

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333061](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333061)

УДК 141+167/168+172+304

Сергій Шевцов

ЩОДО НАУКОВОЇ СКЛАДОВОЇ СВІДОМО НЕНАУКОВОЇ КАРТИНИ СВІТУ

Стаття пропонує аналіз казки зі збірки 1001 ночі як приклад можливості виокремлення специфічної картини світу, яку цей текст містить. Наявність у тексті казки картини світу, яка може вважатися науковою, обумовлена тим фактом, що така картина світу заснована на певному праворозумінні, вона може дати певну інформацію про правову та соціальну орієнтацію того часу (ісламське право часів мамлюцького султанату у Єгипті), що веде до можливості встановити основні онтологічні засади сприйняття світу того часу. Особливість ісламського права дозволяє розглядати його як науку, яка поєднує соціальний світ із загальним устроєм всесвіту. Аналіз показує, що тогочасне розуміння всесвіту вбачає прямі причинні зв'язки між матеріальним (і соціальним) світом та вищим світом (Богом). Ці світи утворюють єдиний простір, хоча їхня єдність не доступна безпосередньому спогляданню. Казка, вірогідно, створена з метою затвердження певної ідеології. Головна мета такого тексту полягає в поширенні погляду, що виконавчі інститути мамлюцького султанату діють в повній узгодженості з ісламським правом та волею Бога. За нібито звичним кримінальним сюжетом розгортається намагання влади затвердити свою легітимність через доведення того факту, що її виконавчі органи діють відповідно до волі вищих сил.

Ключові слова: світогляд, наукова картина світу, право, праворозуміння, правосвідомість, реальність, теофанія.

Безумовно, цей світ є різноманітним та багатокольоровим, втім це багатство вимірів повинно мати єдину основу, на що ясно вказували ще перші філософи. Зазвичай, виокремлення такої основи відбувалося завдяки відкиданню або ігноруванню барвистого різноманіття феноменального світу. Значно складніше відшукати єдність, яка би охоплювала та знаходила місце в собі для всієї незліченої множини форм та складалась би з них, як цілісне сприйняття мозаїчного твору утворюються не тільки з масиву різнокольорових шматочків смальти, а також з гри відтінків через постійне мерехтіння світла, сонячного або полум'я свічок або їх збігу.

Збірка казок 1001 ніч з того часу, коли на початку 18-го століття стала відомою в Європі¹, вважалася зразком пишної екзотики й дивацької чужості звичаїв та етичних норм. Велика кількість розвідок, оцінок та міркувань супроводжувала весь шлях цього дивного метанаративу з моменту його направду де в чому казкового проникнення у європейську культуру, і автори цих досліджень неодноразово зверталися до розгляду тієї реальності, яка ніби просвічує через фантазмагоричний світ дивних та чарівних, цілком або напів вигаданих оповідей загадкової Шахразаді (або – у іншому читанні – Шехерезаді). Так сталося (зовсім не дивно, скоріше, цілком природньо), що

деякі дослідження, самі собою глибокі та ґрунтовні, тим не менш виявили бракування певних вимірів або принципову неповноту їхнього розуміння². В даному випадку мова йде про притаманну світу *1001 ночі* правосвідомість, або ставлення героїв казок до правових (а також частково етичних та суспільних норм) норм навколишнього світу. Те, що таке ставлення там існує, легко помітити, якщо згадати будь-який епізод, у якому герой потрапляє до іншої країни або до іншого суспільства. Зазвичай ця інаковість демонструється насамперед через відмінність норм, і саме різноманіття форм поведінки є тим, що в першу чергу приваблює слухача. За звичним і часто-густо використаним у збірці питанням «А що трапилося з тою людиною?», питанням, яке стає приводом для нової оповіді, насправду прихована цікавість до того, як повелася та чи інша людини за відповідних обставин, бо саме цьому присвячені майже всі історії *Тисячі і однієї ночі*, починаючи з рамкової історії царя Шахрияра, його брата Шахземана та самої Шахразади.

Обсяг статті виключає можливість запропонувати аналіз збірки в цілому, тому ми обмежимося лише однією казкою. Оскільки нас буде цікавити той її вимір, який можна хоча б умовно позначити як «науковий погляд» (не на текст, а на реальність, яка за ним прихована і яку він описує), то для нас є важливими країна та час створення казки. Для більшості оповідей *1001 ночі* це достатньо складна проблема: досі не існує узгодження між дослідниками стосовно часу та місця походження більшості казок цієї збірки.³ Тому ми обмежимося аналізом лише одної казки, чітє місце та приблизний час походження майже не викликають сумнівів. Такої вимоги відповідають казки циклу *Ал-Малік аз-Захір Руки ад-Дін Байбарс ал-Бундукдарі та шістнадцять начальників варту* (скорочено його позначають *Байбарс* за ім'ям мамлюцького султана, правителя Єгипту та Сирії). Цей цикл достатньо рідко потрапляє до видань *1001 ночі*, його немає у більшості відомих мені перекладів⁴. Але він найбільш відповідає тому контексту образу правосвідомості, що є предметом уваги у нашому випадку.

Цикл *Ал-Малік аз-Захір Руки ад-Дін Байбарс ал-Бундукдарі та шістнадцять начальників варту* вважають розширенням продовженням іншого циклу – *Ал-Малік ан-Насір і три начальники варту*, оскільки обидва мають одну й ту саму рамкову конструкцію [Gerhard 1963: 171]. Обидва цикли відносять до пізнього єгипетського періоду [Gerhard 1963: 171], що визначається не тільки іменами султанів (султана Ал-Маліка ан-Насіра ідентифікувати немає можливості, тому що це ім'я носили кілька султанів), але також вказівкою (іноді прямою) деяких історій на те, що дія відбувається в Єгипті, найчастіше – у Каїрі за часів султана Бейбарса, видатної фігури в історії Єгипту, чітє повне ім'я звучало як аль-Малік аз-Захір Руки ад-Дунія вад-дін Бейбарс аль-Бундукдарі ас-Саліх (1223 або 1225–1277). Історичний Бейбарс І Бандукдар за походженням був або кипчаком з Половецького Поля, або половцем з Кримського Степу [Irwin 1986: 18, 41; Petry 2022: 8–10]. Проданий у дитинстві до рабства, з часом він став правителем та засновником нової держави, проявив себе як видатний полководець, став одним з

організаторів захоплення влади в Єгипті мамлюками в 1250 р., у 1260 р. проголошений мамлюцьким султаном Єгипту та Сирії. Бейбарс значно розширив територію султанату, послідовно захоплював міста і фортеці у хрестоносців і монголів. Так він додав до своєї держави Алеппо, Кесарію, Яффу, Хайфу та Тір, підпорядкував Єгипту узбережжя Червоного моря, Хіджаз і Ємен. Декілька разів перемагав монголів, за що отримав титул Абуль-Футух («Батько перемог»). Йому присвячено анонімний епос «Сірат аз-Захір Бейбарс». Він значним чином змінив устрій мамлюцького султанату [Petry 2022: 10–11; Levanoni 2011: 239], не дивно, що з часом для Єгипту він став фігурою, яка позначала розквіт султанату, так саме як інший герой *1001 ночі*, знаменитий Гарун аль-Рашид (763–809), символізував розквіт Аббасидського халіфату.

За думкою дослідників, казковий облік Бейбарса склався вже після його смерті (1277), за часів правління черкеських мамлюків (Бурджитів) (1382–1517)⁵. Показово, що до себе ця епоха ставилася скоріше критично, вбачаючи ідеальні зразки поведінки в минулому. І довгий час дослідники сприймали її так саме, наприклад, Оскар Решер характеризував епоху створення казок цього циклу як час, «коли стали поширені корупція, ледарство та аморальність, особливо у виконавчих органах державної влади (ausführenden Organen der öffentlichen Gewalt)» [Rescher 1918: 80].

Відношення зображення життя у казках *1001 ночі* (як в загалі у казках, а також у літературі в цілому) являє собою складну проблему і має багато аспектів [Perho 1999: 139]. Втім є підстави для припущення, що казки відображали реальні проблеми часу свого створення з метою приваблювати слухачів, а ось у розв'язанні конфліктів використовували зразки поведінки, яка відповідала «ідеальним типам» мусульманського та національного світогляду. Таким чином, казки цього циклу можуть допомогти нам зазирнути у повсякденне життя Каїру на межі 14-го і 15-го ст. та виокремити деякі глибинні структурні елементи розуміння правових відношень та праводіяльності того часу. Ми можемо розкрити уявлення єгипетських мусульман того часу, а що до правової дійсності, то тут потрібен інший матеріал, про що ще буде йти мова.

Енциклопедія *1001 ночі* дає стислу передмову до циклу (наводимо зі скороченнями): «Могутній турецький (насправді мамлюцький. – С. Ш.) султан у Каїрі полюбляв слухати історії. (...) Щоб почути правдиві історії, один із його оповідачів порадив йому запросити шістнадцять капітанів поліції на весілля свого сина та попросити кожного розповісти історію. Султан так і робить. Після того, як усі прийшли і було подано вечерю, капітани поліції починають розповідати свої історії. Ця рамкова історія Бейбарса та шістнадцяти капітанів поліції у виданні Бреслау⁶ дає можливість представити низку кумедних та розважальних історій, жодна з яких не пов'язана з іншими або з рамкою певним чином. Хоча переклад Мардрюса також містить рамкову історію у схожій манері, більшість включених до неї історій відрізняються» [Encyclopedia 2004: 123–124].

Тепер звернемося до самої казки – ми обрали історію одинадцятого начальника варті (точніше, капітану особистої гвардії султана, до обов'язків якої входило забезпечувати порядок у місті, тобто виконувати функції сучасної поліції) як найбільш показову⁷. Текст казки: «Певний час тому жив один начальник варті. Якось повз нього проходив єврей, тримаючи в руці кошик, у якому було п'ять тисяч динарів. Тоді цей начальник варті сказав своєму невільникові: “Чи зумієш ти видобути гроші з корзини цього єврея?” – “Так”, – відповів той і недовше ніж наступного дня приніс кошик господареві. “Тоді я сказав йому, – так розповідав сам начальник варті, – йди закопай ці гроші в такому місці”».

Щойно він повернувся і повідомив про зроблене, як зчинився гучний шум, і увійшов єврей у супроводі придворного офіцера та заявив, що золоті монети належать султанові і що той змусить нас за це відповісти. Ми запросили, як прийнято, триденної відстрочки, і я сказав невільникові, який приніс гроші: “Іди поклади в будинок єврея щось таке, щоб йому було не до скарг!” Відповідно, він пішов і зіграв дуже майстерний жарт, а саме поклав у кошик руку мертвої жінки, пофарбовану хною та із золотим кільцем із печаткою, і сховав кошик під плитою в будинку єврея. Потім прийшли ми, обшукали, знайшли кошик і закували єврея в кайдани за вбивство жінки. Але коли сплив триденний термін, знов з'явився той придворний офіцер і сказав: “Султан наказує: розпніть єврея і знайдіть гроші, бо п'ять тисяч золотих монет не могли загубитися”. І ми зрозуміли, що той трюк з рукою був ні до чого. Я вийшов до міста і через деякий час побачив юнака з Хаурана, придивився до нього, потім наклонив на нього руки, роздягнув його і висік пальмовими прутами. Після того я закував його у кайдани та відвів його до префектури, де знову побив його, говорячи їм: “Ось злочин, що вкрав гроші!” Ми намагалися змусити його зізнатися, але він відмовлявся від усього. Відповідно, ми побили його втретє і вчетверте, поки не втомилися й не вибилися з сил, а він вже не міг відповідати; втім коли ми перестали бити і мучити його, він раптом сказав: “Я покажу вам, де гроші”. Ми пішли з ним, і він привів нас до місця, де мій раб закопав золото, і він викопав й витяг його, що мене дивно вразило, і ми віднесли золото до префекта. Коли вали побачив гроші і переконався в цьому на власні очі, то безмірно зрадів і обдарував мене почесним вбранням. Потім він негайно повернув золото султану, а юнака ми повернули до в'язниці. Я розпитав свого невільника, який взяв гроші, чи міг цей юнак бачити його, коли він закопував гроші. Невільник відповів: “Ні, присягаюся Аллахом Великим!” Отже, я ввійшов до юнака, ув'язненого, і напував його вином, поки він не прийшов до тями, а тоді сказав йому: “Розкажи мені, як ти вкрав ті гроші?” Він відповів: “Клянуся Аллахом, я не крав і ніколи їх не бачив, доки не витяг із землі!” Я запитав: “Як це так?” І він сказав: “Знай, що причиною того, що я потрапив до твоїх рук, було прокляття мене моєю матір'ю. Я вчора вночі погано поведився з нею і бив її, і вона сказала мені: “Клянуся Аллахом, о сину мій, Господь неодмінно візьме гору над гнобителем!” Вона благочестива жінка. Отже, сьогодні я просто йшов, і

ти побачив мене і зробив те, що ти зробив; і коли я знепритомнів, мої почуття змінили мені, і я почув голос, що казав мені: “Піди та візьми це”. Отже, я сказав тобі те, що сказав, і голос вів мене, доки я не прийшов на місце, і там сталося те, що сталося, і я знайшов гроші”. Я був вражений і зрозумів, що переді мною один із синів благочестя. Тому я наказав звільнити того юнака, і сам лікував його, і благав його про виправдання та позбавлення від відповідальності».

Надзвичайно цікаво, як коментує цю казку нідерландська дослідниця Міа Герхардт. Поліцейський, який розповідає цю історію, «мабуть, навіть не усвідомлює, що весь час грає злочинну роль; а його розповідь із задоволенням повторюють його колеги, очевидно не побоюючись когось шокувати» [Gerhardt 1963: 172]. «У скоріше документальних та реалістичних, ніж придуманих, історіях начальників варті повідомляється про злочин як одну з форм бізнесу у великому місті... (...) Загалом виникає досить похмура картина, проте начальники варті розповідають її з чудовою безпристрасністю. Їхня позиція не стільки цинічна, скільки проінята байдужістю до моралі та лінощами розуму» [Gerhardt 1963: 171]. «Лінощі розуму» виникають тут, мабуть, через те, що начальники варті не роблять зусиль для розшуку справжніх злочинців, а обмежуються формальними діями.

Найбільше нідерландську дослідницю дивує прийняття кінцівки – «очевидно, як це не дивно, подібна розв’язка була задовільною. (...) Моменти, на яких оповідчак не зупиняється більше, – покарання злодійкуватого начальника варті та подальша доля злочасного єврея, – очевидно, вважалися надто незначними, щоб когось хвилювати» [Gerhardt 1963: 174]. Вона робить також висновки загального характеру: «У більшості казок із розглянутих тут серій показано, що злочин та корупція не припиняються та не караються. Для сучасного читача це робить їх не тільки разючими документами соціальних умов, а й чимось безглуздими як казки: вони здаються збоченнями жанру, до якого належать» [Gerhardt 1963: 173].

З цими твердженнями важко погодитись. По-перше, злочин і корупція таки караються, що означає сама дослідниця, приписуючи це, судячи з усього, загальній людській природі: «Проте цікаво відзначити, що навіть в цих безглузвих аморальних історіях часом з’являється потреба завершити все благополучно» [Gerhardt 1963: 173]. По-друге, казки як свідчення своєї епохи вимагають особливої обережності. «Збірка оповідань *Тисячі та однієї ночі* як джерело із соціальної історії є проблематичною» [Perho 1999: 139], – визнає автор, який якраз розглядає можливість використання *1001 ніч* як джерела для дослідження повсякденного життя в період мамлюків. Протилежний та категоричний погляд висловив Мухсін Махді, ірано-американський арабіст, викривав Галлана і видавець *1001 ночі*, згідно якому історії збірки не можуть бути використані для знайомства зі звичаями східних суспільств, оскільки оповідають про дії персонажів в екзотичних місцях у віддалені екзотичні часи [Mahdi 1994: 180]. Хоча такий погляд здається надмірно ригористичним,

я намагався його врахувати, тому обрав казку, в якій місце та час подій і створення можна встановити більш-менш точно. По-третє, щодо тези про збочення жанру, то чітко виокремити його межі у різноманітті такої збірки як *1001 ніч* вкрай важко. В будь-якому разі оповідання циклу *Байбарс та шістнадцять начальників варту* все ж не слід розглядати як документальну фіксацію реальних подій. Вона значною мірою залишається питанням смаку. І по-п'яте, теза про безглуздість таких оповідей як та, що наведена вище, здається найбільш цікавою, бо хоча вона може здаватися виправданою, саме її помилковості присвячена ця стаття.

Ми так докладно виклали погляд нідерландської дослідниці, тому що він видається дуже показовим і заслуговує сам стати предметом розгляду. З іншого боку, цей погляд важливий вже завдяки тому, що наведений сюжет, як і весь цикл, не часто ставали предметом аналізу. Енциклопедія *1001 ночі* [Encyclopedia 2004: 124] наводить лише п'ять авторів, у тому числі Мію Герхардт, які зверталися у своїх дослідженнях до циклу *Байбарс і шістнадцять начальників варту*: [Chauvin 1892–1922, v. 7: 138 (-147), nos. 408–426; Clouston 1886: 369; Elbendary 2001; Gerhardt 1963: 171–175; Grotzfeld 1985: 81–83], і лише одного [Encyclopedia 2004: 157] у зв'язку з розповіддю одинадцятого начальника варту [Chauvin 1892–1922, v. 7: 144, nos. 419] (при цьому Мія Герхардт чомусь не згадується). Жоден із названих авторів не пропонує правового аналізу даного сюжету, наприклад, Віктор Шовен лише коротко переказує його, а У. Клоустон надає коментар, який вартий того, щоб його навести цілком (мова йде про весь цикл): «Ми повинні, я думаю, віднести цю групу казок до справжніх розповідей про подвиги єгипетських шахраїв (*sharpers*). З часів Геродота до теперішнього часу Єгипет породив найдосвідченіших злодіїв у світі. Поліцейські, як правило, не виявляють здатності справлятися з їхніми фокусами, які вони так добре переказують; але й наші домашні “боббі” не відрізняються догадливістю» [Clouston 1886: 369]. Сучасність цікавить автора значно більше, ніж встановлення наукової картини життя давнього Сходу (що може частково бути пояснено близькістю його створення – чотири роки – до окупації Єгипту Великобританією (1882) і перетворення його на протекторат при формальному суверенітеті Османської імперії). Але в будь-якому разі це не сприяє проясненню бачення світу, який стоїть за казками цього циклу.

Звичайно, в літературі, присвяченій *1001 ночі*, можна знайти багато фрагментів і цілісних творів, які можна розглядати як спроби реконструкції наукової картини світу, але збірка казок тут зазвичай виступає лише як позначення регіону та часу, а іноді – певного етапу розвитку мусульманства. Прикладом такого підходу може слугувати праця відомого дослідника Сходу, перекладача збірки *1001 ночі*, англієця Едварда Лейна *Арабське суспільство за часів Тисячі і однієї ночі* [Lane 1883]⁸. Щодо обраного тут правового виміру наукової картини світу, представленій у збірці, то мені не вдалося знайти жодного прикладу такого аналізу, тим більше аналізу правосвідомості або світосприйняття.

Переходячи до предмету нашого розгляду, варто почати з того, щоб класифікувати дії персонажів казки з точки зору чинного на той момент права. Для будь-якої європейської країни це було б вкрай складне завдання, оскільки право змінюється, а хоча нам відома держава (навіть, як припущення), ми не знаємо точно ані часу, ані характеру праводіяльності. Проте унікальність мусульманської правової системи надає таку можливість. Ми нібито самі опиняємося у казці: «В чому полягає ця унікальність? Знай, повелителю правовірних, що...»

Мусульманська правова система, на відміну від більшості європейських систем права, спрямована насамперед на порятунок віруючого, її основне спрямування – вказати праведний шлях життя, тому її основним джерелом є Коран. Часто кажуть, що мусульманське право – це насамперед релігія, а вже потім – держава та культура [Charles 1956: 11; Schacht 2008: 539]. Але у Корані можна знайти лише вихідні принципи шариату [Charles 1956: 11, 15; Schacht 1964: 2–4; Schacht 2008: 542; Hallaq 2009: 16], тому мусульманське право спирається ще на кілька джерел, передусім на сунну (дії та пояснення, надані Пророком Мухаммедом), яка зафіксована та передана через хадиси – оповідання та свідчення очевидців того, що робив та казав Пророк [Murata, Chittick 1994: 46]. Такі свідчення вимагають тлумачення, котре вимагає третього джерела – іджми, тобто повної узгодженості (одностайності) віруючих з того чи іншого питання. Щодо того, як досягається одностайність, існує розбіжність між сунітами, які вважають основним інструментом кіяс, судження за аналогією, і шіїтами, що віддають перевагу альмі – розуму [Murata, Chittick 1994: 46; Hallaq 2009: 15, 31ff.]. У тому чи іншому плані ці чотири джерела (Коран, хадиси, іджма та альм або кіяс) визнає більшість дослідників [Charles 1956: 12–14; Schacht 1964: 1–5; Glenn 2010: 183–187; Hallaq 2009: 16 ff; Лубська 2009: 15–16].

Мусульманське право формувалося як практичне осмислення ісламу, як його втілення у звичайне соціальне життя у всіх його вимірах – економічному, політичному, родинному тощо. Його формування значною мірою здійснювалося теологами-правознавцями, Йозеф Шахт вважав мусульманське право чудовим прикладом права юристів [Schacht 1964: 5]. За традиційною точкою зору, перші століття після смерті Пророка (за нашим календарем – 7-е, 8-е, 9-е) були часом бурхливого розвитку іджтихаду – вільного тлумачення суддів (каді), і водночас розробки правових положень муфтіями (богословами), справою яких було видавати фетву, тобто релігійно узгоджену юридичну відповідь на питання. Каді, яких призначали правителі, спочатку діяли згідно існуючої традиції, але поступово все більше орієнтувалися на висловлені муфтіями фетви, а муфтії спиралися на своє знання Корану та прецеденти з практики каді [Hallaq 2009: 9]. При цьому муфтії залишалися незалежними від влади, консультації з ними були безкоштовні (що робило їх доступними усім), їхня думка не була обов'язковою, а їхньої головною гідністю була ерудиція у питаннях Корану [Hallaq 2009: 9]. Щодо самих муфтіїв, то починаючи з першого століття

ісламу перед ними постала проблема, якою мірою людський розум може спрямовувати людство у веденні його матеріальних і духовних справ, і пошуки відповіді на це питання визначили розвиток мусульманського правового мислення [Hallaq 2009: 14]. Відмінність у тлумаченнях сформувала правові школи (мазхаби), і вже до 10-го століття завершується канонізація головних з них – чотирьох сунітських (ханафітської, малікітської, шафіїтської та ханбалітської) та шийтської (джафаритської), якої дотримуються більшість шийтів. На думку більшості дослідників, різниці між школами не дуже суттєві і можуть бути зовсім непомітними для не-мусульманина. Саме через такий стан речей у мусульманському праві традиційно виокремлюють два основні поняття – шаріат (що буквально означає «дорогу до джерела») та фікх («глибоке розуміння, знання»), які іноді вважають синонімами, але тут думки розходяться іноді до протилежності [Hallaq 2009: 29]. Приблизно шаріат можна розуміти як норми поведінки для мусульман, а фікх як осмислення Корану і сунни в правових категоріях (хоча практичний вимір був їхньою складовою з самого початку). В будь-якому разі між ними існує тісніший зв'язок.

Шаріат та фікх поширюються лише на мусульман, хоча наказують форми поведінки стосовно людей іншої віри. Для нашого аналізу важливо, що до кінця 19-го ст. думка про можливість національного права для мусульманської держави відкидалася взагалі, право могло бути лише загальномусульманським. Ісламське право водночас розглядалося як вічне, незмінне (у вищому сенсі), що протистоїть будь-яким впливам ззовні, і разом з тим, як таке, що мусить уточнюватися через поступовий розвиток людської здібності розуміння його вищого призначення та сенсу. Перше положення знайшло найкраще відображення у моделі мусульманського права, яка була запропонована Йозефом Шахтом (він при цьому спирався на Макса Вебера), на думку якого ісламське право зростало не з практики, а виникло на противагу їй як нормативне втілення релігійного ідеалу [Schacht 1964: 76–85; Schacht 2008: 549 ff]. На другому положенні наполягає Вaelь Халлак, котрий з багатьох аспектів критикує модель Шахта [Hallaq 2005; Hallaq 2009; Hallaq 2009a]. Ще одна принципова відмінність ісламського права полягає в тому, що держава (будь-яка державна влада) при традиційному підході не може створювати законодавство, її постанови не перевищують статусу адміністративних приписів [Schacht 1964: 84; Hallaq 2005: 178 ff].

Цей традиційний погляд на розвиток ісламського права зумовлював і усталену парадигму розгляду правової ситуації в Єгипті за правління мамлюцьких султанів (1250–1517), ймовірному часі виникнення і поширення цікавої для нас оповіді *1001 ночі*. Традиція характеризує цей період як епоху правового занепаду та корупції, чому сприяли жорсткість та незмінність мусульманського права, обмеження свободи суддів та неможливість для держави впливати на юридичні норми (що дозволяло муфтіям трактувати їх у своїх інтересах). Вище було зазначено, що таку картину зображував ще Оскар Решер [Rescher 1919: 80], і в неї вбачала підкріплення для своїх

висновків Мія Герхардт. Йорген Нільсен, досліджуючи у своїй монографії 1985 року дії світського судочинства в ісламській державі, представив жорсткість і непрактичність ісламського права прямою причиною корупції правових інститутів мамлюцького султанату [Nielsen 1985: 95 ff.]. Автор виходив із моделі, представленої Йозефом Шахтом. Довгий час значна кількість дослідників розділяли погляд, що ідеальний «за задумом» ісламський закон виявляв все більший розбіг із практичним життям країн, що зазнавали історичних перетворень, був нездатним протистояти свавілля володарів, а корупція суддів ще більше посилювала проблеми ісламської спільноти. Козей Моримото при дослідженні останнього періоду життя видатного мислителя Ібн Халдуна (1332–1406) у Каїрі, де той періодично обіймав посаду судді (каді), стверджує, що суди використовувалися не як юридичні інституції, а як інструменти політичної легітимності рішень правлячої верхівки [Morimoto 2002: 113]. Леонор Фернандес фіксує інший бік того самого процесу – використання громадянською владою муфтіїв з метою узаконити свої дії та розпорядження [Fernandes 2002: 108]. На думку Альбрехта Фуеса, суд султана (мазалим), задуманий як своєрідний аналог апеляційного суду, на практиці був спрямований виключно на підвищення політичної легітимності влади, та його діяльність навряд чи може бути віднесена до юридичної сфери [Fuess 2009]. Такий погляд на систему правосуддя мамлюцького султанату послідовно приводив до висновку про «приватизацію справедливості» з боку правителів, що підштовхнуло низку дослідників порівнювати стан права у мамлюцькому султанаті зі «справедливістю» Дона Корлеоне та інших ватажків мафії [Irwin 1986: 70].

Проте за останні два десятиліття з'явилися публікації високого методологічного рівня та глибокої обґрунтованості, які переглядають відомі документи та охоплюють значний пласт нових, і котрі малюють зовсім іншу картину юридичної практики в мамлюцькому султанаті. Вже з початку 80-х років минулого століття було наведено достатня кількість літературних та документальних свідчень постійного розвитку та використання ісламського права, що спростувало модель незмінного та незалежного від практики шариату, модель, запроповану Йозефом Шахтом (з опорою на концепцію Вебера). Тоді були віднайдені архіви Ієрусалимського суду 14-го ст., які свідчили про широту юрисдикції мамлюцьких каді та про тісний зв'язок реальної судової практики з юридичною літературою. Але знадобився певний час для опанування та розуміння цих документів, і лише наприкінці 20-го – на початку 21-го ст. почало формуватися їхнє теоретичне розуміння [Hallaq 1995; Little 1998; Müller 2005; Müller 2008]. Ще більше часу зайняло створення нової моделі функціонування ісламського права в цілому і в конкретних історичних умовах. Можливо першим тут слід назвати дві праці Ваєля Халлака 2009 року [Hallaq 2009; Hallaq 2009a], в яких автор аргументовано показав, завдяки яким стратегіям була побудована взаємодія світської влади та ісламської правової системи, за допомогою яких правових та культурних інституцій ця взаємодія здійснювалася і наскільки успішною

вона була у мамлюцькому Єгипті. Але навіть у цих, за словами одного з дослідників [Rapoport 2012: 73], новаторських працях, що поєднують в собі низку попередніх досліджень, автор ще зберігає суттєві конструкції моделі Йозефа Шахта. Нову культурну модель розуміння мусульманського права тут скоріше позначено, ніж розкрито. Халлак стверджує, що у мамлюцькому султанаті ніколи не мало місця скорочення влади суддів (що підтверджувалося даними виявленого архіву), що наукова розробка ісламського права ніколи не зупинялася («брама іджтіхаду ніколи не замикалася») [Hallaq 2009a: 110 ff.; Hallaqa 2009: 72 ff.]. Такий підхід отримав підтримку та подальший розвиток з боку багатьох істориків, істориків права та юристів, пізніше він відбився на дослідженнях культурологів та економістів (К. Сілт, А. Удовича, С. Варда, Д. Айглі, Н. Харамма, Д. Рапопорта та ін.). Прихильники цього підходу вбачають певну синергію співіснування світської та духовної влади, що знаходить своє відображення у повсякденному житті суспільства [Hallaq 2009a: 57 ff.; Rapoport 2012: 74], в якому вони відзначають тісний зв'язок між судовою практикою та юридичною літературою [Müller 2008]. Тобто держава⁹ постає як інститут пристосування норм і правил вічного священного закону до існуючої соціальної практики, з іншого боку, духовна влада сприяє внесенню принципів ісламу до цивільної та адміністративної сфер.

Одним із наслідків цього підходу була зміна уявлень про мамлюцький Єгипетський султанат – замість занепадницької тоталітарної корупційної держави він починає розглядатися як структура, що шукає нові форми впорядкування і правителі якої зацікавлені в створенні жорстких правових рамок за основою на ісламському праві [Stilt 2011; Petry 2022]. На думку цієї групи дослідників, достатньо свідчень вказують на активну адаптацію Священного закону з боку султанату [Rapoport 2012: 75]. Ряд правових інститутів мамлюцького Єгипту пізніше послужив зразком або просто був успадкований імперією Османів і досі присутній в правовій системі Туреччини.

Тим не менш, спираючись на принципи правового реалізму, треба визнати, що в нас недостатньо знань для реконструкції дійсності правових інститутів мамлюцького султанату Єгипту. Як позначає Крістен Стілт: «Сама доктрина не може сказати нам, чи застосовувалися правила і як, ким і до кого і які були наслідки» [Stilt 2008: 57]. Інакше кажучи, у застосуванні до реалій мамлюцького султанату ми маємо складну колізію між владою (авторитетом) та законом. З одного боку, в контексті ісламської правової теорії ані гоббсівська формула *auctoritas, non veritas, fecit legem* (авторитет, а не істина, створює закон), ані її протилежність *veritas, non auctoritas, fecit legem* не застосовні, оскільки авторитет та істина розглядаються як поєднані в теологічному зв'язку [Ahmad 2006: 10], і в цьому випадку на перший план висувається як раз фікст, тобто осмислення Святого закону в правових категоріях, ще точніше – в категоріях його застосування. Це тим більш важливо, що «право» в контексті ісламу слід розуміти інакше, ніж «право» в

контексті західноєвропейському: предметом права в ісламі є всі людські події без виключення. Оскільки задача права спрямувати людину до спасіння, воно нічого не залишає осторонь, надаючи усім людським діям одне з п'яти оціночних суджень: заборонене, погане, рекомендоване, обов'язкове, нейтральне [Ahmad 2006: 13].

Чи здатні ми тепер надати казковій історії правового виміру? Саме таке питання ставить до оповідей *1001 ночі* Мушін аль-Мусаві: «чи відображають вони ісламський дух чи ісламську державу? Або, скоріше, чи можлива для цих зображень проекція, яка оголить невисловлене?» [al-Musawī 2009: 84]. Його відповідь дуже обережна: «На ці питання є позитивні та негативні відповіді, оскільки оповідачі не є державними діячами чи юристами» [al-Musawī 2009: 84]. В даному випадку це не зовсім так: ми обрали оповідь, де оповідач як раз є державним діячем (начальник варті). Тим не менш було би добре знов зануритися у казку та послухати слово кадї (судді) або теоретика-юриста. Не маючи такої можливості, я лише окреслю деякі лінії правового аналізу подій наведеної казки. При цьому я буду спиратися на викладення системи мусульманського права бароном Миколою Торнау (1811–1882) [Торнау 1850; Торнау 1892]. За його визнанням, він намагався вказати особливості тлумачення норм у різних школах (мазхабах), при тому спирався на кілька джерел, серед яких і на відомий виклад норм Оттоманської імперії Мураджа д'Оссона [d'Ohsson 1788].

У розділі «Про насильницьке чи неправильне заволодіння» (в ньому Торнау використовує шість джерел) барон пише: «*Ггесб* є дія, за якою будь хто, *ггасиб* без дотримання правил шаріату щодо набуття прав власності (...) – привласнює собі чуже майно». І трохи нижче: «Захоплення чужої власності не повинно бути таємною, прихованою дією: бо тоді *ггесб* перетворюється на крадіжку...». Далі слідує: «Кожен мусульманин зобов'язаний майно *мяггсуб* (незаконно набуте. – С. III.), як тільки в тому переконається, передати дійсному, законному власнику» [Торнау 1850: 438]. Користуватись таким майном незаконно. Щоправда, у ханіфітському мазхабі (який переважав у мамлюцькому султанаті) вважається незаконним не користування, а заволодіння. І далі загальне для всіх шкіл: «покарання за *ггесб* іншого не покладається, ніж повернення неправильно придбаного майна господареві і відповідність за цілісність його, і у разі втрати, за вартість його» [Торнау 1850: 439].

Переважна більшість мусульманського населення Єгипетського султанату складали суніти, і ханафітська школа була серед них впливовішою за інших. Тому казка, якщо б насправду містила правовий вимір, мала би орієнтуватися саме на розуміння права цією школою. Але перше, що кидається в очі, – повна відсутність в ній будь-чого, пов'язаного з ісламським правом – ані судді (каді), ані муфтія, тим більш інших богословів-юристів. Є лише султан (представлений придворним офіцером), що надає накази та підлеглий йому начальник варті. Рішення про розп'яття єврея надходить від султана без згадки про суд. Так саме і наказ розшукати гроші. З тексту казки

незрозуміло, яким чином гроші опиняються у невольника, чи він їх краде, чи він їх відіймає. Уривок у перекладі капітана Бертон: «зчинився гучний шум, і увійшов єврей у супроводі придворного офіцера та заявив, що золоті монети належать султанові і що той змусить нас за це відповісти. Ми запросили, як прийнято, триденної відстрочки» – натякає, що єврей знає, хто заволодів грошима, і висловлює звинувачення. Тобто це скоріше не крадіжка, а привласнення (насилницьке?) чужого майна. Але згадування звичної практики триденного терміну для розшуку зниклої власності залишає сумнів.

Єврей, як людина іншої віри, не підлягає юрисдикції мусульманського права. Так, у нього було вилучено власність, але та йому не належала, і після з'ясування її справжнього власника, повернута йому. Щодо розп'яття, то це безпосередній наказ султана, таким чином залишається лише підробка – підкидання в його будинок відробленої руки та безгрунтовне звинувачення.

Ставлення начальника варти до єврея та до юнака з Хаурана (такий самий безгрунтовний арешт та безжалісна бійка) – найбільш складний і цікавий момент. Процесуального кодексу мусульманське право не передбачає, і в нас немає документальних свідчень, як зазвичай відбувалися «слідчо-розшукові процедури» у той час. Судячи з того, що нам відомо, єдине протистояння таким діям – звертання постраждалих до суду. Але єврей може звертатися тільки до єврейського суду, вони діяли в мамлюцькому Єгипті, але далі, очевидно, суд в таких випадках звертався до султана, що в даному сюжеті є позбавленим сенсу. Взагалі ісламське право має задачею спрямувати людину, а не захистити її гідність, тому образа «фізичної» особи дією в мусульманському праві дуже мало розроблена. Власне передбачено лише випадки вбивства, та й ті головним чином заради уникання міжкланової війни. В казці мова про насильницьку дію, наслідки якої начальник варти потім сам лікує. Звинувачення щодо застосування при розслідуванні до підозрюваних фізичної дії, ймовірно, варто відкласти – не можна сказати, що ми цілком позбулися цього в 21-му столітті, для 14-го такий закид звучатиме блюзнірством та лицемірством. Спосіб розслідування, який М. Герхардт характеризує як «лінь розуму» [Gerhardt 1963: 171], може видатися дивним і не гуманним – але зрештою це питання оцінки.

Таким чином, про що розповів начальник варти у суто правовому вимірі? За остаточним фактом – лише про повернення грошей господареві, тобто про виконання своїх прямих обов'язків. Але це не склало би сюжету для розповіді. Його розповідь – це майже науковий опис події, яку йому довелося безпосередньо спостерігати, події, яка відкриває устрій цього світу. Так, він – аж ніяк не науковець, він керується власними інтересами, доволі простими і далекими від загальної моралі, але саме завдяки цьому його свідчення набуває особливої цінності, бо він тут неупереджений споглядач, перед яким відкривається устрій цього світу і який опиняється в змозі це усвідомити. Він поза своєї волі виступає знаряддям вищого правосуддя: він явно бачить, як вища справедливість (божа) втручається в події цього світу, і карає невдячного та злочинного сина (юнака з Хаурана), який зробив дійсно

жахливий вчинок, всупереч нормам релігії та суспільства – побив мати, побожну жінку. І на очах начальника вартви вища сила втручається і цей світ – син отримує справедливе покарання, що визнає він сам, прокляття матері здійснюється, і коли вища сила вирішує, що злодій отримав повну міру, вона зупиняє кару, перетворюючись на голос, який проникає у свідомість вже непритомленої людини. А начальник вартви виступає спочатку лише сліпим знаряддям вищої сили. Не дивно, що він був вражений, коли все з'ясувалося, і що сприйняв юнака як сина благочестя, бо не кожен раз і не кожній людині являється таке диво. В цій оповіді попередній негативний та цинічний настрій начальника вартви є дуже важливим, за тим самим механізмом, на який вказує Кант щодо моралі, бо початкове ставлення начальника вартви виключає можливість того, що він вигадав це (якщо би він з самого початку проявив себе як побожна людина, то міг ми вбачити те, чого не було). Саме його вихідний знижений прагматизм робить його особливо цінним свідком божого дива.

І для нас це найбільш цінне та цікаве. Бо надає нам можливість на іншому рівні встановити деякі риси картини світу та її усвідомлення для суспільства мамлюцького султанату 14-го або 15-го століття (часу створення казки). Ми не можемо точно казати, чи це дійсно погляд, який переважав у мешканців Каїру того часу, або це ідеологічна модель, яку влада прагнула нав'язати суспільству через створення таких казок. У казці двічі герої клянуться ім'ям Аллаха, і така клятва сприймається як свідчення стовідсоткової ширості. Цей факт скоріше свідчить на користь ідеологічної конструкції. Офіційна модель, як не дивно, для суспільства мамлюцького султанату, ближча до тогочасної наукової картини світу, ніж світосприйняття пересічного мешканця. Саме держава і релігійна влада на той момент були притулком наукового знання. У свідомості пересічного мешканця Каїру могли поєднуватися самі різні за своєю природою елементи світосприйняття – поруч з науковими там могли співіснувати релігійні (разом мусульманські, християнські, юдейські та навіть ще язичницькі), магичні, архаїчні або племінні тощо. Ідеологічна модель передбачає більш сурові фільтри та раціонально-узгоджену єдність елементів. Яка же ця модель?

Перш за все, слід звернути увагу на розуміння реальності: її межі значно відрізняються від сучасного сприйняття. З 19-го століття, коли магнітне поле стало предметом фізичних досліджень Фарадея та Максвелла, наше сприйняття реальності змінилося, і більш не могло обмежуватися колом відчутного. Свого часу Альберт Ейнштейн позначив це як «найбільшу зміну в аксіоматичній основі фізики» [Einstein 1982: 29]. Пізніше, з відкриттям різних видів випромінювання та затвердженням квантової механіки, це нове наукове розуміння реальності стало невід'ємною частиною наукової картини світу. І схожі процеси відбувалися також і в інших науках, достатньо буде вказати на те значення, яке набуло за останнє століття поняття «несвідомого» Зигмунда Фрейда. Але поступове «відсування» відчуттів як основного критерію «реального» стало можливим в 20-му ст. завдяки значному

посиленню методологічного апарату. Для світу означеної казки *1001 ночі* світ також ніяк не обмежується колом відчутного, він складає певну єдність зі світом «потойбічного», де події знаходять своє цілісне розуміння тільки завдяки врахуванню виміру «іншого світу». Більш того, для людей того часу ці світи аж ніяк не є рівноправними, бо тільки істоти цього світу можуть виступати знаряддям для світу вищого, і аж ніяк не навпаки. Відповідно до цього іншим є також уявлення про людські дії та взагалі людські стосунки, які визначаються мірою їхньої орієнтації на вищий світ.

Далі ми можемо з певним підгрунтям припустити, що для даної казки цей «вищий світ» доволі конкретний і цілком відповідає картині світу ісламу. Саме тому єдина дійсно постраждала людина – єврей, якого розіпнули з цілком вигаданого приводу, через свою іншу віру ніяк не може сподіватися на захист та допомогу від «вищого світу». Він і у суспільстві приречений бути жертвою, доля якої не викликає співчуття ані у оповідача, ані у слухачів. У казках основного змісту *1001 ночі* діють євреї, християни та інші немусульмани як повноцінні «громадяни» своїх суспільств (які іноді позначені умовно – це може бути Багдадський халіфат, Китай, Індія або просто інша країна), а у мамлюцькому султанаті вони виступають як люди «другого сорту», без права на справедливість та захист з боку «вищої сили». Навіть певна їхня близькість до двору та султану (ми не знаємо, чому і як гроші султана опинилися у єврея, але ніщо не натякає, що вони могли бути вкрадені, а поява разом з євреєм придворного офіцера свідчить про зворотне) не дає їм ніякої гарантії захисту. Скоріше за все, слухачами такий стан іновірців сприймався як цілком виправданий та природний. І ще одна риса: службові органи султанату добре виконують свою функцію, яким би «ледащим» та корумпованим ні був начальник варті, він повертає гроші султану (і, можна припустити, стає на заваді його зв'язку з євреями), але найголовніше – приміряє сина з матір'ю, юнака з вищою силою (повертає віруючого, що ухилився, на праведний шлях) і опиняється здатним усвідомити та відрефлексувати теофанію, свідком якої йому сталося бути. Тобто він чудово впорався зі своїми обов'язками, головний з яких – підтримувати порядок в суспільстві. Все це також говорить на користь того, що казка (і весь цикл) є формою просування відповідної ідеології для суспільства. Тобто можна припустити, що ця казка (і весь цикл) були зроблені з метою затвердити думку у населення султанату, що державна влада, якими би не здавалися її дії на перший погляд, насправду безпосередньо виконує волю вищого світу. І якщо така казка – дійсно продукт певної ідеології, то можна зробити і наступний крок – припустити також, що праві ті згадані вище дослідники, які вказували на Єгипетський мамлюцький султанат як на першу спробу знайти у вже на той момент сталому ісламському праві місце для світської влади як джерела законодавства. Як відомо, цей досвід мамлюцької влади потім був використаний у Османському султанаті.

Наукова картина світу, яку відкриває ця казка, виявляється складною та багатомірною. З одного боку легко впізнати знайомий нам сьогодні

раціоналізм державної ідеології, який використовує образні (міфологічні) моделі для свого затвердження. З іншого боку ця ідеологічна раціональність спирається на доволі незвичну картину реальності, що містить в собі водночас різні за своєю онтологією виміри (світ феноменальний та світ вищий) і затверджує причинний зв'язок між ними. Але чи дійсно така картина світу є дивною та необґрунтованою? Так вважала М. Герхард, яка пояснювала несподівані повороти до вдалих розв'язок у казках цього циклу «тенденцією жанру в цілому, яка має найглибше коріння і є найбільш характерною для нього: пристрасне прагнення змусити порядок, незважаючи ні на що, здобути перемогу над безладдям» [Gerhardt 1963: 174]. Але справа тут, на наш погляд, зовсім не в тенденціях жанру. Це, скоріше, певна риса філософського розуміння дійсності. Хіба у прагматичній європейській традиції щось подібне не передбачалося в концепції «невидимої руки» Адамом Смітом (всі люди прагнуть кожен своєї мети, а загальний вектор їхньої спрямованості веде до прогресу та зростання добробуту суспільства)? Дуже близькою до цього здається і гегелівська концепція «die List der Vernunft» (хитрість розуму), коли справжня діюча сила (світовий розум) використовує окремих індивідів, які спрямовують дії нібито на свої приватні інтереси та пристрасті, а насправду служать, не усвідомлюючи цього, досягненню загальної мети вищого розуму. Чи дійсно ми сьогодні так далеко від тої картини світу, щоб не вважати її науковою?

Примітки

¹ У Європі вперше ця збірка з'явилася у перекладі Антуана Галлана [Galland 1704–1717]; цей переклад займав дванадцять томів і виходив протягом 1704–1717 рр. за часів правління Людовика XIV, стиль перекладу (точніше казати, переказу або переробки, бо Галлан досить вільно ставився до тексту оригіналу) дуже відповідав настрою епохи, і збірка одразу набула великої популярності.

² Немає можливості, та і навряд чи має сенс наводити тут навіть скорочену бібліографію 1001 ночі, через її великий обсяг. Крім того, вона достатньо повно представлена майже в кожному з досліджень (присвячених цій збірці), на яке ми будемо тут спиратися.

³ Розглядаються три головних джерела, які пропонуються у якості основи збірки як цілого: персидські казки (деякі сюжети яких прийшли ще з Індії), арабські та єгипетські. Протистояння цих позицій сходить ще до початку 19-го століття, коли воно виникло між видатним сходознавцем – австрійцем Йозефом фон Хаммер-Пургшталем та французом Сільвестром де Сасі, трохи пізніше інший видатний сходознавець, англієць Едвард Вільям Лейн намагався поєднати та примирити ці погляди, за його думкою, збірку було складено наприкінці 15-го – на початку 16-го ст. з включенням до неї як персидських, так і арабських казок з певною їх переробкою [Lane 1859]. Теорія Лейна, яка домінувала певний час, сьогодні вважається спростованою,

але остаточного вирішення цього питання досі не існує. Див., напр.: [Encyclopedia 2004: 17 ff].

⁴ У англомовній Енциклопедії цикл позначений номером 319, так саме він позначений у загальному переліку (https://de.wikipedia.org/wiki/Tausendundeine_Nacht_%E2%80%93Liste_der_Geschichten). Англійська назва: Al-Malik al-Zâhir Rukn al-Dîn Baybars al-Bunduqdârî and the Sixteen Captains of Police. У перекладі Енно Літманна цикл розміщений у четвертому томі (сс. 776–829).

⁵ Див., напр.: Gerhardt 1963: 172.

⁶ Видання Християна Максиміліана Хабіхта арабською мовою у восьми томах, які виходили з 1825 до 1838 рік; зазвичай його позначають як: Breslau/Habicht 1825–1838. Генріх Леберехт Фляйшер видав ще додаткових чотири томи, тому видання продовжувалося до 1843 року.

⁷ Наводжу текст казки за перекладом Р. Бертона [Burton 1885–1888, Supl. Vol. 2: 107–111] з певним врахуванням перекладу Е. Літманна [Littmann 1921–1928, Bd. 4: 810–811].

⁸ Треба додати, що сам Едвард Лейн такої книги не писав. Вже після смерті цього видатного дослідника та перекладача 1001 ночі (1876) його докладні та енциклопедичні коментарі й анотації до першого видання зібрав та видав як окрему книгу внучатий племінник Стенлі Лейн-Пул (Stanley Lane-Poole).

⁹ В. Халлак, треба відзначити, принципово відмовляється використовувати термін «держава» по відношенню до раннього етапу розвитку ісламського права: «до появи в мусульманському світі - в дев'ятнадцятому столітті – сучасної держави та її всюдисущих інститутів мусульмани жили в умовах іншої концепції та практики правління. Ось чому ми не повинні використовувати термін «держава» для позначення тієї ранньої форми правління...» [Hallaq 2009: 7].

Список використаної літератури

- Лубська, М. (2009) *Мусульманське право: Сутність, джерела, структура*, Київ, Академвидав, 256 с.
- Торнау, Н. Е. (1850) *Изложение начал мусульманского права*, СПб, 632 с.
- Торнау, Н. Е. (1892) *Особенности мусульманского права*, СПб, 88 с.
- Ahmad, A. A. (2006) *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence*, Leiden, Boston, Brill, 235 p.
- al-Musawi, M. J. (2009) *The islamic context of The thousand and one nights*, New York, Columbia University Press, 352 p.
- Breslau/Habicht (1825–1838) *Hâdhâ Kitâb Alf layla wa-layla min al-mubtada' ilâ al-muntahâ / Tausend und Eine Nacht. Arabisch. Nach einer Handschrift aus Tunis*, Herausgegeben von Dr. Maximilian Habicht (und H. L. Fleischer), 12 vols. Breslau, J. Max & Comp.
- Burton R. (1885–1888) *A Plain and Literal Translation of the Arabian Nights' Entertainments, Now Entitled The Book of The Thousand Nights and a*

- Night*; With Introduction Explanatory Notes on the Manners and Customs of Moslem Men and a Terminal Essay upon the History of the Nights by Richard F. Burton; Benares, printed by the Kamashastra Society for Private Subscribers Only, 1885. First series of 1885 in ten volumes. Supplemental series of 1886–1888 in six volumes.
- Clouston, W. A. (1886) *Variants and Analogues of Some of the Tales* in Vols. XI and XII, in: *Supplemental Nights to the Book of the Thousand and One Night with Notes Anthropological and Explanatory by Richard F. Burton*, vol. II. London, 601 p.
- d'Ohsson, M. (1788) *Tableau général de l'Empire Othoman, divisé en deux parties, Dont l'une comprend la Législation Mahométane; l'autre, l'Histoire de l'Empire Othoman*, t. 1, Paris, De l'imprimerie de monsieur, 438 p.
- <https://archive.org/details/tableaugnral01mour/page/n5/mode/2up>
- Einstein, A. (1982) *Maxwell's Influence on the Development of the Conception of Physical Reality*, translated by Thomas F. Torrance, in: *James Clerk Maxwell: A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field*, edited by T. F. Torrance, Edinburgh, Scottish Academic Press, pp. 29–32.
- Encyclopedia (2004). *The Arabian Nights: An Encyclopedia*, vol. 1–2, by U. Marzolph and R. van Leeuwen with H. Wassouf. Santa Barbara, Calif.; Denver, Colorado; Oxford, England, ABC Clío, 968 p.
- Charles, R. (1956) *Le Droit Musulman*, Paris, Presses Universitaires de France, 126 p.
- Chauvin, V. (1892–1922) *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes*, vol. 1–12, Liège.
- Elbendary, A. A. (2001) *The Sultan, the Tyrant, and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zâhir Baybars*, in: *Mamlûk Studies Review*, № 5, pp. 141–157.
- Fernandes, L. E. (2002) *Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?*, in: *Mamlûk Studies Review* 6, pp. 95–108.
- Fuess, A. (2009) *Zulm by Mazâlim? The Political Implications of the Use of Mazâlim Jurisdiction by the Mamluk Sultans*, in: *Mamlûk Studies Review* 13, № 1, pp. 121–147.
- Galland (1704-1717). *Les mille et une nuit*, contes arabes traduits en François, par M. Galland, 12 vols., Paris, la Veuve Claude Barbin.
- Gerhardt, M. I. (1963) *The Art of Story-telling: A Literary Study of the Thousand and One Nights*, Leiden, E. J. Brill, 500 p.
- Glenn, H. P. (2010) *An Islamic Legal Tradition: The Law of a Later Revelation*, in: *Glenn, H. P. Legal Traditions of the World: Sustainable Diversity in Law*. 4th ed. N.Y.: Oxford University Press. Pp. 181-236.
- Grotzfeld, H. (1985) *Neglected Conclusions of the Arabian Nights: Gleanings in Forgotten and Overlooked Recensions*, in: *Journal of Arabic Literature*, is. 16, pp. 73–87.
- Hallaq, W. (1995) *Model Shurûṭ Works and the Dialectic of Doctrine and Practice*, in: *Islamic Law and Society* 2, № 2, pp. 109–134.

- Hallaq, W. B. (2005) *The Origins and Evolution of Islamic Law*, N.Y., Cambridge University Press, 234 p.
- Hallaq, W. B. (2009) *An Introduction to Islamic Law*, New York, Cambridge University Press, 200 p.
- Hallaq, W. B. (2009a) *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 626 p.
- Irwin, R. (1986) *The Middle East in the Middle Ages: the Early Mamluk Sultanate 1250–1382*. Carbondale and Edwardsville, Ill.: Southern Illinois University Press. 192 p.
- Lane, (1859) *The Thousand and One Nights, commonly called, in England, The Arabian Nights' Entertainments*. A new translation from the Arabic, with copious notes by Edward William Lane, vol. I–III, London, Routledge, Ware, and Routledge, 1859.
- Lane, E. W. (1883) *Arab Society in the Thousand and One Nights*, London, Chatto and Windus, Piccadilly, 283 p.
- Levanoni, A. (2011) *The Mamlūks in Egypt and Syria: the Turkish Mamlūk sultanate (648–784/1250–1382) and the Circassian Mamlūk sultanate (784–923/1382–1517)*, Fierro M. (ed.) *The New Cambridge History of Islam*, vol. 2. *The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*, Cambridge University Press, pp. 237–284.
- Little, D. P. (1998) *Documents Related to the Estates of a Merchant and His Wife in late Fourteenth-Century Jerusalem*, in: *Mamlūk Studies Review* 2, pp. 93–193.
- Littmann (1921–1928) *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*: vollständige deutsche Ausgabe in sechs Banden/zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe vom Jahre 1839 übertragen von Enno Littmann. Bd. 1 – 6. Leipzig.
- Mahdi, M. (1994) *From History to Fiction: The Tale Told by the King's Steward*, in: Mahdi M. *The Thousand and One Nights (Alf Layla wa-Layla) from the Earliest Known Sources*. Vol. 3. Leiden. Pp. 164 – 180.
- Morimoto, K. (2002) *What Ibn Khaldūn Saw: The Judiciary of Mamluk Egypt*, in: *Mamlūk Studies Review* 6, pp. 109–133.
- Murata, S., Chittick, W. C. (1994) *The Vision of Islam*, New York, Paragon House, 368 p.
- Müller, Ch. (2005) *Settling Litigation without Judgment: The Importance of a Hukm in Qadi Cases of Mamluk Jerusalem*, in: *Dispensing Justice in Islam: Qadis and Their Judgements*, ed. M. K. Masud, R. Peters, D. S. Powers, Leiden & Boston, Brill Academic Publishers, pp. 47–70.
- Müller, Ch. (2008) *A Legal Instrument in the Service of People and Institutions: Endowments in Mamluk Jerusalem as Mirrored in the Ḥaram Documents*, in: *Mamlūk Studies Review* 12, № 1, pp. 173–191.
- Nielsen, J. S. (1985) *Secular Justice in an Islamic State: Maẓālim under the Bahṡī Mamlūks, 662/1264–789/1387*, Leiden, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 227 p.

- Perho, I. (1999) *The Arabian Nights as a Source for Daily Life in the Mamluk Period*, in: *Studia Orientalia*, vol. 85, pp. 139–162.
- Petry, C. F. (2022) *The Mamluk Sultanate: a history*, Cambridge, United Kingdom; New York, NY, Cambridge University Press, 2022, 358 p.
- Rapoport, Y. (2012) *Royal Justice and Religious Law: Siyāṣah and Shari'ah under Mamluks*, in: *Mamlūk Studies Review* 16, pp. 71–102.
- Rescher, O. (1919) *Studien über den Inhalt von 1001 Nacht*, in: *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*, № 9 (1), pp. 1–94.
- Schacht, J. (1964) *An Introduction to Islamic Law* [Reprint edition (1964)], New York, Clarendon Press, 304 p.
- Schacht, J. (2008) *Law and Justice*, in: *The Cambridge History of Islam*, vol. 2b. *Islamic Society and Civilization*. Edited by P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, New York, Cambridge University Press, pp. 539–568.
- Stilt, K. (2011) *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt*. New York, Oxford University Press, 238 p.
- Stilt, K. (2008) *Price Setting and Hoarding in Mamluk Egypt: The Lessons of Legal Realism for Islamic Legal Studies*, in: *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*. Ed. by P. Bearman, W. Heinrichs, B. G. Weiss. London, New York, I. B. Tauris, pp. 57–78.

Sergii Shevtsov

TO THE SCIENTIFIC COMPONENT OF A DELIBERATELY UNSCIENTIFIC PICTURE OF THE WORLD

The article offers an analysis of a fairy tale from The Arabian Nights as an example of the possibility of identifying a specific picture of the world that this text contains. The presence in the fairy tale of a picture of the world that can be considered as scientific one is due to the fact that the picture of the world is based on a certain understanding of the law, it can provide some information about the legal and social orientation of that time (Islamic law during the Mamluk Sultanate in Egypt), and the possibility of establishing the main ontological foundations of the perception of the world of that time. The peculiarity of Islamic law allows us to consider it as a science that connects the social world with the general structure of the universe. Analysis shows that this understanding of the universe sees direct causal connections between the material (and social) world and the higher world (God). These worlds form a single space, although their unity is not accessible to direct contemplation. This tale was probably created with the aim of asserting a certain ideology. The main purpose of such a text is to establish the view that the executive institutions of the Mamluk Sultanate act in full accordance with Islamic law and the will of God. Behind the supposedly ordinary criminal plot unfolds an attempt by the authority to establish its legitimacy by proving the fact that its executive apparatus acts in accordance with the will of higher powers.

Keywords: worldview, scientific picture of the world, law, feeling of law, legal consciousness, reality, theophany.

References

- Lyubskaya, M. (2009) *Musulmanskoye pravo: Substantsialnost, dzhherela, struktura* [Muslim Law: Essence, Sources, Structure], Kyiv, Akademvidav. 256 p.
- Tornau, N. Ye. (1850) *Izlozheniye nachal musulmanskogo prava* [Presentation of the principles of Muslim law], SPb, 632 p.
- Tornau, N. Ye. (1892) *Osobennosti musulmanskogo prava* [Peculiarities of Muslim Law], SPb. 88 p.
- Ahmad, A. A. (2006) *Structural Interrelations of Theory And Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence*, Leiden, Boston, Brill, 235 p.
- al-Musawi, M. J. (2009) *The islamic context of The thousand and one nights*, New York, Columbia University Press, 352 p.
- Breslau/Habicht (1825–1838) *Hâdhâ Kitâb Alf layla wa-layla min al-mubtada' ilâ al-muntahâ / Tausend und Eine Nacht. Arabisch. Nach einer Handschrift aus Tunis*, Herausgegeben von Dr. Maximilian Habicht (und H. L. Fleischer), 12 vols. Breslau, J. Max & Comp.
- Burton R. (1885–1888) *A Plain and Literal Translation of the Arabian Nights' Entertainments, Now Entitled The Book of The Thousand Nights and a Night; With Introduction Explanatory Notes on the Manners and Customs of Moslem Men and a Terminal Essay upon the History of the Nights by Richard F. Burton; Benares, printed by the Kamashastra Society for Private Subscribers Only, 1885. First series of 1885 in ten volumes. Supplemental series of 1886–1888 in six volumes.*
- Clouston, W. A. (1886) *Variants and Analogues of Some of the Tales* in Vols. XI and XII, in: *Supplemental Nights to the Book of the Thousand and One Night with Notes Anthropological and Explanatory by Richard F. Burton*, vol. II. London, 601 p.
- d'Ohsson, M. (1788) *Tableau général de l'Empire Othoman, divisé en deux parties, Dont l'une comprend la Législation Mahométane; l'autre, l'Histoire de l'Empire Othoman*, t. 1, Paris, De l'imprimerie de monsieur, 438 p.
- <https://archive.org/details/tableaugnral01mour/page/n5/mode/2up>
- Einstein, A. (1982) *Maxwell's Influence on the Development of the Conception of Physical Reality*, translated by Thomas F. Torrance, in: *James Clerk Maxwell: A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field*, edited by T. F. Torrance, Edinburgh, Scottish Academic Press, pp. 29–32.
- Encyclopedia (2004). *The Arabian Nights: An Encyclopedia*, vol. 1–2, by U. Marzolph and R. van Leeuwen with H. Wassouf. Santa Barbara, Calif.; Denver, Colorado; Oxford, England, ABC Clío, 968 p.
- Charles, R. (1956) *Le Droit Musulman*, Paris, Presses Universitaires de France, 126 p.
- Chauvin, V. (1892–1922) *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes*, vol. 1–12, Liège.

- Elbendary, A. A. (2001) *The Sultan, the Tyrant, and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zāhir Baybars*, in: *Mamlūk Studies Review*, № 5, pp. 141–157.
- Fernandes, L. E. (2002) *Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?*, in: *Mamlūk Studies Review* 6, pp. 95–108.
- Fuess, A. (2009) *Zulm by Mazālim? The Political Implications of the Use of Mazālim Jurisdiction by the Mamluk Sultans*, in: *Mamlūk Studies Review* 13, № 1, pp. 121–147.
- Galland (1704-1717). *Les mille et une nuit*, contes arabes traduits en François, par M. Galland, 12 vols., Paris, la Veuve Claude Barbin.
- Gerhardt, M. I. (1963) *The Art of Story-telling: A Literary Study of the Thousand and One Nights*, Leiden, E. J. Brill, 500 p.
- Glenn, H. P. (2010) *An Islamic Legal Tradition: The Law of a Later Revelation*, in: Glenn, H. P. *Legal Traditions of the World: Sustainable Diversity in Law*. 4th ed. N.Y.: Oxford University Press. Pp. 181-236.
- Grotzfeld, H. (1985) *Neglected Conclusions of the Arabian Nights: Gleanings in Forgotten and Overlooked Recensions*, in: *Journal of Arabic Literature*, is. 16, pp. 73–87.
- Hallaq, W. (1995) *Model Shurūt Works and the Dialectic of Doctrine and Practice*, in: *Islamic Law and Society* 2, № 2, pp. 109–134.
- Hallaq, W. B. (2005) *The Origins and Evolution of Islamic Law*, N.Y., Cambridge University Press, 234 p.
- Hallaq, W. B. (2009) *An Introduction to Islamic Law*, New York, Cambridge University Press, 200 p.
- Hallaq, W. B. (2009a) *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 626 p.
- Irwin, R. (1986) *The Middle East in the Middle Ages: the Early Mamluk Sultanate 1250–1382*. Carbondale and Edwardsville, Ill.: Southern Illinois University Press. 192 p.
- Lane, (1859) *The Thousand and One Nights, commonly called, in England, The Arabian Nights' Entertainments*. A new translation from the Arabic, with copious notes by Edward William Lane, vol. I–III, London, Routledge, Ware, and Routledge, 1859.
- Lane, E. W. (1883) *Arab Society in the Thousand and One Nights*, London, Chatto and Windus, Piccadilly, 283 p.
- Levanoni, A. (2011) *The Mamlūks in Egypt and Syria: the Turkish Mamlūk sultanate (648–784/1250–1382) and the Circassian Mamlūk sultanate (784–923/1382–1517)*, Fierro M. (ed.) *The New Cambridge History of Islam*, vol. 2. *The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*, Cambridge University Press, pp. 237–284.
- Little, D. P. (1998) *Documents Related to the Estates of a Merchant and His Wife in Late Fourteenth-Century Jerusalem*, in: *Mamlūk Studies Review* 2, pp. 93–193.

- Littmann (1921-1928) *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*: vollständige deutsche Ausgabe in sechs Banden/zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe vom Jahre 1839 übertragen von Enno Littmann. Bd. 1 – 6. Leipzig.
- Mahdi, M. (1994) *From History to Fiction: The Tale Told by the King's Steward*, in: Mahdi M. *The Thousand and One Nights (Alf Layla wa-Layla) from the Earliest Known Sources*. Vol. 3. Leiden. Pp. 164 – 180.
- Morimoto, K. (2002) *What Ibn Khaldūn Saw: The Judiciary of Mamluk Egypt*, in: *Mamlūk Studies Review* 6, pp. 109-133.
- Murata, S., Chittick, W. C. (1994) *The Vision of Islam*, New York, Paragon House, 368 p.
- Müller, Ch. (2005) *Settling Litigation without Judgment: The Importance of a Hukm in Qadi Cases of Mamluk Jerusalem*, in: *Dispensing Justice in Islam: Qadis and Their Judgements*, ed. M. K. Masud, R. Peters, D. S. Powers, Leiden & Boston, Brill Academic Publishers, pp. 47–70.
- Müller, Ch. (2008) *A Legal Instrument in the Service of People and Institutions: Endowments in Mamluk Jerusalem as Mirrored in the Ḥaram Documents*, in: *Mamlūk Studies Review* 12, № 1, pp. 173–191.
- Nielsen, J. S. (1985) *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim under the Bahrī Mamlūks, 662/1264–789/1387*, Leiden, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 227 p.
- Perho, I. (1999) *The Arabian Nights as a Source for Daily Life in the Mamluk Period*, in: *Studia Orientalia*, vol. 85, pp. 139–162.
- Petry, C. F. (2022) *The Mamluk Sultanate: a history*, Cambridge, United Kingdom; New York, NY, Cambridge University Press, 2022, 358 p.
- Rapoport, Y. (2012) *Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shari'ah under Mamluks*, in: *Mamlūk Studies Review* 16, pp. 71–102.
- Rescher, O. (1919) *Studien über den Inhalt von 1001 Nacht*, in: *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*, № 9 (1), pp. 1–94.
- Schacht, J. (1964) *An Introduction to Islamic Law* [Reprint edition (1964)], New York, Clarendon Press, 304 p.
- Schacht, J. (2008) *Law and Justice*, in: *The Cambridge History of Islam*, vol. 2b. *Islamic Society and Civilization*. Edited by P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, New York, Cambridge University Press, pp. 539–568.
- Stilt, K. (2011) *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt*. New York, Oxford University Press, 238 p.
- Stilt, K. (2008) *Price Setting and Hoarding in Mamluk Egypt: The Lessons of Legal Realism for Islamic Legal Studies*, in: *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*. Ed. by P. Bearman, W. Heinrichs, B. G. Weiss. London, New York, I. B. Tauris, pp. 57–78.