 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.
14. 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.
15. 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.
16. Newman J.A. *Clerical Perceptions of Sufi Practices in Late Seventeenth-Century Persia. Arguments Over the Permissibility of Singing (Ghinā')* // *The Heritage of Sufism*. Vol. III. Pp.135–164. Ed. by L. Lewinson and D. Morgan. Oneworld Publications, 1999.
17. Numān, Abū Ḥanīfah 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.
18. Paulus Alvarus Cordubensis. *Indiculus luminosus // Patrologia Latina*. Vol. CXXI. Col. 555—556.
19. Roth N. *Jews, Visigoths and Muslims in medieval Spain: Cooperation and conflict*. Leiden: E.J. Brill Roth 1994. 367 p.
20. Safran J. M. *Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus // Speculum*. Vol. 76. 2001 / Перевод, Г. Зеленина.
21. Shiloah A. *The Music in the World of Islam. A Social–Cultural Study*. Wayne State University Press. Detroit. 1995. 243 p.
22. Shiloah, A. *Music and Religion in Islam // Acta Musicologica* 69, no. 2 (Jul. - Dec., 1997). Pp. 143—155.
23. 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.

24. Suyūṭī, Ġalal ad-Dīn. Al-ḥāwī fi-l-fatāwa fi al-fiqh wa `ulūm al-tafsīr wa al-ḥadīṭ wa al-usūl wa al-nahw wa al-ʿrab wa saʿir al-funūn [Всеобъемлющие решения по фикху, наукам комментирования [Корана], хадисам, основам [фикха], синтаксису, словообразованию и другим наукам]. Beirut: Dar al-qutūb al-ʿilmiyya, 2000. (Араб.яз.).

25. Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France. By Roger Wright. (ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs, 8.) Pp. xii + 322. Liverpool: Francis Cairns, 1982.

26. Šāfiʿī, al-. Al-risāla [Трактат]. Miṣr, 1938.

27. История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. А.В. Смирнова. — М.: Академический проект; ООО «Садра», 2020. 623 с.

28. Зеленина Г. Из экклесии в синагогу: казус дьякона Бодо и судьба евреев Европы // Лехаим, 226 (2011). С. 25—29.

29. 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.

30. Крачковский И. Ю. Арабская культура в Испании. Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР, 1937. 32 с.

31. Нуриева К.А. Идея создания общетюркского литературного языка // Гілея. Научный вестник. 2014, № 90. С. 281—284.

32. Рейснер М. Л. Эволюция классической газели на фарси (X—XIV века). М., 1989. 221, [3] с.

33. 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.

34. Смирнов А.В. Дискуссия: С.Ю. Бородай, Т.Г. Корнеева, В.К. Солондаев, Ю.Е. Федорова // 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.

35. Смирнов А.В. Культура ислама: от смысла к стилю (интервью А.А.Амраховой) // «Musiqi Dunyasi». Баку, № 1—2, 2002. С.164—165.

36. Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство. М., 2005. 250, [4] с.

37. Смирнов А.В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Часть I // *Философский журнал*. 2017. Т. 10. № 4. С. 72–92.
38. Суйути, Джалал ад-Дин, ас. *Совершенство в коранических науках*. Вып. 1: Учение о толковании Корана. – М.: ИД «Муравей», 2000. 227, [1] с.
39. Фролов Д. В. *Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение: статьи разных лет*. М.: Языки славянской культуры, 2006. 438 с.
40. Чалисова Н. Ю., Смирнов А. В. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // *Сравнительная философия*. М., 2000. С. 245–344.
41. Шамилли Г.Б. *Классическая музыка Ирана. Правила познания и практики*. М.: Композитор, 2007. 447 с.
42. Шамилли Г.Б. Конгломерат или структурность? К проблеме методологии исторического знания // *Философский журнал: научно-теоретический журнал*. 2018. Т. 11. № 1. С. 62–81.
43. Шамилли Г.Б. *Философия музыки. Теория и практика искусства таqām*. М.: Языки славянских культур, Садра, 2020. 556 с.