

СУФИЗМ

в контексте
мусульманской
культуры



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
НАУЧНЫЙ СОВЕТ ПО ИСТОРИИ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ
ПРИ ПРЕЗИДИУМЕ АН СССР

СУФФИЗМ
в контексте
мусульманской
культуры



Москва
«НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
1989

ББК 87.3+87.8
С 90

Редакционная коллегия:

О. Ф. АКИМУШКИН, В. И. БРАГИНСКИЙ,
Т. А. ДЕНИСОВА (секретарь редколлегии), Ш. М. ШУКУРОВ

*Ответственный редактор
и автор Введения*

Н. И. ПРИГАРИНА

Рецензенты:

А. Б. КУДЕЛИН, А. А. СУВОРОВА

Редактор издательства

А. А. КОЖУХОВСКАЯ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
АН СССР*

Суфизм в контексте мусульманской культуры. —
С 90 М.: Наука. Главная редакция восточной литерату-
ры, 1989. — 341 с.

ISBN 5-02-016695-2

В книге освещается воздействие суфийского учения и практики на формирование основных культурологических моделей мусульманского мира. На обширном материале показано влияние суфизма на различные области духовной и художественной деятельности мусульман: философию, литературу, искусство, музыку. Впервые публикуются переводы на русский язык некоторых философско-доктринальных суфийских текстов, вводятся в научный оборот новый оригинальный материал.

С $\frac{0301030000-099}{013(02)-89}$ КБ-46-1-88

ББК 87.3+87.8

ISBN 5-02-016695-2

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1989

ВВЕДЕНИЕ

Среди актуальных проблем изучения классического культурного наследия народов Востока, исповедующих ислам, едва ли не самой важной остается проблема суфизма.

Будучи религиозно-философским учением о правилах поведения и послушания путника, взыскующего истины и стремящегося к ее постижению, суфизм исторически восполнил и развил те институты ислама, которые, по существу, апеллировали к сфере его культуры. Немалое значение имело и то, что суфизм оказался причастен к освоению культурных ценностей, которые внесены были в формировавшуюся мусульманскую культуру доисламскими цивилизациями.

Зачастую историческое обращение ислама к разработке философских, этических, эстетических проблем происходило под воздействием развившихся в суфизме тенденций. Обоснование значения индивидуального преклонения в религиозной практике суфизма вело к признанию роли индивидуума и его единичного опыта и постановке проблем нравственного совершенствования личности. Из номинации Бога в суфизме не только как Истины, но и как Красоты проистекали значительные культурные последствия в различных областях прикладного искусства, музыки и литературы.

Начиная со средних веков ислам, который не только был религией, но и порождал определенный образ жизни, во многих странах выступал по большей части в виде сети суфийских орденов, или, точнее, братств (некоторые из них сохранили свою структуру и специфику вплоть до наших дней). Это обстоятельство в значительной степени определяло социальное лицо религии. Свойственные различным суфийским братствам формы ритуала, следование тем или иным философским концепциям, обращение к тем или иным музыкальным, поэтическим, танцевальным формам и средствам для достижения экстаза либо отказ от каких-то форм — все эти и другие виды идеологии и практики в суфизме создавали своеобразие пути (*тарик*) данного братства.

Суфизм, представляющий собой конгломерат различных правил, обрядов и учений, на деле не поддается описанию как единое целое. Скорее в русле его можно выделить множество противоположных во всех отношениях форм практической реализации ряда основных идей. Исторически связанный с подвижничеством и аскетизмом (*зухд*), суфизм значительно перерос его рамки, что, как отмечают исследователи, лишило суфийские учения еще одной объединяющей черты. И тем не менее существует достаточно много особенностей, позволяющих судить о суфизме как об исторически закономерном ответвлении господствующей религии, принявшем характер индивидуального поиска божественной истины в рамках сообществ-братств. Многообразный, многоликий в своих конкретных проявлениях, суфизм вошел в духовную, социальную и культурную жизнь мусульманских народов начиная с первых веков возникновения ислама, оказав огромное влияние на все указанные сферы.

Авторы статей данного сборника ставили перед собой задачу осмысления того структурирующего воздействия, которое суфизм в средние века оказал на различные области культуры и искусства, придав заметную общность их проявлениям в огромном ареале от Аравии до Малайзии.

Сотрудничество востоковедов разных специальностей — искусствоведов, историков, этнографов и религиоведов — определило замысел сборника и, естественно, внесло известные ограничения в его задачи, продиктованные профессиональной подготовкой авторов и страноведческим охватом их статей.

Созданию сборника предшествовала многолетняя работа семинара с одноименным названием, а также проведение в сентябре 1986 г. конференции, на которой были подведены итоги этой работы. В семинаре, организованном в рамках Комиссии по истории культур Востока при Научном совете по истории мировой культуры Президиума АН СССР и проводившемся на базе ИВ АН СССР, принимали участие сотрудники многих академических институтов, музеев, высших учебных заведений, разрабатывающие различные проблемы изучения суфизма.

Специфика изучаемого материала отразилась в определенной условности выделяемых в нем рубрик: «Философия», «Литература» и «Искусство». Так, в первый раздел помимо статей, непосредственно касающихся идеологии, философских учений суфизма, его духовных ценностей, а также конкретно-доктринальных текстов, вошла статья по культово-обрядовой практике. Это объясняется тем, что суфизм в первую голову является поведенческим учением и все его доктрины и тексты ориентированы на практическое применение их в религиозной практике и повседневной жизни суфия.

Второй раздел назван «Литература». Однако и здесь это понятие применено расширительно, и не только с точки зрения жанрового состава рассматриваемых произведений, помимо собственно художественной литературы включающих агиографию и

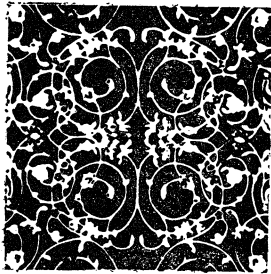
«учебные» тексты. Дело в том, что основное внимание авторов закономерно сосредоточено на проблемах языка суфийской литературы — его символизме, аллегоричности, лексическом составе, что обусловлено структурирующей ролью суфийских концепций на разных уровнях литературного произведения.

В раздел «Искусство» вошли статьи о живописи, архитектуре, эпиграфике, сфрагистике и музыке. В контексте мусульманской культуры эти разнородные области объединяются в силу культурного воздействия суфизма. Они отмечены печатью суфийских умозрений в теоретическом плане и так или иначе взаимодействуют с суфийской практикой в плане прикладном.

Характерно, что выявляемая на всех уровнях рассмотрения культуры и искусства система суфийского символизма, а также аллегорический характер изучаемых в статьях художественно и идеологически значимых феноменов обуславливают взаимозависимость и корреляцию различных культурных кодов и дают ключ к пониманию и лучшей интерпретации явления или объекта в тех случаях, когда суфийское их происхождение отрицается в результате исследования (см., например, выводы статьи В. Н. Настича).

Следует отметить, что по ряду причин было решено проводить унификацию имен, названий и терминов лишь в рамках каждой статьи.

Авторам труда хочется надеяться, что их работа станет первым шагом на пути к обобщающим исследованиям по данной проблематике.



А. Д. Кныш

УЧЕНИЕ ИБН 'АРАБИ В ПОЗДНЕЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В истории мусульманской мысли личность Ибн 'Араби (1165—1240) стоит особняком и окружена густым туманом легенд и домыслов. Споры вокруг имени Шайха — Величайшего учителя (*аш-шайх ал-акбар*), как называли его приверженцы, — вспыхнули сразу же после его смерти и со временем не только не утихли, но, наоборот, стали более ожесточенными [19, т. 1, с. 6—8; 11]. Нередко они завершались взаимными обвинениями в «неверии», а порой полемика приобретала далеко не академический оборот: сторонники (либо противники) Шайха становились жертвами политических гонений; средневековые историки не раз отмечали попытки уничтожить или осквернить его гробницу (см., например, [18, т. 1, с. 159—160]).

Многовековая борьба вокруг наследия Ибн 'Араби не могла не сказаться на оценках его творчества в трудах современных мусульманских ученых, которые по-прежнему четко разделяются на приверженцев и противников его воззрений [6, с. 20—43]. Главной их целью, как и в предшествующие столетия, остается доказательство либо опровержение «правoverия» Шайха, что в конечном счете лишает этих исследователей возможности выработать более или менее объективный подход к его творчеству (см., например, [14; 7; 17, с. 327—336; 9]).

С первой четверти нашего столетия учение Ибн 'Араби привлекло пристальное внимание западноевропейских востоковедов и стало предметом их научных изысканий [45; 21; 32; 42; 25]. Не обошлось без издержек, вызванных главным образом

тем, что к взглядам суфийского мыслителя поспешили применить критерии, выработанные в рамках совершенно иной философской и культурной традиции. Была сделана попытка вывести воззрения Ибн 'Араби из христианского вероучения (например, испанский востоковед М. Асин Паласиос недвусмысленно охарактеризовал учение Ибн 'Араби как «христианизированный ислам» [25]). С другой стороны, его стали рассматривать как продолжателя доктрин неоплатонизма и герметизма на почве ислама [45; 44, с. 403; 42; 21]. В такой трактовке Ибн 'Араби оказывался исключительно философом; его теософские и теологические представления, составляющие важнейший аспект его мировоззрения, оставались в стороне. Пожалуй, лишь в работах А. Корбэна, а также японского ученого Т. Изутцу были предложены принципиально новые пути к изучению наследия Шайха [32; 41]. К сожалению, и эти исследователи, будучи убежденными сторонниками феноменологического подхода к истории, не смогли избежать известной тенденциозности и методологических просчетов.

Из возрастающего с каждым годом потока литературы об Ибн 'Араби наибольший интерес представляют работы французских исследователей Д. Гриля, Ш.-А. Жилиса, М. Ходкевича [35—39; 33; 31], а также английских и американских — Р. Остина, У. Читтика и М. Селлза [26—29; 40; 49]. Любопытно отметить, что с 1977 г. в Великобритании действует Общество Мухйи ад-дина Ибн 'Араби, созданное с целью пропаганды его идей на Западе. Деятельность этого общества, имеющего свой журнал и филиалы в Стамбуле и США, носит сугубо теософский характер, причем творческое наследие Шайха рассматривается большинством его членов с универсалистских позиций, как некая сокровищница непреходящих духовных ценностей, на которые не может претендовать ни ислам, ни какая-либо другая экзотерическая религия.

В то же время, несмотря на столь пристальное внимание к личности и творчеству Ибн 'Араби, многое в его взглядах по-прежнему непонятно. Не претендуя на окончательные решения и выводы, я хотел бы наметить возможные пути исследования, тем более что в советском востоковедении суфизм, ярчайшим представителем которого был Ибн 'Араби, все еще остается почти белым пятном.

Пожалуй, главное, с чего хотелось бы начать, заключается в том, что следует четко различать собственно учение Ибн 'Араби и его многочисленные интерпретации в трудах последующих поколений суфиев и мусульманских богословов. Между тем и то и другое очень часто объединяют под понятием *вахдат ал-вуджуд*, к тому же переводимым всегда по-разному: «единобытие», «единство бытия», «единственность бытия», наконец, просто «пантеизм». Уже само использование этого крайне расплывчатого термина породило массу недоразумений. Достаточно сказать, что в современной арабской философской лексике *вах-*

дат ал-вуджуд чаще всего означает пантеизм Спинозовского типа. Отсюда — назойливые параллели между Ибн 'Араби и Спинозой [13], в основе которых лежит как неверное понимание терминов, так и явный анахронизм.

До сих пор нельзя определить точно, кто и когда употребил словосочетание *вахдат ал-вуджуд* впервые. Во всяком случае, в тех доступных нам сочинениях Шайха, подлинность которых не вызывает сомнений, обнаружить его пока не удалось. Нельзя, конечно, исключать возможность, что Ибн 'Араби называл так свою доктрину, устно излагая ее многочисленным ученикам. Но тогда этот термин можно было бы обнаружить у них, ибо известно, что некоторые из слушателей Шайха вели конспекты его устных рассуждений и пояснений (например, Бадр ал-Хабши и Ибн Саудакин) [37; 46]. Однако и здесь он не встречается. Вполне вероятно, что термин появился вскоре после кончины Шайха в 1240 г. среди его анатолийских последователей во главе с Садр ад-дином ал-Конави, которые активно комментировали и проповедовали его идеи. Есть, однако, предположение, что словосочетание *вахдат ал-вуджуд* было впервые использовано противниками учения Шайха, причем чаще всего указывают на выдающегося мыслителя Ибн Таймию (ум. 1328), который говорил об Ибн 'Араби как о проповеднике «абсолютного бытия» (*ал-вуджуд ал-мутлак*) (см. [50, с. 509—511]).

Конечно, дело здесь не в нюансах терминологии, а в самом характере наследия Шайха. Оно крайне разнородно и многогранно, и причиной тому не только особенности его мировосприятия, но и разноплановый материал, лежащий в основе его теорий. Нельзя не согласиться с исследователями, оценивающими Ибн 'Араби как «гения систематизации», который подвел итог пятивековому развитию суфийской традиции [48, с. 263]. Не касаясь иных источников мысли Шайха, кроме тех, что не выходят за рамки ислама, мы можем утверждать, что Величайший учитель собрал воедино все то, что говорили, выкрикивали в мистическом трансе, писали и преподавали мусульманские аскеты и суфии, начиная с ал-Хасана ал-Басри (VIII в.) и кончая его современниками (XII—XIII вв.). Более того, в своих идейных исканиях суфийский мыслитель не ограничился суннитским исламом и использовал некоторые положения эзотерических учений шиитских сект, в частности исмаилитов.

Итогом его систематизаторской деятельности стала настоящая «энциклопедия мусульманского эзотеризма» [32, с. 58—60; 51, т. 1, с. 13], в которую органично вошли достижения спекулятивного богословия (*ал-калам*) и философии (*ал-фалсафа*), а также различные стороны мусульманского традиционализма. В сущности, трудно найти такой аспект мусульманской духовной культуры, который не нашел бы отражения в сочинениях Шайха, особенно в его гигантском обобщающем труде «Мекканские откровения» («ал-Футухат ал-маккийя») [4], вобрав-

шем в себя и поэзию, и грамматику, и математику, и естественнонаучные представления того времени.

Многие мусульманские и западноевропейские исследователи пытались и пытаются определить внеисламские истоки идей Ибн 'Араби. На первый взгляд это нетрудно: бросаются в глаза аналогии с неоплатонизмом, герметическими и гностическими учениями, каббалой, восточнохристианской философией и мистикой [40, с. 21—24]. Однако у Ибн 'Араби элементы этих религиозно-философских систем переосмыслены настолько смело и своеобразно, что ничего более конкретного, чем их простое перечисление, предложить пока не удастся. Ясно одно: в своем творчестве он опирался на эзотерическо-философскую традицию, сложившуюся на Ближнем Востоке в результате многовекового взаимодействия различных культур и религий.

Во всей этой разнородности и многогранности, на мой взгляд, и кроется один из секретов успеха учения Ибн 'Араби в отдаленных друг от друга в культурном и территориальном отношении областях мусульманского мира в разные эпохи. Мусульмане могли найти и находили в нем то, что в данный момент было созвучно их духовным и интеллектуальным запросам, оставляя без внимания то, что представлялось им неактуальным. «Поливалентность» доктрины Ибн 'Араби во многом объясняет ее долголетие.

Но это, конечно, не единственное объяснение. Другой секрет продолжительного влияния идей Ибн 'Араби на умы и сердца состоит в том, что ему удалось найти достаточно убедительные ответы на вопросы бытия и познания, волновавшие не одно поколение мусульманских мыслителей. Эти ответы он изложил не как высокомерный схоласт и холодный рационалист (хотя он и представлялся таковым некоторым исследователям, например французскому востоковеду Л. Массиньону [49, с. 312—315]), но как страстный религиозный проповедник и реформатор, стремившийся привести единоверцев к духовному совершенству, а значит, и к спасению [3].

Учение Ибн 'Араби при необыкновенном многообразии составляющих воспринимается внимательным читателем как единое целое, ибо в конечном счете все эти составляющие служат суфийскому мыслителю для иллюстрации ключевых положений его доктрины. Хотя в принципе эти положения могут быть вычленены и изложены в абстрактных философских терминах и категориях, у Ибн 'Араби «невозможно отделить сказанное от того, как оно выражено, а значит, невозможно верно пересказать текст» [49, с. 289].

В этой связи целесообразно будет упомянуть о творческом методе Шайха. В общих чертах он заключается в том, что на всем протяжении повествования автор опирается на известную систему герменевтических и мировоззренческих посылок, которые могут реализоваться в самых разных лексемах, образах и контекстах. В каждой последующей лексеме (образе, контек-

сте) данная посылка предстает по-иному, чем в предыдущей, обретает дополнительные, часто едва уловимые нюансы. Динамичная игра знаками современной автору культуры, значениями арабских слов, техническими терминами, заимствованными из разных отраслей знания, делает тексты Ибн 'Араби полисемантическими, поддающимися самой широкой интерпретации. Разные контексты, понятия, образы могут подключаться не последовательно, а одновременно, что еще более усложняет (и даже «мистифицирует») текст, придает ему полифонию, заставляя работать воображение читателя. С этой же целью часто используется эллипсис, что вынуждает читателя достраивать опущенный смысл, исходя из собственного кругозора, религиозных и философских убеждений.

Такой подход к учению Ибн 'Араби позволяет понять, почему у его последователей оно подверглось столь глубокой трансформации, а то и вовсе превратилось в свою противоположность. Там, где Шайх в силу свойственных ему представлений о текучести бытийных процессов и относительности любых суждений о них намеренно не доводил свои мысли до конца, нарочито «смазывал» изображение, а порой и прямо сбивал читателя с толку, его комментаторы стремились добиться ясности и определенности, расставляя собственные акценты, отсутствующие в оригинальном учении [49, с. 303]. Тогда на место «открытой» и диалектической схемы Шайха становилась другая, «закрытая» и статичная, не допускающая двух толкований. При этом внешние признаки (терминология, система образов и понятий, доказательства и примеры) оставались вроде бы теми же, но в совокупности получалась иная теория, автором которой можно было бы считать Садр ад-дина ал-Конави, ал-Кайсар, ал-Кашани, 'Ираки, 'Абд ал-Карима ал-Джили, Джами, Исма'ила Хакки Бурсеви или любого другого комментатора Ибн 'Араби, но не его самого. Иными словами, последователи Шайха, как, впрочем, и его противники, лучше всего схватывали именно внешнюю сторону его учения, тогда как тонкости его философского метода обычно ускользали от них.

Традиция несколько упрощенного и непротиворечивого истолкования воззрений Шайха восходит к его первым комментаторам. Выработанные ими приемы были многократно повторены последующими поколениями суфиев и богословов. Особенно хорошо это видно на примере сочинения «Геммы мудростей» («Фусус ал-хикам»), комментирование которого стало своего рода обязанностью и делом чести чуть ли не каждого образованного мистика [51, т. 1, с. 241—256].

Между тем «Фусус» — одно из самых глубоких и трудных для понимания произведений Ибн 'Араби. Проникновение в его суть требует солидной философской подготовки и хорошего знакомства с другими сочинениями Шайха, в которых он излагает свои концепции в более доступном и развернутом виде. Отметим, что подавляющее большинство толкований «Фусус»

принадлежит авторам, для которых арабский язык не был родным. А ведь для этого труда в большей степени, чем для какого-либо другого произведения Ибн 'Араби, характерны особо тонкая, порой неуловимая игра значениями арабских слов, изощренная «лингвистическая стратегия» [49, с. 310—311], экзегетические парадоксы, напряженный антиномизм. Помимо этого автор непрерывно ссылался здесь на современные ему положения калама и фалсафы, прекрасно владея понятийным аппаратом и терминологией спекулятивных мусульманских наук.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что наряду с мало-значительными деталями интерпретаторы Ибн 'Араби часто упускали то, что, на мой взгляд, является важнейшим его достижением, — диалектику, определившую все его мировоззрение. Представляется, что именно желание передать диалектику отношений Вселенной и Абсолюта, человека и Вселенной, человека и Абсолюта, единого и множественного, добра и зла и т. п. обусловило пафос и общий настрой поздних произведений Шайха, в особенности наиболее авторитетных — «Фусус ал-хикам» и «ал-Футухат ал-маккийя» [4]. Без учета этой диалектики невозможно правильно понять и оценить, к примеру, его гносеологию, которая в общих чертах сводится к следующему: постижение суфием-гностиком (*ал-'ариф*) Абсолюта, чьи имена и атрибуты (*ал-асма' ва-с-сифат*) овеществляются в предметах Вселенной, есть динамичный и противоречивый процесс. Растерянность познающего перед непрерывно меняющимся бытием, отражающим на уровне чувственных восприятий все новые и новые модусы существования и самопознания Абсолюта, сменяется неожиданным прозрением и осознанием «истинного» положения дел во Вселенной. Далее неизбежно следует глубокое отчаяние, вызванное пониманием того, что познанное лишь одна из бесчисленных и бесконечных ипостасей «абсолютной Реальности» (*ал-хакк*), постичь которую возможно только благодаря непрерывному синхронному изменению состояний самого познающего. Путь к высшему знанию о бытии и Боге (*ал-ма'рифат*) — это путь безрассудной, самоотверженной любви к постигаемому объекту. Любовь неизменно, раз за разом приводит мистика к вершине мистического переживания — слиянию познаваемого и познающего в одно нерасторжимое целое.

Здесь мы вплотную подходим к пресловутому определению учения Ибн 'Араби как пантеистического. Таковым его называют большинство исследователей, знакомых с его идеями из вторых рук. На мой взгляд, данное определение не дает ничего для понимания сути учения Шайха и является не чем иным, как устоявшимся стереотипом, основанным на некорректном понимании его метафизической доктрины.

Действительно, предложенную Ибн 'Араби картину мира не легко без натяжек втиснуть в знаменитую схему «все есть Бог, и Бог есть все». Прежде всего в метафизике Ибн 'Араби между трансцендентной абсолютной Реальностью (*ал-хакк*) и со-

творенным миром (*ал-халк*) ни в коем случае не существует субстанциональной общности, как того требует пантеизм. Абсолютная Реальность, или просто Абсолют, взятый сам по себе, вне отношений с миром, есть совершенно лишенная качеств и определений трансцендентная сущность, о которой не может быть высказано никакое суждение. Она является самой себе в процессе саморефлексии в виде совокупности имен и атрибутов, соответствующих от века заложенным в ней качествам, которые, однако, ей нетождественны.

Природа имен и атрибутов такова, что она требует для них области приложения, или «господства», где они смогли бы развернуть во времени и пространстве те характеристики Абсолюта, которые они «называют». Этой областью и является материальная Вселенная. Имена и атрибуты объективируются в ней в различного рода материальных предметах, отличающихся друг от друга по своим сущностным качествам, что также противоречит большинству трактовок пантеизма.

Вселенная оказывается лишь отражением совокупности имен и атрибутов Абсолюта, сущность которого принципиально непознаваема и трансцендентна. В силу того что Абсолют в метафизике Ибн 'Араби выступает как единственная самодовлеющая Реальность, материальная Вселенная предстает лишь ее бледным отражением, призраком (*аш-шабах*), лишенным самостоятельной ценности и существования. В то же время в соотносении с Абсолютом, т. е. в том своем аспекте, который обращен к Нему, материальные сущности являются необходимыми Ему модусом бытия и самопознания. Ведь только в своих материализовавшихся именах Абсолют постигает себя в качестве объекта и в полной мере может созерцать свое совершенство. Человек же, будучи, согласно Ибн 'Араби, «малым миром» (*ал-'алам ас-сагир*) и «конспектом» (*ал-мухтасар*) Вселенной, предстает как наиболее адекватное отражение божественных имен и атрибутов, конечная цель творения и самопознания Абсолюта. Бытие у Шайха — и это упустили из виду почти все его толкователи — находится в процессе непрерывной трансформации, обусловленной нескончаемой цепью явлений (*таджаллийат*) все новых и новых имен и атрибутов Абсолюта.

Словом, никакого пантеизма в метафизике Шайха мы не обнаружим. Если он и употреблял термин *вахдат ал-вуджуд*, то для него, по справедливому замечанию А. Шиммель и Р. Остина, это не просто «единство бытия», но, исходя из первоначальных значений арабского корня *вджд* (находить, производить на свет), единство актов творения (*иджад*), бытия (*вуджуд*) и восприятия (*ваджд*) Вселенной и Абсолюта [26, с. 8—9; 48, с. 267—268]. Отметим, что у самого Ибн 'Араби такое понимание проблемы выражено последовательно и недвусмысленно, причем прекрасно передана динамика отношений между противостоящими полюсами единого в своей сущности Абсолюта, одновременно тождественными и различными.

Однако у последователей Шайха в силу упомянутых выше причин картина бытия выглядит куда более статичной и однозначной. Отсюда — столько больших и малых недоразумений, к числу которых следует отнести появление учения о «единстве созерцания» (*вахдат аш-шухуд*) как альтернативы доктрине Ибн 'Араби. В метафизическом плане положения *вахдат аш-шухуд* почти ничем не отличаются от принадлежащей Ибн 'Араби интерпретации *вахдат аль-вуджуд*. В частности, Шайх никогда не утверждал полного онтологического единства творца и творения, в чем его обвиняли сторонники *вахдат аш-шухуд*. Единение человека и Абсолюта постулировалось у него как мгновенное иррациональное постижение первым всеобщего онтологического единства и ощущение себя его неотъемлемой частью (т. е. как гносеологический акт). За этим следует «возвращение» мистика к первоначальному состоянию, но уже в ином качестве — осознанием «тайну» бытия, которую необходимо донести людям.

Таким образом, одну из причин полемики вокруг наследия Ибн 'Араби можно усмотреть в превратном или неглубоком понимании его идей как противниками, так и сторонниками его учения. Смещение же акцентов в толкованиях этого учения обусловлено самим характером материала и методами изложения, к которым прибегал его основатель. Здесь необходимо подчеркнуть еще один важный момент. Доктрину Ибн 'Араби рассматривали и продолжают рассматривать как изложение (порой весьма специфическое) ряда рациональных положений. В какой-то мере это соответствует истине, но вместе с тем, на мой взгляд, следует различать два разных уровня (или даже два разных языка), на которых Шайх общается с читателем: абстрактно-метафизический и мистико-интуитивный. Основа первого — философский дискурс, второй связан главным образом с личным мистическим опытом и переживанием. Если на первом уровне картина мира излагается достаточно четко и логически непротиворечиво, а трансцендентность Абсолюта и его атрибуты выражена недвусмысленно, то со вторым уровнем (или языком) дело обстоит сложнее. Здесь попытка суфийского мыслителя передать глубокое, трансформирующее личностное и ее мировосприятие мистическое переживание вынуждает суфия прибегать к разного рода языковым и логическим ухищрениям. Стремясь преодолеть неизбежный дуализм и инерцию повседневного языка и мышления, он обращается к парадоксам (в частности, экзегетическим) и антиномиям, употребляет необычные и многозначные образы, эпатирует слушателей либо читателей «откровениями», идущими вразрез с догматами экзотерической религии.

Такой подход был характерен для одного из направлений в суфизме задолго до Ибн 'Араби. Достаточно вспомнить ал-Бистами (ум. 874), ал-Халладжа (убит в 922 г.), Абу Са'ида Майхани (ум. 1049), ал-Харракани (ум. 1033). Шайх отнюдь не

порывает с традицией этого, так называемого экстатического суфизма, а, напротив, дает ему дальнейшее развитие, но уже в ту эпоху, когда активно шла философизация суфийских учений. Именно тогда, когда он с помощью парадоксов и антиномий пытается передать свое сугубо личное, но уже отягощенное метафизическими представлениями мистическое мироощущение, он вступает в конфликт с положениями экзотерического ислама и становится уязвим для нападков мусульманских богословов с их трактовкой «правoverия», а вслед за ними — и для современных исследователей, желающих изложить его воззрения в знакомых им категориях. Разве не соблазнительно истолковать как «крамольную» (или же «пантеистическую»), например, следующую поэтическую фразу [10, ч. 1, с. 83]:

Он (Абсолют) восхваляет меня, а я — Его,
Он поклоняется мне, а я — Ему.
Находясь в [мистическом] состоянии, я признаю Его,
Но я же отрицаю Его бытие в виде конкретных сущностей.
Он узнаёт меня, а я отрицаю Его,
[В то же время] узнаю Его и свидетельствую Его существование.
Так где же Его самодостаточность,
Если я помогаю Ему и дарую Ему блаженство?!

Такие высказывания мы находим во множестве как у самого Ибн 'Араби, так и у его последователей, особенно поэтов. Именно на них сосредоточивали свою критику богословы и даже некоторые суфии-практики, с подозрением относившиеся к подобным проявлениям теософии. Думаю, не будет большим преувеличением сказать, что подобные смелые изречения в поздне-суфийской поэзии турок, персов, североиндийских народностей становились чуть ли не обязательным поэтическим элементом, придающим стихам дополнительную «пикантность».

В какой мере теософские пассажи были выражением истинного мистического переживания, а в какой — просто данью поэтическому канону у разных поэтов в разные эпохи, судить нелегко. Отсюда — столько споров о правомочности отнесения к суфийской традиции творческого наследия таких поэтов, как Са'ди, Хафиз, Низами. Независимо от того, считает ли исследователь суфием данного автора или нет, он не может, на мой взгляд, основываясь на отдельных «еретических» выражениях из его дивана, приписывать ему «пантеистические» взгляды и тем более рассуждать о «материалистических и атеистических тенденциях» в его творчестве (см., например, [2]). Еще Гегель критиковал «пантеистическую интерпретацию» поэзии Джалал ад-дина Руми у немецкого профессора богословия Ф. Толука как однобокую и некорректную с философской точки зрения [1, с. 359—361].

А теперь затронем вопрос об отношении к наследию Ибн 'Араби мусульманских богословов. Сразу же подчеркнем, что на западе мусульманского мира оппозиция идеям Шайха была значительно сильнее, чем в Анатолии, Иране и Индии.

Активная борьба вокруг его учения долгое время шла и в Йемене, где оно приобрело как многочисленных сторонников, так и не менее многочисленных противников в богословской среде. Особенно выделялся в этом отношении г. Забид — крупнейший религиозный центр Южной Аравии [16, с. 70—82]. Один из здешних религиозных авторитетов, Ибн ал-Ахдал (ум. 1451), посвятил опровержению идей Ибн 'Араби и его последователей несколько сочинений, считая Шайха «злейшим врагом ислама» [11].

С переменным успехом шла эта борьба в Сирии и Египте. Египетский историк ас-Сахави (ум. 1497) собрал около 300 фетв, объявлявших учение Шайха «неверием» и опасным «заблуждением» и требовавших уничтожения его сочинений.

В Иране и Индо-Пакистане борьба вокруг наследия Ибн 'Араби нашла выражение прежде всего в упоминавшейся уже полемике между сторонниками *вахдат ал-вуджуд* и *вахдат аш-шухуд*. Крупнейшими теоретиками и проповедниками последнего были 'Ала' ад-даула Симнани (ум. 1336) в Иране и Ахмад Сирхинди (ум. 1624) в Индии, выступившие как поборники «правоверного» ислама против универсалистских и абстрактно-теософских тенденций, распространившихся среди «вуджудитов» [48, с. 257, 367—369]. На самом же деле оба эти мыслителя лишь несколько по-иному расставили акценты в оригинальном учении Ибн 'Араби, но отнюдь не опровергли его, как им, вероятно, казалось. Они боролись лишь с одной из его возможных трактовок и предлагали свою собственную, которая строилась, по существу, на тех же исходных посылках (взятых у Шайха), что и трактовка их оппонентов.

Примерно к началу XVIII в. полемика вокруг имени Ибн 'Араби постепенно идет на спад, хотя время от времени продолжают появляться то филиппики, то панегирики в его адрес. В целом у большинства его критиков мы не находим глубокого, серьезного анализа положений его учения. Многие их сочинения написаны живо, в весьма язвительном тоне и зачастую содержат любопытные наблюдения. Однако они полезны скорее для понимания духовной жизни той эпохи, когда они были созданы, чем для проникновения в суть учения Ибн 'Араби. Чаще всего объектом критики становились присущие Шайху методы символично-аллегорического толкования текста Корана или его отдельные высказывания, как правило вырванные из общего контекста, вроде приведенного выше стихотворного отрывка. Некоторые богословы «оправдывали» Шайха, говоря, что его сочинения являются продуктом сознания, помутненного в результате непосильных аскетических упражнений [14, т. 1, с. 123—124; 17, с. 333—336; 8, т. 5, с. 311—312].

Наиболее последовательным и непримиримым противником Ибн 'Араби был знаменитый мусульманский богослов Ибн Таймийа (ум. 1328), посвятивший многие свои проповеди и сочинения опровержению его онтологических и гносеологических тео-

рий [17, с. 322—349]. Против Шайха и его ученика поэта 'Афиф ад-дина ат-Тилимсани (ум. 1291) выступил также прославленный арабский историк Ибн Халдун (ум. 1405), подчеркивавший социальную опасность не контролируемого общиной экстатического суфизма и связь учения Шайха с исмаилитским эзотеризмом и «крайним» шиизмом. Он считал Ибн 'Араби и его последователей чуть ли не замаскированными исмаилитскими проповедниками, представлявшими угрозу суннитской общине [47, т. 2, с. 165—167]. С легкой руки Ибн Халдуна и поныне Ибн 'Араби продолжают подозревать в симпатиях к исмаилизму и «крайнему» шиизму (см., например, [32, с. 22—28, 62—80; 46, с. 2—3]), хотя в своих текстах он неизменно предстает как убежденный суннит.

Связь Ибн 'Араби с шиизмом, казалось бы, подтверждается широким распространением его идей среди поздних шиитских мыслителей, начиная с Хайдара Амули (ум. в конце XIV в.) и кончая Мир Дамадом (ум. 1631/32) и Муллою Садрой (ум. 1640). Они действительно почти без изменений заимствовали метафизические и теологические построения Шайха, а также концепцию «совершенного человека» (*ал-инсан ал-камил*) [23; 24]. Однако эти и другие шиитские мыслители сделали из учения Ибн 'Араби иные практические выводы, нежели те, к которым пришел он сам. В частности, в их доктрине «святости» (*ал-вилая* или *ал-валайа*) место «мистического полюса» (*ал-кутб*), возглавляющего невидимую иерархию «святых», и «совершенного человека» занял шиитский «скрытый имам». Он был объявлен «печатью мухаммадовой святости» (*хатам ал-вилая ал-мухаммадийа*) — титулом, который Ибн 'Араби отводил самому совершенному суфию-гностику, коим он, похоже, считал самого себя. Любопытно, что на рубеже XVIII—XIX вв. этим титулом для укрепления своего авторитета воспользовался основатель одного из влиятельных суфийских братств Ахмад ат-Тиджани (ум. 1815) [20]. Свои притязания он подкрепил ссылкой на «Фусус ал-хикам» и «ал-Футухат ал-маккийа».

Вообще после XIII в. трудно найти мало-мальски образованного суфийского шайха, который не обращался бы к учению Ибн 'Араби и не определил бы своего отношения к нему [34, с. 3—138]. Это в одинаковой степени верно как для запада, так и для востока мусульманского мира [43]. Термины, понятия и образы из его произведений мы находим как в поэзии, так и в прозаических трактатах поздних суфиев. В Анатолии, где он долгое время жил и преподавал, его личность стала поистине легендарной.

Идеи Ибн 'Араби получили довольно широкое распространение среди членов многих суфийских братств. Здесь, вполне естественно, не обошлось без некоторого упрощения и даже вульгаризации. Полулегендарный образ Величайшего учителя, сложившийся в литературе и устных преданиях различных *тарикатов*, во многом определил отношение к его творчеству европей-

цев. Он выступает то как чудотворец и заступник, то как носитель непреходящих истин, которые он может открывать лишь достойным, являясь им во сне и наяву.

Вместе с тем непосредственно к его творческому наследию обращалась только суфийская интеллектуальная элита, составлявшая верхушку братств. Ее представители были достаточно подготовлены к тому, чтобы воспринять, пусть в неполном и упрощенном виде, основы его учения. Обширную литературу, посвященную идеям и личности Ибн 'Араби, оставили авторы, принадлежавшие к таким влиятельным братствам, как аш-шазилийа, ал-кадирийа, накшбандийа и бекташийа. Ряд теоретических положений Шайха определил идейную платформу этих и других братств, а его практические рекомендации, изложенные в «ал-Футухат ал-маккийа», были взяты на вооружение при подготовке муридов. Многие выдающиеся деятели накшбандийа в знак своей принадлежности к идейной традиции, восходящей к Ибн 'Араби, прибавили к своим именам титул *ал-акбари* — «акбариец» (от *аш-шайх ал-акбар*) [15, с. 338—353].

В то же время среди суфиев не существовало единой точки зрения на наследие Величайшего учителя. Одни, наиболее близкие к богословам, которые выступали в качестве ревнителей «правoverия», требовали запрета или уничтожения его произведений. Другие, напротив, настаивали на необходимости их изучения всеми суфиями без исключения (кстати, это имело место в отдельные периоды на востоке мусульманского мира). Наконец, третьи, составлявшие, пожалуй, большинство, отдавая должное гению Ибн 'Араби, видели выход в том, чтобы запретить чтение его книг (*тахрим назар ила кутубихи*) [12, т. 5, с. 191] широкой публике, дабы изложенные там смелые парадоксы и антиномии не смутили и не сбили с «пути истинного» не подготовленных к их восприятию людей (ср. [5, с. 203]).

Неизвестно, как сложилась бы судьба учения Ибн 'Араби в центральных областях мусульманского мира, если бы к нему не благоволила османская верхушка. Так, султан Селим I не только распорядился выстроить над его могилой в Дамаске прекрасный мавзолей и медресе, но и поручил крупному духовному авторитету Кемаль-паше (ум. 1533) издать фетву, запрещающую под страхом сурового наказания критику и поношения в адрес Шайха [12, т. 5, с. 195].

Последняя вспышка дискуссий вокруг наследия Ибн 'Араби, имевшая широкий общественный резонанс, произошла в 1975—1976 гг., когда на страницах египетской печати началась кампания против критического издания текста «Футухат», предпринятого О. Йахией [30, с. 32—33]. Не ослабевает и научная полемика, связанная с оценкой роли его учения в истории мусульманской культуры [9]. Это еще раз подтверждает актуальность творческого наследия Шайха для нынешних поколений его единоверцев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. 3. Философия духа. Пер. Б. А. Фохта. М., 1956.
2. Исмагов Б. Пантеистическая философская традиция в персидско-таджикской поэзии IX—XV вв. (Анализ идейного содержания философской лирики). Душ., 1986.
3. Кныш А. Ибн 'Араби как идеолог суфизма.— Научная конференция «Общественные движения и их идеологии в докапиталистических обществах Азии». Тезисы. М., 1984, с. 35—36.
4. Кныш А. Основные источники для изучения мировоззрения Ибн 'Араби: «Фусус ал-хикам» и «ал-Футухат ал-маккийя». Автореф. канд. дис. ... Л., 1986.
5. Шмидт А. Э. 'Абд-ал-Ваххаб-аш-Ша'раний (ум. 973/1565) и его «Книга рассыпанных жемчужин». СПб., 1914.
6. Абу Зайд Наср Хамид. Фалсафат ат-та'вил. Дирасат фи та'вил ал-Кур'ан 'инда Мухйи ад-дин Ибн 'Араби. Бейрут, 1983.
7. ал-'Аззави 'Аббас. Мухйи ад-дин Ибн 'Араби ва гулат ас-суфийя.— Ал-Китаб ат-тизкари: Мухйи ад-дин Ибн 'Араби. 1969, с. 131—149.
8. ал-'Аскалани Ибн Хаджар. Лисан ал-мизан. Т. 1—6. Хайдарабад, 1329—1331 г. х.
9. Гураб (Гарраб) Махмуд. Шарх «Фусус ал-хикам». Димашк, 1985.
10. Ибн 'Араби Мухйи ад-дин. Фусус ал-хикам. Ат-Та'ликат 'алайхи ли-калам Абу 'Ала 'Афифи. Ч. 1—2. Бейрут, 1400/1980.
11. Ибн ал-Ахдал ал-Хусайн. Кашф ал-гита' 'ан хака'ик ат-таухид ва-р-радд 'ала Ибн 'Араби ал-файласуф ал-мутасаввиф. Нашараху Ахмад Бакир Махмуд. Тунис, 1964.
12. Ибн 'Имад. Шазарат аз-захаб фи ахбар ман захаб. Т. 1—8. Бейрут, [б. г.].
13. Мадкур Ибрахим Байуми. Вахдат ал-вуджуд: байна Ибн 'Араби ва Исби-нуза.— Ал-Китаб ат-тизкари: Мухйи ад-дин Ибн 'Араби... Ал-Кахира, 1969, с. 365—380.
14. Мубарак Заки. Ат-Тасаввуф ал-ислами фи-л-адаб ва-л-ахлак. Т. 1—2. Бейрут, [б. г.].
15. ат-Тафтазани Абу-л-Вафа'. Ат-Тарика ал-акбарийя.— Ал-Китаб ат-тизкари: Мухйи ад-дин Ибн 'Араби... Ал-Кахира, 1969, с. 293—353.
16. ал-Хабши 'Абд Аллах Мухаммад. Ас-Суфийя ва-л-фукаха' фи-л-Йаман. Сана'а, 1396/1976.
17. Хилми Мустафа. Ибн Таймийя ва-т-тасаввуф. Ал-Искандарийя, 1982.
18. аш-Ша'рани 'Абд ал-Ваххаб. Ат-Табакат ал-кубра. Т. 1—2. Ал-Кахира, 1317 г. х.
19. аш-Ша'рани 'Абд ал-Ваххаб. Ал-Йавакит ва-л-джавахир. Т. 1—2. Ал-Кахира, 1321 г. х.
20. Abun-Nasr J. The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World. L., 1965.
21. 'Afifi A. A. The Mystical Philosophy of Muhyid-din Ibnul 'Arabi. L., 1939.
22. 'Afifi A. A. The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought.— BSOAS. 1951, vol. 13, pt 4, с. 840—847.
23. Amoli Sayyed Haydar. La philosophie shi'ite. Textes publiés avec une double introduction et index par H. Corbin et O. Yahia. Teheran — Paris, 1969.
24. Antes P. Zur Theologie der Shi'a. Eine Untersuchung des Gami' al-asarar wa-manba' al-anwar von Sayyid Haydar Amoli. Freiburg-im-Breisgau, 1971.
25. Asin Palacios M. El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid, 1931.
26. Austin R. Meditations on the Vocabulary of Love and Union in Ibn 'Arabi's Thought.— JMIAS. 1984, vol. 3, с. 6—19.
27. Chittick W. The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jami.— StI. 1979, vol. 49, с. 135—158.
28. Chittick W. Ibn 'Arabi's own Summary of the «Fusus»: «The Imprint of the Bezels of the Wisdom».— JMIAS. 1982, vol. 1, с. 30—93.
29. Chittick W. The Chapter Headings of the «Fusus».— JMIAS. 1984, vol. 2, с. 41—93.

30. *Chodkiewicz C.* Les premières polémiques autour d'Ibn 'Arabi: Ibn Taymiyya. Thèse de 3-e cycle. P., 1984.
31. *Chodkiewicz M.* Le sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi. P., 1986.
32. *Corbin H.* L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. P., 1958.
33. *Gilis Ch. A.* La doctrine initiatique du pèlerinage à la maison d'Allah. P., 1982.
34. *Gramlich R.* Die schi'itische Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre. Wiesbaden, 1976.
35. *Gril D.* Le commentaire du verset de la lumière d'après Ibn 'Arabi.— BEO. 1977, t. 29, c. 179—187.
36. *Gril D.* Le personnage corainque de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabi.— AI. 1978, t. 14, c. 37—57.
37. *Gril D.* Le «Kitab al-inbah 'ala tariq Allah» de 'Abdallah Badr al-Habaši: un témoignage de l'enseignement spirituel de Muhyi l-din Ibn 'Arabi.— AI. 1979, t. 15, c. 97—164.
38. *Gril D.* Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn 'Arabi (Risalat al-it-tihad al-kawni).— AI. 1981, t. 17, c. 53—111.
39. *Ibn 'Arabi.* La sagesse de la réalité actuelle dans le verbe de Dawud. Chapitre 17 de «Fusus». Trad. et comment. de Ch. A. Gilis.— Études Traditionnelles. 1976, vol. 77, c. 102—124, 162—185; 1977, vol. 78, c. 27—45.
40. *Ibn al-'Arabi.* The Bezels of Wisdom. Transl. and introduction by R. W. J. Austin. New York—Ramsey—Toronto, 1980.
41. *Izutsu Toshihiko.* A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism. Ibn 'Arabi and Lao-Tzu, Chuang-Tzu. Vol. 1—2. Tokyo, 1966—1967.
42. *Landau R.* The Philosophy of Ibn 'Arabi. N. Y., 1959.
43. *Nasr S. H.* Ibn 'Arabi in the Persian Speaking World.— Ал-Китаб ат-тизкар: Мухйи ад-дин Ибн 'Араби... Ал-Кахира, с. 357—363.
44. *Nicholson R. A.* A Literary History of the Arabs. Cambridge, 1930.
45. *Nyberg H. S.* Kleinere Schriften des Ibn 'Arabi. Leiden, 1919.
46. *Profitlich M.* Die Terminologie Ibn 'Arabi's im «Kitab wasa'il as-sa'il» des Ibn Saudakin. Text, Übersetzung und Analyse von M. Profitlich. Freiburg-im-Breisgau, 1973.
47. Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun. Texte arabe, publié par M. Quatremère. T. 1—3. P., 1868.
48. *Schimmel A.* Mystical Dimensions of Islam. North Carolina, 1975.
49. *Sells M.* Ibn 'Arabi's «Garden Among the Flames»: a Reevaluation.— History of Religions. 1984, vol. 23, № 4, c. 287—315.
50. *al-Tirmidi al-Hakim.* Kitab hatm al-auliya'. Ed. par O. Yahia. Beyrouth, 1965.
51. *Yahia O.* Histoire et classification d'oeuvre d'Ibn 'Arabi. T. 1—2. Damas, 1964.

О. Б. Фролова

НЕИЗВЕСТНЫЕ РУКОПИСНЫЕ ТРАКТАТЫ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII ВЕКА, ПОСВЯЩЕННЫЕ ИБН 'АРАБИ И ЕГО ФИЛОСОФИИ

Произведения арабо-испанского мыслителя-мистика и поэта Ибн 'Араби (1165—1240) оказали существенное влияние на философию, культуру, идеологию не только Востока, но и Запада. В статье «Данте и ислам» итальянский ученый Франческо Габриэли писал: «Сочинение Ибн 'Араби на самом деле обнаруживает удивительное сходство с дантовским видением и в своих основных посылах, и в описаниях, и в тонкости изображения загробного мира...» [1, с. 204]. Если относительно влияния Ибн 'Араби на Данте все еще нет твердого мнения, то воздействие арабского мыслителя на каталонского поэта и философа Раймунда Люллия (1235—1315) безусловно и подтверждается заявлением самого каталонца о том, что свою книгу «El Amigo y el Amado» («Друг и возлюбленный») он написал в подражание мусульманским мистикам [5, с. 311]. Огромна роль идей Ибн 'Араби в становлении и развитии общественной мысли Османской империи. Советский исследователь Н. А. Иванов писал, что «если в Каире его сочинения сжигались или смывались водой, то в Стамбуле и Конье благоговейно хранились и переписывались» [2, с. 24—25].

Оценивая наследие Ибн 'Араби, Б. Я. Шидфар пишет: «Сложное противоречивое творчество литераторов-философов Ибн Туфейля и Ибн аль-Араби дает представление об уровне развития философской мысли в Андалусии и о гражданской смелости людей, рисковавших обращаться к опасным для того времени проблемам. Это обращение нередко расценивалось как открытый вызов фанатичному и влиятельному духовенству» [7, с. 168].

Аллегоричность изложения суфийских идей, мистическое толкование Корана, идущее вразрез с ортодоксальными религиозными представлениями, определяли зачастую резко отрицательное отношение к учению Ибн 'Араби. Однако у него было и множество сторонников, которые его идеи принимали с энтузиазмом. Противоречивые оценки творчества Ибн 'Араби дошли до нашего времени: в ряде арабских стран (например, в Египте) его труды и сейчас находятся под запретом, до сих пор есть у него и горячие приверженцы.

Об оживленной полемике, которая велась на Востоке в начале XVIII в. вокруг учения Ибн 'Араби, свидетельствуют уникальные рукописные трактаты, включенные в сборник, хранящийся сейчас в Восточном отделе Библиотеки им. М. Горького при Ленинградском университете (шифр 685).

Прежде всего о рукописи в целом. Она относится к первой половине XVIII в., представляет собой автограф составителя и написана, очевидно, в Египте; попала она в ленинградскую библиотеку из коллекции ат-Тантави. Объем рукописи — 243 л.; размер страницы — 21×15,5 см, текста — 15,5×9,5 см; на странице 21—22 строки, кустоды. Бумага восточная, лощеная, переплет картонный, по краям обклеен кожей, клапан с дефектом. Почерк — четкий насх; текст писан черной тушью и заключен в рамку из красных линий; заглавия трактатов (там, где они есть), разбивка текста на разделы и некоторые его части выделены кинovarью. Пагинация частична и случайна. Трактаты обозначены латинскими буквами, — по-видимому, во время работы над ней К. Залемана и В. Р. Розена. Всего в рукописи 25 трактатов.

Составителем сборника и автором ряда трактатов, вероятно, является приверженец учения Ибн 'Араби. Данные рукописи позволяют предположить, что жил он в первой половине XVIII в. в Египте, родом был из Фустата, или Старого Каира, что в районе акведука, идущего от Нила до каирской цитадели. Учился в знаменитом мусульманском университете Ал-Азхар и потом не порывал связи с ним. Его полное имя — Мухаммад Бадр ад-дин сибт Мухаммад Шамс ад-дин аш-Шурунбабили. Все трактаты сборника посвящены вопросам суфизма, а некоторые непосредственно связаны с именем Ибн 'Араби. Например, трактат «Святое послание относительно тайн сенсуального пункта» приписывается Ибн 'Араби, однако в каталоге его сочинений такое не значится [10, т. 1, с. 332]. В заключении этого трактата сказано: «Написал его своей рукой бедный раб Мухаммад Бадр ад-дин...» (л. 116б), т. е. прямо указано, что его автором является составитель всей рукописи. В трактате изложены основные идеи Ибн 'Араби, в частности его учение о символической и магии букв, когда буквы, имеющие точку, означают основные сущности и истины богословия, потому что точка (сенсуальный пункт), по представлению автора трактата, является одной из орбит, по которой вращаются «тонкости» науки о единобожии, единобытии (л. 104а).

В этом трактате, написанном высоким стилем, зачастую рифмованной прозой, затрагиваются вопросы о правилах единения — *'илм ат-таухид* (л. 103б), проблемы спекулятивного богословия — *'илм ал-калам ан-назари* (л. 103б), ставятся задачи гносеологического характера. Автор пишет, например: «О том, у чего нет противоположного и чему нет подобного, можно строить умозаключения только при [особом] к нему внимании и [специальной] подготовке к его [познанию]. Это можно постиг-

нуть только при помощи правильного пути [в размышлении] и [тщательного] ознакомления» (л. 104б).

Автор говорит о теофании (*ат-таджаллийат ал-илахиййа*, л. 104а), о путях постижения истины (*хака'ик ал-висал*, л. 104б).

Много внимания уделяется различным аспектам мистического союза: «Указание на универсальность силы божественной души содержится в реальностях отдельных существ, в особенностях выявления [ими] возможного и в их превращении в глаз Абсолюта при исчезновении их в его сущности и сокрытии их за его особенностями» (л. 105а). В этих словах заключено представление о таком единении человека и Бога, при котором Бог созерцает мир глазами человека или мир созерцает себя его глазами [4, с. 10].

В «Святом послании» говорится также о семи сущностных характеристиках божества или мира, которыми являются жизнь, знание, воля, мощь, слух, зрение, речь, и о семи противоположных качествах человека, как-то: смертность, незнание, отсутствие воли (безволие), слабость, глухота, слепота, немота (л. 112а). Символически эти характеристики связываются с буквами, отмеченными или не отмеченными диакритическими точками.

Развитием тематики этого сочинения являются трактаты сборника К и К₁, в которых Мухаммад аш-Шурунбабили касается вопросов символики и магии букв и чисел, привлекавших пристальное внимание Ибн 'Араби.

Трактат Е, по-видимому, также принадлежит перу самого Мухаммада аш-Шурунбабили. Его название — «Снятие душевного сомнения относительно познания человеческого образа». На его полях отмечено, что автор трактата — сам Ибн 'Араби; следовательно, Мухаммад аш-Шурунбабили считается простым переписчиком, поставившим свое имя под трактатом и только претендующим на авторство. Подобная ошибка вполне естественна, так как в этом сочинении говорится о человеке, его облике, разуме, духовности, достижении им того состояния, которое Ибн 'Араби назвал «совершенный человек», т. е. о вопросах, волновавших Ибн 'Араби.

Автор трактата указывает, что люди на пути к познанию абсолютной истины (божества, мира, природы) могут быть разделены на несколько групп в зависимости от того, как велика сила света, озаряющего их путь к познанию: на обладателей солнца, полной луны, полумесяца, звезды или светильника (л. 65а). Человек, приобщившийся к Высшему смыслу (*ал-инсан ал-ма'нави*), по выражению автора, «объединяет в себе привлекательные черты мира» (л. 65б).

В трактате содержатся и нравоучительные сентенции, заимствованные из Корана (например: «...человеку лишь то, в чем он усердствовал» — 53:40), и хадисы: «Кто познает самого себя, познает своего Господа», «У человека [будет] в потусто-

ронней жизни могущество в меру того, что он познал из могущества своей души в этой жизни» (л. 66б, 67а), а также высказывания суфийских авторитетов, например: «Если стремящемуся [к знанию] невыносимо повиноваться тому, кто его обучает, то ему трудно получить желаемое» (л. 67б—68а).

Перу Мухаммада аш-Шурунбабили принадлежит также трактат «Знаменательное хвалебное слово относительно разъяснения единства бытия», где дается изложение учения Ибн 'Араби о единобытии (единстве/единственности бытия, существования) — *вахдат ал-вуджуд*. В начале трактата автор говорит, что его попросили поведать людям учение о единобытии и что все изложенное им является ответом на эту просьбу. Затем он пишет: «Знай, что бытие (существование) — это высочайшая сущность, определяемая святыми атрибутами... То, что помимо бытия, это чистое ничто, а сущность не может быть ничем» (л. 234а). И далее: «Смысл единобытия — это единство/единственность того, в чем всякое существующее существует, а это Аллах всевышний. Всякий, кто говорит, что бытие — это то же, что существующий/сущий, может только сказать, что это и есть единобытие, так как эти слова означают единственность Аллаха» (л. 234а—234б).

Мухаммад аш-Шурунбабили является автором еще одного трактата рассматриваемого сборника. Это «Послание относительно откровения Мухйи ад-дина ибн 'Араби». Он также касается учения арабского мыслителя, но в основном передает различные суждения о нем, легенды из его жизни.

По поводу споров об Ибн 'Араби автор пишет: «Я читал преученнейшего Са'д ад-дина (на полях в приписке указано, что это ат-Тафтазани) послание, в котором он написал много и чрезвычайным образом умалил достоинства книги „Геммы премудрости“ Величайшего шайха Мухйи ад-дина ибн 'Араби. Он говорит относительно этой книги и ее автора в такой манере, которая может удовлетворить только глупца, хотя владыка Са'д ад-дин принадлежит к людям, чей ранг отрицать нельзя и до высот которых трудно подняться» (л. 240б). Мухаммад ал-Шурунбабили защищает своего учителя Ибн 'Араби от критики и, невзирая на известность Са'д ад-дина ат-Тафтазани, прославленного среднеазиатского богослова XIV в., пишет, что его аргументация может быть принята только невежественным человеком. Добавим, что на полях сделано замечание: слава Аллаху, критика эта, как выясняется, принадлежит не самому ат-Тафтазани, а только его ученику.

В арабских сочинениях содержатся разнообразные легенды о суфийских шейхах, руководителях братств, о так называемых божественных полюсах (*кутб*) Аллаха. Постоянные обряды *зикра*, молитвы, сосредоточенность мыслей на вопросах религии приводили к тому, что этим святым людям являлись видения, о подобных которым и рассказывается в данном трактате. В этом сочинении Ибн 'Араби именуется «величайшим страдальцем

(*мубтала*)» (это выражение понимается также как «пораженный [душевной] болезнью», «душевнобольной»). Если Мухаммад аш-Шурунбабили был не согласен с первым положением критика, то второе не только принимает, но в дополнение приводит легенду о том, что знаменитый Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани, суфий XVI в., известный своим визионерством, увидел во сне Адама, праотца людей, и стоящего перед ним Ибн 'Араби. Адам и сообщил Абд ал-Ваххабу, что Ибн 'Араби душевнобольной (л. 240б).

Вообще существует множество рассказов о болезненном состоянии духа Ибн 'Араби. Так, испанский ученый А.-Г. Паленсиа в своей монографии «История арабо-испанской литературы» [9, с. 371—386] приводит со ссылками на источники подобные рассказы. Суть их такова.

В юности Ибн 'Араби много читал, увлекался охотой, и, казалось, ничто в нем не предвещало будущего великого мистика. Его жизнь круто изменилась после женитьбы на Марьям, дочери Мухаммада. Набожность жены обратила его мысли к благочестию. Тяжелые события в жизни Ибн 'Араби — болезнь, во время которой ему постоянно снились ад и адские мучения, а затем смерть отца, который сам предсказал день своей кончины, — привели его в мистическое состояние духа, возбудили интерес к суфийским знаниям. У него начались видения — ему являлся пророк Хидр, сочетавший в себе черты христианского пророка Ильи и святого Георгия. В течение двух лет он был муридом суфийской проповедницы Фатимы из Кордовы, наблюдал за творимыми ею «чудесами». Затем Ибн 'Араби избирает путь постоянных странствий. Он переезжает из одной страны в другую, из одного города в другой. Видения не оставляют его. Так, в одну из ночей он видит, что сочетался мистическим браком со всеми звездами неба и не осталось ни одной, с которой бы он не совокупился [9, с. 373]. Это было как бы аллегорическим предсказанием того, что Ибн 'Араби станет звездой в теории суфизма. Менее вероятно другое толкование этого видения — в духе пренебрежительного отношения к общепринятым святыням.

Религиозные занятия и литературная деятельность не мешали Ибн 'Араби интересоваться и политическими проблемами. В частности, он написал послание под названием «Божественная политика», которое было направлено предводителю турок-османов и в котором содержались резкие выпады против христиан, выражалась ненависть к ним. В нем же предсказывается победа турок [9, с. 375]. Кстати, среди рассказов трактата «Послание относительно откровения Мухйи ад-дина ибн 'Араби» есть легенда о встрече Ибн 'Араби с основателем династии Османов, которому он предсказал, что тот станет султаном (л. 243а).

Аллегорически излагая основную идею Ибн 'Араби — *вахдат ал-вуджуд*, автор этого трактата приводит следующую ле-

генду: «Передают, что два ангела спросили его (Ибн 'Араби) о людях, и он ответил: Мы пришли из Мы, и Мы отделились от Мы, и сейчас Мы — это Мы. Посмотрели ангелы друг на друга, не понимая его слов. И вот со стороны — глас Всевышнего: это мой раб, слова которого и в этом мире, и в жизни будущей непознаваемы» (л. 243а).

Под «Мы» Ибн 'Араби, как и Коран, надо думать, подразумевал Бога, Аллаха. Следовательно, данное высказывание означает, что люди — это эманация божественной сущности в их индивидуальном существовании, вместе с тем их истинное бытие — это Бог. В суфийских сочинениях рассуждения, подобные приведенному выше, встречаются нередко, но требуют истолкования. В специальных словарях суфийских терминов даются, например, такие пояснения: «Я — это Ты», «Ты — это Я» [8, с. 25].

Принимая во внимание, что в Египте Ибн 'Араби подвергался гонениям, его последователь о многих вещах говорит эзоповским языком. В частности, он приводит и такую легенду: «Вот еще случай — с иудеем, который прислуживал ему (Ибн 'Араби), а я полагаю, был с ним в интимных отношениях, и излил на него неисчислимы и почти непостижимые знания и секреты, которые приводят в волнение цивилизованных людей. И подобные [рассказы] свидетельствуют о том, что он (Ибн 'Араби) был из избранных богомольных владык, пылью под ногами которых нас рассеял Аллах...» (л. 243а).

Возможно, здесь также в иносказательной, пусть несколько грубой форме выражена связь идей Ибн 'Араби с учением иудейской религии, в частности с каббалистикой. Говоря об источниках суфизма, в теорию которого Ибн 'Араби внес огромный вклад, исследователи помимо чисто исламских корней называют зороастризм, восточнохристианский аскетизм, неоплатонизм, индуизм и буддизм, однако на каббалистику как на один из источников суфизма прямых указаний нет, хотя черты их сходства ранее и отмечались И. П. Петрушевским [6, с. 310—316].

Автор трактата передает легенды о творимых Ибн 'Араби чудесах, в частности о воскрешении мертвецов. Легенд о чудесных исцелениях людей суфийскими святыми в суфийской литературе множество. В данном трактате, как представляется, легенды о воскрешении мертвецов также имеют иносказательный смысл: речь идет о духовном возрождении людей под влиянием идей Ибн 'Араби, обращении их к отказу от общепринятых религиозных догм.

Суфийские проповедники, как известно, выражали свои мысли особым, символическим, обычно непонятным или малопонятным другим языком, прибегая к аллегориям, иносказаниям, завуалированному выражению мыслей. Автор рассматриваемого трактата сетует, что «обычай людей, тварей Аллаха, таков, что у всякой их группы свой путь; и если кому-нибудь что-либо

недоступно, то он порицает это и считает его неправильным. Полагают, что существует семь кругов, представители каждого из которых бранят стоящих выше их, и получается, что все осуждают стоящих выше. Это распространяется даже на [божественный] полюс [Ибн 'Араби]. Если бы два имама веры познакомились с секретами его [учения], то сочли бы его безбожником, вынесли бы решение его убить и заявили бы, что он не верует в Аллаха и Судный день. Но ведь если бы кто-то чужой познакомился с трудами тех имамов, то также [осудил бы их]» (л. 241а). В такой смягченной форме автор трактата говорит о полемике богословов относительно учения Ибн 'Араби.

Суфийские авторы и проповедники, главы суфийских братств, понимая силу и власть слова над человеком, вырабатывают свои формы и методы речевого воздействия и убеждения слушателей, чтобы покорять их души своими идеями. Они используют такие факторы, как интерес человека к таинственному, стремление постигнуть непонятое, доверие к шейху, божественному полюсу — лицу, престиж которого освящается свыше. С целью эмоционального воздействия на психику человека они прибегают к особым речевым приемам убеждения. Например, многократно встречаются повторения одной мысли в разных речевых формах, синтаксические перестановки слов во фразе, сокращения и добавления отдельных слов, используются яркие сравнения, метафоры, эпитеты, привлекаются риторические обороты, рифмованная проза.

Рассмотрим следующий отрывок из уже упоминавшегося трактата «Снятие душевного сомнения...» (л. 66а): «Знай — да наставит тебя Аллах! — что вот когда и является человек [таким, что] первая [его] реальность по действию [заключена] в знании, а название этого — интеллект (разум), вторая реальность — по взаимодействию в теле, а это рациональное (разумное), третья реальность — по познанию в силе воздействия (эффективности) и доказательстве (аргументации), а название этого — разумный, и это — разум, разумный и разумное, то необходимо отличать его от Аллаха Всевышнего по выступлению от имени [Аллаха] для разъяснения остальным тварям, по свидетельствованию о Нем во всех проявлениях и указанию на Него во всех явлениях».

В начале отрывка употреблена форма повелительного наклонения «знай» и вслед за ней — пожелание «да наставит тебя Аллах!» на путь истинный, усиливающее приказ. После союза «что» присутствует так называемое местоимение рассказа (в переводе частица «вот»), относящееся ко всему приведенному ниже высказыванию. В следующем затем пассаже используются параллелизм в построении с однокоренными словами, сокращения, где опущены слова «таким, что», притяжательное местоимение «его» и глагол «заключена». Этими приемами достигается динамичность высказывания. В русском переводе вместо опущенных слов в некоторых случаях можно поставить двоеточие

или тире. В конце отрывка одна и та же мысль повторяется в синонимических выражениях, чем достигается большее лексическое наполнение темы высказывания. Эти риторические приемы направлены как бы на стирание прямого смысла высказывания и имеют целью прежде всего эмоциональное воздействие на слушателя или читателя, внушение ему нужных шейху мыслей.

В заключение следует отметить, что неизвестные до сих пор рукописные трактаты Мухаммада аш-Шурунбабили интересны тем, что дают представление о распространении учения Ибн 'Араби, о той оживленной полемике, которая велась вокруг его идей, и о тех многочисленных фольклорных, зачастую аллегорических рассказах и легендах, которые в изобилии возникали вокруг его имени.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Габриэли Ф.* Данте и ислам.— Арабская средневековая культура и литература. М., 1978.
2. *Иванов Н. А.* Османское завоевание арабских стран. 1516—1574. М., 1984.
3. *Кныш А. Д.* Мировоззрение Ибн 'Араби.— Религии мира. М., 1984.
4. *Кныш А.* Основные источники для изучения мировоззрения Ибн 'Араби: «Фусус ал-хикам» и «ал-Футухат ал-маккийя». Автореф. канд. дис. ... Л., 1986.
5. *Крачковский И. Ю.* Полвека испанской арабистики.— Избранные сочинения. Т. 5. М.— Л., 1958.
6. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966.
7. *Шидфар Б. Я.* Андалусская литература. М., 1970.
8. *Абд ал-Мун'им ал-Хифни.* Муджам мусталахат ас-суфийа. Бейрут, 1980.
9. *Анхель Гонсалес Паленсиа.* Тарих ал-фикр ал-андалуси. Пер. Хусейна Муниса. Ал-Кахира, 1955.
10. *Yahia O.* Histoire et classification d'oeuvre d'Ibn 'Arabi. T. 1—2. Damas, 1964.

И. М. Фильштинский

КОНЦЕПЦИЯ ЕДИНСТВА РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА У АРАБСКИХ СУФИЕВ

Герой знаменитой «Повести о Хаййе ибн Якзане» андалусского мыслителя-мистика Ибн Туфейля (ум. 1185), выросший и живущий на необитаемом острове, т. е. вне общества людей, силой собственного разума приходит к желанию постичь божественную сущность, а затем, пройдя суфийский путь (*тарик*) от стоянки (*макам*) к стоянке, достигает мистического озарения и осознания своего единства с Богом (*таухид*).

...На этот остров прибывает благочестивый отшельник Асаль и проповедует Хаййу ибн Якзану исламское учение. Нашего героя поражают две вещи, «которые он не мог постичь... Одна из них была такова: почему посланник в большинстве случаев при описании Божественного мира пользовался притчами? Почему воздержался он от ясного раскрытия, так что люди впали в тяжкий грех придания Богу телесных свойств и уверовали относительно сущности Истинного во многое такое, от чего Он свободен и к чему непричастен? То же самое относительно награды и наказания. Вторая заключалась в следующем: почему он ограничился преподанием заповедей и обязательств в религиозных обрядах, почему разрешил стяжать имущество и дал полный простор в еде, так что люди предались пустым занятиям и отвратились от Истинного?..» [1, с. 128—129].

Попав в мир людей и вступив в соприкосновение с ними, Хайй ибн Якзан увидел порочность и неразумие людское и понял, что для этих простодушных и недалеких существ нет иного пути к спасению [1, с. 133].

Таким образом, притчи и мусульманский закон трактуются Ибн Туфейлем всего лишь как необходимая для массы непосвященных верующих экзотерическая адаптация божественных истин, которые по природе своей эзотеричны, т. е. постижение их доступно лишь просветленному мистикю.

С подобным отношением к священным текстам, в той или иной мере свойственным и другим мусульманским мистикам, связана специфика понимания религиозного опыта различных конфессий и вытекающая из этого понимания религиозная толерантность суфизма.

Жизненный, социально-исторический опыт населявших арабо-мусульманскую империю народов сталкивал их с фактом существования различных религиозных доктрин (иудейской, хри-

стианской, зороастрийской, а в недавнем для них прошлом и языческой). Перед ними постоянно возникал вопрос о степени правомерности или ложности чуждых им вероучений и о критерии их оценок. Великий мыслитель-моралист, прославленный поэт Абу-ль-Аля ал-Ма'арри (973—1057) мучительно искал истину [9, т. 4, с. 6]:

В Латакии волнение, вызванное [спором]
 между мусульманами и христианами.
Христианин бьет в колокол, а муэдзин кричит с минарета.
Каждый превозносит свою веру. О, если бы я знал,
 кто из них прав!

Ал-Ма'арри не убеждает ни один из содержащихся в различных религиозных учениях ответов на волновавшие его вопросы [5, т. 1, с. 423, 195].

До меня дошли вызывающие недоумение пророчества, но они
 лишь утомляют людей, жаждущих познать истину.
Алча истины, перед ними беспомощно стоят и христианский
 священник, и мобед зороастрийцев, и раввин иудеев, и
 ученый муж.
Они записали ниспосланную им весть на свитках, но лишь
 напрасно истратили листки бумаги и чернила...
Вижу я, как люди, исповедующие разные религии, тщатся утверждать
 разные истины, существование которых немыслимо.
Все эти верования не что иное, как огонь, который иногда
 загорается и пылает, но со временем гаснет...

В рассуждениях ал-Ма'арри о религиях поражает глубокое понимание обусловленности верований случайными, преходящими обстоятельствами [5, т. 2, с. 641]:

Человек исповедует веру не по собственному убеждению, но
 вследствие того, что его родные обучают его определенной
 вере.
Ребенка из персидской семьи родители учат поклоняться
 огню...
Я вижу, что религиозный закон с течением времени изнашивается,
 как изнашивается плащ.
Вероучение становится обычаем, и старик живет по тем правилам,
 к которым привыкает ребенком.

Понимание относительности различных религиозных учений и их исторического характера привело ал-Ма'арри к трагическому недоумению и составляло одну из причин его глубокого пессимизма.

В миросозерцании мусульманских мистиков феномен множественности религиозного опыта связан с осознанием глубокого субстанционального единства всех религий. Великий арабский мистик-мученик ал-Халладж (857—922) четко формулирует свое отношение к разнообразным конфессиям как к «ветвям единого корня» [7, с. 84]:

Я глубоко размышлял над всеми религиями и нашел, что они —
 многочисленные ветви [ствола], имеющего единый корень.
Не требуй от человека, чтобы он исповедовал определенную веру,

ибо в этом случае он лишь отделится от своего прочного корня.
А ведь сам корень ищет человека и указывает ему величие
и значение всего, и лишь тогда человек их осознает.

Развернутая теоретическая трактовка того положения, что различные религии суть лишь манифестации единой Истины, содержится в трудах замечательного философа-мистика Ибн 'Араби (1165—1240). Согласно его доктрине, Аллах одновременно и трансцендентен и имманентен миру феноменальному, любое постижение Его трансцендентности ограничивает Его, поскольку постигающий остается [2, с. 33; 6, с. 39]:

Никто не знает Аллаха, кроме самого Аллаха.

Даже просветленный мистик не может познать Аллаха вполне, ибо принадлежит миру множественности. Образ Творца, согласно Ибн 'Араби, возникает из нашего представления о нем: «мы создаем Его» [2, с. 125; 6, с. 40], «Он описывает Себя для нас через нас» [2, с. 28; 6, с. 40].

Разумеется, трактовка традиционного исламского образа Аллаха как продукта человеческого сознания была несовместима с традиционной теологией, и Ибн 'Араби, как и другие суфии, стараясь примирить свою идею Бога с мусульманскими догматами, часто впадал в противоречие.

Предшественники Ибн 'Араби, в частности ал-Халладж и ас-Сухраварди (1153—1191), утверждали божественность природы Мухаммада, называя его «немеркнущим светом», от которого возжигаются сердца суфиев. Ибн 'Араби развил это представление в метафизическую теорию Логоса, отождествив реальность (или дух) Мухаммада с первоинтеллектом — универсальным рациональным принципом, манифестирующим себя в иерархии святых и пророков и венчающим эту иерархию (Печать пророков). Реальность (дух) Мухаммада (*ал-хакикат ал-мухаммадийя*) как бы связует мир феноменальный с божественным, к ней восходит все сотворенное.

В трактате «Фусус ал-хикам» Ибн 'Араби рассматривает соотношение пророков и святых с реальностью Мухаммада — столпа (*кутб*) мира. Пророки и святые относятся к реальности Мухаммада, как части к целому, которое в них манифестируется. Пророческое знание и гносис мистиков черпаются из реальности Мухаммада, связующей вечное с временным. Основной критерий святости для Ибн 'Араби, как и для многих других мистиков, составляют не праведность и нравственное совершенство, но гносис (*ма'рифат*) — способность осознать свое единство с божественной сущностью. Пророческим знанием, полученным от реальности Мухаммада путем откровения, обладали все пророки — от Адама до явившегося в мир Мухаммада, который неидентичен *ал-хакикат ал-мухаммадийя*, принадлежа миру феноменальному.

Выводя суть пророческой деятельности из реальности Мухаммада, Ибн 'Араби как бы уравнивает всех пророков и все

пророческие религии, трактуя их как временные проявления универсальной мистической религии, которую он называет исламом. Таким образом, ислам, в его понимании, охватывает все верования и, будучи конечной истиной, венчающей откровения всех предшествовавших пророков, доступен в полной мере лишь просветленным мистикам. Поэтому все пути в вере — от идолопоклонства до радикального монотеизма — ведут к сущностному единению с божеством (*ат-тарик ал-амам*). Все верования, если правильно понимать их метафорический смысл и соответственно интерпретировать, по сути своей обращены к Аллаху и представляют собой некую форму, проявление универсальной религии (см. [3, т. 1, с. 174]).

В трактате «Фусус ал-хикам» Ибн 'Араби говорит о двух типах манифестации божественной реальности: видимой (*таджалли аш-шахада*) и скрытой (*таджалли ал-гаиб*). Видимая манифестация соответствует конкретной форме (или образу), в которой тот или иной человек видит Истину. Скрытая манифестация соответствует внутренней реальности сердца, которая в одно и то же время и универсальна и едина и предопределяет конкретную форму восприятия Истины каждым человеком. Понимание этого соотношения видимой и скрытой манифестаций лишает смысла догматическое отрицание «иной» веры [2, с. 121]:

Вера содержит ту Истину, форму которой приняло сердце
и которая открылась сердцу, чтобы быть им познанной.
Глаз видит лишь истину своей веры.
Различие верований не тайна.
Тот, кто привязывает Его к какой-либо вере, отрицает
Его в любой вере, отличной от той, с которой он Его связал,
И утверждает Его в вере, с которой он Его связал в Его
манифестации.
Но тот, кто освобождает Его из связанности, тот вовсе
не отрицает Его,
Но утверждает Его в каждом обличье, в которое Он превращает
себя.

Такое высвобождение из «связанности» обретается в мистическом состоянии небытия (*фана*).

Интересна интерпретация, которую Ибн 'Араби дает кораническому рассказу о Нухе (Ное) (71:20—29). Нух призывал многобожников обратиться к единому Богу, но они упорствовали в своем нежелании отказаться от своих богов. В конце концов Нух воззвал к Аллаху, призывая Его уничтожить идолопоклонников, чтобы они не сбивали людей с пути истинного. Согласно Ибн 'Араби, заблуждаются не только многобожники, как утверждал Нух. Истина скрыта за покровами политеизма и монотеизма, в соотношении которых отражено соотношение имманентности и трансцендентности [2, с. 70]:

Если ты утверждаешь потусторонность, ты ставишь Аллаху пределы.
Если ты утверждаешь посюсторонность, ты ограничиваешь Его.
Если же ты утверждаешь и то и другое, ты попадаешь
в цель и становишься имамом знания.

Нух заблуждается, зовя многобожников к Аллаху, якобы отсутствовавшему в том, что они обожествляли. Многобожники же заблуждаются, считая своих идолов богами, а не манифестациями Истины.

По Ибн 'Араби, человеку от рождения предопределена та или иная вера, равно как и предопределено, кому будет дано эзотерическое, мистическое знание. Стих Корана «Не делай с Аллахом другого божества, чтобы не оказаться тебе порицаемым, оставленным» (17:23). Ибн 'Араби в свойственной ему свободной манере интерпретирует так: «Аллах сказал, что в действительности ничто не становится объектом поклонения, кроме Него» [2, с. 378; 6, с. 149].

Всякий верующий прав в своей вере, его ошибка состоит лишь в утверждении, что он поклоняется Богу в Его полноте, в то время как это дано лишь гностикам, постигшим трансцендентность Бога и Его имманентность каждому явлению феноменального мира [2, с. 392].

Различие между политеизмом и монотеизмом подобно различию между множеством и единством. Политеист не в состоянии осознать единство целого и считает неделимое делимым. Но всякий объект поклонения есть некий аспект божественной реальности, поэтому всякая вера адресована божественной сущности объекта поклонения, в которой манифестирован Аллах, а следовательно, в конечном счете Аллаху [2, с. 387; 6, с. 148—149].

Таким образом, оправдано и существование политеизма, если в основе его — мистическая любовь и если идолопоклонники сознают, что их идолы лишь формы, за которыми скрывается божественная сущность. «Люди выработали различные верования, а я объеблю взором их все» [3, т. 3, с. 173; 10, с. 161].

В одном из стихов сборника Ибн 'Араби «Тарджуман алашуак» («Толкователь страстей») читаем [8, с. 11]:

Мое сердце стало способно принять любую форму:
оно и пастбище для газелей, и монастырь для христианских монахов,

И храм для идолов, и Кааба для ходящих вокруг паломников,
и скрижали Торы, и свиток Корана.

Я следую религии любви, и, какой бы путь ни избрали
верблюды любви, такова моя религия, моя вера.

К стихам, входящим в этот сборник, Ибн 'Араби составил подробный комментарий, разъясняющий философский и мистический смысл почти каждого бейта. Вот как он трактует приведенные строки: сердце, подчиняясь разным влияниям, способно принять любую форму, ибо склонно к изменчивости (игра слов: *калб* — «сердце», *такаллуб* — «изменчивость»). Эта переменчивость чувств, в свою очередь, обусловлена постоянно меняющимся характером божественных манифестаций. Сердце открыто для любых объектов любви. Оно — храм для идолов, т. е. для божества, которого люди ищут в идолах и ради которого поклоняются своим богам. Подобно Каабе паломников, оно

окружено экзальтированными душами. Оно — скрижаль, на которой написаны заповеди Мусы (Моисея), оно получило совершенное знание Мухаммада. Суфий добровольно и с радостью принимает религию любви. Эта высшая религия — прерогатива мусульман, ибо Аллах возлюбил Мухаммада.

Воззрения Ибн 'Араби оказали огромное влияние на все дальнейшее развитие суфизма, многократно и в различных формах развивались суфийскими учителями и поэтами. Следуя доктрине Ибн 'Араби или мысля конгениально ему, прославленный поэт-суфий Ибн ал-Фарид (1181—1235) также трактует различные верования как формы поклонения единому Богу. Наиболее полно свой мистический опыт Ибн ал-Фарид отразил в поэме «Назм ас-сулук» («Путь праведника»), в которой, обращаясь к ученику, он рассказывает о своем постепенном восхождении к высшей мистической стоянке и об открывшемся ему знании. По мере развития этой темы экстатическое напряжение в поэме нарастает, и в ее финальной части поэт — или божество (его устами), — достигший тождества с реальностью Мухаммада, провозглашает [4, с. 114—115]:

Поистине, без моей руки не был бы надет пояс-зуннар
на неверных, и, если он развязался во имя меня, это происходит
по моей воле.

И если михраб мечети освящен моим откровением, тогда
не бесполезен и храм с Евангелием.

Не напрасны также книги Торы, открытые Мусой его народу,
ученые мужи которого размышляют над ней еженощно.

И если идолопоклонник падает ниц перед камнями
в языческом храме, нет причины порицать его религиозное
рвение...

Мои предостережения достигли того, кто был не праведен,
и я оказался причиной оправдания всякой веры.

Ни в одной религии взоры людские не устремлены в неверную
сторону, и ни в одном вероучении мысли не уклоняются
от праведного пути.

Не впадает в заблуждение тот, кто поклоняется солнцу,
ибо сияние его — отблеск сияния моего лика.

И, если огнепоклонники почитали огонь, который, как говорят,
не гас тысячу лет *,

То они стремились лишь ко мне, хотя и двигались в ином
направлении, не объявляя своей истинной цели.

Однажды они увидели сияние моего света и сочли его огнем,
и пламя его увело их от истинного пути.

И если бы не сокрытость [тайн] бытия, я сказал бы:

«Только мое желание соблюдать законы, наложенные на мир
видимый, вынуждает меня хранить молчание,

Ведь не для забавы созданы твари и не без цели, хотя в
их деяниях и нет благоразумия».

В последнем бейте содержится аллюзия на Коран: «Разве вы думали, что Мы создали вас забавляясь и что вы к Нам не будете возвращены?» (23:117) и «Разве думает человек, что он оставлен без призора?» (75:36).

* Согласно легенде, священный огонь персов-зороастрийцев горел тысячу лет и погас в ночь рождения Пророка.

Те же мотивы звучат и в персидской суфийской лирике. Например, замечательный персидский поэт Джалаладдин Руми говорил [11, с. 161—162]:

Если в мире есть любящий, о мусульмане, то это я.
Если в мире есть верующий или христианский отшельник,
то это я.
В мире семьдесят два верования и секты, но на самом деле
их не существует,
Ибо, клянусь Аллахом, если и есть всякое верование и
всякая секта, то это я.

Таким образом, существование различных конфессий, вызывавшее горькое недоумение и скепсис ал-Ма'арри, в трактовке мистиков-суфиев становится лишь доказательством единства бытия и всеобъемлющей имманентности Бога. Из концепции универсальной мистической религии, которая не укладывается в конкретизирующую «букву» учения и которую нельзя выразить словами, объективно вытекают широкая веротерпимость, уважение к иным религиозным исканиям, признание ценности иных культур. Этот аспект суфийского мировоззрения придает мусульманскому мистицизму особую значимость в контексте мирового духовного процесса.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ибн Туфейль*. Повесть о Хаййе ибн Якзане. Пер. И. Б. Кузьмина. Вступит. ст., науч. подгот. текста, коммент. И. М. Фильштинского. М., 1978.
2. *Ибн ал-Араби*. Фусус ал-хикам ва хусус ал-килам (Драгоценные камни мудрости). Ал-Кахира, 1309 г. х.
3. *Ибн ал-Араби*. Ал-Футухат ал-маккиййа (Мекканские откровения). Т. 1—4. Ал-Кахира, 1293—1294 гг. х.
4. *Ибн ал-Фарид*. Диван. Бейрут, 1962.
5. *ал-Ма'арри Абу-ль-Аля*. Лузум ма ла йалзам (Обязательность необязательного). Т. 1—2. Бейрут, 1961.
6. *Affifi A. E.* The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi. Lahore, 1939.
7. *Diwan d'al-Hallaj*, texte arabe et tr. fr., éd. par L. Massignon. P., 1931.
8. *Ibn al-Arabi*. The Tardjuman al-ashwak, a collection of mystical odes. Ed. by Reynold A. Nicholson (Or. Tr. Fund, N. S. XX). L., 1911.
9. The Irshad al-arib ala ma'rifat al-adib or Dictionary of Learned Men of Yaqut. Ed. by D. S. Margoliouth. Vol. 1—7. Leyden—London, 1907—1927.
10. *Nadeem S. H.* A Critical Appreciation of Arabic Mystical Poetry. Lahore, 1979.
11. *Nicholson R. A.* Mystics of Islam. L., 1970.

**АЗИЗ АД-ДИН НАСАФИ И ЕГО ТРАКТАТ
«ЗУБДАТ АЛ-ХАКАИК»**

Среднеазиатский суфий XIII в. Азиз ад-дин ибн Мухаммад Насафи давно известен европейской науке. Еще в 1665 г. А. Мюллер издал в латинском переводе турецкое переложение его трактата «Максад-е акса» («Крайняя цель») [12]. В XIX в. об Азиз ад-дине писали Ф. Толюк и Е. Пальмер [15; 13]. С тех пор вплоть до середины нынешнего века философское наследие шейха Азиз ад-дина было незаслуженно обойдено вниманием исследователей. Вновь возродил интерес к нему Ф. Мейер: в 1953 г. вышла его небольшая, но весьма информативная работа, посвященная биографии и творениям шейха [11]. В 60-х годах М. Моле издал трактат Насафи «Инсан-е камил» («Совершенный человек») [8], а Ахмад Махдави — «Кашф ал-хакаик» («Открытие истин») [7]. В нашей стране первым обратился к трудам Насафи А. Е. Бертельс. В его работе «Пять философских трактатов на тему „Афак ва Анфус“» содержится, в частности, критическое издание текста «Зубдат ал-хакаик» («Сливки истин»), по которому выполнен настоящий перевод [3, с. 92—207]. Названные исследователи единодушны в оценке Насафи как интересного и незаурядного теолога XIII в.

О жизни Азиз ад-дина Насафи известно сравнительно немного. И это не может не удивлять, поскольку он был весьма известным в мусульманской среде автором вплоть до нашего времени. Достаточно сказать, что списки «Зубдат ал-хакаик» находятся в Ленинграде, Душанбе, Стамбуле, Лондоне, Лейдене, Калькутте, Вене и Тегеране и датируются XVI—XX вв. Во многих списках сохранились и другие сочинения шейха [11, с. 147—182; 3, с. 128—133].

Азиз ад-дин ибн Мухаммад родился в Насафе (ныне Карши), под Бухарой, в первой трети XIII в. Был учеником шейха Саад ад-дина Мухаммада ибн ал-Муайада Хамави (1191—1252 или 1260), воспитанника прославленного Наджм ад-дина Кубра [11, с. 137—138; 8, с. 7; 6, с. 30]. Учился Азиз ад-дин в Насафе, но преимущественно, очевидно, в Бухаре, издревле считавшейся духовной столицей иранцев Мавераннахра (предков современных таджиков). По свидетельству самого Азиз ад-дина, в Бухаре кроме прочего он изучал и практиковал медицину [7, с. 89]. В январе 1273 г. Азиз ад-дин покидает Бухару в связи с набегом на город монголов. Посетив в Бахирабаде могилу

своего наставника Саад ад-дина Хамави, он направляется в Исфахан и Шираз. Азиз ад-дин говорит, что тогда он много скитался, нигде не останавливаясь надолго [7, с. 2]. В 1281 г. мы находим его в Абркухе (Фарс), где он и умер [6, с. 25].

Считается, что смерть Азиз ад-дина Насафи приходится на рубеж XIII—XIV вв. Возможно, одно обстоятельство позволит нам несколько уточнить время его смерти. Судя по предисловию Азиз ад-дина к «Қашф ал-хакаик», этот трактат был опубликован после 700 г. х. (1300/01 г.). По его словам, он удостоился во сне встречи с Мухаммадом, который запретил ему показывать кому-либо уже законченное сочинение ранее 700 г. х. [7, с. 4]. В трактате же «Зубдат ал-хакаик» Насафи отсылает желающих к «Қашфу» [3, с. 118]. Не означает ли это, что «Зубдат» был составлен уже после наступления 700 г. х. и стал одним из последних или последним его сочинением? Если это так, то умер Насафи в первые годы XIV в.

От Насафи осталось довольно много сочинений. Кроме уже упоминавшихся «Зубдат ал-хакаик», «Инсан-е камил», «Қашф ал-хакаик» и «Максад-е акса» его перу принадлежат трактаты «Байан ат-танзил» («О ниспослании»), «Маназил ас-саирин» («Стоянки путников»), «Усул ва фуру» («Корни и ветви»), «Мабда ва маад» («Исток и возврат») (последний не найден) и др. [11, с. 147—182].

Азиз ад-дин, вероятно, принадлежал к приверженцам ханифитского толка ислама [6, с. 34]. Ряд его высказываний показывает, что ему не были чужды некоторые шиитские идеи, хотя полной уверенности в его приверженности к шиизму нет [6, с. 35; 8, с. 26—27]. Он был последователем Ибн 'Араби, видимо восприняв его идеи от своего наставника Саад ад-дина Хамави [11, с. 125; 8, с. 8]. Уже в Бухаре Азиз ад-дин стал наставником-суфием. В «Инсан-е камил» он бегло упоминает о своем пути суфия: «...долгое время после отречения [от мира] был я в отшельничестве, довольство малым и в безвестности; долгое время после отречения пребывал я в согласии, покорности и созерцании и сейчас в этом пребываю. И не уверен я, который из путей лучше, ни одной из сторон не смог отдать предпочтение, и сейчас, когда я пишу это, не отдаю предпочтение, да и не могу, ибо вижу, что в обоих путях многое полезно и многое вредно» [8, с. 9]. Как видно, Азиз ад-дин испробовал и путь полного ухода из мира, и путь отречения от мира, пребывая в мире. В этом смысле интересен отрывок из «Зубдата», который показывает, что Насафи однозначно избирает путь отшельничества, разочаровавшись во втором пути: «До этого я полагал, что, поскольку человек есть [существо] живое, ему следует в меру необходимости трудиться, чтобы семья его не была попрана, по мере сил служить [людям] и нести [им] облегчение, а в сей же час я думаю, что нет лучшего дела для человека, чем отшельничество и довольство малым» [3, с. 183—184].

Несмотря на большое количество сочинений, оставшихся от

Насафи, все же можно сказать, что книжности он предпочитал саму мистическую практику. Будучи блестящим знатоком религиозной науки, он предостерегает учеников и читателей от чрезмерного увлечения научными штудиями [7, с. 9, 28]. Азиз ад-дин отчетливо осознает, что текст может превратно восприниматься неискушенным читателем: «Дервиш! Человек не таков, что все услышанное познает, и не таков, что по всему, что знает, в той степени будет, ибо от слушания к знанию — путь далекий, а между знанием и деянием препятствий много. Следовательно, всякий, кто прочтет эту книгу, пусть не думает, что все, что есть цель говорящего, он совершенно уяснил, а всякий, кто уяснил цель говорящего, пусть не обольщается, что это стало его степенью» [7, с. 65]. Основываясь на хадисе «Черпай знание из уст людей», главное средство духовного совершенствования Азиз ад-дин видит в беседе, противопоставляя общающихся книжникам (*ахл-е сухбат*, *ахл-е китаб*) [7, с. 8—10; 8, с. 10—12]. В этой связи представляется, что Насафи намеренно приближает написанный текст к устной речи. Это проявилось и в предельной простоте языка, и в частых обращениях к читателю, и в его вдохновенных пассажах-наставлениях, разбросанных по тексту.

«Зубдат ал-хакаик», как и трактаты «Кашф ал-хакаик» и «Инсан-е камил», построен на параллельном изложении концепций трех основных теологических течений ислама, выделяемых Азиз ад-дином. Он называет три основных течения в богословии: идеи приверженцев шариата (*ахл-е шариат*), приверженцев мудрости (*ахл-е хикмат*) и приверженцев единственности (*ахл-е вахдат*). Эти три основных подразделения, в свою очередь, имеют много градаций. Однако до сих пор классификация Насафи остается неизученной. Во всяком случае, приверженцам шариата часто приписывается мнение богословов-*мутакаллимов*, приверженцам мудрости — некоторые представления восточных перипатетиков и шиитов, приверженцам единственности — суфийские идеи. Причем Насафи, как было замечено М. Моле и Ахмадом Махдави, относит идеи Ибн 'Араби к взглядам сторонников единственности и сам часто не скрывает своих симпатий к ним [8, с. 12; 6, с. 14].

Азиз ад-дин формулирует цель «Зубдата» как беспристрастное изложение различных мнений о мире и человеке. В «Кашфе» он также подчеркивает, что все сказанное им не является его собственным мнением, и сообщает, что свое мнение он изложил в сочинении «Максад-е акса» [7, с. 10]. Значительная часть текста нашего трактата имеет более широкие параллели в «Инсан-е камил» и особенно в «Кашфе». Весьма отличает «Зубдат» от «Кашфа» его выверенная и стройная композиция.

«Зубдат» состоит из двух частей: в первой — Азиз ад-дин повествует о макрокосме, во второй — о человеке. Охватив все наиболее важные вопросы теологии и приводя различные толкования их, он создал своего рода сумму мусульманского бого-

словия. В отношении структуры трактата знаменательна фраза, оброненная Насафи: «Эти три [части] означают [одно] и повторяют [друг друга]...» [3, с. 188]. Возможно, под «третьей» частью книги Азиз ад-дин подразумевал последний раздел книги о Пути. Если предметом первой части и двух первых разделов второй является, так сказать, объективная сторона макрокосма и микрокосма, их статика, данность, то раздел о Пути скорее касается субъективного аспекта мира — изъяснения им воли посредством человека вернуться к Истоку. Путь единит оба мира в их отношении к истоку. Последовательность частей, как представляется, повторяет схему движения сущего: нисхождение от Истока к макрокосму — восхождение от макрокосма к человеку — восхождение человека к Возврату. Слова Насафи о том, что все три части книги (о мире, о человеке и о Пути) означают одно, могут истолковываться как манифестация действительного тождества мира и человека: истинное познание мира великого тождественно истинному познанию мира малого, истинное познание самого себя ведет познающего к Аллаху. Как видно, сама структура трактата концептуальна и цельна.

Присущий Насафи стиль, ясный, лаконичный и в то же время не лишенный красоты, виден и в «Зубдате», исключая, правда, несколько мест, явно испорченных переписчиками. При переводе мы пользовались весьма содержательным пересказом трактата и ценными пояснениями А. Е. Бертельса терминологического и общепhilosophического характера, что помогло нам во многих случаях [3, с. 23—32].

Сложившаяся европейская традиция обращения к творчеству Насафи давно и настоятельно требует перевода его сочинений. Цель настоящей работы видится в том, чтобы еще раз привлечь внимание отечественных востоковедов-медиевистов к яркому философскому наследию Азиз ад-дина ибн Мухаммада Насафи.

В заключение пользуюсь случаем выразить искреннюю признательность за помощь А. В. Коротаеву, А. Е. Бертельсу, взявшему на себя труд ознакомиться с нашим переводом и сделавшему ряд важных поправок, а также моему отцу М. Ш. Шукурову, редактировавшему текст перевода и сверившему его с оригиналом.

[Зубдат ал-хакаик]

- 92 Во имя Аллаха милостивого, милосердного. Слава Богу, Господу миров, и воздаяния богобоязненным, и молитва за Пророка Его Мухаммада и за род его, блаженных, непорочных, да будет им мир *1. Теперь же скажет слабейший из слабых, слуга нищих Азиз бинни Мухаммад ан-Насафи, ибо некие дервиши² просили меня, бедняка: //составьте трактат о познании мира великого и мира малого, о познании истока (*мабда*) и возврата (*маад*) и разъясните, различен ли исток каждого, или исток всего один, различен ли возврат каждого,

или возврат всего один; разъясните, что есть нисхождение (*нузул*) и что есть восхождение (*урудж*); объясните, было ли сначала нисхождение, а затем восхождение, или сначала было восхождение, а потом нисхождение. И еще они просили: изложите суждения [об этом] всех существующих общин, изложите их беспристрастно и, ни одно не предпочтя, приведите то, что гласит каждое из них. Я ответил на их просьбу, собрав воедино то, о чем они просили. Свод этот я назвал «Рисала-е мабда ва маад». Однако некоторые, прочтя его, сказали, что [книга] пространна, и речения весьма ясны, и избранным она доступна, и всем другим, пусть бы она такой была, чтобы, кроме избранных, никто не мог извлечь из нее пользу. И на эту просьбу я ответил, //сократил «Рисала-е мабда ва маад» и назвал это сокращение «Зубдат ал-хакаик». И просил я Господа о поддержке и помощи, дабы удержал меня от заблуждений и ошибок. «Воистину, Он всемогущ в том, что возжелает, и достоин повиновения» *³. И определил я построение этого трактата в две части (*баб*). Нет мне счастья, кроме как от Аллаха, «на Него я положился и к Нему обращаюсь» *⁴.

94

Содержание частей

Баб первый о познании мира великого, и состоит он из трех аслов: асл первый о речениях приверженцев шариата; асл второй о речениях приверженцев мудрости; асл третий о речениях приверженцев единственности.

Баб второй о познании мира малого, он состоит из трех аслов: асл первый о человеке и степенях человека; асл второй о том, что малый человек есть список ⁵ и знак (*намудар*) человека великого; асл // третий о том, что есть путь и каковы намерения путника в пути.//

95

96

Баб первый о познании мира великого

Знай! Да осчастливит тебя Аллах в обоих мирах *. Знай, что мир есть название субстанций и акциденций, а совокупность субстанций и акциденций зовется миром и каждый вид из видов субстанций и акциденций также именуется миром. Мир в своей первой части состоит из двух частей. Первую его часть именуют миром тайным, вторую его//часть именуют миром явным. Эти два мира в количественном и сущностных смыслах упоминают под разными именами: мир творения и мир повеления, мир мулька и мир малакута ⁶, мир тел и мир духов, мир чувственно-постигаемый и мир умопостигаемый, мир тайный и мир явный, мир света и мир тьмы и подобно этому, и все эти имена означают эти два мира.

97

Фасл [1]

После того как ты узнал смысл [слова] мир, знай теперь, что ты зовешься человеком малым и миром малым, весь же мир зовется человеком великим и миром великим. Дервиш, ты —

мир малый, весь же мир — мир великий, ты — список и знак **обоих миров**, и оба мира великие, и ты — мир малый. Все, что существует в мире великом, есть и в мире малом. Дервиш! Познай себя, постигни явное свое и сокровенное, дабы познать начало и конец мира великого, дабы постичь явное и сокровенное мира великого. Помимо//этого пути, другого пути нет. Дервиш, стремящийся познать вещи такими, какие они есть, пусть познает себя таким, какой он есть ⁷.

Фасл [2]

Знай, что началом мира великого является одна субстанция, так же как началом мира малого является одна субстанция. И та первичная субстанция великого мира есть семечко (*тухм*) великого мира, точно так же как та субстанция, которая является началом малого мира, есть семечко малого мира. Твердо знай: все то, что появилось и появится в этих двух мирах, содержится в их семенах. После того как ты уяснил предыдущее, знай теперь, что первичная субстанция малого мира есть семя (*нутфа*) и что малый мир и великий мир — оба произошли из семени. Г 2, осуществившееся в малом мире, уже существовало в его семени, и не может осуществиться в малом мире//то, что не существовало в его семени. Узнав о первичной субстанции мира малого, знай теперь, что относительно субстанции мира великого возникают разногласия. Но если изложить предмет спора и без пристрастия углубиться в это море, противоречия неизбежно исчезнут. Одни говорят, что начальная субстанция, которая является семечком мира великого, есть первичный дух и что все, что в мире было, есть и будет, существовало в первичном духе. И они [звуются] приверженцами **шариата**. Другие говорят, что начальная субстанция, которая является семечком мира великого, есть первичный интеллект и что все, что в мире великом было, есть и будет, существовало в первичном интеллекте. И они [звуются] приверженцами мудрости. Некоторые же говорят, что начальная субстанция, которая является семечком мира великого, есть первичная материя и что все, что в мире было, есть и будет, существовало // в первичной материи. И они [звуются] приверженцами единственности. И с тех пор, как существует мир, существовали эти три общины, и до тех пор, пока мир существует, они будут существовать в мире. Толкование речений этих трех общин будет дано в трех аслах.

Асл первый о речениях приверженцев шариата
о мире великом и о том, как Всевышний и
Святой Господь сотворил мир великий

Знай, что приверженцы шариата говорят о двух сущих. Первое — сущее предвечное (*кадим*), второе — сущее преходящее (*хадис*). Предвечное сущее начала не имеет, тогда как преходящее сущее начало имеет. Это — речение приверженцев

внешнего (*ахл-е захир*), и в этом нет противоречия, поскольку сущее пребывает только в двух состояниях: // оно или имеет 101 начало, или не имеет. Если оно не имеет начала, то оно сущее предвечное; если оно имеет начало, то оно сущее преходящее. Узнав об обоих сущих, знай теперь, что предвечное сущее называют Богом, преходящее сущее называют миром. Бог не есть мир, и мир не есть Бог, Бог — творец мира, и мир — творение Бога. Творец мира описуем подобающими атрибутами, и Он чист от неподобающих атрибутов. По мнению приверженцев шариа-та, Создатель свободоволен и тогда, когда Он пожелал сотворить мир, и тогда, когда Он пожелает его уничтожить. Узнав предыдущее, знай теперь, что приверженцы шариа-та говорят, что первым, что сотворил Всевышний и Святой Творец мира, была некая субстанция, имя ей — первичный дух. Возжелав сотворить мир мулька и малакута, Всевышний и Святой Господь обратил Свой взор на ту субстанцию, // она вскипела, 102 и то, что было сутью и сливками той субстанции, поднялось, подобно сливкам сахара, а осадок и муть опустились, подобно осадку сахара. Всевышний Господь сотворил из той сути степени мира духов, а из того осадка создал степени мира тел. Мир духов создал в тринадцати частях, так что с первичной субстанцией их будет четырнадцать. Доказательством того, что степеней мира духов тринадцать, есть отношение (*нисбат*) мира тел к миру духов, а степеней мира духов, равно как степеней мира тел, будет тринадцать. Мир внешний (*захир*) есть унван⁸ мира внутреннего (*батин*), и мулька есть знак малакута. Дервиш, говорят, что мулька подобен малакуту и что основа малакута есть джабарут⁹, для того чтобы доказывали мульком малакут, а малакутом доказывали джабарут.// 103

Фасл [1] о духе и степенях духа

Дух есть субстанция простая, он совершенствует и движет тело: в степени растений — по природе, в степени животных — по воле, в степени людей — по интеллекту. Если неясны для тебя эти степени, скажу другими словами. Знай, что дух есть субстанция тонкая, он нерасчленим и неделим, не поддается разделению и расчлениению, он — из мира повеления и даже сам есть повеление. Тело же — субстанция плотная, оно расчленимо и делимо, оно — из мира творения. Теперь, узнав смысл духа, узнай и степени духов. Когда возжелал Всевышний и Святой Господь сотворить мир духов, Он обратил Свой взор на те прозрачные сливки, эти сливки растопились и вскипели. Из сливок и сути их создал Он дух Печати (*хатим*) пророков, а из сливок и сути остатка их сотворил духи пророков улулазм, а из сливок и сути остатка их сотворил духи пророков мурсаль, а из сливок и сути остатка их сотворил духи всех [остальных] пророков¹⁰. // а из сливок и сути остатка их сотворил духи святых, а из 104 сливок и сути остатка их сотворил духи мудрецов (*ахл-е ма'рифат*), а из сливок и сути остатка их сотворил духи аскетов, а

из сливок и сути остатка их сотворил духи благочестивых, а из сливок и сути остатка их сотворил духи верующих, а из сливок и сути остатка их сотворил духи людей, а из сливок и сути остатка их сотворил духи животных, а из сливок и сути остатка их сотворил духи растений, а из сливок и сути остатка их сотворил духи минералов и естеств. С каждым духом сотворил множество ангелов. Мир малакута завершился.

Фасл [2] о телесных степенях

- Знай, что Всевышний Господь, возжелав сотворить мир телесный, обратил Свой взор на // тот мутный осадок, и этот осадок растопился и вскипел, и из сливок и сути его сотворил Он небесный престол, а из сливок и сути остатка его сотворил трон (*курси*), а из сливок и сути остатка его сотворил седьмое небо, а из сливок и сути остатка его сотворил шестое небо, а из сливок и сути остатка его сотворил пятое небо, а из сливок и сути остатка его сотворил четвертое небо, а из сливок и сути остатка его сотворил третье небо, а из сливок и сути остатка его сотворил второе небо, а из сливок и сути остатка его сотворил первое небо, а из сливок и сути остатка его сотворил стихию огонь, а из сливок и сути остатка его сотворил стихию воздух, а из сливок и сути остатка его сотворил стихию воду, а из сливок и сути остатка его сотворил стихию прах, а из сливок и сути остатка его // сотворил другие простые тела. Простые тела мира мулька завершились. И простых тел в мульке и малакуте всего двадцать восемь: четырнадцать — в мульке и четырнадцать — в малакуте. Сложные [тела] состоят из трех: тело минерала, тело растения и тело животного, так же как алфавит состоит из двадцати восьми букв, а слов всего три[?]»¹¹. О дервиш! Нет никаких сомнений в том, что простых тел в мульке и малакуте двадцать восемь, а разногласия состоят в том, что сначала: мир духов, а потом мир тел или сначала мир тел, а потом мир духов, исток сначала, а затем возврат или сначала возврат, а потом исток, сначала ли появилась высшая степень и по порядку степеней достигла низшей степени, или же сначала возникла низшая степень и по порядку степеней достигла высшей степени? Много надо размышлять над этими двумя мнениями, прежде чем тебе откроется [истина]. Да не сделается речь длинной и да не удалимся от цели. Каждая из степеней духов и каждая из степеней тел нашли место (*макам*) друг в друге: престол есть макам¹² духа Печати [пророков], // трон есть макам пророков улулазм, стал их обителью и кельей, седьмое небо стало макамом духов пророков мурсаль, их обителью и кельей, шестое небо стало макамом духов [остальных] пророков (*аьбия*), их обителью и кельей, пятое небо стало макамом духов святых, их обителью и кельей, четвертое небо стало макамом духов мудрецов, их обителью и кельей, третье небо стало макамом духов аскетов, их обителью и кельей, второе небо стало макамом духов благочестивых, их оби-

телью и кельей, первое небо стало макамом духов верующих, их обителью и кельей. Завершились девять степеней неба. // 108
Остались еще четыре степени: то есть духи остальных людей, духи животных, духи растений и естества. Они и не из высшего мира, и не из низшего, и естества — нижайшее из низких. Каждой из единичностей духов — от высших до низших — следует низойти до степени нижайшего из низших, следует узнать себя и познать своего Господа и отсюда следует восходить вверх, достигнуть своего первоначального макама, с достижением же своего макама завершилось восхождение всякого, и круг его замкнулся. Когда замкнулся круг, невозможно возвышение, и дальше этого возвышения нет. Можно задержаться в пути, но нельзя превзойти свой первоначальный макам. Если бы нельзя было задержаться в пути, ниспослание Писаний и ниспослание пророков были бы бесполезными. После сотворения мира духов и мира тел создал Он минерал, растение и животное, являющиеся тремя детьми, в конце же всего сотворил Он Адама, а повесть об Адаме и Еве известна, и в этом труде // не 109
будет того сказания. Затем появились дети Адама и продолжают появляться, постепенно достигают своего совершенства, восходя каждый к своему первоначальному макаму до тех пор, пока круг каждого не замкнется. Это значит, совершенство каждого в том, чтобы стараться и усердствовать в движении к своему первоначальному макаму, в достижении [этого макама], и в том, чтобы не остановиться в пути.

Фасл [3]

Знай, что эти четырнадцать степеней — сотворенные, но не приобретенные, и творение Всевышнего Господа не может быть изменено. В этом толк Ханифы, толк прямой (*кайим*). В этом природа Аллаха, и по этой природе были сотворены все люди, и это есть степень духов. Если бы эти степени были приобретаемы, то любой, обретая, смог бы миновать свой макам, взойти на высший макам, и святые, обретая, смогли бы достичь макама анбия, а анбия смогли бы достичь макама расулов¹³; // то же 110
знай и о других макамах. Однако все эти [степени] не приобретенные — они жалованы такими, какими были сотворены. В пути можно остановиться, однако превзойти свой первоначальный макам нельзя. Дервиш, и вот ты узнал о духовных степенях, что, какими они сотворены, такие они и есть и что превзойти предопределенный (*ма'лум*) макам невозможно. Приходят в этот мир из духов, в речах и в делах своих останутся неизменными. У каждого должна быть предызвестная мера, и не превзойти ее. Это значит, каждый дух, явившийся в этот мир, имеет известную границу и предызвестный макам в том, сколько ему пребывать в теле, сколько дышать и сколько съесть, сколько сказать и чему выучиться, и обо всем остальном знай то же. Не может быть, чтобы без знания и воли Истинного листок шелохнулся на древе или человек помыслил нечто. Дервиш, // это 111

утверждение весьма сомнительно, хотя приверженцы шариата прямо не говорят, что человек в делах подневолен, но для них все, что есть, оно [существует] по знанию и воле Истинного, и невозможно существование и появление того, что вопреки знанию и воле Истинного. Следовательно, все люди в словах и действиях подневольны. Мнение об этом зиждется на том, что познанное (*ма'лум*) подчинено знанию (*илм*) или же что знание подчинено познанному. По мнению приверженцев шариата, познанное подчинено знанию. Следовательно, всему есть предизвестная (*ма'лум*) мера, и невозможно превзойти ее; как изначала ведал Господь Всевышний, так тому и следует быть. По мнению приверженцев мудрости, знание подчинено познанному. Следовательно, деяниям и речениям людей нет предизвестной меры. Обретение знания и обретение имущества связано со старанием человека: чем больше он приложит усилий, тем значительнее будут его знание и имущество. Совершать доброе или дурное, есть много или мало — дело воли [человека], и, чем больше он приложит усилий, тем больше // он найдет. То же знай и о всех [других] делах. Речь затянулась, и мы отклонились от цели.

112

Фасл [4]

Знай, что дух человека, покинувший макам веры, вернется на первое небо; дух человека, покинувший макам благочестия, вернется на второе небо. То же знай и о других макамах. Это значит, возвратится каждый к обитателям того макама, который он покинул, и не может быть такого, чтобы кто-либо после отделения духа от тела, не попав на тот макам, взошел бы на макам более высокий. Состояние этих девяти степеней будет таким, как было сказано, однако тот, кто не достигнет в этом теле макама веры, не возвратится на небо, с какой бы степени он ни был. Дервиш, всякий, кто не достиг макама веры, не признал пророков и не подражал (*таклид*) святым, хотя и обладает обликом (*сурат*) людей, но свойством и нравом людей не обладает, // из числа животных [он] и даже ниже животных, 113 животным же нет пути в горний мир, ибо высший мир есть келья и место уединения незапятнанных, место пребывания ангелов и непорочных (*ахл-е тахарат*), без знания и праведности не достичь высшего мира. Дервиш, если ты назовешь первичный дух, который является начальной субстанцией, Адамом, то ты прав, ибо все духи эти были в нем, и извлекли [их] из него, и сказали: «Разве не Господь ваш Я?»¹⁴. Это значит, всякий, кто сказал «да», тот вышний, тот, кто не сказал «да», тот низок, сказавший же «да», но согрешивший поднимется не выше макама веры. Не сказавший «да» не может достичь и макама веры. Поскольку начальную субстанцию называют Адамом, то, если сказать, что осадок, отделившийся от нее, есть Ева, это также будет верно. Эти Адам и Ева пребывали в раю, но стояло им // приблизиться к дереву, как они изошли из рая. Следовательно, у рая есть степени и у дерева есть степени. Рай

тленен, и рай вечен. По мнению приверженцев шариата, в мире великом различие появилось именно так, а нисхождение и восхождение происходят так, как было сказано. Но приверженцы тасаввуфа¹⁵ говорят, что кроме этого существуют другие нисхождение и восхождение.

Фасл [5]

Дервиш, узнав об этом нисхождении и восхождении, знай теперь, что пророки и святые имеют другое восхождение до естественной смерти, ибо они умирают до естественной смерти и то, что другие видят после естественной смерти, они зрят до естественной смерти, и открывается им [то] состояние, [что] после смерти, и из степени достоверного знания (*илм ул-йакин*) // 115 они переходят в степень достоверной очевидности (*айн ул-йакин*). Поскольку завесой людей является тело, то, когда дух выйдет из тела, ничто иное не будет его завесой. Восхождение пророков бывает двух видов: оно может происходить без тела, одним духом, но может происходить и телом и духом. Восхождение же святых только одного рода — духом без тела. Узнав предыдущее, знай теперь, что, говоря об этом здесь, цель наша не в том, чтобы рассказать о восхождении невежд, и цель наша не в том, чтобы рассказать о восхождении пророков, ибо вознесение пророков хорошо известно. Намерены мы здесь поощрить и предостеречь путников (*саликан*), дабы не были они небрежны в аскезе и подвижничестве и дабы не остановились в пути, чтобы были удостоены этого блаженства и достигли этого счастья. После одобрения и встречи с Всевышним Господом что может быть лучше того часа, когда путнику до его смерти откроется [то] состояние, [что] после смерти, и откроется ему // 116 тот макам, на который он вернется? Дервиш, великое это дело, когда явится путнику состояние будущей жизни до его смерти! Люди об этом не знают, а если бы знали, то должны были бы днем и ночью стараться, чтобы им открылось состояние будущей жизни до смерти и чтобы узрели они тот макам, на который вернутся. Путники придают большое значение трем вещам: первое — пути (*сулук*), второе — влечению (*джазба*), третье — восхождению (*урудж*). Всякий, кто обладает этим, тот есть шейх¹⁶ и глава, но не обладающий ими недостойн быть главой. Пути свойственно усилие (*кушиш*), влечению свойственно притяжение (*кашиш*), восхождению свойствен дар (*бахшиш*). Да не затянется речь и да не отвлечемся от цели. Дервиш, цель приверженцев тасаввуфа в этом восхождении — в том, чтобы дух путника в состоянии здравия (*сиххат*) и бодрствования (*бе-дари*) вышел из тела путника, и чтобы то самое состояние, которое откроется ему после смерти, открылось ему сейчас, до смерти, и чтобы он видел и рай и ад и узнал о состоянии // 117 обитателей рая и ада, и чтобы из степени достоверного знания перешел в степень достоверной очевидности, узрел все то, что знал. Дух одних вознесется к первому небу, дух других возне-

сется ко второму небу и подобно этому вплоть до престола — местопребывания духа Печати пророков, ибо каждый взойдет к своему первоначальному макаму и не сможет миновать свой первоначальный макам. В памяти каждого, после того как вновь возвратится в тело, останется все то, чего достиг и что узрел. Дух одного будет оставаться в небесах один день, кружась вокруг небес, а потом вернется в свое тело. Дух другого останется там еще дольше и будет обитать в [небесах] десять дней. Наш шейх говорит: мой дух оставался там тринадцать
118 дней, а затем возвратился в тело, тело же оставалось безжизненным и неподвижным // все это время; как только дух вернулся в тело, оно встало, не зная, сколько времени я находился в забытьи; другие же, присутствовавшие при этом, сообщили: прошло уже тринадцать дней, как твое тело находится в таком состоянии. Другой почтенный рассказывает: мой дух оставался там десять дней и затем возвратился в тело. Все, что он видел в эти десять дней, осталось в его памяти, и было сказано, что дух каждого может восходить до своего макама. И еще говорят, что дух двух Последних, то есть Последнего из пророков и Последнего из святых, может вознестись до Престола. Эти люди (*ин таифа*) святость считают степенью Али, говоря, к примеру, что степень хазрата Али выше всех остальных степеней. Изложение этого спора и его толкование мы дали в «Кашф ал-хакаик», тайна посланничества и тайна святости изложены там
119 же, желающие пусть ищут там. И эти люди // утверждают, что святость превышает посланничества. Это выясняется из произносимой [буквы] нун¹⁷.

Фасл [6]

Когда исчерпается время мира и наступит день воскресения¹⁸, части тела каждого человека будут собраны, и тела будут восстановлены, и в каждое тело введут его дух. И небеса будут свиты, и земля будет изменена, все же люди будут приведены на площадь воскресения. И будет произведен счет [поступкам] каждого, и всех низвергнут в ад. Верующих и благочестивых из ада извлекут и поместят в рай, дабы вечно в раю пребывали. Неверующих же и притеснителей низвергнут в ад, дабы остались там навечно. Грешников в меру их греха подвергнут мучениям, выведут затем из ада и введут в рай, дабы вечно в раю пребывали. Итак, это было изложение мнения тех,
120 кто именует // себя приверженцами шарията, другие же называют их захири¹⁹.

Асл второй.

Речения приверженцев мудрости о великом мире
и о том, как возник великий мир

Знай, что приверженцы мудрости также признают [существование] двух сущих (*мавджуд*). Одно из них — предвечное, другое — преходящее. Сущее предвечное они называют бытием необходимым по сuti, а сущее преходящее называют бытием

возможным по сути. Сущее может пребывать только в этих двух состояниях: или [источник] его бытия в нем самом, или [источник] бытия его вне его. Если [источник] его бытия не вне его, а [источник] его бытия в нем самом, то оно называется бытием необходимым по сути. Если [источник] его бытия вне его, оно называется бытием возможным по сути. Бытие необходимое по сути есть Господь мира //, бытие возможное по сути 121 есть мир Господа. Бытие необходимое по сути описывается атрибутами достойными, и оно чисто от атрибутов недостойных. Согласно мнению приверженцев мудрости, это бытие необходимое по сути есть причина по сути. Мир изошел из Его сути, подобно лучу, исходящему от Солнца, как бытие следствия из бытия причины. Следовательно, пока существует диск Солнца, существует сияние его, пока существует бытие первопричины, существует и бытие следствия. Узнав предыдущее, знай теперь, что, по мнению приверженцев мудрости, первым, что изошло от Всевышнего и Святого Творца, была субстанция. И та субстанция есть первичный интеллект (*акл-е аввал*)²⁰. Интеллект — субстанция простая, это значит, субстанция единая, не подвержена она расчленению и делению; по мнению приверженцев мудрости, основа [сказанного] — в том, что «из Единого исходит только единое»*. Следовательно, от Всевышнего и Святого Творца, Который есть действительное единство, изошло действительное единство. Это и есть первичный интеллект. В этом первичном интеллекте, который есть действительное единство, // 122 появилась множественность количественно и качественно как следствие (*назар ба*) сути интеллекта, как следствие причины интеллекта и как следствие посредника, т. е. среднего между причиной и следствием (*ма'лул*). Вследствие этого в первичном интеллекте появилось три качества (*этибар*), и на каждое качество от первичного интеллекта изошли некая душа, некий интеллект и некое небо, так что после первичного интеллекта появилось девять интеллектов, девять душ и девять небес. После этого под небом Луны возникли стихия огонь и натура огонь, стихия воздух и натура воздух, стихия вода и натура вода, стихия прах и натура прах. И это суть отцы и матери. Затем от этих отцов и матерей произошли и происходят трое детей: минерал, растение и животное. В конце всего появился человек и достиг совершенства, и абстрактный интеллект (*акл-е мавхум*) обрел от первичного интеллекта. Все, что появилось в конце, то было и в начале, следовательно, круг замкнулся, круг, достигший своего начала, завершился. // Следовательно, интеллект — 123 и начало (*мабда*) и конец (*маад*), ибо по отношению к приходу [интеллект] есть исток, по отношению к возврату — конец. Концом называют то, где уже был и куда вновь будет возвращен. Приходу соответствует ночь предопределения²¹, возврату соответствует день воскресения. Дервиш, первичный интеллект есть калам²² и Пророк Господа, причина сотворенного и Адам сущего, он украшен атрибутами и качествами Господа, и поэто-

му говорят, что Всевышний Господь сотворил человека по своему образу²³. По мнению приверженцев мудрости, от Всевышнего и Святого Творца не изошло ничего, кроме первичного интеллекта, все же остальное изошло из первичного интеллекта. Первичный интеллект есть мир Бога, все же остальное — мир первичного интеллекта. Первичный интеллект является следствием из Всевышнего Творца, все же остальное является следствием из первичного интеллекта. Учитель первичного интеллекта — Всевышний Творец, учитель же всего остального // — первичный интеллект. Интеллекты и души не могут получить благоденствие (*файз*) от Всевышнего и Святого Творца, но получит его у Всевышнего Творца первичный интеллект и передаст другим, [созданным] им. Каждый из интеллектов приобретает от стоящего выше [интеллекта] и передает стоящему ниже, и каждый из них имеет дар Всевышнего Господа, и берет его, и отдает. Необходимо бытие отдает, но не берет, ибо не имеет стоящего выше, и обладает сущностными чистотой, святостью, знанием и мудростью.

Фасл [2]

Знай, что первичный интеллект — субстанция единая, однако ту субстанцию в количественном и качественном смыслах упоминают под разными именами. Нашедши, что эта субстанция всепонимающая, нарекли ее интеллектом, ибо она постигающая; нашедши, что эта же субстанция была живой и оживляющей, нарекли ее духом, ибо // она дух живой и животворящий; нашедши, что эта же субстанция была выявляющей (*пайда кунандэ*), нарекли ее лучом, ибо луч — явный и являющий; нашедши, что эта же субстанция была художником знаний в сердцах, нарекли ее каламом; нашедши, что эта же субстанция была причиной знания обитателей мира, нарекли ее Джабраилом; нашедши, что эта же субстанция была причиной пищи обитателей мира, нарекли ее Микаилом; нашедши, что эта же субстанция была причиной жизни обитателей мира, нарекли ее Исрафилом; нашедши, что эта же субстанция находила суть вещей и постигала их смысл, нарекли ее Азраилом; нашедши, что в этой же субстанции существовало все, что было, есть и будет, нарекли ее хранимой скрижалю (*лавх-е махфуз*)²⁴. Если назовут эту субстанцию домом Аллаха, домом вечным, домом святым, домом первым, далекой мечетью, Адамом, царством ангелов (*мукарраб*) или величайшим престолом, тоже будут правы. Дабы речь // не затянулась и не отклонились мы от цели, [скажем]: интеллекты и души горнего мира благородны и тонки, и все они обладают знанием и чистотой, однако, чем выше находится каждое из них, тем ближе оно к первичному интеллекту, и тем более оно благородно, и тем тоньше, и тем больше его знание и чистота. То же знай и о небесах: то из них, что выше и ближе к небу небес, то благородней и тоньше. При нисхождении то, что ближе к истоку, то благороднее и

тоньше. При восхождении всякая степень, которая дальше от истока, будет благороднее и тоньше, дабы при нисхождении мутное осталось на дне, а при восхождении вовсе исчезло. И говорят, что простые, чем дальше располагаются от истока, тем становятся ниже, сложные же, чем дальше располагаются от истока, тем становятся благороднее. //

127

Фасл [3]

Знай, что приверженцы шариата человеческую суть (*хакикат*), постигающую частное и общее, знающую себя и знающую Творца, называют человеческим духом. Приверженцы же мудрости называют эту суть человеческой душой. Узнав предыдущее, знай теперь, что приверженцы шариата утверждают, что души людей существовали действительно до тел людей, как это было сказано в асле первом. Приверженцы же мудрости говорят, что души людей не существуют действительно до тел людей, и действительное существование их прежде тел невозможно, но до тел души существуют в потенции. Не может очевидное отсутствие стать существующим, а очевидное существование стать отсутствием. Смысл появления и исчезновения вещей — в переходе из потенции в действительность и вновь из действительности в потенцию, от единственности к множественности и от множественности вновь к единственности. Было уже сказано, что все в мире, // что было, есть и будет, все существовало в 128 первичном интеллекте, и невозможно осуществление того, чего нет в первичном интеллекте. Следовательно, все интеллекты и души людей существовали в потенции в первичном интеллекте и каждое из них в свое время появляется в действительности. Дервиш, одни говорят, что истоком интеллектов и душ низшего мира является десятый интеллект, интеллект неба Луны. Имя ему — созидающий (*фа'ал*) интеллект, он управитель мира низшего и даритель форм (*вахиб ас-сувар*) его. Другие же говорят, что каждый из десяти интеллектов горнего мира есть исток интеллектов и душ низшего мира. Поэтому велика разница между людьми. Душа, изошедшая из души неба Луны, всегда не равна душе, изошедшей из души неба Солнца. Различие между людьми происходит по сказанному, т. е. [в зависимости] от [их] истоков, а также от особого действия (*хасият*) четырех времен (*азмина-е арбаа*) [?]. Счастье и беда, догадливость и тупость, // 129 бедность и богатство, величие и низость, долговременность жизни и краткость ее и подобное этому — все является особым действием четырех времен. Пророки, святые и мудрецы единогласно утверждают, что время и место обладают великой ответственностью и сильным влиянием во всем, и особенно в том, что касается человека.

Фасл [4]

Знай, приверженцы шариата говорят, что небеса и звезды неодушевлены и не обладают жизнью, знанием, волей, слухом

и зрением, движение их произвольно, и влияют они на этот мир не по воле, но по особенностям (*хасият*). Приверженцы же мудрости говорят, что влияние их на этот мир происходит и по воле, и по особенностям. Узнав предыдущее, знай, что интеллекты, души, небеса и звезды имеют сильное влияние в этом низшем мире и все дела низшего мира крепко связаны с горним миром. Это есть крутящееся колесо мельницы, которое само создает зерно и само делает муку, само выращивает и само сыплет, само дарует жизнь и само отнимает ее, само жалуется богатством и положением и само отнимает их. Причина счастья// и беды — в нем, воскрешение и умерщвление — его дело, ибо вращение этого мельничного жернова есть промысел (*кадар*) Истинного. Несколькими раз ты уже слышал, что все — по промыслу Истинного, но что есть промысел, ты не знаешь. Дервиш, повеление (*хукм*) Господа — это одно, предопределение (*каза*) Господа — это другое, промысел Господа — это третье. Эти имена не означают одно и то же, а суть именованья разного. То знание Его, которое предвечно, есть повеление Его, сотворение Им того, что знал, есть предопределение Его, вращение же того, что создал, — промысел Его, являющийся деянием Господа в этом мире. Следовательно, все происходит по промыслу. Но если ты не понимаешь этого, скажу другими словами. Дервиш, знание Его есть повеление Его, сотворение причин есть предопределение Его, приведение в действие причин есть промысел Его, это значит, все причины, существующие в этом мире, — все вместе суть предопределение Его, а действие всех этих причин вместе есть промысел Его. Тебе положительно известно теперь, что без

130
131
132

Его промысла не может произойти ничего в этом мире.// Следовательно, все в мире — по промыслу Истинного. Узнав смысл промысла, знай теперь, что если скажут, что возможно предотвратить промысел, то это правда. Если же скажут, что промысел не предотвратит, это тоже верно, ибо некоторые могут предотвратить промысел, но вообще его невозможно предотвратить. И те, которые могут его предотвратить, могут по промыслу же. Предотвратить промысел можно только по промыслу. К примеру, некто съел много меда, сердце его перегрелось, у него началась лихорадка, и возникли опасения, что он умрет. Лекарь дал ему кружок камфары, дабы изгнать [лишнее] тепло, лихорадка прекратилась, и [больной] не умер. Нет никакого сомнения в том, что этот жар был по промыслу Истинного; // следовательно, предотвратить промысел можно также по промыслу. Бывает, что случится быть поблизости искусному лекарю, который станет усердно лечить, и можно будет изгнать болезнь. Но если не будет там искусного лекаря, то изгнать болезнь будет невозможно, лихорадка затянется, и влага, выделившись, иссякнет. Знай, что таким же влиянием обладают светила и небеса. Например, наступило лето, и стало очень жарко, это жара — по промыслу, предотвратить ее невозможно, если только не соорудить сардабу²⁵ и не направить туда воду,

защитив себя от жары. Но опять придет зима и похолодает. Этот холод — по промыслу, и избежать его невозможно, если не построить дом и не развести в нем огонь, защитившись этим от холода. То же знай и о таких вещах, как голод, чума и // подобное этому. Иногда нельзя, а иногда можно отвести некоторые влияния, но в общем их [предотвратить] нельзя. Дервиш, то, что делаешь ты, именуют предусмотрительностью (*тадбир*), а то, что совершает Господь, зовут роком (*такдир*). Но если взглянешь в самую суть, то оба они — и предусмотрительность и рок — одно. И то и другое есть промысл Истинного. Предотвратить промысл можно только по промыслу же, ибо если кто не может избежать промысла, то мысли мудрых и предусмотрительность догадливых окажутся бесполезными, назидания и предостережения от запретного не будут произнесены и осторожность и советы окажутся бесполезными. Это все очень ясно, и из-за ясности этого вопроса некоторые мудрецы не останавливаются на нем. Дервиш, мысли и предусмотрительность обладают влиянием, но не обладают им стремления (*химмат*) и желания человека. Да! Много мудрецов и добродетельных, // приобретя потомство, стремятся сделать детей своих подобными себе, но нет, напротив, останутся они невеждами и станут развратниками. Да! Много певцов и сказочников, приобретя потомство, стремятся сделать детей своих подобными себе, но нет, напротив, станут они мудрецами и добродетельными. Ясно, что стремления и желания людей не обладают влиянием. Если бы стремления и желания человека имели значение, никто не был бы бедняком и немощным, но все были бы богачами и могучими, но нет! Если дело сопровождается высокими помыслами (*бахиммат*), деяния людей имеют влияние, [высокие помыслы] без деяний не имеют значения. Следовательно, те некоторые шейхи-обманщики, говорящие: того человека по своему желанию я поверг в недуг — или: того человека я убил, — лгут. Дервиш! И пророки, и святые, и мудрецы многого не желали, чтобы было, но было, // многое они желали, чтобы было, но не было. 133

О дервиш! Земля — место неисполнившихся желаний, под одним исполненным таится десять недостижимых. Знающие же, видя это, отказались от желаний и примирились, и покорились. Дервиш, в примирении и покорности — исцеление, и всякий, принявший это, избежал ада, и всякий, примирившийся и покорившийся, обрел рай. Хотя верной мыслью, доброй предусмотрительностью, старанием и усилием ты сможешь обрести мирские блага, имущество и высокое положение сможешь приобрести, но никто так и не узнал и не узнает, что будет завтра: будет ли здоров, или поразит его недуг, или гибель его дел ждет его либо отставка? Сколько царей завтра будет низвергнуто и сколько богачей станет завтра нищими? Сколько нищих завтра будет богачами // и сколько низвергнутых станет 134

завтра царями? Это подобно волнующемуся морю: поднимаются волны, являя образ, но не успел он исчезнуть, как набегают 135

новый образ и ввергает предшествующий в небытие. Дервиш, всякий, прислушавшийся к этой речи, пусть воспримет ее слухом души и накрепко запомнит, что лучше, чем путь примирения и покорности, нет ничего.

Фасл [5] о пути возврата

- 137 Знай, что душа после отделения от тела, если она обрела совершенство, возвращаясь, достигнет интеллектов и душ горнего мира, поскольку совершенство человеческой души связано с интеллектами и душами горнего мира, ибо все души и интеллекты горнего мира обладают знанием и чистотой и постоянно овладевают знаниями и приобретают свет. Поэтому задача человека — в постоянном овладении// знаниями и приобретении света и в добывании знания и чистоты. Всякого, приобретшего эту [связь], как только его душа распространится с телом, интеллекты и души горнего мира притянут к себе, и в этом — смысл заступничества (*шафаат*); к тем [душам и интеллектам], с которыми приобретет связь (*мунасибат*), возвратится, и соответствующая душа притянет его к себе. Если приобретет связь с душой низшей (*нафс-е мулк*), добьется ее милости и в этом состоянии расстанется с телом, то возвратится душа его к душе неба Луны. [Но если] в этом состоянии [душа] не рассталась с телом, и приобрел [человек] еще больше знания и чистоты, и чистота его достигла того, что добыл связь с душой неба небес и смог получить от нее милость, и если в этом состоянии произошло отделение [души] от тела, то возвратится [его] душа к душе неба небес. Узнав начало и конец, об остальных [степенях] знай то же: с какой [душой человек] достиг связи, та душа и притянет его к себе. Души людей, расставшись с телом и достигнув горнего мира, освободились от тленных коней (*маркабат*), и сядут на вечных коней, и вечно на этих вечных конях пребудут, и каждый в меру своего макама // будет пребывать в удовольствиях и покое. И каждый способный человек может аскезой и рвением, овладением знаниями и приобретением света привести свою душу к такому состоянию, которое бы соответствовало душе неба небес, тогда после отделения от тела душа его возвратится к душе неба небес. Душа же, способная, но не обременяющая себя аскезой и рвением, овладением знаниями и приобретением света, не добывшая знания и чистоты, останется под небом Луны, которое есть ад, и не сможет достичь горнего мира, ибо горний мир — это обитель и келья целомудренных и место людей знания и чистоты. Не овладевший знанием и чистотой не достигнет горнего мира. Дервиш, только усилием и старанием можно достигнуть высших степеней и высоких ступеней; [человек], если приобретет знание и // чистоту, достигнет горнего мира, и, чем больше обретет знания и чистоты, тем выше будет его макама. Значит, мнение приверженцев мудрости отличается от мнения приверженцев шариата, которые говорят, что у каждого есть предопределенный макама и как [он] достиг
- 138
- 139

своего предопределенного макама, круг его завершился, а как завершился круг, нет больше роста. Это [мнение] ложно потому, что приверженцы шариата думают, что души людей существовали до тел в действительности, каждый на некоем макаме, а когда они низошли в тело и вновь взошли, то каждый — к своему первоначальному макаму, выше же (*беш*) не могут подняться. По мнению же приверженцев мудрости, души людей до тел не имели действительного существования, следовательно, у душ нет макама [до приобретения тела], // но теперь, [с 140 приобретением тела], сами его являют в меру своих способностей. Чем способнее человек и чем больше он приложит стараний и усилий, тем выше будет его макам. Макаму каждого зависит от знания и дел его. У каждого человека — два [вида] способностей. Первый [вид] способностей есть действие четырех времен. Он передается по наследству и неприобретаем. Но не будем многословны, дабы не отклониться от цели. Дервиш, всякий, приведший свою душу к [высшей] точке и обретший связь с душой неба небес, довел знание и чистоту до предела, достиг предела макамов. Всякий, достигший предела человеческого, стал свершённым человеком и завершил малый мир. Всякий, кто завершил малый мир, есть халифа²⁶ Господа в великом мире. Халифа Господа есть великое снадобье, великий эликсир, красная сера²⁷, чаша показывающая мир и зеркало показывающее вселенную²⁸, и первичный интеллект стал его вестником, и пророк...²⁹ стал его дворцом — от Владыки живого, Который бессмертен, к Владыке живому, Который бессмертен*, — происходит // в этом месте [?]. Иногда они (халифы.— *Р. Ш.*) будут¹⁴¹ беседовать с Истинным посредством первичного интеллекта, временами же будут беседовать с Истинным и без посредства первичного интеллекта. Как только отделится его (халифы.— *Р. Ш.*) душа от тела, будет она вечно в благоденствии и радости подле Милосердного Повелителя Миров и станет [одной] из приближенных Господа Творца, это и есть рай избранных и место совершенных. И всякий, вошедший в этот рай, пребывает в совершенном удовольствии и покое. Капля соединилась с морем. Остальных [степеней] этого рая восемь; те, которые не пребывают на этих степенях и не пребывают также в вечных мучениях, ибо прошли уже ад и достигли одной из степеней рая, те лишены близости со Всемогущим, и нет [у них] надежды на пребывание рядом с Господом Всесилия, и останутся в огне разлуки. // И эти восемь [степеней] рая — место несовершенных. Чем выше знание и чистота каждого, тем выше его место в раю. Так же и по мнению приверженцев мудрости: низший мир — мир стихий и естеств, минералов, растений и животных, мир жизни и смерти есть ад и адская пучина, а горний мир — мир небес и звезд, интеллектов и душ, мир вечный и неизменный — это рай и степени рая; и, чем больше знаний и чистоты у человека, тем выше его место в раю; чем невежественнее человек и чем он порочнее, тем глубже он в

пучине ада. Одни говорят, что души, оставшиеся под небом Луны и не могущие достичь горнего мира, обретут другое тело, чтобы по качеству, преобладавшему в них во время смерти, в образе того качества быть судимыми, и в этом образе по мере их вины будут // страдать и по мере их преступления получать возмездие; и будут они переходить из одного тела в другое до тех пор, пока не обретут совершенства и не избавятся от кары за преступления, только тогда достигнут они горнего мира. Другие же говорят, что обрести другое тело [душа] не может, поскольку у каждого существующего тела, конечно, есть душа и не могут существовать два тела у одной души, так что душа вечно будет существовать под небом Луны без тела. Некоторые же говорят, что те духи, которые остаются под небом Луны, суть джинны. И это — речения тех, кто называет себя приверженцами мудрости, другие же именуют их приверженцами
144 внутреннего (*батини*).//

Асл третий

о речениях приверженцев единственности
относительно великого мира

Знай, что, по мнению приверженцев единственности, бытие только одно и это бытие Всевышнего и Святого Господа и что, кроме бытия Всевышнего Господа, нет иного бытия и быть не может. И еще говорят, что хотя бытие только одно, но это одно бытие само по себе существует внешне (*захири*) и внутренне (*батини*). Узнав предыдущее, знай теперь, что, по мнению приверженцев единственности, внутреннее бытия есть свет и это тот свет, который есть душа (*джан*) мира, мир полон этого света, и этот свет безграничен и бесконечен, море бесконечное и безбрежное. Жизнь, знание, воля и мощь вещей — от этого света; естество, // свойство и действие вещей — от этого света; видение, слышание, речь, способность брать и способность идти — от этого света. Но нет иного, кроме этого света, ибо само всё есть этот свет. Хотя качества, действия и имена вещей — от этого света, но нет иного, кроме этого света. Все единичности сущего одинаково суть проявления этого света, и каждое из них есть дверца, качества этого света излучаются из всех этих дверец. Дервиш, этот свет не имеет ни начала ни конца, тлен (*фана*) и небытие не постигнут его. Дверцы же обновляются и старятся, обращаются в прах и вновь восстают из праха. Они существуют сами по себе, сами возрастают и сами рожают. То, что нужно им, чтобы постичь совершенство свое, имеют в себе. Этот свет влюблен в свои проявления, ибо этот свет зрит в этих проявлениях свою красоту, созерцает свои атрибуты и свои имена; именно поэтому // сказано: прежде познай себя, чтобы познать своего Господа. Когда ты узнал, что этот один свет есть душа мира и все единичности мира суть проявления этого света, то если скажут: это мы, кто были, это мы, кто есть, это мы, кто будет, — будут правы, и если скажут:

146

это не мы, кто были, это не мы, кто есть, это не мы, кто будет,— то также будут правы. Дервиш, в отношении единичностей сущего к этому бытию нет ни предшествующих, ни последующих, ибо каждая единичность сущего так относится к этому бытию, как каждая буква из всех букв этой книги относится к чернилам. Поэтому говорят, что пути от тебя до Бога нет ни по длине, ни по ширине. Единичности сущего по отношению друг к другу или предшествуют, или последуют, одни [по отношению к другим] — в прошедшем времени, другие — в будущем. Как бы ни хотел я говорить кратко, речь затягивается помимо моей воли. О дервиш! Нет ничего более важного, кроме одного, выслушай, пойми и обретешь спасение. Бытие только одно, и оно есть бытие Бога, и, кроме бытия Бога, нет иного бытия и быть не может. Внутреннее этого единственного [бытия] есть свет, // и этот свет есть душа мира, и этот свет являет себя через дверцы, сам говорит и сам слушает, сам дает и сам берет, сам утверждает и сам отрицает. Дервиш! Следует достичь этого света, следует увидеть этот свет, следует из этого света смотреть на этот мир, дабы избавиться от многобожия. Шейх рассказывал: я достиг этого света и видел этот свет, он бесконечен и беспределен, не имел ни верха ни низа, ни правого ни левого, ни переднего ни заднего; сон и голод, [мысль о] приходе и расходе покинули меня, и лишился я покоя. Рассказал это некоему святому человеку, тот сказал: иди и возьми на чужом гумне горсть соломы без позволения хозяина. Я пошел и взял и больше этого света не видел. Другой святой рассказывал: я достиг этого света и этот свет узрел, но себя я не видел — все было светом. Дервиш, как только достигает путник этого света, ему даются знамения. Первое знамение в том, что перестает видеть себя, ибо, до тех пор пока он видит себя, сохраняется множественность творения, до тех пор пока видит множество, он — многобожник. Когда исчезнет путник, тогда исчезнет // многобожие, проникновение (*хулул*), соединение, 148
разлучение и слияние исчезнут, ибо проникновение бывает между двумя людьми, соединение бывает между двумя вещами, разлучение и слияние — между двумя людьми. Когда сгорит путник в этом свете, все это исчезнет и будет лишь [один] Бог, и только; из растворения (*фана*) [путник] постигнет единобожие (*тавхид*) ^{29а}.

Фасл [2]

Знай теперь, что большинство (*авамм*) приверженцев единственности не узнает и не увидит в этом бытии более того, что было сказано. И эти их слова — нет другого бытия, кроме бытия, и это есть бытие Бога, оно имеет внешнее и внутреннее, внутреннее этого бытия есть один свет, внешнее этого света есть проявление качеств этого света, или же есть зеркало этого света, или же есть светильник этого света — справедливы. Они верно видят, но они не постигли основы бытия, которая

является чистой единственностью, и взгляд их не достиг сути вещей, а она есть джабарут, то есть их взор достиг мулька и малакута, и узрели они мульк и малакут, но не увидели джабарут, // тогда как мульк и малакут рядом с величием джабарута подобны капле из моря. Джабарут же чистая единственность, исток тела и духа, исток книги и слова, исток мулька и малакута, исток бытия и небытия. Все, что есть в мульке и малакуте, есть и в джабаруте. В мульке и малакуте есть и земля и небо, и трон и престол; на земле и в небе существует множество творений, и им невдомек, что в этом небе был человек, был и Иблис. Я опять многословен, и вновь мы отклонились от цели. Целью же нашей было сказать, что, по мнению приверженцев единственности, первичной субстанцией, которая есть семя (*тухм*) великого мира, является первичная материя (*хайула*).

Фасл [3]

Знай, что [первичная] материя есть субстанция, принимающая образы (*сувар*) и формы (*ашкал*). [Первичная] материя состоит из четырех частей. Например, железо и дерево суть субстанции и могут принимать множество образов и форм. Это одна часть из частей [первичной] материи. Семя (*нутфа*) есть субстанция и может принимать множество образов и форм, и это другая часть из частей [первичной] материи. Стихии // суть субстанция и могут принимать множество образов и форм, и это другая часть из частей [первичной] материи. Первичная материя — субстанция простая и может принимать множество образов и форм. [Первичная материя] — суть мира жизни и смерти и суть мира вечности и неизменности. Все, что существует в этом мире, в мире тайном и мире явном, все это есть образы и формы первичной материи. Эта первичная материя и есть мир джабарута. Мир джабарута есть исток мулька и малакута, и он влюблен в мульк и малакут, ибо в мульке и малакуте видит свою красоту и созерцает свои имена и свои свойства. Точно так же малакут влюблен в мульк, поскольку мульк есть проявление малакута, а малакут есть проявление джабарута. Эта первичная материя, которая есть мир джабарута, приняв 150 некоторые образы и формы, // никогда не лишалась и не лишится их, и эти образы и формы есть горний мир, вечный и постоянный мир. Другие же образы и формы [она] принимает и вновь отвергает, всегда так поступала и постоянно так будет поступать. Благодаря образам и формам низшего мира существует мир жизни и смерти — это другая часть из частей материи. Узнав о частях материи, знай теперь, что первичная материя, по словам приверженцев единственности, является сутью обоих миров, то есть мира тайного и [мира] явного. Эта суть не имеет ни начала ни конца, ни границы ни предела, она неделима и нерасчленима, не подвержена тлену и небытию. Это мир безграничный и беспредельный, море без конца и берегов, бытие все-

го от нее, возвращение всего к ней, ибо всё — она. Сама — да-
рящая // оба мира, и оба мира ее — это одна суть, что без 152
границ, и эта суть — тайный мир, и эта суть — мир единично-
сти. Дервиш, мир джабарута не имеет ни имени ни знака, ни
формы ни образа, ни границы ни порядка и чувством не пости-
жим, интеллект несведущ в нем, и понимание изумлено им, и
воображение растеряно. В том мире и мед и колоквинт (*хан-
зал*)³⁰ имеют один вкус, а яд и противоядие — одного действия,
ястреб и курица живут рядом, волк и овца пребывают вместе,
день и ночь — одного цвета, нет места там смерти и вечности,
нет [им места] сто тысяч лет и сто тысяч лет не будет, пребыва-
ет [этот мир] без различий. Фир'аун примирился с Мусой, Ним-
руд помирен с Ибрахимом³¹,

Фасл [4]

Знай, что, по мнению приверженцев единственности, хотя
суть обоих миров // есть чистая единственность (*вахдат-е* 153
сирф), но она описуема в каждом качестве, которым она имеет
возможность быть, и в каждой форме (*сурат*), которой она
имеет возможность быть, а это качество и эта форма имеют со-
вершенство только в степени самого качества и [в степени]
самой формы. В этом совершенстве превосходства ее и совер-
шенство величия ее. Эта суть в своих качествах, сути и формах
постоянно эманурует (*таджалла*); так же как в море волна
[поднимается] за волной, эта суть постоянно эманурует. Стихи:

Каждый рисунок, существующий на доске бытия,

Есть образ Того, Кто создал этот рисунок.

Когда вечное море вздымает новую волну,

Полагают, что эта волна, в действительности — это море.

Поэтому говорят, что это бытие и предвечное и преходящее, и
внешнее и внутреннее, и тайное // и явное, и творец и творе- 154
ние, и познающий и познаваемое, и ищущий и искомое, и пред-
определяющий и предопределяемое, и свидетель и свидетельст-
вуемое, и говорящий и слушающий, и питающий и питаемый, и
благодарящий и благодарствуемый, и почитающий и почитае-
мый, и поклоняющийся и предмет поклонения, и пишущий и
написанное, и посылающий и посланник — знай то же и для
других атрибутов, ибо каждое качество, какое есть в мире,
каждое действие, какое есть в мире, каждое имя, какое есть в
мире, — все они суть качества, действия и имена этого сущего
(*мавджуд*), но качества относятся к степени сути, действия от-
носятся к степени души, имена относятся к степени лика
(*ваджх*). Каждое из всех единичностей сущего имеет эти три
степени и два образа (*сурат*): степень сути, степень души, сте-
пень лика, а также образ различия и образ общности, и все
качества — в степени лика.

Фасл [5] о возврате

Знай, что, по мнению приверженцев единственности, хотя и
лет ничего иного, кроме этого света, но этот единственный свет

имеет множество светильников: роды (*аджнас*), виды (*анва*) и единичности (*афрад*) мира // — все они суть светильники этого единственного света. И этот единственный свет временами рассеивается, временами собирается в каждом светильнике. Люди приобретают возможность править в благосклонности или гнев и убийстве всеобщем. Мудрость всеобщего в том, что помощь духа дается одному, чтобы он предводительствовал или правил миром; то же касается всех видов. Следовательно, каждый образ, являющийся в этот мир, описывается неким атрибутом и обозначается неким именем. Когда тот образ из этого мира уходит и приобретает другой образ, он описывается этим же самым атрибутом и называется этим же самым именем; и это есть относящееся к человеку по причине соответствия [определенному духу определенного атрибута и определенного имени], а не по причине переходности (*танасух*) [атрибутов и имен определенного духа]. Это мнение тех людей, что называют себя приверженцами единственности, другие же именуют // их таби'и [?].

Фасл [6]

Знай, что приверженцы единственности делятся на две общины. Одна община утверждает, что бытие — одно и это — бытие Бога и, кроме бытия Бога, нет другого бытия и быть не может. Следовательно, по мнению их, все существующее одинаково есть бытие Бога. Их речения были подробно изложены. Другая же община утверждает, что бытие бывает двух видов: бытие истинное и бытие мнимое (*хаяли*). Бог имеет истинное бытие, мир же имеет мнимое бытие. Господь — это бытие невидимое (*нистнамай*), мир же — это небытие видимое, от начала до конца мнимое и только видимое. Он кажется существующим благодаря свойству истинного бытия, которое есть бытие Бога, и, в сущности, мир иного бытия не имеет, кроме бытия мнимого, отраженного и теневого. Таково мнение второй общины, они себя называют приверженцами единственности, другие же их именуют // софистами³².

Фасл [7]

Знай, что в мире всегда существовали эти четыре общины и в основе всех учений лежат только эти четыре учения. Все эти многочисленные мнения, которые возникают и будут возникать, являются ответвлением этих четырех учений. Нет сомнения в том, что только одно из этих четырех учений истинно, остальные же три ложны, однако каждое из них утверждает: истина с нами, другие же заблуждаются, и каждая из этих общин читает следующие стихи — руба'и:

Птица, не знающая о чистой воде,
Всю жизнь держит клюв в соленой воде;
Если поставят и чистую воду пред ней,
То и тогда она будет пить ту воду, которую пила.

Дервиш! Твердо помни: большинство людей поклоняется мнимому и сотворенному [ими же] богу, ибо каждый из них, вообразив себе нечто, воображаемое, свое называет богом и тому богу поклоняется; воображаемое каждым // есть выдумка и сотворенное им. Они вечно стыдят идолопоклонников, говоря, что те вырезали сами идола, сами его сотворили и своему творению поклоняются. И не знают они, что в таком же и они всю жизнь свою пребывали и будут пребывать, что находятся в неведении о Господине господ, Который есть абсолютное Божество. Дервиш, все то, что они определили, как-то: звезда, солнце, огонь, идол, свет, темнота и подобное этому, стало привязывающим [их к себе] и предметом поклонения. Только свет Всевышнего Господа является привязывающим, и Всевышний Господь есть другой абсолют, есть другой лик, есть другая суть. Нет сомнения в том, что все имеет [своего] господина, но господин этот — одно, а Господин господ — иное, и всякий, достигший лика Господа и не достигший сути Господа, — идолопоклонник и проводит всю жизнь в противоречии с людьми мира, все дни его проходят в ссоре, препираниях и отрицании. // Всякий, 158
миновавший этот лик и достигший сути Божьей, освободился от идолопоклонства, и сразу примирился с людьми мира, и от возражения и отрицания избавился — и это знак добрый. Кто достиг лика, но не постиг сути, хотя и верит в Бога, он — идолопоклонник, тот же, кто достиг сути, — он, поклоняющийся Богу, несомненно, единобожник. Дервиш, все сходится в одном: всякий, познавший себя, познал Господа своего, познавший себя — познал великий мир. Поэтому к самопознанию следует приложить усилия.

Баб второй о малом мире, и эта часть также
состоит из трех аслов //

160

Асл первый о человеке и степенях человека

Знай — да осчастливит тебя Аллах добром в обоих мирах! * — что начало человека есть одна субстанция, и все, что стало существовать в человеке, существовало в этой одной субстанции, и каждое проявилось в свое время. Эта одна субстанция есть семя (*нутфа*). Это значит, что все части человека из субстанций и акциденций, тел и духов существовали в семени человека. Все, необходимое человеку для достижения человеческого совершенства, содержит в себе семя. То есть это семя является и пишушим и написанным, и каламом и чернилами. Дервиш, семя есть первичная субстанция мира // малого, мир джабарута мира малого, суть мира малого, семечко (*тухм*) мира малого, мир любви мира малого. Семя влюблено в себя и желает наблюдать свою красоту и созерцать свои имена. [Оно] будет эманировать, по свойству [этого] действия обретет множественность и из мира краткости перейдет в мир подробности,

явится во множестве образов и форм, чтобы красота его стала явной и имена его открылись. Узнав предыдущее, знай теперь, что семя, попав в чрево [матери], некоторое время есть семя, некоторое время — сгусток крови (*алака*), некоторое время — зародыш (*музга*). В зародыше возникают кости, жилы и нервы, пока не пройдет три месяца. Затем, в начале четвертого месяца, который находится под действием Солнца, появляется жизнь, постепенно развиваются ощущения и двигательные способности, пока не пройдет еще четыре месяца. Как миновало четыре месяца — тело и дух образовались, сложение органов и конечностей завершилось. // Кровь, которая собирается в чреве матери, есть пища ребенка, через пуповину она достигает ребенка. И тело, дух и конечности его постепенно достигают совершенства, пока не пройдет восемь месяцев. Миновало восемь месяцев, и в девятый месяц, когда вновь начинается действие Юпитера, ребенок из чрева матери появляется на свет. Но знаю, что до конца ты не уяснил, поэтому расскажу подробнее.

Фасл [2]

Знай, что, когда семя попадает в чрево, оно принимает шарообразную форму, ибо вода по натуре шарообразна. Затем посредством своего тепла и тепла чрева оно постепенно созревает, и тонкие части его отделяются от плотных его частей. Когда завершается созревание, плотные части всего семени обращаются к центру семени, а тонкие части всего семени обращаются к оболочке семени. Семя так делится на четыре части, и каждая часть становится оболочкой того, что снизу ее. То есть плотное направлено // к центру и располагается в середине семени, тонкое направлено наружу и располагается ближе к поверхности. То, что находится под верхней сферой и примыкает к ней, менее тонко, чем эта верхняя сфера, а то, что находится над центром и примыкает к нему, менее плотно, чем этот центр. Таким образом, семя составляется из четырех частей, и центр, находящийся в середине, называют черной желчью (*савда*); черная желчь — холодная и сухая, имеет натуру (*мизадж*) праха и потому заняла место праха. Ту часть, которая располагается над центром, соприкасается с ним и является окружением центра, называют флегмой (*балгам*); флегма — холодная и влажная, имеет натуру воды и потому заняла место воды. Ту часть, которая располагается над флегмой, соприкасается с флегмой и является ее окружением, называют кровью (*хун*); кровь — горячая и влажная, имеет натуру воздуха и потому заняла место воздуха. Ту часть, которая располагается над кровью, соприкасается с ней и является окружением крови, называют желчью (*сафра*); желчь — горячая и сухая, имеет натуру огня и потому заняла место огня. В этой одной субстанции, называемой семя, существует четыре стихии и четыре естества (*таби'ат*). // Хотя то семя состоит из четырех частей — черной желчи, флегмы, крови и желчи, но, благодаря тому что

семя попадает в кровь чрева, все четыре слоя постепенно краснеют и становятся подобными сгустку крови. Члены человека начнут развиваться из этого сгустка крови. Все это происходит в течение еще одного месяца.

Фасл [3]

Когда образовались стихии и естества (табае'), распределитель силы разделил эти четыре стихии и естества и сотворил органы человека: внешние члены, как-то: голова, руки, живот, отверстия, ноги, то есть все то, что находится снаружи; внутренние органы, как-то: мозг, легкие, сердце, печень, желчный пузырь, селезенка и почки. Те, что относятся к внутреннему, являются источниками (*ма'адин*), каждому органу в определенных количествах [они] посылают черную желчь, флегму, кровь и желчь. // Некоторые [органы] получают равное количество каждого из четырех, некоторые разное — в соответствии с Божественной Мудростью, и до тех пор, пока не образуются все внешние и внутренние органы. Источники, пока не исчерпаются, каждый член связывают с другим, образуют пищевые каналы, жизненные каналы, каналы чувства и свободного движения. Все это происходит в течение еще одного месяца.

165

Фасл [4]

Когда сложились органы и исчерпались источники, то в каждом из всех названных органов появляются силы, как-то: сила притягивающая (*джазиба*), сила сдерживающая (*масика*), сила пищеварения (*хазима*), сила отторгающая (*дафи'а*), сила различающая (*мумайза*), сила питания (*газия*), сила роста (*намия*) и подобное этому, и эти силы пророки называют ангелами. Как только образовались органы, конечности и ангелы, желудок начинает поиски пищи и через пуповину притягивает к себе ту кровь, которая собралась в чреве. Когда эта кровь достигнет желудка ребенка, один раз переварится и созреет, пища, которая в первый раз // переварится в желудке, становится подобной ячменной каше (*аш-е джав*) и превращается в хилус (*кайлус*). Суть и сливки хилуса печень притягивает к себе через брыжейку (*масарика*), когда [это] попадает в печень, то еще раз переваривается и созревает. То, что было сутью и сливками хилуса и находится в печени, стало растительным духом, все же остальное стало или желчью, или флегмой, или кровью, или черной желчью. То, что было желчью, притянул к себе желчный пузырь, то, что было черной желчью, притянула к себе селезенка, то, что было флегмой, притянул к себе дух души и распределил по всем другим членам тела для разных целей. То, что было кровью, растительный дух посредством жил разослал по всем членам, чтобы стало пищей членов. Распределитель пищи в теле — растительный дух. Этот растительный дух помещается в печени, место же ее — справа. Когда пища достигла всех членов, стал явным их рост (*нашв-у-нама*) — в

166

167 этом и есть смысл растения (*набат*). Все это // происходит в течение еще одного месяца.

Фасл [5]

Когда стал явным рост и растение совершилось, растительный дух набрал силу, желудок и печень окрепли и стали способны переваривать пищу, тогда то, что было сливками и сутью растительного духа, притянуло сердце. Попав в сердце, оно еще раз переварилось и созрело и целиком стало жизнью; то, что было сливками и сутью той жизни, что в сердце, стало животным духом. То, что осталось помимо животного духа, животный дух по артериям разослал по всем органам, чтобы стало жизнью органов, и все органы посредством животного духа ожили. Наделитель жизнью в теле — это животный дух, пребывает этот животный дух в сердце, сердце же находится слева. Когда животный дух достиг совершенства, то, что было сутью и сливками животного духа, притянул к себе мозг. Попав в мозг, еще раз переваривается и созревает, и сливки и суть образовавшегося в мозге стало духом душевным, а оставшееся помимо душевного духа душевный дух по нервам рассылает по всем // членам, чтобы появилось чувство и свободное движение в теле. Чувство и свободное движение, которые есть в теле, — от душевного духа. Сущность животного заключается в этом. Все это происходит в течение еще одного месяца. Стихии, естества, минералы, растение и животное образовались в четыре месяца — каждое в течение одного месяца, и после животного больше нет ничего, животное стоит последним.

Фасл [6]

169 Знай, этот душевный дух, что в мозге, — разумеющий и побуждающий. Разумеющее деяние его бывает двух видов: один вид — внешний, другой — внутренний. То, что относится к внешнему, состоит из пяти частей, то есть внешних чувств пять: слух, зрение, обоняние, вкус и осязание. Внутренних чувств также пять: здравый смысл, представление, воображение, память и способность к сопоставлению. Память — сокровищница воображения, здравый смысл // познает образы ощущений, представление удерживает образы ощущений, память удерживает значение [образов] ощущений. Это значит, здравый смысл находит явное (*шахид*), способность к сопоставлению находит тайное (*гаиб*), воображение вскрывает значение дружелюбности и враждебности. Способность к сопоставлению — это то, что в представлении овладевает [предметом] в сложности и подробности.

Фасл [7] о побудительных силах [души]

Знай, что сила воображения бывает двух видов: [как] повод и [как] побуждение. Повод [возникает] тогда, когда отпечаток образа появляется в представлении и превращается в причину

силы побуждения к действию. Сила побуждения — это то, что движет члены, и движение членов — от нее. И эта сила побуждения подчинена силе повода и является исполнителем ее приказов. Сила повода есть причина и повод силы побуждения к действию. // По той ее цели, что [побуждает] к извлечению 170
выгоды и получению удовольствия, зовется она в этой степени силой похоти, по той ее цели же, что [побуждает] к устранению ущерба и [стремлению] к преобладанию, называют ее в этой степени силой гнева. По тому, что было сказано до сих пор, человек сходен с животным, то есть человек в перечисленных трех духах — духе растительном, духе животном и духе душевном — сходен с животными. Человек же, который выше [животного], обретает превосходство над животным благодаря духу человеческому. О том, пребывает ли дух человеческий в теле или нет, спорят. Приверженцы шариата говорят, что человеческий дух пребывает в теле, подобно маслу в молоке. Приверженцы же мудрости говорят, что он и в теле, и вне его, ибо душа говорящая не имеет места и не нуждается в нем. Кроме того, быть внутри или снаружи — свойство телесного, тогда как душа говорящая — тело нетелесное. Однако все согласны, что дух растительный, // дух животный и дух душевный 171
в теле и являются сливками и сутью пищи. Пища питает и возвращает развитие, восходит по степеням, делается знающей, видящей и слышащей.

Фасл [8] о человеческом восхождении
и о том, что человеческий дух — одно,
а животный дух — другое

Знай, что животный дух понимает частности, человеческий же дух понимает и частности и общее. Животный дух определяет пользу и вред, человеческий же дух определяет пользу и вред и приносящее пользу и приносящее вред. Дервиш, человеческий дух — живой, знающий, алчущий, способный, слышащий, видящий и говорящий и не иным видит, и не иным слышит, и не иным говорит. Подобно тому как тело таково, что расчленимо и подвержено делению, а дух // нерасчленим и не подвержен делению, человеческий дух, когда познает, весь знающ, когда видит, весь зрящ, когда слышит, весь слышащ, когда говорит, весь говорящ, и в отношении всех качеств знай то же, и таковы все простейшие. Узнав о человеческом духе, знай теперь, что приверженцы шариата говорят, что если человек при такой вот способности поверил пророкам, следовал пророкам и стал вестом пророками, то его назвали верующим и его дух назвали верующим. Если сверх веры пророкам и подражания пророкам беспрестанно поклонялся [Богу] и [так] поделил время ночи и дня, что большую их часть провел в поклонении, то его назвали благочестивым и дух его назвали благочестивым. Если сверх беспрестанного поклонения отворотился он полностью от мира, и отказался от богатства и положения, и освободился от 172

удовольствий и страстей телесных, его назвали аскетом и дух его назвали аскетом. Если же сверх аскезы познал вещи такими, каковы они есть, и ничто не осталось от него сокрытым, и если из предела подражания перешел в предел познания, назвали его мудрецом и дух его назвали мудрецом. Если сверх познания Всевышний Истинный избрал его для приближения и любви к [Себе] и озарения Собою, его назвали святым и дух его назвали святым. Если сверх близости, любви и озарения Всевышний Истинный избрал его для откровения Своего чуда и послала [с ним] пророчество народу, // чтобы проповедовал Истину народу, его назвали пророком (*наби*) и дух его назвали пророком. Если сверх откровения и чуда Всевышний Истинный избрал его для Своей книги, его назвали расулом и дух его назвали расулом. Если сверх [того, что возвестил] книгу, отменил первый шариат³³ и установил другой шариат, назвали его улулазм и дух его назвали улулазм. Если сверх отмены первого шариата и установления другого шариата Всевышний Истинный сделал его Печатью пророчества, его назвали Запечатывающим и дух его назвали Запечатывающим. О дервиш! Это и есть восхождение духа человека, и учение, и повторение, и рвение, и упоминания — ради этого. Приверженцы шариата говорят, что восхождения нет более, чем до этого, и каждая из этих девяти степеней — степени людей знания и праведности, однако, чья степень выше, тем значительнее знание его и праведность. Как умножатся знание и праведность его, сменяется его имя, и макам, на который он возвратится, станет выше и благороднее. // И каждая из этих девяти степеней является даром. Макам каждого предопределен, и свой предопределенный макам невозможно миновать. Приверженцы мудрости также говорят, что восхождения нет более, чем до этого, но приверженцы мудрости никак не называют эту [границу]. По мнению приверженцев мудрости, эти девять степеней — степени людей знания и чистоты, однако у всякого, кто выше, знание его и чистота значительнее. Насколько знание его и чистота станут больше, [настолько] макам его, на который он вернется, будет выше и благороднее. И каждая из этих девяти степеней приобретаема, и ничей макам не предопределен. Макам каждого есть воздаяние за его знание и чистоту, и, кто больше обретет знания и чистоты, тем его макам будет выше. По мнению приверженцев мудрости, ничему нет ни конца ни начала, а если есть всем вещам конец, то есть им и начало, то есть с завершением круга Луны вещи достигнут своего совершенства, и всякая вещь, достигшая своего совершенства, завершилась. И вновь с началом нового круга, будет начало у всякой вещи, и начнется она, чтобы опять постепенно достигать своего совершенства. По мнению приверженцев единственности, восхождению нет предела. Если у способного человека будет тысяча лет жизни и всю тысячу лет он проведет в аскезе и подвижничестве, то каждый

знание и мудрость Господа предела не имеют. По мнению приверженцев единственности, нет макама, на который мог бы возвратиться человек, благороднее бытия человеческого. Все единичности сущего пребывают в движении и странствии, пока не достигнут человеческого (*адами*), достигнув же человеческого, достигли и своего совершенства. Люди (*адами*) тоже пребывают в движении и пути, пока не достигнут своей сущности, и себя не познают, и не украсятся благим нравом, и не достигнут своего совершенства. О дервиш! Много таких, которые не украшены благим нравом и познали себя, но они все еще несовершенны; много таких, которые украсились благим нравом и не познали себя, но и они несовершенны. Следовательно, совершенством человеческим является познание себя и возвращение благого нрава. Дервиш, как я в этом труде рассказал о человеке и степенях человека, так я еще нигде не рассказывал, и другие в своих книгах [так этого] не сделали. Не один раз следует тебе эту часть (*баб*) прочесть, прочесть вдумчиво и внимательно, ибо она — ключ от ларца тайного и явного и познания себя. //

176

Фасл [9] о том, что есть натура, тело, дух,
и о том, сколько духов имеет человек

Знай, что, по мнению одних, некоторые из людей имеют четыре духа: дух растительный, дух животный, дух душевный и дух человеческий; другие же из людей обладают пятью духами: духом растительным, духом животным, духом душевным, духом человеческим и духом священным. И говорят, что дух человеческий и дух священный — от высшего, горнего мира и из рода небесных ангелов, а дух растительный, дух животный и дух душевный — от низшего мира и от сливок и сути пищи. Каждый из этих пяти духов есть субстанция, они раздельны и отличны друг от друга. Тело подобно светильнику, дух растительный подобен чашке, дух животный подобен фитилю, дух душевный подобен маслу, дух человеческий подобен свегу, а дух священный — это «свет на свете»^{*34}. Другие же говорят, что у каждого человека только один дух, но этот дух имеет степени и в каждой степени имеет некое имя. Оттого что имен много, люди думают, // что духов будто бы много, но это не так. Дух один, и тело также одно, но тело имеет степени и в каждой степени имеет некое имя, и дух также имеет степени и в каждой степени имеет некое имя; тело [соответствует] духу, и дух [соответствует] телу. Мульк без малакута и малакут без мулька невозможны, и оба они — вместе и друг от друга неотделимы. И тело и дух — оба возрастают, и восходят, и достигают степеней, пока не обретут своего совершенства. И чем больше будут их воспитывать и пестовать, тем больше проявятся те качества, что сокрыты в их сути, пока не достигнут своего предела, [а затем] вновь обратятся к пороку. Всему, что су-

177

- шествует под небом Луны, есть предел, как только достигается этот предел, нет больше возможности расти. И время покоя (*исти́ва*), которое не является ни восхождением ни нисхождением, также имеет предел, то есть всё, что есть под небом Луны, имеет восхождение, и этому восхождению есть предызвестные предел и мера, а между восхождением и нисхождением [всё] имеет некий покой, этому покою также есть предызвестные предел и мера, словно это и есть сам Сират³⁵. По Сирату некоторое время надо идти вверх // и некоторое время надо идти вниз, а Сират протянули над адом. Одни пройдут его весело и легко, другие — падая и вставая, иные со многими трудами, отвращением и мучением пройдут его. Всякий, кто прошел этот мост, миновал ад и достиг рая, того рая, в котором он был изначально. Дервиш, все приходят из рая и вновь уходят в рай. Но речь затянулась, и мы отклонились от желаемого, а целью нашей было [сообщить], что дух только один и тело только одно, тело и дух имеют степени и в каждой степени имеют некое имя. И эти слова станут тебе ясны тогда, когда ты узнаешь, что есть исток тела и из чего оно возникло и что есть исток духа и из чего он возник. Знай, что прах, вода, воздух и огонь суть матери, каждая из [них] обладает образом и сущностью (*ма'ни*). Образом праха называют стихию (*унсур*) праха, сущностью праха называют естество (*таби'ат*) праха. То же знай и о каждой из четырех. Образом каждой из них называют стихию ее, а сущностью каждой называют естество. Следовательно, есть четыре стихии и четыре естества, всякий раз, когда все эти четыре вещи // смешают друг с другом, что является [необходимым] условием, то непременно образуется нечто с подобными частицами (*муташибих ал-аджаза*), и это есть натура, и натура происходит от смешения. Узнав предыдущее, знай теперь, что, когда эти четыре вещи перемешают друг с другом, образы каждой из четырех смешаются. Из их образов образуется нечто с подобными частицами — его называют телом, из сущности их образуется нечто с подобными частицами — его называют духом. Следовательно, до тех пор пока четыре материи существовали отдельно, их называли стихиями и естествами, когда они смешались друг с другом и возникла натура, их называют духом и телом. Хотя стихии суть телá, но телá простые, восхождения и нисхождения не имеют. Теперь это является телом, которое восходит по степеням и на каждой степени обретает новое имя. Дервиш, сущность тела, сущность духа и сущность природы таковы, как было сказано. Тело — из мира творения, дух — из мира повеления, тело — из мира мультка, дух — из мира малакута, и мультк без малакута быть не может, и малакут без мультка также не может быть. Оба они — вместе // и друг от друга неотделимы, ибо оба они обращены к восхождению и, достигнув совершенства своего, вновь оба обращаются к нисхождению: от Него началось и к Нему возвратится*.

Фасл [9] о том, почему рожденных (*мавалид*)
всего три рода, но не больше и не меньше

Знай, что натура бывает только в двух состояниях — в равновесии (*му'тадил*) и вне равновесия. Под небом Луны не существует равновесия, ибо место его причастно (*муштарик*)³⁶; если бы под небом Луны существовало равновесие, то [мир] был бы вечен и был бы не подверженным изменению. [Натура] вне равновесия бывает только в трех состояниях: или в близком к равновесию, или в удаленном от равновесия, или в срединном состоянии между близостью и удаленностью. Из того, что было удалено от равновесия, произошло тело минерала и дух минерала, // из того, что было срединным, произошло растительное тело и растительный дух. Из того, что было близко к равновесию, произошло животное тело и животный дух. Человек есть один из видов животного. Дервиш, именно животный дух, воспитываясь и обучаясь, через познание и повторение, подвижничество и упоминания восходит на степени и в каждой степени обретает [новое] имя. Речь затянулась, и мы отошли от цели, а целью нашей было [сообщить], что дух один, тело — с духом и дух — с телом, и друг от друга они неотделимы. Дервиш! Единичности сущего всё необходимое для себя имеют в себе и от себя, дух ниоткуда не приходит и никуда не уходит. В духе есть свет, и мир полон этим светом, и этот свет есть душа мира, этот свет есть совершенствующее и движущее мира: // в степени растения — натурой (*би-т-таб*), в степени животного — волей, в степени человека — действием, именно так, как сказал поэт:

181

182

Все, что увидишь, возьми, ибо всякая частица праха
Есть кубок, показующий мир, чтоб взглянул в него ты.
Дервиш, этот свет находят и в степени естества, и в степени духа, и в степени интеллекта, и в степени абсолютного света. И весь народ мира ищет этот свет, но ищут этот свет вне самих себя, и, чем больше ищут, тем более удаляются от [него].
Стихи:

Сказал я: ищи, быть может, найдешь,
Но не знал я того, что сам [поиск] был разъединением.
Как ни желаю я говорить кратко, но помимо собственной воли велеречив и речь выходит за пределы. Дервиш! Сколько раз ты еще войдешь в круговерть мира и свершишь бессмысленное путешествие?! Сколько раз ты еще минуешь эту дверь вселенной и жизнь свою и имуществопустишь на ветер?! Нет в этом нужды! Нет нужды и в аскезе, и в подвижничестве, нет нужды во многих усилиях разгадать головоломку: все, // искомое тобой, не стоит поиска. Ищут то, чего не имеют, ищут тайну и путь тайны *. Руба'и:

183

О умерший в желании развязать узел,
Рожденный в соединении и умерший от разъединения!

О обратившийся в прах от жажды на берегу моря!

О ты, умерший от нищеты на кладе!

И еще:

На голове твоей целая корзина, полная хлеба,

Ты ищешь кусок хлеба, стучась в каждую дверь.

Сам по себе ты ничто, даже глупец:

Пойди постучи в дверь сердца — зачем [бить] в каждую дверь.

184 Дервиш, дело требует беседы со знающим, все, что ищешь, ищи в беседе со знающим, нашедши — прими отшельничество и довольство малым, дабы в оставшейся жизни обрести счастье. До этого я полагал, что, поскольку человек есть [существо] живое, ему следует в меру необходимости трудиться, чтобы семья его не была попорана, по мере сил служить [людям] и нести [им] облегчение, а в сей же час я думаю, что нет лучшего дела для человека, // чем отшельничество и довольство малым. Этот мир и загробный мир не стоят того, чтоб ты хотя бы на мгновение впал в растерянность и смятение. Всякий, кто принял отшельничество и довольство малым, есть царь, кто же не обладает ими, есть раб, а разница между рабом и царем велика.

Фасл [10]

Дервиш! Узнал ты о себе, и узнал ты о своих степенях, знай теперь, что объяснены и открыты тебе двенадцать труднейших вопросов.

Во-первых, ты узнал, что сначала — четыре стихии, затем — небеса и звезды.

Во-вторых, ты узнал, что сначала — естества, затем — интеллекты и души.

В-третьих, ты узнал, что небеса, звезды, интеллекты и души являются сливками и сущностью стихий и естеств.

Четвертым ты узнал, что, чем легче степень, тем выше она и тем дальше располагается от середины мира.

185 Пятым ты узнал, что и легкое и тяжелое по природе (*би-т-таб*³⁷) стремятся к середине мира, следовательно, то, что тяжелее, то располагается глубже и к середине мира ближе, легкое же дальше располагается // от середины мира.

Шестым ты узнал, что мир пребывает вне места (*ла ма-хал*)³⁷, однако, поскольку единичности мира по натуре стремятся к середине мира, местом всех [их] является середина мира.

Седьмым ты узнал, что мир телесный, который является миром мульки, и мир духов, который является миром малакута, вместе друг с другом, так же как масло с молоком, [находятся] в степенях побеждающего и побежденного, где малакут есть побеждающий, а мульк — побежденный.

Восьмым ты узнал, что мульк только один, но каждая его степень имеет свое имя, и малакут только один, но каждая его степень имеет свое имя.

Девятым ты узнал, что мульк и акциденции мулька чувст-

венно-воспринимаемы и чувство способно воспринять их. Следовательно, когда путники говорят: мы видим во время уединения (*хилват*) свет,— то, что они принимают за свет, есть призрак, но воображают, что это свет. Всякий, кто что-либо ждет долго, во всем видит желаемое и во всем слышит желаемое или видит [желаемое] во сне, полагая, что бодрствует, ибо сон подвижников весьма легок. // Свечение, видимое ими во время паломничества (*зиярат*) и над святыми местами, есть призрак или обман. Свет, который можно увидеть глазами головы, это свет огня или звезд. 186

Десятым ты узнал, что у мулька и малакута одна субстанция, и не более, природа той субстанции — высшая, и выше ее другой природы нет, и даже нет ничего выше ее. Другая природа есть акциденция, низшая природа, и нет ничего ниже ее. Все, что существует, существовало и будет существовать в мулке и малакуте, все это есть в той субстанции, но не было осуществлено.

Одиннадцатым ты узнал, что на первой степени жизнь, знание, воля, сила, слух, зрение и речь не существуют действительно, но, восходя по степеням, жизнь, знание, воля, сила, слух, зрение и речь обретают действительное существование. Следовательно, совершенство возникает там, где есть причина (*ваджх*). Нет сомнения в том, что плод изящнее и благороднее всех степеней древа. Плод существующего есть человек; великое снадобье, великий // эликсир, чаша показующая мир, зеркало показующее вселенную — это знающий человек. Это значит, тот свет, что в душе мира,— а тем светом полон мир,— в той (первой.— *Р. Ш.*) степени не обладает знанием, волей и силой действительно, но, когда восходит по степеням, жизнь, знание, воля и сила постепенно обретают действительное существование. Тот свет неотделен от [своего] внешнего проявления (*мазхар*) и так соотносится со своим внешним проявлением, как масло с молоком. Внешнее проявление в той (первой.— *Р. Ш.*) степени просто, и тот свет тоже прост, когда же оба они восходят по степеням, качества, сокрытые до этого в сути обоих, являются, и возникают образы (*нукуш*). Следовательно, те, которые говорят: мы достигли этого света и увидели этот свет, был он сверкающим морем без границ и без предела,— ложно говорят, ибо видеть зрением этот свет невозможно, но постичь его можно внутренним зрением, а чувству нет к нему пути, ибо изумлен интеллект им. Как можно видеть масло в миндальной косточке, как можно видеть масло в молоке?! Можно знать, но невозможно видеть; даже притом // что масло воспринимаемо чувствами и принадлежит миру мулька, нельзя его увидеть. Свет же не чувствен и из мира малакута,— как же ты его узришь? 188

Двенадцатым ты узнал, что человек возвратится к истоку целого. Исток части (*джузв*) с помощью истока целого пребывает в восхождении, пока не достигнет своего совершенства,

когда достиг своего совершенства, возврат его будет к истоку целого. В этом — смысл [слов]: от Него началось и к Нему возвратится*, и в этом — смысл [слов]: да возвратятся к истоку всех вещей*.

Дервиш! Тот, кто не познал себя посредством этой книги, тот не познает себя посредством других книг, эти три [части этой книги] означают [одно] и повторяют [друг друга], всякий же, кто не познал себя, не познал ничего. Дервиш, все сказано в этом асле, и ничего не пропущено, если пожелаешь, чтобы больше этого сказано было, — невозможно это, ибо в этом асле одно сказано прямо, а другое — намеком, и нет нужды в повторении. Для всякого, кто познал начало и конец свой и других, узрел ступени и стоянки свои и других, узнал состояние после смерти свое и других, ничто не осталось [сокрытым].//

Асл второй о том, что малый человек есть список и знак (намудар) человека большого. Все то, что есть в человеке большом, существует и в человеке малом, все то, что есть в человеке малом, существует и в человеке большом

Дервиш, этот второй асл и следующий за ним третий асл суть речения приверженцев тасаввуфа. Мнение приверженцев тасаввуфа, по сути, составное: одно [взято] от приверженцев шариата, другое — от [приверженцев] мудрости, третье — от [приверженцев] единственности, нечто было заимствовано, иное же вновь открыто. Знай, что Всевышний Господь, сотворив все сущее, дал ему имя мир (алам), ибо мир есть знак (аламат) Его бытия. В бытии мира существуют знание, воля и могущество Его в виде знака и в виде писания (нама); // по той причине, что оно знак, назвал миром, по той причине, что оно писание, назвал книгой (китаб). Затем повелел [Он]: всякий, кто прочтет эту книгу, познает Меня, и знание, и волю, и могущество Мои. Мы были слишком малы, книга же слишком велика, и не смог наш взгляд охватить края книги и все ее страны. [Всевышний] Учитель (устад), видя нашу слабость, составил список с того мира и переписал ту [книгу] в сокращении. Первую назвал Он миром великим, вторую же назвал миром малым; первую книгу назвал Он большая книга, вторую книгу назвал меньшая книга. Все, что было в большой книге, начертал Он и в меньшей книге без прибавлений и пропусков, дабы всякий, прочитавший книгу меньшую, [тем самым] прочитал книгу большую. Затем послал Он в этот малый мир Своего халифу для наместничества. Халифой Господа является первичный интеллект, и интеллект есть внешнее проявление (мазхар) атрибутов Господа. Украсил он интеллект Своими атрибутами и нравом (ахлак) и в мир Свой малый ниспослал его, и поэтому говорят, что Всевышний Господь создал человека по Своему образу. Это был тот самый первичный интеллект, который // есть халифа Господа в великом мире, наш же интеллект — халифа Господа в мире малом.

Фасл [2] о действиях Господа и о действиях
халифы Господа

Знай, что, когда Всевышний и Святой Господь возжелает сотворить нечто в мире, образ этой вещи сначала поместит на престоле, с престола перенесет его на трон, с трона — на хранимую скрижаль неподвижных светил, затем перенесет на семь небес, затем, соединившись со светом звезд, [образ] низойдет в низший мир. Всеобщее естество, которое является падишахом низшего мира, встретит этого сокрытого (*гайби*) путника, приходящего от Всевышнего Господа, и одарит конем (*маркаб*) из четырех элементов, соответствующим его положению, дабы, сев на этого коня, сокрытый путник обрел существование в мире явном, // и то, что было знанием Господа, стало действием Его. 192

Следовательно, всё, существующее в мире свидетельства, имеет душу от мира повеления, а тело — от мира творения. Эта беспорочная душа пришла от Господа Бога, и, когда она совершит то, ради чего пришла, вернется вновь к Господу Богу. В этом — смысл [слов]: от Него началось и к Нему возвратится *, в этом и есть постижение деяний Божьих, в этом и есть познание беспредельных знамений. Дервиш, то, что ты узнал о мире (*афак*), знай то же и о человеке (*анфус*). Знай, что в малом мире интеллект — халифа Господа, дух человеческий — престол халифы Господа, дух животный — трон халифы Господа, семь внутренних [органов] суть семь небес, семь внешних членов — семь климатов. Узнав предыдущее, знай теперь, что когда халифа Бога задумает какое-либо дело, то образ того сначала явится в дух человеческий, который есть престол, из духа человеческого перейдет в дух животный, который есть трон, из духа животного перейдет в дух растительный, который есть неподвижные звезды, из растительного духа перейдет в семь внутренних органов, которые суть семь небес, и, объединившись с силами внешних членов, // явится наружу. Если выйдет наружу через руку, то 193

встретит того сокрытого путника, приходящего от величества халифы Господа, рука и одарит конем из четырех стихий, соответствующим положению этого сокрытого путника, а тот [конь] есть камедь, купорос, чернильный орешек и сажа, дабы тот путник сел на этого коня из четырех стихий и обрел существование в мире явном. Когда же он осуществился в мире явном, ведаемое халифой Бога стало написанным халифой Бога. Дервиш, халифа Бога все, что пишет, и все, что делает, сначала делает сам, без посредника и материи. Когда же он сделает нечто иное своим орудием, тогда образ той вещи перейдет в орудие-посредник, и явится наружу, и осуществится в мире. Тот первый образ имеет бытие интеллектуальное, этот второй образ имеет бытие телесное. Тот первый образ имеет бытие коренное (*асли*), этот второй [образ] имеет бытие исходящее (*хариджи*). Все, что ты узнал о действиях халифы Божьего, то же знай и о действиях // Бога. Все, что свершает Всевышний Господь, 194

делает сначала Сам, без посредников, материи и орудия. Затем образ той вещи переходит к этим посредникам, и нисходит в этот низший мир, и осуществляется в мире явном. Но речь затянулась, и опять мы отклонились от цели. Если же [образ] явится наружу через сердце, того сокрытого путника, приходящего от халифы Бога, встретит язык и одарит соответствующим положению путника конем из четырех стихий, который есть двенадцать букв и четыре слова [?], и тот сокрытый путник, взобравшись на того коня, осуществится в мире явном. А когда осуществился в мире явном, то, что было ведаемым халифой Бога, стало сказанным халифой Бога. Написанное же вновь странствует и через глаза достигает халифы Господа, сказанное же странствует и через уши достигает халифы Господа. В этом — смысл [слов]: от Него началось и к Нему возвратится*. То же знай и о всех остальных буквах и качествах. Следовательно, явилось два слова: одно слово — написанное, другое слово — сказанное, // и в обоих словах — тот сокрытый путник из мира повеления, тела тех двух сокрытых путников — из мира творения, а эти путники являются смыслом в обоих словах. Образом слов «населенная четверть» (*руб'-е маскун*) является смысл, а смысл в обоих словах есть халифа Бога. Речь затянулась, и мы отклонились от цели. Целью же нашей было [сказать], что все то, что есть в великом мире, есть также и в мире малом.

195

Фасл [3]

Знай, что попавшее в чрево семя является знаком (*намудар*) первичной субстанции, а разделившись на четыре части, является знаком стихий и естеств. Когда появились члены, внешние члены, как-то: голова, руки, живот, отверстия и ноги, суть знак семи климатов. Внутренние же органы, как-то: легкие, мозг, почки, сердце, желчный пузырь, печень и селезенка, суть знак семи небес. Легкие есть первое небо и знак неба Луны, ибо Луна есть легкие великого мира и посредник в знании. В этом небе во множестве пребывают ангелы. Тот ангел, которому назначено наблюдать за обретением знаний и житейской мудрости, — // предводитель этих ангелов и Джабраил этих ангелов. Джабраил — причина знания обитателей мира, он — почки третьего неба и знак неба Венеры, ибо Венера есть почки великого мира. В этом небе во множестве пребывают ангелы, и ангел, которому назначено наблюдать за радостью, весельем и страстью, предводительствует этими ангелами, и он есть сердце четвертого неба и знак неба Солнца, ибо Солнце есть сердце великого мира. В этом небе пребывает множество ангелов, и ангел, которому назначено наблюдать за жизнью, предводительствует этими ангелами, и Исрафил есть причина жизни обитателей мира, желчный пузырь пятого неба и знак неба Марса, ибо Марс является желчным пузырем великого мира. В этом небе пребывает множество ангелов, и ангел, кото-

196

рому назначено наблюдать за гневом, негодованием и убийством, предводительствует этими ангелами, он печень шестого неба и знак неба Юпитера, ибо Юпитер есть печень мира великого. В этом небе пребывает множество ангелов, и ангел, которому назначено наблюдать за пропитанием, предводительствует этими ангелами, Микаил есть причина еды // обитателей мира, 197 и он есть селезенка седьмого неба и знак неба Сатурна, ибо Сатурн является селезенкой великого мира. В этом небе во множестве пребывают ангелы, и ангел, которому назначено наблюдать за взятием душ умерших, предводительствует этими ангелами, и Азраил — из числа этих ангелов, он причина отъятия душ у обитателей мира. Животный дух есть трон и знак неба неподвижных светил, ибо небо неподвижных светил является тронем великого мира. В этом небе пребывает множество ангелов. Дух человеческий есть престол и знак неба небес, ибо небо небес является престолом великого мира и интеллектом: халифы Господа и знаком первичного интеллекта, ибо первичный интеллект есть халифа Господа в великом мире. Члены, пока не выросли, суть знак минералов, когда же рост начинается, они суть знак растения, когда появилось чувство и [способность] к произвольному движению, они суть знак животного. В трактате «Мабда ва маад» я написал об этом подробнее, и читатель пусть ищет там. //

198

Асл третий о том, что есть путь (*сулук*) и каково намерение путника (*салик*) в пути

Знай, что [слово] сулук в арабском языке выражает хождение вообще, что значит: путником может быть тот, кто странствует по миру внешнему, и может быть тот, кто странствует по миру внутреннему. По мнению приверженцев тасаввуфа, сулук обозначает особое хождение — это странствие к Богу и странствие в Боге. Странствие к Богу конечно, а странствие в Боге бесконечно. Если эти слова ты не понимаешь, скажу другому. Знай, что для приверженцев тасаввуфа сулук обозначает движение от дурных слов к добрым словам, от дурных дел к добрым делам, от порочного нрава к благонравию и от бытия своего к бытию Всевышнего Господа. То есть, когда путник обретет слова, дела и нрав добрые, лучи познаний явятся ему и узрит он вещи такими, каковы они есть. // Когда станет ясным [смысл речения] «О Господи! Покажи нам вещи такими, 199 какие они есть» *38, и когда явило лицо познание, и достиг совершенства в познаниях, и узнал и узрел вещи такими, какие они есть, будет это знаком того, что умирает он в своем бытии: и родится в бытии Всевышнего Бога. Хотя [иногда] нет у путника бытия, но воображает себе, будто обладает им, оно и есть желанное, и цель путников, и искомое ищущих, и вожденное идущих. Значит, совершенство идущих, которые суть люди, — в этих четырех вещах: добрые слова, добрые дела, добрый нрав и познания. Всякий, достигший в этом совершенства, достиг желаемого. Дервиш! Все путники пребывают на этих четырех

степенях, каждый из них на некоей степени, и лишь один из ста тысяч путников встанет на этот путь и взойдет на [все] эти четыре степени, и лишь один достигнет совершенства, остальные же, не дошедши, отступятся, и не будет у них надежды на совершенство.

Фасл [2] о завесах и макамах

200 Знай, все, что нужно отторгнуть от себя, составляют // завесы (*хиджаб*), все то, что нужно обрести, составляют макамы. Узнав о макамах, знай теперь, что преграды препятствий в этом пути четыре: привязанность к имуществу, привязанность к семье, [слепое] подражание и непокорность. Число макамов в этом пути также четыре: добрые слова, добрые дела, добрый нрав и познание. О дервиш! Прежде нужно совлечь эти четыре завесы, чтобы достижение этих макамов осуществилось, ибо отвержение этих четырех завес подобно совершению тахарата³⁹, а путь к этим четырем макамам подобен совершению намаза⁴⁰. Каждая завеса — это одна из частей тела, которые подлежат тахарату и которые следует омыть, каждый макам — это один из ра'атов⁴¹ намаза, которые следует совершить. Прежде тахарат, а затем намаз; прежде очищение, а затем просветление; прежде разделение, а затем слияние. Человек, не умерев в одном, в другом не родится. // Возжелал ты отдыха — умри в работе, возжелал Бога — умри в себе. Не можешь умереть в своей работе — не ищи отдыха, не можешь умереть в себе — не ищи Бога, ибо не осуществится [и то и другое]. Отвергший эти преграды пребывает всегда в тахарате, обретший эти макамы всегда в намазе. Дервиш, совлечь эти четыре завесы и достичь тех четырех макамов можно только четырьмя вещами: отшельничеством, мало есть, мало спать, мало говорить. Что же касается общения со знающим человеком, то путник должен все, что делает, делать со знающим человеком. Дервиш, корень всех пороков и зол в чрезмерной еде, а воздержание в еде не означает обильную еду сегодня и воздержание от нее завтра: [от этого] не будет пользы, скорее вред⁴². Есть такие, которые несколько дней едят мало и постятся, а после того едят много; такое воздержание от пищи бесполезно, они губят здоровье. Воздержание — только в постоянстве, ибо [оно] решит дело, а без постоянства никакое дело не свершится. Дервиш, в пути две вещи [требуют] величайшего постоянства, без этих двух вещей путь не осуществится: первое — это общение со знающим, второе — воздержание от пищи. // Еда и сон путника должны иметь цель.

Фасл [3] о том, что является целью путника в пути

Нужно, чтобы целью странника на пути аскезы и подвижничества не был поиск Бога, ибо Он присутствует во всем и нет нужды Его искать, бытие всего — от Него, вечность всего —

в Нем и возвращение всего — к Нему, более того, само все — это Он. Следует знать и другое: цель пути не в том, чтобы стремиться к чистоте и доброму нраву, и не в том, чтобы стремиться к знанию и познанию, и не в стремлении к явлению света, и не в том, чтобы стремиться к [открытию] тайн. Каждый относится к одной из человеческих степеней, и путнику, когда взойдет на некую степень, сама явится та вещь, которая свойственна той степени, хочет он того или нет. Достигнутому некоей степени не может явиться то, что несвойственно // той степени. 203

Дервиш, человек имеет степени, так же как дерево имеет степени, и известно, что явится на всякой из степеней дерева. Следовательно, дело садовника содержать землю мягкой и в надлежащем виде, очищать ее от колючек и сора, подавая воду вовремя, защищать дерево, чтобы не было ему ущерба, чтобы свершились все степени дерева и каждая из них явилась вовремя. Дело путников состоит в том же: надо, чтобы аскеза и подвижничество были затем, чтобы стали людьми (*адам шаванд*) и все степени человеческие в них совершенно проявились. Независимо от желания путника чистота, благой нрав, знание и познание, постижение тайн, явление света явятся ему сами, каждое в свое время, так что путник никогда не услышит [этого] и не заметит. Всякий, поступающий так, поймет эти слова. Дервиш! Явятся вещи, которых глаза путника никогда не видели, и уши путника никогда не слышали, и не появлялись которые в уме путника. Пусть речь не затягивается, и да не отклонимся от цели. Путнику следует быть великодушным, и, пока жив, пусть будет в этих делах, пусть будет он в радостном усердии и труде, ибо знание и мудрость // Господа 204 бесконечны. Дервиш, все степени дерева есть в его семени, и ловким садовником они будут воспитываться и пестоваться, пока полностью не проявятся. Точно так же чистота, добрый нрав, знание, познание, постижение тайн и явление света — все они в сути человеческой. От общения со знающим воспитываются и пестуются, пока не явятся полностью. Дервиш, знание начальное и конечное сокрыты в тебе, все, что ищешь, ищи в себе, зачем ищешь вовне? Знание, которое через уши достигает твоего сердца, то же, что и вода, взятая тобой из чужого колодца и вылитая в свой, высохший, но вода та не задержится. Кроме того, что она не задержится, [она] скоро загнет, и родятся на свет из нее тяжелые и невыносимые недуги. Дервиш, эта болезнь превратится в гордыню и умножит любовь к чину. «Нет известия, сравнимого с видением собственными глазами» *43. Сделай так, чтобы в твоем колодце была вода и, сколько бы ты ни брал ее и ни отдавал другим, не становилось бы [ее] меньше, а, наоборот, больше, // чтоб не стала зловонна, а, 205

напротив, сколько бы ни стояла, становилась бы чище и лечила бы тяжелые болезни. Дервиш, каким бы человек ни был, все равно внутри его есть колодец воды, но он не явен. Следует очищать колодец и воду делать явной.

206 Дервиш, если не можешь ты привести себя к пределу макамов, не можешь изо дня в день наблюдать качества и макамы свои, и непрерывно зреть «то, что око не видит, и ухо не слышит, и что сердце человека не ведает» *⁴⁴, и [не можешь] постоянно пребывать в высшем раю подле Всевышнего Истинного на макаме близости (*индият*), то приложи усилия к созерцанию Господа Творца, к свиданию с Его Красотой, дабы освободился ты от ада своего бытия и достиг рая бытия Божьего. Дервиш! Упавшее в соляную копь станет солью, упавшее в скверну станет скверной, ибо от нечистого родится нечистое, от чистого родится чистое. Сперва следует // очистить себя, чтобы порожденное тобой явилось таким же. Дервиш! Не окажись в путах чрезмерного поста, чрезмерной молитвы и хадджа⁴⁵, исполняй то, что обязательно. Не окажись в путах выучивания многих слов или упорного изучения фикха⁴⁶ и познания многой мудрости, удовлетвори необходимым. Но наложи на себя такие пути, чтобы стать истинно благим душой, ибо страдание обитателей ада сильнее от лжи и порочности души. Пусть правдивостью и благостью души будешь ты описуем, дабы спасся ты, ибо если [это будет] принуждением твоим, быть тебе в аду. Будь таким, чтобы все время от тебя лилось добро и благо и без твоей воли, и не будь таким, как те, которые все время изливают из себя зло и оскорбления, ибо суть их стала в том, чтобы творить неправду и дурное. Пусть сутью твоей станет правда и свершение добрых дел. Дервиш, только тогда будешь украшен ты Божьим нравом, коль будешь творить добро, всегда и для всех будешь творить добро, не требуя вознаграждения и не ожидая благодарности, напротив, ты — обязан. Ибо благ душой тот, кто всегда хочет людям отдохновения, и всегда приносит отдохновение людям, и не откажет никому // в пользе [своего] языка, рук и имущества. Дервиш, порочен душой тот, кто всегда хочет мучить людей, и людям хочет мучения, и людей мучит языком или рукой. Узнав смысл добра и зла, знай теперь, что тот, кто стал благ душой, тот спасся от ада и стал райским жителем. Всякий, спасшийся от ада и ставший райским жителем, может стремиться к высшим макамам, ибо все, обретаемое райским жителем из макамов совершенствования души, расширит рай. Порочный же душой, что бы ни сделал, этот и загробный миры его будут сужаться, обитатель же рая, что ни сделает, этот мир и загробный мир его расширятся. Дервиш! Этого трактата достаточно странникам от начала пути до конца. [Слава Богу, Господу миров, и молитва за Мухаммада и за род его, непорочных, да будет им мир. Завершилась [книга] благом *.]

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь и далее звездочкой помечены фразы, которые в оригинале даются на арабском языке.

² *Дервиш* (бедняк, нищий, бродяга) Азиз ад-дином употребляется для обозначения человека, вставшего на путь мистического познания. Это слово является синонимом терминов *салик*, *ариф*, *факир* и т. п.

³ Хадис.

⁴ Вторая часть фразы из Корана (42:8).

⁵ Человек назван «списком» (*нусха*), ибо он рассматривается как «малая книга», переписанная с «большой книги», или макромира (подробнее см. ниже, с. 190 вост. пагинации).

⁶ Мир *мулька* — материальное пространство, чувственно постигаемый мир тел, мир реализовавшихся потенций. Мир *малакута* — идеальное пространство, мир архетипов, нематериальных объектов.

⁷ Парафраза известного хадиса «Кто познает себя, тот познает своего Господа». К этому хадису Азиз ад-дин еще не раз обратится ниже.

⁸ *Унван* (титульный лист книги, адрес, подпись) здесь употреблено в значении «символ», «знак», «то, что во внешнем указывает на внутреннее» [5, с. 705].

⁹ *Джабарут* здесь мир, являющийся источником и *мулька* и *малакута*, мир, где снята противоположность этих двух миров, где оба мира существуют в неразрешенном единстве (см. ниже, с. 149 вост. пагинации).

¹⁰ Пророки *улулазм* — семь главных пророков: Адам, Нух (Ной), Ибрахим (Авраам), Муса (Моисей), Дауд (Давид), Иса (Иисус), Мухаммад. Пророки *мурсаль* — пророки, явившие народу Писания: Йакуб (Иаков), Юсуф (Иосиф), Аййуб (Иов) и др. Пророки *анбия* — все остальные пророки (см. также примеч. 13). Всего мусульманская традиция насчитывает около 315 пророков. О различии между пророческими чинами см. ниже.

¹¹ Здесь и далее знаком вопроса отмечены те места, растолковать которые автор перевода затрудняется.

¹² *Макам* (место, жилище, стоянка) употребляется Азиз ад-дином для обозначения градаций мировой иерархии степеней, общей и для мира и для человека.

¹³ *Анбия* — пророки третьей степени. *Расулы* — пророки второй степени, см. примеч. 10.

¹⁴ Коран 7:171.

¹⁵ *Тасаввуф* — суфизм.

¹⁶ *Шейх* (старец, глава общины) здесь «предводитель», «наставник».

¹⁷ В «Кашф ал-хакаик» Азиз ад-дин Насафи передает несколько разных мнений о соотношении пророчества и святости [7, с. 79—82, 102—104]. По этим отрывкам трудно сказать, каковы были его собственные взгляды на проблему. О шиитском толковании превосходства буквы *вав* в слове *валаят* (святость) над буквой *нун* в слове *нубуват* (пророческая миссия) см. [14, с. 420—421].

¹⁸ День Воскресения (*йаум ал-кйямат*) — Судный день, эсхатологический момент, когда все люди будут воскрешены и будет произведен суд поступкам каждого.

¹⁹ *Захири* — букв. приверженцы «внешнего», то же, что приверженцы шаариата.

²⁰ Ср. с хадисом «Первое, что сотворил Аллах,— первичный интеллект».

²¹ Ночь Предопределения (*лайлат ал-кадр*), по мнению большинства мусульманских авторов, приходится на одну из последних ночей месяца рамазан (на числа 21, 23, 25, 27 или 29-е). В Ночь Предопределения началось ниспослание Откровения пророку Мухаммаду (Коран 44:2—3; 97:1—5).

²² Под *каلامом* (тростниковое перо — основной инструмент письма на средневековом Востоке) здесь имеется в виду тот *калам*, которым был начертан Коран на Хранимой Скрижали. Поэтому *калам* соответствует первичному интеллекту (*акл-е аввал*), творящему интеллекту (*акл-е фа'ал*), источнику книги (*умм ал-китаб*) [4, с. 135].

²³ Ср. с хадисом «Воистину, сотворил Аллах Адама по Своему образу».

²⁴ См. Коран 85:22. На Хранимой Скрижали, по мнению одних, был записан Коран, по мнению других — предопределение всем творениям Аллаха.

²⁵ *Сардаба* — подземное воздухохранилище или подземная комната, где спасались от жары.

²⁶ *Халифа* — «наместник», «замещающий».

²⁷ «Великое снадобье» (*му'джун-е акбар*), «великий эликсир» (*иксир-е а'зам*) и «красная сера» (*кибри-е ахмар*) — основные алхимические термины, обозначающие совершенную и совершенствующую материю. Суфий Наджм ад-дин Кубра говорил: «Путь наш — путь алхимии (*ал-химия*)» [9, с. 5]. Путь совершенствования духа суфия равен алхимическому процессу очищения и совершенствования материи до наивысшего состояния золота.

²⁸ «Чаша показывающая мир» (*джам-е джаханнума*) — чаша Джемшида, показывающая добрые и злые дела мира; «зерцало показывающее вселенную» (*айна-е гетинамай*), или зеркало Искандера (Александра Македонского), в котором, по преданию, можно увидеть все, что есть в любом уголке мира.

²⁹ Пропуск в тексте.

^{29a} Текст: *чун салик ба ин нур сухта шабад хич аз инха ма манад худа башад пеш аз фана андар тавхид расида башад*. Перевод: Когда сгорит путник в этом свете, все это исчезнет и будет лишь [один] Бог; перед растворением [путник] постигнет единобожие. Это утверждение противоречит более подробным разъяснениям самого Азиз ад-дина, содержащимся в «Кашфех». Там он поясняет, что путник постигнет единобожие и отринет многобожие и другие заблуждения относительно божественной сущности только после своей аннигиляции (*фана*) на пути к Богу. Только после того как разделения между путником и Богом исчезнут, путник наконец узрит, что всё есть Бог, и познает действительную Единственность Бога [7, с. 149—170, особенно с. 149, 154, 167]; ср. также с разъяснениями, следующими ниже, на с. 158—159 вост. пагинации. Поэтому, используя другое прочтение этого места (см. [3, с. 148, примеч. 3]), мы предлагаем свой вариант второй половины фразы: *...худа башад-у бас аз фана андар тавхид расида башад*.

³⁰ *Колоквент* — особый вид тыквы, весьма горькой на вкус.

³¹ Фир'аун (Фараон) и Муса (Моисей), Нимруд (Нимврод) и Ибрахим (Авраам) коранические персонажи-антагонисты (Коран 28:38; 2:260; 21:68—69). Имя Нимруда в Коране не упомянуто, введено в Священную историю комментаторами.

³² Происхождение термина «софисты» установить не удалось. Он встречается у Абу Хамида Газали. Софистами названы те, кто отвергает истинность чувственного познания [1, с. 218]. Здесь термин употреблен в сходном контексте: ведь если наш мир мним, то мнимы данные всех наших чувств.

³³ *Шариат*, религиозный закон, здесь в значении, соответствующем христианскому «завету».

³⁴ Коран 24:35.

³⁵ *Сират* — по Корану (37:23) мост, протянутый над адом. Широко известен хадис «Сират тоньше волоса и острее меча».

³⁶ «Место его причастно» — подлунное пространство не представляет собой нечто независимое, но причастно и *мулька* и *малакуту*. Подлунный мир воспринимает изменчивость от мира *мулька*.

³⁷ «Мир пребывает вне места», поскольку нет иного объекта, по отношению к которому можно определять расположение мира.

³⁸ Хадис.

³⁹ *Тахарат* — принцип ритуальной чистоты, которая осуществляется системой регламентированных действий. Здесь имеется в виду особое омовение — обязательное условие для свершения молитвы. Перед молитвой необходимо обмыть лицо, руки до локтей, провести по голове смоченной правой рукой и обмыть ноги [2, с. 111]. Об эзотерическом смысле *тахарата* см.: «Тахаратом называют чистоту страницы сердца, [свободной] от осквернения чуждым; стихи: Если влюбленный не свершит тахарат кровью своей печени, // Не действителен его намаз пред ликом муфтия его любви» [4, с. 161].

⁴⁰ *Намаз* — ритуальная молитва. Об эзотерическом смысле намаза см.: «Намазом называют восхождение познавшего путника в мир джабарута и чертоги Божественных качеств благодаря изобилию Господних даров» [4, с. 173].

⁴¹ *Рак'ат* — ряд последовательных движений и слов молящегося, составляющих единицу молитвы. Обязательные ежедневные молитвы содержат от двух до четырех *рак'атов*.

⁴² О значении еды см. [9, с. 2]: «Первое — это постепенное сокращение еды:

зведь поддержка существованию (*ал-вуджуд*), душе и шайтану — от еды; мало пищи — мала их власть».

⁴³ В полном варианте этого хадиса к приведенным словам следует добавить: «... и нет ничего по ту сторону видения собственными глазами».

⁴⁴ Первая часть хадиса «Уготовил Я рабам Мои праведным...» опущена.

⁴⁵ *Хаджжэ* — паломничество в Мекку в месяце зуль-хиджжа, одна из пяти обязанностей мусульманина, составляющих пять столпов религии.

⁴⁶ *Фикх* — наука, изучающая религиозный закон в правовом и богословском аспектах.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйа улум ад-дин). Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980.
2. *Массе А.* Ислам. М., 1961.
3. Пять философских трактатов на тему «Афак ва Анфус» (о соотношениях между человеком и вселенной). Критич. текст, введ. в изучение памятника А. Е. Бертельса. М., 1970.
4. Словарь суфийских терминов («Мир'ат-и ушшак»).— *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Т. III. Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 126—178.
5. ал-Камус ал-Джадид ли-т-тулаб. Тунис, 1984.
6. *Махдави-Дамгани Ахмад*. Предисловие.— *Насафи Абд ал-Азиз*. Кашф ал-хакаик, бе-эхтимам ва талиги Ахмади Махдавин Дамгани. Техран, 1965, с. 13—26.
7. *Насафи Абд ал-Азиз*. Кашф ал-хакаик... (см. [6]).
8. *Azizoddin Nasafi*. Le livre de l'Homme Parfait (Kitab al-Insân al-Kâmil). Recueil de traités de soufisme en persan publiés avec une introduction par Marijan Molé. Teheran—Paris, 1962.
9. *Meier F.* Die Fawa'ih al-Gamal wa-Fawatih al-Galal des Najm ad-Din al-Kubra. Wiesbaden, 1957.
10. *Meier F.* Das Problem der Natur im isoterischen Monismus der Islams.— *Eranos-Jahrbuch*. 1946, XIV, S. 149—227.
11. *Meier F.* Die Schriften des Nasafi.— *Wiener Jahrbuch für die Kunde der Morgenlandes*. 1953, 52, S. 125—182.
12. *Müller A.* Excerpta manuscripti cujusdam Turcici. Coloniae Brandenburgicae, 1665.
13. *Palmer E. H.* Oriental Mysticism. L., 1867.
14. *Schimmel A. M.* Mystical Dimensions of Islam. L., 1976.
15. *Tholuck F. A. G.* Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica. B., 1821.

С. А. Кириллина

КУЛЬТОВО-ОБРЯДОВАЯ ПРАКТИКА СУФИЙСКИХ БРАТСТВ ЕГИПТА (XIX — начало XX века)

Суфизм (*тасаввуф*) — мистическое направление в исламе, возникшее в VII—VIII вв., — вобрал в себя элементы древних верований и культов Востока, античных и христианских воззрений. Сформировавшиеся с течением времени различные варианты суфийской доктрины отличались большой сложностью и эклектичностью. На протяжении веков углубленные занятия религиозной философией и догматикой исламского мистицизма составляли удел немногих, в то же время суфизм «как массовая религия ислама» [17, с. 65] приобрел огромное число приверженцев в арабо-мусульманском мире, в том числе и в Египте. Именно «практический» суфизм, ориентированный на религиозное сознание рядовых верующих, часто выступал в качестве доминанты религиозной жизни широких слоев мусульман.

В XIX—начале XX столетия почти все взрослое население Египта соприкасалось с суфийскими братствами или участвовало в их деятельности. В 1906 г. общее число членов суфийских *тарикатов*¹, подчиненных центральной суфийской администрации, которая осуществляла руководство деятельностью дервишских братств Египта², достигло 1 млн. человек [14, с. 228], что составляло около трети всего взрослого мужского населения страны.

Успех суфизма обуславливался той убеждающей силой, которая содержалась в свойственном ему экстатически экзальтированном подходе к вере, в харизме и чудотворстве мистиков — подвижников и аскетов, в колдовских и магических приемах, к которым постоянно прибегали суфии.

Важнейшим видом религиозной деятельности суфиев являлась ритуально-обрядовая практика. Генетически связанная с комплексом древних верований и культов, она была исключительно близка и понятна прежде всего массам сельского населения и подавляющей части горожан. В связи с этим особое значение приобретала коллективная культовая деятельность, не требовавшая от большей части ее участников углубленного изучения сакральных текстов и скрупулезного знания форм культовых актов. В качестве основного субъекта коллективной культовой деятельности выступали группы приверженцев исламского мистицизма, объединенные в суфийские братства.

Наиболее существенным элементом религиозной жизни общины суфиев являлись *хадараты* — периодические собрания дервишей, которые сопровождались мистическими радениями — *зикрами*.

В соответствии с догматикой суфизма *зикр* (поминание) трактуется как сердцевина истинной религиозной практики. Необходимость *зикра* возводят к Корану (33:41): «О те, которые уверовали! Вспоминайте Аллаха частым упоминанием (*азкуру аллах зикран касиран*) и прославляйте Его утром и вечером!»

Суфийский *зикр* представлял собой особый ритуал, цель которого — погружение в созерцание Всевышнего через достижение состояния трансa. Дервиши, многократно повторяя определенные формулы (чаще всего это поминание имен Бога и словосочетания, включающие слово Аллах), стремились подавить проявление воли и чувств, абстрагироваться от внешнего эмпирического мира и «приблизиться к божественной реальности». В этой ситуации «любовь к Богу» — основной движущий момент, которым руководствовался участник *зикра*. При этом крайняя степень религиозного отчуждения часто проявлялась в бурной экстатической форме, обусловленной высокой степенью религиозной экзальтации. По замечанию советского религиоведа А. И. Клибанова, «во всех исторически известных явлениях религиозного экстаза действует один и тот же механизм индивидуальной и групповой психологии, по отношению к которому вера выступает в роли стимула» [4, с. 150].

Зачастую участники радений — *заккиры* — доводили себя до состояния временного умопомешательства, искусственно вызывая эпилептические припадки. Очевидец *зикра* дервишского братства ахмадийя писал: «Он (евнух-*заккир*. — С. К.) упал на землю с закрытыми глазами, с пеной на губах и забился в конвульсиях, зажав большие пальцы в кулаках... К концу *зикра* один принимавший в нем участие солдат, тоже несколько раз впадавший в состояние одержимости, страшно рычал и тряс головой из стороны в сторону. Вообще в конце *зикра* отчаянное и мучительное рвение его участников поразительным образом контрастировало с их спокойствием и торжественной серьезностью в начале» [6, с. 352]. Достижению состояния трансa способствовали особая многоплановая ритмическая организация этого ритуального действия, его музыкальное оформление с характерной полифонией и волнообразным развитием ритма.

Зикры различных дервишских братств отличались друг от друга как поведением их участников, так и воспроизводимыми во время радения текстом. Широкою известностью получили «поющие, или воющие», дервиши братства рифайя, «крутящиеся» — маулявийя, «прыгающие» — исавийя, «танцующие» — шуабийя и др.

В рамках *тарикатов*, имевших в большинстве случаев сходную внутреннюю иерархию, выделялась небольшая группа лиц, которые непосредственно руководили суфийскими ритуалами и

тем самым играли ключевую роль в осуществлении религиозной ориентации сознания и поведения верующих. Функция основного организатора этих религиозных обрядов, в том числе и мистических радений, обычно выполняли *халифы* (букв. «пре-емники») — представители *шейха* (руководителя суфийского братства), возглавлявшие отдельные филиалы братства. В иерархии *тариката* существовала еще одна важная категория лиц, находившихся под началом *халифов*. Это были *накыбы* — распорядители, ответственные за соблюдение установленного порядка совершения обрядов. С целью детального ознакомления с принятым в *тарикате* религиозным церемониалом *накыб* последовательно проходил несколько «должностных» ступеней: обслуживал дервишей, участвовавших в том или ином ритуале, — разносил воду, готовил кофе; потом ему доверяли уборку и освещение помещений, где собирались суфии. После завершения испытательного срока *накыб* допускался к исполнению обязанностей *церемониймейстера* — открывал и закрывал собрание дервишей, контролировал ход ритуальных действий. В этом случае он именовался уже *ан-накыб ал-кабир* (главный *накыб*) или *накыб ал-маджлис* (*накыб* собрания) [15, с. 160, 163—164].

Известный немецкий ориенталист Пауль Кале, наблюдавший в начале XX в. в Каире мистическое радение братства саманий, оставил его описание, которое дает представление об основных элементах этого ритуала и главных функциях его организаторов: «Участники хадарата рассаживаются по кругу. В центре сидит халиф — сахиб ал-лайла, т. е. руководитель ночного бдения. По его знаку распорядитель, *накыб ал-маджлис*, открывает собрание молитвой... Еще сидя, заккеры проговаривают первую часть символа исповедания веры [„Нет Бога, кроме Аллаха“] примерно 20—30 раз. При последующих словах „хува, хува, хува аллах“ (Он, Он, Он Аллах) халиф встает и дает знак всем подняться. Фраза „хува, хува, хува аллах“ трансформируется в „аллах, хува аллах“ (Аллах, Он Аллах). При первом произнесении слова Аллах тела дервишей наклоняются влево, при втором — вправо, а слово „хува“ проговаривается между этими телодвижениями. Все это длится около 20 минут. Определенный темп задает халиф. Затем текст видоизменяется, и следуют фразы: „хува аллах, хайй ва даим“ (Он Аллах, суший и предвечный), а потом „йя азиз, йя азиз“ (О всеильный, о всеильный). При произнесении первой фразы тело поворачивается налево, второй („йя азиз“) — направо. Всё говорится шепотом. При следующих затем словах „аллах кадир“ (Аллах всемогущий) дервиши наклоняют голову вперед и откидывают ее назад, согласуя эти движения с произнесением первого и второго слова. То же самое происходит при проговаривании слов „аллах даим“ (Аллах предвечный). Конец зикра образуют повторяемые в убыстряющемся темпе восклицания „аллах, аллах“, сопровождающиеся телодвижениями то влево, то вправо. Затем все садятся. Зикр завершается молит-

вой, которую читает накыб ал-маджлис... После молитвы все целуют руку шейху (халифу) и расходятся» [15, с. 168—169].

Помимо мистических радений, представлявших главную и основополагающую часть суфийских «литургий», на собраниях дервишей проводились и другие религиозные обряды. К числу важнейших относилась церемония посвящения учеников — *муридов* — в члены *тариката*, которая именовалась *ахд* (клятва, обет). Порядок приема был стереотипным во многих египетских братствах. Он включал рецитацию Корана, покаяние в грехах и принятие обета прозелитом перед главой братства или каким-либо другим высоким представлением *тариката* [11, с. 293; 15, с. 161—163]. Часто для вступления в братство было достаточно принести *бай'а* (присягу верности) суфийскому шейху и принять обязательство читать *аурад* (ежедневные молитвы).

Хадарат не сводился лишь к молитвам и ритуальным действиям, хотя в исторических исследованиях термины *хадарат* и *зикр* часто используются как синонимы. Во время собраний суфиев удовлетворялись как религиозные, так и нерелигиозные потребности, в том числе нравственные, эстетические, естественное желание общения единоверцев друг с другом и др. Таким образом, в рамках *хадарата* наряду с «усвоением» религиозного опыта общины устанавливались активные и многоплановые контакты между единомышленниками, находила проявление их социальная активность.

Одним из важных средств культовой деятельности суфийских братств были *такийи* — дервишские обители, или странноприимные дома. В значительной мере они выполняли идентичные мечетям функции и служили, по определению египетского географа и историка XVI в. ал-Макризи, местами уединения суфиев от мира с целью поклонения Всевышнему (цит. по [10, т. 1, с. 225]). В последней четверти XIX в. в Каире функционировало 18 таких обителей, которые в своем большинстве представляли собой места пребывания общин суфиев-неегиптян, например магрибинцев, или дервишей неарабского происхождения — турок, персов, выходцев из Средней Азии и др. [там же]. Примером типичной египетской *такийи* может служить дервишская обитель накшбандийя, построенная в 1851/52 г. по приказанию Аббас-паши. На месте скупленных на средства египетского правителя домов на каирской улице Дил'ас-самака был возведен комплекс строений, включавший дом-резиденцию шейха, специальную молельню, колодец, жилища для суфиев, которые одновременно использовались для проведения религиозных церемоний. Внутри *такийи* был разбит сад [10, т. 3, с. 89—90].

Помимо дервишских обителей, число которых было ограничено, в Египте широкое распространение получили *завии* (букв. «угол», «келья») — молитвенные дома, или, по определению Джона Спенсера Тримингэма, небольшие мечети, предназначенные для мистических радений, своего рода религиозные:

клубы для рядовых членов *тарикатов* [18, с. 205]. Египетские *завии* представляли собой более мелкие по сравнению с *такийями* религиозные центры, финансовое обеспечение которых осуществлялось, так же как и у *такий*, за счет доходов от вакуфной собственности.

На протяжении XIX в. строительство *завий* в Египте шло быстрыми темпами, и к концу 80-х годов только в столице насчитывалось уже 225 молитвенных домов [10, т. 1, с. 224]. Большинство из них в рассматриваемый период действовало как мечети, поскольку в них проводилось пятничное богослужение. Известный египетский государственный и культурный деятель Али-паша Мубарак (1824—1893) так описал одну из рядовых каирских *завий*: «На улице Умм ал-гулям *завия* Хулюма существует и по сей день. Внутри ее располагается могила — место упокоения шейха Мусы ал-Йемени, — которая почитается верующими. Каждый вторник, вечером, там устраивается *хадарат*, а каждый год справляется *маулид* (праздник рождества ал-Йемени. — С. К.). Религиозные обряды [в *завии*] проводятся на доходы, получаемые от ее *вакфов*» [10, т. 2, с. 234].

Суфийские религиозные центры служили в основном пристанищем для «профессиональных» суфиев, отрешившихся от суеты мирской жизни и полностью посвятивших себя приобщению к мистической «достоверной истине». В *такийях* и *завиях* они предавались интенсивным духовным упражнениям, некоторые практиковали затворничество, проводя в одиночестве недели и месяцы, из набожности умерщвляли плоть путем длительного воздержания от пищи.

В отличие от этой относительно немногочисленной группы дервишей большинство сторонников *тариката*, представлявшие различные слои и прослойки египетского общества, рассматривали свою принадлежность к дервишским братствам как один из действенных способов удовлетворения религиозных потребностей, идентифицируя через суфизм свое отношение к исламу в целом, и ограничивались лишь эпизодическим участием в религиозных празднествах, ритуалах и обрядах своих братств. Польская путешественница Анна Нейман, побывавшая в Египте в конце XIX в., отмечала: «Дервиши не живут монастырской жизнью, потому что пророк порицает безбрачие и монастыри, как выдумки христиан. Они только собираются время от времени... на *зикр*. Остальное время они живут в своих домах, занимаются ремеслом и коммерцией» [8, с. 37].

Многочисленные суфийские братства составляли ту силу, которая во многом определяла круг духовных интересов значительной части населения Египта. Связь народа с *тарикатами*, освященная уходящими в глубь веков традициями, была исключительно прочной. Безраздельное господство суфиев над умами и душами массы правоверных во многом объяснялось тем, что адепты суфизма ориентировались на культурный уровень своей паствы, пользуясь понятным для нее языком. Про-

стым египтянам были недоступны усложненная догматика и абстрактные теоретические построения носителей «официального» ислама — *улама*, как, впрочем, и хитросплетения «философизированного» суфизма. По справедливому замечанию Тримингема, «массы соблюдали в меру своих представлений и возможностей пять фундаментальных принципов ислама: веру в единого Бога, молитву, пост, милостыню и паломничество. Они рассматривали ритуальное моление как свою религиозную обязанность, однако... их нельзя считать настоящими „ортодоксами“, поскольку их „отродоксальность“ сводилась к механическому повторению банальных, „ходячих“ истин» [18, с. 110].

В религиозной жизни народа превалировала тенденция тяготения к тем внешним культовым проявлениям, которые оказывали устойчивое воздействие на формирование его психики. Проживший много лет в Египте католический священник А. Айру, характеризующий религиозность крестьянства, писал, что феллахам свойственно «непреодолимое влечение ко всему святому, сверхъестественному, даже к внешним проявлениям всего святого» [2, с. 156].

В связи с этим особую роль играл культ *аулия* (святых) и связанных с ним мест и реликвий, который получил в Египте чрезвычайно широкое распространение. Тонкий знаток нравов и обычаев египтян Лэйн отмечал: «Особенно усердны в почитании мертвых святых мусульмане Египта. Над могилами самых прославленных святых они возводят просторные, красивые мечети. Менее знаменитые святые, еще при жизни заслужившие славу *вали* или набожных *шейхов* своей праведностью, а иногда и лицемерием, удостоиваются небольшого квадратного мавзолея с куполом и побеленными стенами... Время от времени египтяне отправляются на поклон к гробнице какого-либо святого воздать почести усопшему (за что, как они думают, воздастся и им самим) или попросить о милости: об излечении от болезни, о рождении ребенка и т. п. Считается, что заслуги святого подкрепляют просьбу и обеспечивают молитве благоприятный прием, тем более что она произнесена в таком святом месте. Большинство мусульман видят в своих святых посредников между людьми и богом...» [6, с. 208—209].

Обычно *зияраты*, посещения священных гробниц, сопровождались жертвоприношениями согласно обету или с целью умоливать святого. В процессе выполнения комплекса обрядов у верующих вырабатывались определенные стереотипы в сознании и поведении. Поскольку же культ *аулия* был неразрывной частью суфизма и в народной среде ассоциировался в значительной мере с суфийскими представлениями о возможности приближения к Аллаху, то именно дервишские братства брали на себя функцию закрепления и поддержания этих стереотипов в общей системе религиозного поведения масс мусульман.

Обширный пантеон египетских *аулия* вобрал в себя святых из числа высших суфийских иерархов — основателей дервиш-

ских братств, видных идеологов и пропагандистов суфизма, а также многочисленных, пользовавшихся при жизни особой популярностью дервишей. Культ святых составлял основу обрядовой деятельности некоторых *тарикатов*. В частности, главная идейная установка братства тиджанийя, появившегося в Египте в 1844—1845 гг., сводилась к беспрекословной вере в святость его основателя Ахмеда ат-Тиджани (1737—1815) как проводника божественных эманаций. Руководители этого братства считали, что присущие ат-Тиджани «чудесные» качества ставили его, как и всех принадлежавших к его братству, в исключительное положение по сравнению с другими приверженцами суфизма. Членам тиджанийи даже запрещалось посещать могилы святых, не связанных с этим братством.

Многие суфии еще при жизни причислялись народом к разряду божьих избранников, способных творить чудеса и вступать в контакт с потусторонним миром. Зачастую глубоко религиозные мусульмане окружали особым суеверным почитанием святых суфиев, которые вообще не могли быть отнесены к числу психически нормальных людей. Самые сумасбродные и бесцеремонные выходки безумцев никак не вредили их репутации. Для простого народа их аномальное поведение служило свидетельством особенно глубокой погруженности души в служение божеству. Египетский историк и литератор Ахмед Амин не без сарказма отмечал: дервишей «великое множество. Они разносят по стране предрассудки и небылицы, и всякий раз, когда кто-нибудь из них слабеет умом или лишается рассудка, в нем начинают видеть святого угодника» [11, с. 199].

Помимо юродивых, подлинных или мнимых, существовали суфии, которые превращали свою «святость» в ремесло, специализируясь на врачевании недугов. Наиболее энергичные из них для поддержания своего престижа стремились заполучить специальные документы — *иджазы*, которые подтверждали их «способность» к чудотворству, например исцелению руковождением, излечиванию глазных болезней дуновением и т. п. (текст *иджазы* см. [13, с. 613]).

Огромное значение культа святых в Египте на протяжении всего XIX столетия давало суфийским братствам большие возможности для поддержания прочных контактов с верующими.

Существенным элементом культа дервишских братств продолжала оставаться магия. Колдовские приемы и магические опыты находили самый широкий отклик в массах правоверных. Видный английский ученый религиовед Дж.-Дж. Фрэнгер, говоря о живучести среди простых людей веры в силу магических ритуалов, подчеркивал: «Их, правда, обучают внешнему соблюдению религиозных предписаний и исповеданию религиозных учений, но в глубине души они цепляются за старые магические суеверия, которые религия может отвергать и осуждать, но искоренить которые она не властна» [9, с. 72].

Магическая и астрологическая деятельность была одной из

существенных сфер активности суфийских братств, например халватийи [16, с. 293—295]. Дервиши составляли гороскопы, делали предсказания, гадали на Коране и т. п. Не следует забывать, что магические процедуры, в частности заклинания и заговоры, в условиях практически полного отсутствия медицинской помощи выполняли своего рода психотерапевтическую функцию.

Магия и астрология тесно переплелись в сознании верующих с верой в чудодейственную силу талисманов и амулетов, пользовавшихся огромной популярностью среди мусульман. Серийное производство *мусхафов* — списков Корана или копий отдельных его сур, листков с изречениями из Священной книги и перечислением имен Бога, якобы охранявших их владельцев от всевозможных бед и несчастий, — стало одной из статей дохода многих суфиев, которые занимались этим наряду с деревенскими учителями — *факихами*.

Основная практическая деятельность дервишских братств, когда они могли представить на всеобщее обозрение свои обряды и ритуалы, выражалась в их участии в *маулидах* (букв. «рождение», «день рождения») — празднествах рождества мусульманских святых. В это время *тарикаты* активно вербовали в свои ряды новых адептов.

В египетских деревнях, где имелись захоронения святых, отмечались *маулиды* локального значения. Административные же центры провинций, крупные города во главе со столицей страны становились ареной многодневных празднеств, на которые стекались огромные толпы народа. В Каире некоторые месяцы превращались в сплошную вереницу празднеств. Из 80 *маулидов*, ежегодно справлявшихся в столице Египта и ее окрестностях, на месяц шавваль приходилось 8 праздников, на раби аль-авваль и раджаб — по 10, на джумади аль-авваль — 11, а на месяц шаабан — рекордное число — 28 праздников [10, т. 1, с. 226—230].

Ряд *маулидов*, например рождество пророка Мухаммеда, отмечался в строго фиксированные по мусульманскому лунному календарю сроки, тем самым на протяжении 33 с половиной лет каждый из них приходился на все сезоны солнечного года. Другие *маулиды* справлялись по коптскому календарю, и их сроки устанавливались с учетом времени разлива Нила, посевных работ и сбора урожая. К этому типу празднеств относились, в частности, *маулиды* прославленных суфиев: Сиди ал-Байюми, Ахмеда ал-Бадави и др. [10, т. 1, с. 230—231; 11, с. 388].

Ответственность за проведение праздников возлагалась на суфийских иерархов, главным образом на *халифов*, или же на смотрителей мавзолеев святых, чье рождество отмечалось. Последние обычно руководили праздниками местного значения. С принятием основополагающих нормативных документов, регламентирующих деятельность всей системы египетского су-

физма, в частности Внутреннего устава суфийских братств 1905 г. (*ал-лаиха ад-дахилийя ли-т-турук ас-суфийя*), право на организацию празднеств было закреплено за лицами, имевшими пятилетнюю практику их проведения. По мнению составителей этого устава, навыки и опыт этих лиц должны гарантировать празднества от всякого рода незаконных с точки зрения шариа-та мероприятий, как-то: организация азартных игр, устройство кабаре и т. п. [14, с. 213].

Проведение наиболее популярных празднеств принимало исключительно широкий размах. Рекордное число участников привлекал *маулид кабир* (великий праздник) суфийского святого, наиболее выдающейся фигуры в пантеоне египетских *аулия* — Ахмеда ал-Бадави, похороненного в г. Танте³.

«Большая часть населения страны, — отмечал египетский хронист Абд ар-Рахман ал-Джабарты, — устремляется на этот праздник и нанимает верблюдов и ослов, не останавливаясь перед самыми высокими ценами, потому что это стало у людей праздником, которого ожидают и которым не пренебрегают. Туда отправляются для паломничества и выполнения обрядов, для торговли, развлечения и разврата. На этот праздник собираются высшие духовные лица и жители Нижнего и Верхнего Египта» [1, с. 38]. В середине прошлого столетия население Танта во время «великого праздника» возрастало с 19,5 тыс. до 100 тыс. человек. В последующие десятилетия наплыв участников и наблюдателей еще более возрос, и временами в разгар празднества в городе находилось 0,5 млн. человек [12, с. 160]. Дервиши, прибывавшие в Танту со всех уголков страны, разбивали множество шатров, где проводили коллективные моления и *зикры* [10, т. 3, с. 338].

В месяце раба ал-авваль отмечался общенациональный праздник — *ал-маулид ан-набавий аш-шариф* — рождество Пророка. В середине сафара, месяца, предшествовавшего раба ал-аввалю, на совещании высших религиозных авторитетов страны — *улама* (во главе с верховным *кади* Каира) — и *шэйхов* братств определялась продолжительность праздника. Тогда же у губернатора столицы запрашивалось дозволение на его проведение. После получения соответствующего разрешения (*фирман маулид ар-расуль*) руководители дервишских братств по всей стране оповещались о сроках и порядке проведения празднества.

Во время празднования рождества Пророка братства развивали необыкновенную активность, поскольку именно культ Мухаммеда составлял одну из основ так называемого «народного ислама», во многом связанного с дервишеством. Как отмечал видный швейцарский востоковед Адам Мец, «суфизм развил... догму, обладавшую совершенно невероятной силой религиозной притягательности, ибо она удовлетворяла старую, существовавшую еще до ислама потребность в поклонении. Эта догма возвела фигуру Мухаммеда в нечто сверхчеловеческое, почти обожествив его» [7, с. 247].

К числу популярных и широко отмечаемых *маулидов* святых суфиев относились празднования рождества шейхов Абд ар-Рахмана ал-Афифи, Али ар-Рифаи, Юниса ас-Саиди, Абд ар-Рахмана аш-Ша'рани, Али ал-Байюми, Ибрагима ад-Дасуки, Абд ал-Кадира ад-Даштуги и др.

Многочисленные описания *маулидов* Али-пашой Мубараком, содержащиеся в его фундаментальном труде, не раз приводившемся в данной статье, дают исчерпывающее представление об исключительной роли адептов суфизма в этих празднествах. По его словам, дервиши «трудились в поте лица денно и ночью» [10, т. 3, с. 439]. Их многогранная деятельность во время *маулидов* во многом определяла характер и своеобразие этих праздников, столь любимых народом. В дни празднеств суфийские братства устраивали торжественные процессии с флагами, свечами и факелами. Улицы оглашались громкими, ликующими голосами дервишей, поминавших Аллаха и Пророка, слышался непрерывный бой барабанов. К суфиям присоединялись жители улиц и кварталов, по которым двигалось шествие.

Особое внимание участников *маулидов* привлекали публичные мистические радения, которые совершались в мечетях, на могилах святых, в специально предназначенных для собраний дервишей палатках и просто на открытом воздухе. «Театрализованные» представления *заккиров* были популярны у египтян, равно как и выступления *шаири* (декламаторов народных романов) и *мухаддисов* (профессиональных рассказчиков). Обязательным элементом религиозной практики суфийских братств во время праздников являлась рецитация Корана, а в дни празднования рождества Пророка — чтение *сиры* (жития Мухаммеда) и *мавалид* (восхвалявших его стихов).

Исключительный психологический эффект на верующих производили особые экстатические ритуалы, практиковавшиеся многими дервишскими братствами. Вот как, например, Ахмед Амин описывает поведение суфиев во время праздника рождения Пророка: «Некоторые дервиши кладут себе в рот раскаленные угли, однако это не причиняет им вреда, — возможно, из-за того, что они предварительно смазывают горло специальным противоожоговым средством. Другие бросают в стены металлические предметы, которые рикошетом попадают им в голову. Начинает струиться кровь, к чему они относятся спокойно и даже с некоторым пренебрежением... Среди участников [процессии суфиев] много „фокусников“, которые глотают стекло и пресмыкающихся (змей. — С. К.), с силой и ожесточением прокалывают тупыми булавами челюсть, вонзают острия мечей в живот» [11, с. 383—384].

Экстатические ритуалы последователей мистического учения, нередко приводившие к массовому религиозному психозу, вызывали резко негативную реакцию со стороны официальных властей. Однако указы о запрете особо варварских форм этих обрядов бойкотировались мистиками-фанатиками.

Руководители некоторых *тарикатов* предпринимали попытки осудить определенные виды экстагическо-изуверской практики еще в первой половине XIX в. Так, по обычаю, в один из дней праздника Пророка дервиши братства саадий выполняли знаменитый ритуал, характерным элементом которого было поедание живых змей. Шейх этого братства, возглавлявший его в 30-е годы XIX в., объявил, что «это отвратительное занятие противоречит исламу, который числит змей среди не подлежащих поеданию существ» [6, с. 355]. На наш взгляд, вряд ли такое выступление главы влиятельного *тариката* объяснялось его искренним желанием пресечь патологические действия своих подопечных. Не случайно его запрет содержал существенную оговорку: проделывать этот «номер» нельзя было только в столице. Скорее всего это решение можно расценить как проявление боязни шейха за свою репутацию.

Центральная суфийская администрация, созданная в Египте в 1812 г., лишь более полувека спустя поставила вопрос об упорядочении ритуально-обрядовой практики и введении правил, обязательных для исполнения всеми египетскими *тарикатами*. В 1881 г. получил распространение специальный Циркуляр (см. [14, с. 196—200]), включавший многочисленные запреты на различные виды ритуальных действий, в том числе на *даусу*⁴, поедание живых змей, глотание стекла, горящих углей, самостязание посредством нанесения ран металлическими предметами и т. п. Этот документ строго регламентировал порядок проведения праздников и собраний суфиев, ограничивал номенклатуру религиозных атрибутов — *идда*⁵, использовавшихся дервишами во время публичных процессий. Он также отменял исполнение *нашидов* (гимнов братств) и произнесение призывов к Пророку и святым во время радений.

Все указанные меры нарушали принятый порядок суфийских «литургий» и были направлены на стирание характерных черт, создававших «индивидуальный облик» того или иного религиозного братства. Однако предписания Циркуляра 1881 г. не возымели должного действия. Это частично объяснялось тем обстоятельством, что центральное суфийское руководство, вступившее в период общей дестабилизации политической структуры Египта накануне английской оккупации (1880—1882) в полосу глубокого и затяжного кризиса, не могло обеспечить условия для его эффективной реализации.

В конце прошлого — начале нынешнего столетия, когда позиция центральной суфийской администрации окрепла, вопрос об унификации суфийской обрядности продолжал оставаться открытым, несмотря на то что соответствующие правила насаждались и после принятия Циркуляра 1881 г. Включенные во Внутренний устав суфийских братств 1905 г. запреты культовых действий, «не соответствующих исламскому закону», дублировали ряд положений указанного циркуляра.

Согласно Внутреннему уставу запрещалось нарушать пред-

писанный порядок проведения мистических радений. *Зикр* должен был представлять собой «смиренную и достойную» процедуру, во время которой дервиши — сидя или стоя — четко и внятно славословили Аллаха. Церемония в обязательном порядке должна была контролироваться ответственным лицом — *халифом*, имеющим документ — *иджазу*, который подтверждал его права на руководство религиозными обрядами. Любые отклонения от предписанного порядка (пение и танцы, иступленные восклицания, падения на землю, совершение обряда *зар* — заклинания духов с целью изгнания бесов и т. п.) рассматривались как противоречащие шариату поступки. Без санкции совета высших суфийских иерархов нельзя было устраивать никакие процессии дервишей [14, с. 213].

Тем не менее юридическое оформление запретов не означало их автоматической реализации. Руководство *тарикатов* не предпринимало никаких шагов для их претворения в жизнь и обходило молчанием факты их нарушений. Причина такого пассивного отношения со стороны суфийских руководителей крылась в том, что красочность и большая сила эмоционального воздействия, присущие суфийским обрядам, содействовали упрочению позиций братств среди мусульман и вместе с тем привлекали людей, которые посещали мистические радения, не руководствуясь религиозными мотивами. Так, суфийские *зикры* издавна служили одной из форм развлечения для иностранных туристов и приносили немалый доход их устроителям. Многие путешественники, прибывавшие в Египет из-за рубежа, включали в свою туристическую программу наряду с традиционным осмотром пирамид, дворцов местных правителей, памятников греко-римской эпохи посещение *хадаратов* суфиев.

Анна Нейман во время поездки по Египту побывала в одной из *такий*, где более всего ее заинтересовал интерьер этой дервишской обители: «Стены покрыты надписями из Корана, вокруг стен повешены ножи, мечи, бичи и другие орудия пытки... Вокруг залы приготовлены длинные ряды стульев для туристов, собирающихся в день „зикра“» [8, с. 39].

Специально для публики организовывались ночные бдения — *лаяли*, во время которых члены *тариката* за определенную плату демонстрировали собравшимся обряды своего братства. *Зикр* превращался в своеобразный спектакль, в котором участие принимали все желающие. Плата за просмотр могла интерпретироваться как «добровольное подношение», что, однако, не меняло сути явления.

Эксплуатация религии суфиями в целях личного обогащения стала одним из предметов бурных обсуждений на страницах египетской прессы в конце XIX в. В качестве главных противников «коррупцированного» суфизма выступили активисты мусульманского реформаторского движения, призывавшие к очищению ислама от скверны и резко осуждавшие укоренение пороков среди приверженцев суфизма. Под давлением общест-

венного мнения центральное суфийское руководство внесло во Внутренний устав суфийских братств 1905 г. специальную статью, которая предусматривала исключение из рядов *тарикатов* тех, кто превращал суфийские обряды в зрелище для посторонних и использовал религиозные ритуалы и празднества с целью личной наживы [14, с. 214]. Суфийские иерархи, вынужденные хотя бы формально пойти на некоторые уступки, вместе с тем осознавали, что социальная база религиозных братств оставалась пока еще достаточно прочной, и это давало им возможность без видимых последствий игнорировать многие нововведения, которые непосредственно затрагивали их интересы.

В условиях сохранения роли ислама в качестве господствующей идеологии суфийская религиозно-обрядовая практика, составлявшая неразрывную часть мусульманского религиозного комплекса, продолжала оказывать интенсивное воздействие на социальное поведение верующих и в чувственно-конкретной, доступной форме внедряла религиозные идеи и представления в сознание масс.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Термин *тарикат* используется для определения формы организации последователей суфийского учения — религиозного братства. В то же время *тарикат* (или «система тариката») часто употребляется как синоним суфизма и означает мистический путь религиозно-нравственного самосовершенствования.

² Об эволюции суфийских институтов и становлении системы «регламентированного» суфизма в Египте см. [3, с. 172—189].

³ *Маулиды* сейида Ахмеда ал-Бадави отмечались трижды в год и длились по восемь дней: первый раз — около 10-го числа коптского месяца туба (17 или 18 января), второй — во время весеннего равноденствия (*шамс ал-кабира*) и последний, *маулид кабир*, — приблизительно через месяц после летнего солнцестояния (в середине коптского месяца абиба).

⁴ *Дауса*, или *дуса* (букв. „попираие“), — оригинальная мистическая церемония, принятая в братстве саадийя. Суть этого обряда состояла в том, что глава братства проезжал верхом на лошади по распростертым на земле телам дервишей и других людей, которые в экстазе бросались под ее копыта (подробно см. [5, ч. 2, с. 81—82; 6, с. 213, 353—354]).

⁵ *Идда* (букв. „снаряжение“) — ритуальные атрибуты, которыми суфии пользовались во время *хадаратов*, *маулидов* и т. д. Среди них назовем: знамена братств (*машаир* или *баварик*); большие барабаны (*тубуль*, ед. ч. *табль*); маленькие барабаны в виде полушария (*баз*); кимвалы (*кас*); атрибут в форме колокола, сплетенного из проволоки и обтянутого материей с нанесенными на ней кораническими надписями, — *зай*; посохи (*аса*); укрепленные на шестах угольные факелы (*мишаль*); кушаки (*хизам*), на которые нанесены символ исповедания веры и призывы к Аллаху. В распоряжении *халифов* находились также палатки (*сиван*) для проведения *зикров*.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абд ар-Рахман ал-Джабарти*. Египет под властью Мухаммеда Али (1806—1821). М., 1963.
2. *Айру А. Феллах* Египта. М., 1954.
3. *Кириллина С. А.* Эволюция египетских суфийских братств (XIX — начало XX в.). — Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.

4. *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство и современность (социологические и исторические очерки). М., 1969.
5. *Клот-бей А. Б.* Египет в прежнем и нынешнем своем состоянии. Ч. 1—2. СПб., 1843.
6. *Лэйн Э.-У.* Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М., 1982.
7. *Мец А.* Мусульманский Ренессанс. М., 1973.
8. *Нейман А.* Современные обычаи, просвещение и искусство арабов в Египте. Одесса, 1899.
9. *Фрэзер Дж.-Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980.
10. *Али-паша Мубарак.* Ал-Хитат ат-тауфикыйя ал-джадида ли мыср ал-кахира (Новые земельные участки Египта). Т. 1—3. Ал-Кахира, 1969—1970.
11. *Ахмед Амин.* Камус ал-адат ва-т-такалид ва-т-таабир ал-мысрийя (Словарь египетских нравов, обычаев и выражений). Ал-Кахира, 1953.
12. *Baer G.* Urbanization in Egypt 1820—1907.— Beginnings of Modernization in the Middle East. The Nineteenth Century. Chicago, 1968.
13. *Delanoue G.* Moralistes et Politiques Musulmanes dans l'Egypte du XIX-ème Seicle (1798—1882). Lille, 1980.
14. *Jong F. de.* Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt (A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism). Leiden, 1978.
15. *Kahle P.* Zur Organization der Derwischorden in Egypten.— DI. Strassburg, 1916.
16. *Martin B. G.* A Short History of the Khalwati Order of Dervishes.— Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500. Berkeley, 1972.
17. *Nicholson R. A.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.
18. *Trimingham J. Sp.* Islam in the Sudan. L., 1965.





Н. И. Пригарина

ХАФИЗ И ВЛИЯНИЕ СУФИЗМА НА ФОРМИРОВАНИЕ ЯЗЫКА ПЕРСИДСКОЙ ПОЭЗИИ

Вопрос о принадлежности Хафиза к тому или иному суфийскому братству, а также вопрос о суфийском характере его поэзии до сих пор остается дискуссионным. Существует мнение, что поэзию Хафиза не следует трактовать как суфийскую. Это мнение столь распространено среди ученых (как западных и отечественных, так и прямых наследников хафизовских традиций), что с ним невозможно не считаться¹. Иную, достаточно устойчивую точку зрения о Хафизе, мистике и суфии, представляет, например, известный иранский философ и историк суфизма Сайид Хосейн Наср, который вполне однозначно относит Хафиза вместе с Джами к «поздним знаменитым поэтам-суфиям» [24, с. XIII].

Но прежде всего газель Хафиза — символ недостижимого поэтического идеала. Совершенство поэтической мысли, смелость, свобода, ироничность и проникновенная искренность удивительным образом сочетаются с каким-то таинственным свечением каждого слова, его многомерностью, волнующим единством формы и сути.

Неудивительно, что в глазах читателей Хафиза, и прежде всего суфиев, гениальное владение словом было не чем иным, как божественным даром, знаком прикосновенности поэта к миру тайн, а сам он — орудием мира тайн, его языком (*лусан ал-гайб*). Ведь во многом трудности, которые испытывали суфийские авторы, чувствовавшие свое бессилие перед необходимостью выразить невыразимое, были, по сути дела, трудностями

ми языковыми. Свидетельство тому — опыт многих поколений суфийских авторов, в том числе и таких знаменитых, как Ибн Араби и Махмуд Шабистари, и их раздумья над способами выражения мистической истины в слове.

Для обычной художественной литературы существовала нормативная поэтика (илм ал-бади)², которая разрабатывала правила построения «украшенной» речи, исходя из грамматического учения о соответствии (танасуб) формы (лафз) и значения (маани) слова или поэтического высказывания. Она требовала логической выверенности изобразительных средств поэтического языка, строгого лексического соответствия (мунасибат-е лафзи) всех элементов поэтической речи.

В отличие от нее суфийская концепция речи зиждилась на идее семантической неопределенности текста, представлении онтологическом несоответствии «лафз» и «маани» (см. [6] и указ. там лит-ру). Поясняя сложность решаемой суфием задачи выражения мистического опыта, Мирза Галиб писал в маснави «Сурьма для глаз» [13, с. 97]:

Тайна единения (*вахдат*) не переносит слов.
Буквы (*харф*) истины невыразимы в речи.

Известный французский иранист Ж. Лазар, изучая символический характер газели Хафиза, сделал ряд интересных замечаний о ее языке; смысл его суждений заключается в том, что газели Хафиза присуща некая сверхъестественная выразительность, многозначность и многоступенчатость ассоциаций [23]. Даже если полагать, что сам Хафиз суфием не был, этими свойствами его газель во многом обязана идеям и практике суфизма, упрочившегося в культурном ареале Среднего Востока, Центральной и Средней Азии.

Будем исходить из того, что Хафиз принадлежал своему времени, определенной культурной традиции, на дальнейшее развитие которой его творчество оказало огромное влияние. Впрочем, эти слова так и останутся общим местом, если не наполнить их историко-культурным содержанием. Разумеется, культурная традиция — понятие настолько широкое и всеобъемлющее, что в рамках статьи возможно обращение лишь к ограниченному числу ее аспектов. Мы изберем область объективных суфийских коннотаций³, т. е. тех стабильных дополнительных связей, которые существуют между словом и его значением и которые возникли в результате распространения суфизма в персидской поэзии.

Современная лингвостилистика признает, что в «национально-гомогенных языковых коллективах» возникает своя особая система объективных коннотаций, оказывающая влияние на последующее развитие языка. Под объективной коннотацией в данном случае понимаются «семантические характеристики слов, вплотную примыкающие к их парадигматическим характеристикам... это те семантические характеристики слов, которые, по

А. А. Потемне, относятся к „дальнейшему“ значению слова. Это, наконец, кандидаты на вхождение в семантическую структуру слова (и, следовательно, в парадигматику языка)» [9, с. 138].

Нет ни малейшего сомнения в том, что религиозное, а не национальное единство было определяющим в средневековых общностях. Поэтому, если заменить слово «национальный» словом «религиозный», то понятие языка «религиозно-гомогенного коллектива» хорошо применимо к средневековой мусульманской культуре и к языку суфизма. Как показывает история, механизмы возникновения объективных коннотаций и вхождения их в «дальнейшее» значение слова (на разных национальных языках) бесперебойно работают на протяжении многих веков и в разнообразных языковых ареалах: от Анатолии (Рума) до Явы поэтические метафоры «жемчуг», «мотылек», «свеча», «океан» имеют одинаковые суфийские коннотации, что не в последнюю очередь создает ощущение общности мусульманской культуры.

Очевидно, что в средневековой языковой модели особую роль приобретает уровень метаязыка суфийской доктрины. Эзотерический характер суфизма крайне осложняет процесс образования объективных коннотаций, требуя обращения к «словарю», фиксирующему суфийские значения слов. Во многих случаях только «культурное» знание способно заполнить этот разрыв между семантической структурой слова и парадигматикой языка. Неудивительно, что в ряде случаев в художественном произведении возникают как бы два самостоятельных текста: один — поэтический, относящийся к плану выражения, другой — суфийский — из области интерпретации содержания.

Однако помимо объективных коннотаций каждый поэт создает еще свои собственные, рассчитывая при этом на читателя, имеющего достаточное представление о предмете. Впрочем, он может и не заботиться о равной осведомленности своей аудитории.

Таковы две стороны одного процесса — субъективная и объективная. Читатель, особенно если это не современник поэта, стремясь постигнуть, что имел в виду последний, что он подразумевал, поверяет собственную, субъективную интерпретацию коллективным опытом — традицией чтения того или иного автора. Несомненно, каждый отдельный читатель заново воссоздает для себя культурный мир поэта в соответствии с тем кодом, которым владеет сам.

Остается понять, как в тексте газели Хафиза соотносятся суфийские элементы с несуфийскими, составляют ли эти первые систему, как они коррелируют с суфийскими доктринами того времени.

В силу того что определяющим фактором иранской культуры времени Хафиза был суфизм (как его философия, так и практика), поиски закономерностей поэзии Хафиза приведут нас к суфийским учениям. Разрабатываемые многочисленными

школами и направлениями, эти учения отличаются друг от друга индивидуальной практикой и религиозно-философским отбором каждого данного направления и школы. Е. Э. Бертельс подчеркивал существование этого «индивидуального подхода»: «Связи принадлежащих к одной „цепочке“ (силсила) дервишеских поэтов не менее очевидны (чем то, что объединяет суфийскую поэзию в целом.— Н. П.), ибо каждый орден продолжает и развивает основные учения его основателя. Если мы пока не в состоянии вскрыть эти связи, то только потому, что изучение философских позиций отдельных дервишеских школ еще и не начато. Потребность в стихах, выражающих именно традиции данного ордена, прекрасно отмечена в предании о том, как сложилась знаменитая поэма Джалаладдина Руми „Маснави“. Ему было указано, что дервиши его ордена читают „Мантик ат-тайр“ („Беседа птиц“) Атгара и „Хадику“ Санаи. По мнению приближенных к нему лиц, было желательно получить поэму, специально приспособленную к учениям маулави.... Этим условиям и удовлетворяло „Маснави“» [1, с. 185].

Попытки выявить индивидуальное предпочтение Хафизом каких-либо направлений суфизма пока не привели к успеху. Большую помощь могло бы оказать целенаправленное обследование всего корпуса поэзии Хафиза для установления связи творчества поэта с одним или несколькими силсила, о которых имеются упоминания в его стихах и сведения в исторических источниках.

Давая оценку поэтического стиля Хафиза на примере одной из известных его газелей, Ж. Лазар практически не касается поэтической терминологии суфиев (истилахат аш-шуара) как суфийского пласта лексики. Тем не менее он пишет: «Арбери прекрасно сказал в своих „Пятидесяти стихотворениях Хафиза“ о газели „Агар ан торк-е ширази“: для того чтобы ее понять и полностью оценить, нужно было бы изучить все предшествующие трактówki содержащихся в ней тем и образов. В действительности, поскольку поэтический язык Хафиза включает в себя все средства, выработанные его предшественниками, то можно мечтать о том, чтобы сделать (если это возможно в принципе, то почему бы не осуществить это на практике!) систематический учет всех тем и мотивов, предшествующих газелям Хафиза, и составить таким образом своего рода поэтический словарь, который был в распоряжении поэта. Тогда можно было бы на достоверной базе с достаточной точностью анализировать словоупотребление Хафиза и те способы, с помощью которых выявляются эффекты, характерные для его стиля» [23, с. 70].

Другими словами, для понимания индивидуального стиля Хафиза необходимо владение субъективными коннотациями, характерными для всей его поэзии в целом, а для понимания характера поэтического стиля эпохи Хафиза необходимо обращение к области объективных коннотаций.

К XIV в. газель из тематически однородного жанра трансформируется в жанровую форму, и соответственно основные требования к ней переходят в область формальных. М. Л. Рейснер, изучая этот процесс, отмечает: «Процесс превращения газели из категории содержания в категорию формы, начавшийся в поэзии на фарси в XI в., к XIII завершился. Однако для его осмысления филологам понадобился еще век» [7, с. 37].

К этому времени содержательных требований к газели, влияющих на ее структуру, остается немного. «Газель начинается и кончается единой темой, будь то свидание (с возлюбленной) или разлука. В газели не должно быть вялых бейтов, каждый бейт должен отделяться от предыдущего и сильно отличаться», — пишет Кабул Мухаммад в «Хафт кулзум» (цит. по [3, с. 255]).

Что касается тематики газели, то автор «Хафт кулзум» ограничивает ее «описанием красоты возлюбленной, переживаниями и чувствами влюбленного. Дидактические же советы выражаются в других видах поэзии». По мнению А. М. Мирзоева, «Кабул Мухаммад весьма недостаточно характеризует содержание и тематику газели», поскольку в газели затрагиваются «вопросы этики, философии, суфизма, дидактики» и т. д. [3, с. 255].

А. М. Мирзоев отмечает, что самостоятельность бейта в газели XIV в. приобретает характер литературного канона.

Однако современные авторы, несмотря на мнение средневековых филологов о самостоятельности бейта газели XIII—XIV вв., высказывают мысль о существовании неформального единства газели, имея в виду «единство стиля» (Е. Э. Бертельс), особую смысловую связь между бейтами при отсутствии в газелях некоторых авторов, в частности Хафиза и Камола, логической связи между ними (А. М. Мирзоев).

По мнению А. М. Мирзоева, единство газели определяется поэтическим чувством автора, игрой различных оттенков мысли [4, с. 39]. Другие авторы подчеркивают наличие вертикальных семантических связей между лексемами бейтов, единство построения и существование ассоциативных связей (Н. И. Пригарина, М. Л. Рейснер и др.). Наиболее радикальная точка зрения отражена в работе И. В. Стеблевой «Семантика газелей Бабура», которая считает, что «кроме смысловой доминанты (пункте), определяющей соотношенность всех образов газели, в ней должна была сознательно создаваться связь начала газели с ее концом, и, таким образом, предполагалось построение последовательной линейной композиции» [8, с. 60].

С лингвистической точки зрения проблема связности поэтического текста на материале европейской поэзии рассматривается в полезной статье Н. Н. Трошиной, к которой мы уже обращались. Этот автор рассматривает связность «как взаимозависимость элементов текста, прослеживающуюся на различных уровнях их соотношенности с системой языка», и выделяет се-

мантическую связность как основной вид связности поэтического текста [9, с. 115]. Основным критерий семантической связности (СС) заключается в том, что «смысл предшествующего предложения предопределяет (выделено нами.— Н. П.) смысл последующего, из каждого отдельного предложения возможно вывести заключение, общее с заключениями, сделанными в предыдущих предложениях. Признаки СС могут только слабо намечаться благодаря ассоциативным связям слов» [9, с. 153].

Общая смысловая связность текста складывается из первичной, нормативной связности, т. е. эксплицитного смысла текста, и метафорической связности, образующей свою систему денотатов и в соответствии с ней формирующей подтекст [9, с. 142].

Все эти соображения заставляют нас при рассмотрении текста газели принять во внимание следующее: 1) мнение о существовании связи матла и макта (благодаря либо общей теме, либо обращению к одному и тому же лицу) [4, с. 280]; 2) проблему содержания газели (в частности, выделенный «Хафт кулзум» вопрос о дидактике); 3) идею о связности текста газели (попытаемся вынести собственное суждение о характере этой связности). Для этого изберем газель Хафиза, в которой встречается суфийская терминология (хотя практически она есть во всех газелях). А затем попробуем проанализировать доступными нам методами структурирующую роль этой терминологии.

Вот эта газель в подстрочном переводе:

1. Вчера соловей с ветви кипариса на благозвучном
(букв. «трелями») пехлеви
Давал урок духовных этапов (*макамат-е ма'нави*),
2. То есть: «Приди, ибо явила роза огонь Мусы,
Чтобы от дерева ты узнал суть единения (*нуқта-е тоухид*)».
3. Птицы сада слагают стихи и разводят приятную болтовню,
Чтобы хаджи пил вино под звуки персидских (букв. «пехлеви») газелей.
4. Джемшид ничего не взял с собой из этого мира, кроме
рассказа о чаше,
Берегись! Не привязывай сердца к мирским уладам!
5. Хороши подстилка из циновки, нищенство и безмятежный сон,
Эти радости недоступны царскому престолу.
6. Я — дервиш и нищий и не сравню
Свой войлочный колпак с сотней царских венцов.
7. Вникни в эту удивительную историю о неверном счастье:
Меня убила подруга с [животворным] дыханием Исы.
8. Глаза твои лукавым взглядом (*гамзе*) разрушают жилища
людей,
Не опьянеть бы: ты так бесподобно хороша, когда идешь
пьяняще!
9. Как хорошо сказал старый дехканин сыну:
«О светоч глаз моих, что посеешь, то и пожнешь!»
10. Пей вино с моими стихами, чтобы не поддаваться тоске,
А после нас — пропади они пропадом, все мирские улады.
11. Разве дал вина сверх меры виночерпий Хафизу,
Что закачался конец его маулавийской чалмы!

Данный текст содержит 11 бейтов по изданию Форуги [17], в других изданиях [15; 16; 21] число бейтов колеблется от 9

до 10. В ряде использованных нами публикаций отсутствуют бейты 6 и 10. Обращает на себя внимание критикуемый средневековыми специалистами прием дублирования рифмы: бейты 1 и 3 — *пехлеви* (персидский); бейты 5 и 6 — *хосрови* (царский); бейты 4 и 10, где в конце строки полностью повторяется сочетание *асбаб-е дунйави* (мирские улады). Возможно, поэтому бейты 6 и 10 исключены из ряда текстов как интерполяция.

Начнем разбор газели с того, что примем точку зрения исследователей Хафиза, отрицающих его связь с суфизмом. В этом случае попробуем не придавать конструктивного значения имеющейся в ней терминологии и реалиям и прочтем согласно настоятельной рекомендации некоторых авторов газель как светское лирическое стихотворение, использующее суфийские понятия в общекультурном контексте.

В матла (бейте 1 газели) поэт рисует такую картину: с кипариса доносится благозвучное пение персидского соловья, проповедующего учение об этапах духовного постижения Истины. Можно предположить, что соловей поет о своей любви к розе, о страданиях, сопряженных с этой любовью.

Песня соловья звучит на пехлеви — одном из среднеиранских языков. В данном контексте, однако, если это не намек на зороастрийское прошлое Ирана, то скорее всего слово «пехлеви» является метонимией «фарси». Во всяком случае, язык соловья понятен внимающему.

Место действия — ветвь кипариса, время — вчера (ночью).

Заметим, что в этом пересказе нам почти не понадобились суфийские пояснения к термину «духовные этапы» (*макамат-е ма'нави*).

Некоторой натяжкой может показаться интерпретация слова «пехлеви». Сочтем это данью «восточной образности» и предположим, что речь идет лишь о заливистости и сложности соловьиных рулад. Тем более что такой авторитет, как Ж. Лазар, описание сада, соловья и пирушки в саду относит к несущественным этикетным деталям, почти не останавливаясь на них [23, с. 67; ср. 23а, с. 245].

В бейте 2 раскрывается содержание проповеди соловья. Он обращается к слушателям — зовет их в сад, где розовый куст пылает огнем Мусы (библ. Моисей). Это — указание на коранический эпизод, когда Муса попросил Господа явить себя (7:139), или на другой, когда Господь говорил с Мусой из кустарника (28:30) либо когда Аллах воззвал к Мусе из огня (20:11—14). Во второй мисра объясняется, что вся эта красота существует для того, чтобы слушатель узнал от дерева суть единения. Можно, конечно, предположить, что речь идет о так называемом розовом шпалернике или что слово *гол* означает не розы, а какие-то цветы, растущие на дереве. Суфийский термин *тоухид* можно связать с преданием о Мусе, поскольку суть

божьего единства была открыта ему из огня. Содержание бейта, стало быть, сводится к призыву: «Приди посмотри, как ярко цветут розы, подобно объятому огнем кусту, откуда Аллах говорил с Мусой».

В бейте 3 описан сад, в котором щебечут птицы, они как бы слагают стихи, пробуют рифмовать ради того, чтобы некий хаджи пил вино под персидские газели. В одном из комментариев указано, что хаджи — определенный человек — Туран-шах, поэтому, согласившись принять во внимание это пояснение, мы вынуждены будем отказаться от иронического прочтения бейта, основанного на стандартном для Хафиза негативном отношении к религиозным авторитетам [20, с. 442—443]. Следовательно, в этом бейте рисуется идиллическая картина приятного времяпровождения⁴.

Невольно возникает вопрос о том, почему так настойчиво подчеркивает поэт язык птиц.

Многие читатели, возможно, приписали бы этим бейтам персидскую утонченность, с какой описывается изысканное пение соловья над розой. Но не навеяно ли это представление Пушкиным и Уайльдом — теми западническими «культурными переживаниями», которыми европейская культура обязана филоориентализму. Ведь эта традиция до сих пор продолжает оказывать влияние на создание стереотипа восточной эстетики в сознании западного читателя! Словом, образ бейта 3, возвращая нас к бейту 1, заставляет задуматься о действительном смысле этих строк и ставит под сомнение правильность предпринятого нами лобового подхода к их интерпретации.

Однако бейт 4 на первый взгляд приносит явное облегчение: он сентенциозен и читается как бы совершенно однозначно и без загадок. В первой мисра упомянут мифический царь Джемшид. Согласно «Шах-наме» Фирдоуси, он правил тысячу лет и тогда на земле Ирана был золотой век. Царь владел изумрудной чашей, отражавшей весь мир, поэтому знал, что творится в разных концах его державы, и мог принимать мудрые, справедливые решения. Но под конец жизни его обуяла гордыня, он утратил благодать и, как и все смертные, покинул мир, не сумев взять с собой ничего из принадлежавших ему несметных сокровищ, не помогла ему и безграничная власть над миром.

Во второй мисра содержится призыв не привязываться к «мирским усладам» (букв. «к материальным ценностям [бытия]»). Однако возникает новый вопрос: если это прямая дидактика, как увязать ее с дефиницией газели, данной автором «Хафт кулзум»?⁵ Если это не дидактика, то что же? И почему после радужных картин беспечного питья вина, наслаждения красотой весеннего сада, поэзией появляется некто с кислым лицом проповедника — амплуа, постоянно осмеиваемое Хафизом, — и изрекает прописные истины о непрочности земного бытия? К тому же создается впечатление, что проповедь исходит

от лирического персонажа газели или от самого автора. Одно дело — жанр маснави, когда смена тем мотивируется проповедническими задачами, другое — газель, где объединяющим моментом обычно считается настроение. А между тем, если первые три бейта мы — чисто внешне — восприняли как персидскую миниатюру на тему «пирушка в саду», то в бейте 4 само настроение газели меняется крайне резко [ср. 23а, с. 246].

Следующий бейт 5 как бы развивает мысль предыдущего, хотя по настроению противопоставлен ему. В нем говорится о том, что нищему уготованы радости большие, чем обладателю престола. Какие же это радости? Подстилка из циновки (другой вариант — «время циновки»), нищенство и безмятежный сон. Умозрительно достоинства нищенства и циновки, конечно, можно признать, но почему, если ищешь радости (*эйш*), не выбрать славную, полную услад жизнь Джемшида с ее чудесами!

Бейт 6, отсутствующий, как мы уже упоминали, в ряде изданий, поясняет сорт нищенства, одобряемый героем газели. Бейт этот действительно больше похож на интерполяцию по чисто техническим свойствам — полному повтору конца строки и параллелизму смысла по отношению к предыдущему. Но и в этом случае, ставя под сомнение его аутентичность, воспользуемся содержащейся в нем иллюстрацией. Итак, нищий не просто нищий, он еще и дервиш, носящий шерстяной *кулах* (вид войлочного колпака), и этот головной убор дороже для него, чем бриллиантовый венец иранских шахов. Можно, конечно, продолжать верить, что дело по-прежнему сводится к морализаторству по Бернсу:

Кто честной бедности своей
Стыдится и все прочее,
Тот самый жалкий из людей,
Трусливый раб и прочее.

Но газель от этой интерпретации становится все скучнее и скучнее, а загадки все прибавляются.

Кроме того, нас ждет очередной тематический перескок, поскольку в бейте 7 появляется жестокая возлюбленная «с дыханием Исы». По преданию, Иса (библ. Иисус) оживлял мертвых своим дыханием. То же свойственно и красавице, дарующей жизнь всем, кроме лирического героя, которого она убивает. Это наводит на мысль о «перевернутости» (*важгун*) счастья, о необычайных последствиях встречи с возлюбленной.

В бейте 8 развивается мотив жестокой по своей сути красавицы. (Заметим, что до сих пор семантическая связность рассматриваемого поэтического текста наблюдается не более чем между двумя-тремя первыми бейтами, а затем следует разрыв⁶.) Образ построен на противопоставлении состояний трезвости и опьянения. Кокетство красавицы действует разрушительно, но особенно опасна ее пьянящая походка — от нее можно совершенно потерять голову. Здесь же мы обнаруживаем, что лирический персонаж сначала умер от близости к красави-

це (бейт 7), а затем уже беспокоится, как бы не опьянеть от красоты ее походки (бейт 8).

После этого так сказать любовного пассажа в бейте 9 снова появляется дидактика с чисто притчевым способом введения темы («Как хорошо сказал...») и с весьма тривиальным смыслом: «Что посеешь, то и пожнешь».

Создается впечатление, что этот новый перелом темы никак не мотивирован ни семантически, ни композиционно.

Бейт 10 мы исключаем из обзора, повторив лишь свои сомнения в его аутентичности.

И наконец, бейт 11. В нем описано состояние самого лирического персонажа, а именно Хафиза, напившегося до такой степени, что у него распустилась чалма (*дастар*), а сам он недоумевает, не опоил ли его виночерпий. Надо сказать, что обычно виночерпиев упрекают в отсутствии щедрости.

Итак, можно сделать вывод, что газель посвящена цветению сада (бейты 1—3), вину, которое подобает пить в саду (бейты 3, 11), красавицам (бейты 7, 8). Контрастом к этим темам звучат проповеди духовной независимости, отказа от мирских утех, свободы от оков сытого благополучия, воздаяния за грехи (бейты 4—6, 9) [попытку разделить газель на «взаимосоотнесенные» части см. 23а, с. 246].

Вкрапления суфийской терминологии в газели не столь значительны, чтобы исключить возможность ее «светского» прочтения, каковое мы и попытались сейчас предпринять. От бейта к бейту настроение меняется: шутивно-торжественное в бейте 1, возвышенное (любование красотой природы) в бейте 2, безмятежное (отдых в саду) в бейте 3, затем аскетическое (бейты 5, 6), страдальческое (бейт 7), восторженное, смешанное со страхом (бейт 8), назидательное (бейт 9) и, наконец, состояние эйфории от возлияний (бейт 11).

Рассмотренные в таком (или в другом, что вполне допустимо) порядке, эти переходы настроения как бы создают собственную логику поэтического повествования, его пафос. (В данной статье мы не затрагиваем орнаментальную сторону газели — ее звукопись и украшающие ее поэтические фигуры.)

И все же, как говорит Ж. Лазар, создается впечатление, что, притом что понятно все, не понято буквально ничего.

Не вдаваясь сейчас в дальнейшие и, как нам кажется, бесплодные рассуждения, отметим только одну загадку рассмотренной газели: матла и макта ни тематически, ни по набору персонажей, ни по обращению не имеют между собой ничего общего! Можно, конечно, предположить, что автор «Хафт кулум», создавая свое определение жанра, не имел в виду газели Хафиза, но естественнее другая мысль: должно быть, нам удалось извлечь из газели далеко не все, что в ней заложено.

Посмотрим теперь, не поможет ли нам комментаторская ли-

тература. Для начала обратимся к «Бадр аш-шорух» (БШ). В этом шархе (комментарии) мы встречаем следующие пояснения [19, с. 692—693]:

(1) соловей — влюбленный, ветвь кипариса — этап божественной любви (*макам*), благозвучное пение — голос соловья, звучащий во время цветения роз, урок духовных этапов — выражение (*изхар*) тайн любви (*ишк-у-мухаббат*);

(2) огонь Мусы — проявление (*таджаллият*) Истины; дерево — (генеалогическое) древо человека, человеческий род; суть единения (*нукта-е тоухид*) — (формула) «Я — Аллах, нет божества, кроме Меня!» (*ана аллаху ла-илахи ила ана*);

(3) птицы сада — страсти бытия (*хавас-е вуджуд*); болтовня — шутки и приятные речи.

Для остальных бейтов в БШ даются пояснения отдельных слов.

В «Гандж-е мурад» (ГМ) дан комментарий также не ко всем бейтам:

(1) мелодия (*гулбанг*) — старинная песня дервишей; пехлеви — один из видов пения или старинная мелодия, не вошедшая в «тридцатигласие [мелодий] Барбада» и, возможно, созданная впоследствии (приводятся примеры из Низами и Бандар Рази);

(2) суть *тоухида* — Коран (28:30): «И когда он подошел к нему, был к нему зов с правой стороны долины в благословенной роще из кустарника: „О Муса, Я — Аллах, Господь миров!..“; огонь Мусы — вид цветущих роз;

(3) рифмуемый (*кафиесандж*) — поэт; шутливый (*базле-гуй*) — благозвучный; хаджи — Туран-шах;

(5) «Будь славной судьба тех людей, которые с мыслью об отдыхе погружаются в безмятежный сон на камышовой циновке...»;

(7) «Послушай удивительную историю о невезении: я погиб от руки человека, дыхание которого — животворное, как у Исы, — возвращает покойникам жизнь»;

(9) Коран (99:7, 8) — тексты аятов не приводятся.

Итак, в двух указанных шархах (БШ и ГМ) дан ряд слов и понятий, нуждающихся в комментарии, а также в интерпретации в духе суфизма. Интересно указание на Коран в бейте 9; правда, использовать при переводе этот комментарий нельзя, поскольку приведенные аяты поясняют не терминологию бейта, а сентенцию в целом.

Но в обоих шархах газель имеет суфийские коннотации только примерно на треть, остальным ее бейтам, на взгляд комментаторов, не требуется мистического прочтения. Тем не менее с помощью приведенных комментариев можно составить небольшой словарь толкуемых понятий и слов (в порядке бейтов):

соловей — влюбленный (БШ)

ветвь кипариса — этап божественной любви (БШ)

благозвучное пение — голос соловья (БШ); старинная

дервишская песня (ГМ)

пехлеви — древнеиранская мелодия; один из видов пения (ГМ)
 урок духовных этапов — выражение тайн любви (БШ)
 огонь Мусы — проявление Истины (БШ); вид цветущих роз (ГМ)
 дерево — человеческий род, генеалогическое древо человека
 (БШ); указание на кустарник, из которого
 Аллах говорил с Мусой (ГМ)
 суть *тоухида* — «Я — Аллах...» (БШ); Коран 28:30 (ГМ)
 птицы — страсти бытия (БШ)
 слагающий рифмы — поэт (ГМ)
 безмятежный сон — обретение душевного равновесия (ГМ)
 «Что посеешь, то и пожнешь» — Коран 99:7, 8 (ГМ)

Как мы видели, в ГМ даются пересказы-пояснения к бейтам 5 и 7, синонимы слов «болтовня», «шутливый» и комментарий к слову «хаджи» из бейта 3.

В БШ встречаем, например, пересказ макта (последнего бейта) для пояснения слова «чалма»: «Вред чалме наносит опьянение Хафиза и щедрость виночерпия».

Может быть, с помощью этого словаря удастся извлечь дополнительный, ускользавший до сих пор смысл бейтов?

1. Влюбленный⁷, находясь на определенном этапе постижения божественной любви, описываемом как ветвь кипариса, голосом соловья, подобающим времени цветения роз/исполняя старинную песню дервишей на мелодию пехлеви,
 Вчера излагал тайну любви.
2. То есть: «Приди, ибо роза указывает на проявление Истины/вид цветущих роз напоминает огонь Мусы (т. е. огонь, явленный Мусе)»,
 Чтобы от рода человеческого/из куста ты услышал слова:
 «О Муса, Я — Аллах, Господь миров!» / «Я — Аллах, нет божества, кроме Меня!»
3. [Чувственные] страсти бытия побуждают слагающего рифмы/поэта к веселым шуткам и благозвучным/приятным речам,
 Чтобы Туран-шах пил вино под пехлевиские газели.

Пояснения к остальным бейтам никаких добавлений к уже предложенной трактовке не дают, за исключением коранической отсылки к бейту 9.

Создается, однако, впечатление, что и новые разъяснения порождают большое число новых вопросов. Так, в бейте 1 остались неясными: а) этап любви, соответствующий «кипарисовой встви»; б) мистический смысл «времени цветения роз»; в) роль мелодии пехлеви; г) слово «вчера», не получившее трактовки, но, по-видимому, каким-то образом вступающее в корреляцию с понятием «время роз» либо имеющее собственное темпоральное назначение во временном континууме газели.

В бейте 2, во второй мисра, персидское слово *даракт* имеет основное значение — «дерево». Между тем И. Ю. Крачковский в аяте, указанном комментатором ГМ, переводит арабское слово *шаджарат* как «кустарник». В английском же, пальмеровском переводе Корана *шаджарат* дается как «дерево».

Если учитывать возможность перевода *даракт* как «дере-

во», тогда либо розы растут на дереве, либо в первой и второй мисра описаны совершенно разные ситуации, т. е. дерево — некий новый субъект действия в бейте, не предусмотренный образом содержанием (маана) первой мисра. Словом, и в бейте 2 остаются вопросы-загадки: а) от кого должна быть услышана суть *тоухида*? б) какую из двух указанных формул считать истинной? в) почему все-таки Хафиз поставил в один ряд такие слова, как «роза» и «дерево»?

В бейте 3 также появилась новая загадка, а он, казалось, был самым ясным из всех: почему чувственные страсти бытия — птицы побуждают поэта петь перед Туран-шахом?

Обратимся к бейту 9. Сура «Землетрясение» в целом дает картину Дня воскресения, а аяты 7, 8 — воздаяния в Судный день: «7. и кто сделал на вес пылинки добра, увидит его, 8. и кто сделал на вес пылинки зла, увидит его». Если мы учтем эту кажущуюся на первый взгляд произвольной отсылку, то заметим, что назидательный характер бейта меняется на пророческий, следовательно, «уменьшается» количество дидактических бейтов газели.

Итак, мы обнаружили, что, несмотря на немалые усилия, предпринятые нами для учета роли мистического подтекста в ряде бейтов, остается все еще много неясного и в самих бейтах, и в вводимой комментаторами БШ и ГМ трактовке терминов, а главное — по-прежнему темными остались ходы поэтической мысли автора. До сих пор не возникало никакого ощущения семантической связности газели в целом и линейности ее композиции; также остается открытым вопрос о соотношении макта и макта.

Что касается лексики газели, то благодаря шархам расширился круг истилахат аш-шуара (к ним относятся, например, кипарисовая ветвь, соловей, роза, дерево, птицы).

Порой при изучении неясных мест текста большую пользу может принести обращение к переводу, осуществленному в рамках одной культурной традиции⁸. В переводе данной газели на язык урду, в примечании к бейту 5, указано, что безмятежность сна на тростниковой циновке достигается лишь в состоянии полной нищеты (*факр*). Слово *факр* — важный суфийский термин.

Все это убеждает в том, что необходимо методичное, скрупулезное изучение лексики газели и выявление удельного веса и роли терминологии в ее лексическом составе.

Частично ключ к определению символической лексики уже дала комментаторская литература. Кроме того, в разряд этой символики попадают термины, обозначающие различные степени постижения в суфизме, т. е. слова, принадлежащие к семантическому полю терминов, имена пророков — словом, всё то, что любой мало-мальски осведомленный в суфизме читатель сразу выделит как обладающее основным или дополнительным суфийским значением.

К этим словам, таким образом, относятся категории суфизма и технические термины суфиев. В последнюю группу входят: садовая символика, птицы (согласно БШ), ницета (согласно переводу на урду) и ее оппозиции по модели «нищий—шах», а также всем известные суфийские символы: вино, любовь, красота и имена пророков.

Всего в газели оказалось 83 значащих слова (без предлогов и союзов). Сначала выделим группу терминов символического языка, а остальные слова будем рассматривать в группе лексики естественного языка, разбив их по частям речи (при рассмотрении слов обеих групп соблюдается порядок бейтов).

Слова символического языка Категории

Макамат — этапы, *маанави* — духовный (1); *тоухид* — единобожие, единение, *нукта* — суть (единения), *атеш* — огонь [Мусы] (2); *анфас* — дыхание (7); *маулави* — братство дервишей, здесь: определение чалмы особого вида, *вазифе* — религиозные обязанности, здесь: мера (11).

Технические термины суфиев (*истилахат аш-шуара*)

Сад, птицы: *шах* — ветвь (1); *дарахт* — дерево, *гол* — роза (2), *баг* — сад (3); *болбол* — соловей, *голбанг* — пение птицы (1); *морг* — птица (3).

Ницета: *асбаб* — предметы (материального мира) (4); *борйа* — циновка, *амн* — безопасность, покой (5); *гада* — нищий, *пашмин* — шерстяной, *дервиш* — дервиш, *кулах* — шапка (дервиша) (6); *торре* — завиток, здесь: конец (чалмы), *дастар* — чалма (11).

Шахство: *джам* — чаша, *Джемшид* — мифический царь Ирана (4); *хосрови* — царский, *ауранг* — престол (5); *тадж* — венец (6).

Вино: *махмурият* — опьянение, *хошмаст рафтан* — опьяняюще двигаться (о походке красавицы) (8); *саки* — виночерпий (11).

Любовь: *йар* — друг, *красавица* (7); *гамзе* — кокетливое подмигивание, лукавый взгляд (8).

Имена: *Муса* (2); *Иса* (7).

Слова естественного языка

Существительные: *газал* — газель (3); *хадже* — хаджи, *хикаят* — рассказ (4); *хаб* — сон, *эйш* — веселье, *фарш* — подстилка, *вакт* — время (5); *бахт* — счастье, *кисса* — повесть (7); *мардом* — люди, *хане* — дом (8); *чашм* — глаз (8, 9); *песар* — сын, *дехкан* — дехканин, *нур* — светоч (9); Хафиз (11).

Глаголы простые: *амадан* — приходиться, *шенидан* —

слышать, *намудан* — показывать (2); *коштан* — убивать (7); *будан* — быть (8); *гофтан* — говорить, *киштан* — сеять, *дору-дан* — жать (9).

Глаголы составные: *дарс хандан* — учить, давать урок (1); *мей хордан* — пить вино (3); *дел бастан* — привязываться (4); *дархор будан* — быть доступным, достойным (5); *барабар кардан* — сравнивать (6); *хараб кардан* — разрушить (8); *ашофте гаштан* — приходиться в беспорядок, *зияде дадан* — давать сверх меры (11).

Прилагательные: *пехлеви* — пехлевийская (мелодия) (1); *пехлеви* — персидский (3); *дуньяви* — мирской (4); *хош* — хороший (5, 9); *аджиб* — удивительный, *важгун* — перевернутый, изменчивый (7).

Причастия: *кафиесандж* — слагающий рифмы, *базле-гуй* — шуточный (3); *салхурде* — старый (9).

Местомименя: *хиш* — свой (6); *ин* — этот (7); *ман* — я, здесь с изафетом: мой (9).

Наречия: *душ* — вчера (1).

Числительные: *сад* — сто (6).

Междометия: *зинхар* — здесь: берегись (4).

Частицы: *йа'ни* — то есть (2).

Работа по составлению этого «словаря» сразу поставила нас перед лицом некоторых фактов. Во-первых, процент символической лексики, только выделенной, так сказать, априорно, оказался достаточно высоким — 36 слов из 83. Во-вторых, уже при формировании словаря естественного языка выявилось то обстоятельство, что в группе прилагательных и причастий, т. е. слов, выступающих в роли определений, почти половина их также приобрела в контексте газели суфийские коннотации (мирской, пехлеви, слагающий рифмы, шуточный). То же можно сказать и о некоторых существительных (веселье, подстилка, сон) и глаголах (давать урок, привязываться, пить вино).

Это позволяет предположить, что истилахат в газели гораздо больше, чем казалось на первый взгляд, и символизация лексики естественного языка обусловлена самим принципом построения газели.

Надо отметить, что мы не встали на такой простой путь, как использование словарей истилахат (где мы нашли бы и слово «веселье» — *эйш*, и многие другие термины), и не попытались «прочитать со словарем» нашу газель. Такой подход нарушил бы подход к тексту газели «как он есть».

На самом деле разбор лексики и суфийской терминологии не самоцель, а лишь средство, с помощью которого мы пытаемся проникнуть в более глубокие слои литературного текста как объекта культуры данной эпохи. В силу этого обратимся к вне-текстовым свидетельствам, а именно к трактатам по суфизму, которые помогут понять не только словарное значение того или

иною символа, но и его место в определенной системе ценностей. Мы будем пользоваться двумя основными трактатами: синхронным — «Фусус ал-адаб» шейха Яхьи Бахарзи [12] и авторитетным комментарием средневековых трактатов с большим количеством ссылок на Хафиза — «Асас ат-тоухид» Аштиани [11].

Но прежде вернемся к газели Хафиза и бросим взгляд на распределение символической лексики по бейтам.

(1) Категории доктрины: этапы постижения; символика сада и птиц.

(2) Категории доктрины: суть единения; символика сада, Муса.

(3) Ценность питья вина под газели; сад, птицы, вино.

(4) Символика мирских благ и отказ от них.

(5) Символика превосходства нищеты над царским престолом.

(6) Символика отказа от царского венца.

(7) Символика Исы и «убийственной» красоты возлюбленной.

(8) Символика вина и жестокости красавицы.

(9) День воскресения из мертвых, Судный день.

(11) Символика опьянения.

Таким образом, существуют определенный подтекст газели и некоторые закономерности в последовательности расположения бейтов, дающей себя знать на символическом уровне: изложение доктрины (1, 2), вино (3), отказ от благ и превосходство нищеты (4—6), смерть от дыхания возлюбленной (7), пьянящая сила красоты (8), Судный день (9), опьянение Хафиза (11).

Однако вернемся к интерпретации газели. В матла (бейте 1) мы застаем соловья за несвойственным ему занятием: он... читает проповедь. Суть проповеди — этапы духовного постижения. Эти слова («проповедь» и «этапы духовного [постижения]») являются ключевыми, а их нахождение в «сильном месте» (Винокур) газели — в матла — дает возможность предположить, что они так или иначе моделируют тематику газели в целом. Кафедрой соловью служит ветвь кипариса. Согласно БШ, это некий этап духовного постижения, на котором находится сам соловей. Что же это за этап (*макам*)?

Несмотря на то что имеющиеся в нашем распоряжении трактаты не называют такого *макама*, известно, что в суфизме (в частности, в суфийской иконографии) кипарис — символ «совершенного человека» [22, с. 68]. Таким образом, собственный уровень (продвинутость) «проповедника» на пути постижения весьма высок.

Однако для всякой проповеди нужны слушатели, и каждый опытный оратор должен отдавать себе отчет в их подготовленности: «В разговоре с людьми цели и намерения суфиев — совет и руководство и требование спасения, и все, что говорят, говорят они так, чтобы была польза для людей. И правило речей

таково, чтобы с каждым велся разговор соответственно его уму и пониманию... А о чем не спрашивают, о том суфий не говорит, а если спрашивают, то отвечает по возможностям спрашивающего... А если спрашивает суфий, то нужно, чтобы он не спрашивал о том, чего он не постиг, что недоступно его этапу постижения и чего он не практикует...» [12, с. 57].

Обратим также внимание на форму проповеди соловья — это *гулбанг-е пехлеви*. Толковый словарь таджикского языка приводит это словосочетание в словарной статье «пахлави» с пояснением «лахн ва оҳанги паҳлави» (пехлевийский оттенок, акцент), тогда как само слово «пехлеви» имеет значение «персидский язык»; таким образом, его можно перевести выражением «на персидский лад». Иными словами, проповедь свою соловей произносит не, допустим, на арабский, а на персидский лад. Возможно, что дело при этом идет не только о языке.

И наконец, займемся временем действия. Оно обозначено как «вчера». Существенно, однако, что слово *душ*, как уже упоминалось, имеет значение «вчера ночью». Ночь — важный символ, связываемый с началом духовного постижения (ср. «мираджд» — небесное путешествие Пророка, совершенное ночью и толкуемое суфиями мистически).

Началом вступления на путь постижения в некоторых суфийских системах считается *макам энтебах* — этап бодрствования. Этот этап, означающий «переход границы неведения», первым в духовном пробуждении (*бидари*) к постижению называет Бахарзи [12, с. 55]. Естественно предположить, что данный *макам* относится не к уровню соловья-проповедника, а к уровню адресата проповеди, того, кто слушал ночью соловья и при этом бодрствовал телом и душой.

Остальные вопросы, возникшие при вторичном толковании, по сути дела, касаются не текста, а комментария, поэтому сейчас не будем их затрагивать, а перейдем к бейту 2.

В бейте 2 роза являет огонь Мусы. Образ построен не только на внешнем сходстве розы и огня. В суфизме «роза» — термин, имеющий много аспектов. В частности, согласно хадису, «роза — часть божественного величия» (цит. по [25, с. 222, 299]), поэтому метафора правомерна и по существу. Кроме того, имеется словосочетание *шаджаре-е Муса* (букв. «кустарник/дерево Мусы»), которое в словаре Моина толкуется как *голаб*, т. е. розовая эссенция. Таким образом, усиливается связь символики розы и Мусы с сутью единения (*нукта-е тоухид*). Еще одно значение, вытекающее из коннотации «эссенция розы», — суть божественного величия, т. е. «совершенный человек».

Кораническая аллюзия, приведенная в комментарии, подводит к пониманию слова *шаджарат* во второй мисра как «родословная», «генеалогическое древо». Следовательно, древо рода человеческого осведомлено о том, в чем суть *тоухида*.

Несмотря на то что для пояснения этой мысли в комментариях приведены коранические формулы, не будем спешить с

признанием именно их сутью единения. Ведь в бейте 1 не раскрывается содержание *макамов*, так что, похоже, и о сути *тоухида* мы узнаем из дальнейшего разбора газели.

Отметим, что в бейте 2 даже слова естественного языка — простые глаголы «слышать», «приходить», «показывать» — приобретают символический смысл. Таким образом, символическую нагрузку несут все значимые слова бейта.

Бейт 3 также связан с учением об этапах постижения: на стоянке (*манзил*) неведения (*гофлат*), переход границы которой символизирует и начало пути, и первый *макам*, питье вина преследует важную цель. «И другое знай, о послушник странствующий, что оцепенение в опьянении вином любви находится на стоянке неведения и изумления в опьянении вином и что цель питья вина — опьянение не ради опьянения, а ради стремления к любви и радости» [12, с. 61]. Поэтому для хаджи, пьющего вино, созданы самые благоприятные условия; с их помощью он и может воспринять урок соловья, они-то и облегчают для него переход границы неведения. Птицы-поэты именно для этой цели, сочиняют газели на понятном для хаджи персидском языке, облачая свои слова в приятную, шутивную форму [см. 23а, с. 246].

Подобное понимание бейта также делает символической большую часть его лексики (за исключением конкретного хаджи).

Бейт 4 отражает следующий уровень духовного постижения. У шейха Бахарзи ему предшествует, правда, еще ряд переходных этапов: обращение к Истине (*инабат*), воздержание от запретного (*вар*), самодисциплина (*мухасиба-е нафас* букв. «счет дыхания»), воля (*ирадат*). Однако в проповедь соловья они не попали — либо по причинам техническим, связанным с небольшим размером газели, либо как уже пройденные для слушателя, возможно практиковавшего их или достаточно подготовленного к переходу на следующий этап. Не исключено и их отсутствие в системе, которой оперирует «проповедник». Во всяком случае, этот бейт обращает слушателя к этапу аскетизма (*зухд*), заключающемуся в отказе от «мира и его соблазнов» (*ва зухд ан аст ке халалхай-е дунья ра хаме тарк кони, ва аз дунья ва шахвате у руй бегардан*) [12, с. 51].

Бейт построен по принципу *тамсилнигари* — приведения поэтического примера, притчи, служащих доводом для утверждения некоего правила [5, с. 72]. В первой мисра приведена притча о царе Джемшиде, тогда как во второй дается перифраз цитированного выше правила духовного постижения: «не привязывай сердца к мирским уладам». Таким образом, становится ясно, что бейт не следует трактовать как чисто дидактический и что содержащийся в нем элемент назидательности имеет более сложное, религиозно-философское происхождение. Это подтверждает наше убеждение в неслучайности оговоренного в «Хафт кулзум» условия: нормативность средневековой поэтики

отчетливо осознавалась ее авторитетами. Кроме того, бейт 4 составляет единый с предыдущими бейтами контекст и теперь не выглядит инородным телом, произвольно инкорпорированным в «персидскую миниатюру»; напротив, его появление оказывается логически (но не семантически!) мотивированным. О том, каков характер подобной логики, следует подумать особо, с учетом дальнейшего развертывания смысла газели.

«Естественная» лексика бейта подвергается полной символизации.

Бейт 5 знаменует переход к другому уровню постижения — к этапу *факр*, у Бахарзи примыкающему к этапу *зухд*. Значимость этого перехода отмечена у Бахарзи, в частности, вновь введенной нумерацией (до этого номером был отмечен только первый этап): «И затем восьмой макам — нищеты (*факр*), и нищета в том, чтобы ничего не было в твоих руках, и никакого имущества у тебя не было, и сердце твое было бы свободно [от вожделения к тому], чего нет в твоих руках» [12, с. 51].

Это *макам* более высокий, чем предыдущий. Если в бейте 4 слушателя предостерегают от привязанности к мирским благам (*зинхар!* — берегись!), то суровый аскетизм призыва сменяется в бейте 5 обещанием безмятежного сна и веселья (*эйш*). Следует заметить, что в таком контексте даже междометие *зинхар* переходит в область символического языка. Слова «веселье» и «сон» оказываются также символически отмеченными.

Пожалуй, именно здесь следует вспомнить важнейшее правило: «нельзя переходить от одного *макама* к другому, пока не освоишь первого полностью». Это связано, в частности, со сложными психологическими требованиями к суфию в процессе постижения и теми сменами состояния (*хал*), которые возникают, как указывает Бахарзи, в «общении (*муамила*) суфия с Высшей Истиной».

Состояние *факр*, согласно Бахарзи, проходит несколько стадий: *джамали*, *джалали* и *камали*, соответствующих именам Аллаха: Красота, Могущество и Полнота (совершенства). Их освоение возможно на уровне «совершенного человека». Первая стадия, соответствующая совершенству Исы, названа *исави*. Она есть место свидетельствования (*шухуд*) о проявлениях (*таджали*) Красоты. Особенностью поведения суфия на этой стадии должно быть ношение грубых тканей, жестких одежд (что связано с особенностями одеяний Исы). Духом всякого, кто достигает этого этапа, овладевает состояние (*хал*) веселья, а в телесном его здоровье преобладают жар и возбуждение. Поэтому суфию в этом состоянии предписан черный цвет одежды, поскольку другие цвета могут настолько усилить его радость, что он впадет в эйфорию — состояние неуправляемой веселости, перевозбуждения, тогда как цель суфия — уравновешенность [12, с. 38—39].

Духовные радости, обретаемые при приближении к цели — познанию сути *тоухида*, символизируются понятиями «нищенст-

во», «грубая подстилка», «циновка» и противопоставляются тем плотским утехам, которые доступны владыкам «царских престолов».

В бейте 6 (напомним, что он имеется не во всех изданиях) — та же ситуация: абсолютное превосходство *факра* обыгрывается на противопоставлении шерстяного или войлочного колпака (*кулах*) суфиев царскому венцу: «Кулах — венец милости; надев его себе на голову, я выбрасываю из головы [мысли] о высокомерии и спеси» [12, с. 33].

Но на самом деле бейт этот скорее выглядит чужеродным. Он не столько комментирует мысль предыдущего бейта, сколько повторяет ее. К тому же повтор рифмы!

В бейте 7 возникает новая тема — смерть влюбленного при встрече с красавицей. Для других дыхание ее животворно, подобно дыханию Исы, но лирический персонаж газели от него уходит. Интересно, что сам акт свидания или встречи не отмечен, однако легко предположить, что он был: чтобы ощутить дыхание возлюбленной, надо к ней приблизиться. Несмотря на оксиморон (убила животворным дыханием), ограничиться простой констатацией этого факта мы уже не можем. Ассоциативная связь мотива Исы с доктринальной основой предыдущих бейтов убеждает в закономерности избранного пути интерпретации, а то обстоятельство, что мотив Исы соответствует стадии Красоты, делает появление красавицы в данном бейте ожидаемым событием.

И самое интересное: в силу того что мы почти уже разгадали схему, по которой развивается поэтическая мысль Хафиза, можно предсказать теперь, каким должен быть мистический смысл этого бейта.

Ведь после прохождения этапа *факр* «ничего не остается, кроме погружения в море небытия (*фана*)» [12, с. 39]. Здесь, кстати, мы, возможно, наконец приблизимся и к пониманию сути *тоухида* с точки зрения продолжения *макамов* Пути. Ведь до сих пор мы не находили ответа на этот вопрос.

Итак, на сцену выступает истинная причина всех устремлений, движущая сила всех духовных поисков взыскующего. Для достижения цели суфий должен пройти ряд состояний, ведущих к божественной близости, в частности (согласно Бахарзи, по указанному в трактате порядку): созерцания, приближения, надежды, страха, стыда, любви, страсти, задушевной дружбы, уверенности (*йакин*), свидетельствования (*машхуд*). Перипетии газельного повествования передают нарастание этой близости. Достигшие *илм-е йакин* (уверенного знания) погружаются в *фана* (небытие в Истине), относящиеся к стадии *фана-е ирфани* (*фана* постижения), *фана-е шухуди* или *фана-е вуджуди*, и достигают единения на том же уровне. Как говорит Бахарзи, наступает последний этап — «то, чему нет букв и слов» [12, с. 54]. Смысл *тоухида* гностически-феноменального (*ирфани-сифати*) «в том, что в действительности и по существу дела, кро-

ме сути и атрибутов Совершенства и имен Могущества и Милости во дворце феноменального бытия ничего истинного не существует и то, что другим представляется в виде феноменов, исчезает в божественных атрибутах величия Высшей Истины и в восходящем свете могущества высшего источника» [11, с. 209].

Следует отметить, что словами символического языка являются не только «красавица», «дыхание», имя Иса, но что такие термины, как «счастье», «повесть», «убивать», «удивительный» и «перевернутый», также символизируются, ибо речь идет о неистинности феноменального мира, «перевернутости» его ценностей.

В бейте 8 красавица появляется во всеоружии своей красоты, впечатление от которой особенно усиливается при опьянении лирического персонажа. Мы уже обращали внимание на нарушение логики: сперва лирический герой умирает, а потом восхищается пьянящей походкой красавицы. Но в суфийской модели эта последовательность закономерна и даже предсказуема. После *фана* наступает состояние *бака* — пребывания в вечности Бога. Бейт построен на символике опьянения. Разрушительное воздействие пьянящей походки красавицы окажется еще более сильным, если лирический персонаж испытает опьянение. И именно оно наиболее желанно. «А ступени опьянения имеют четыре вида изумления: первый — опьянение любовью, второй — опьянение от страха перед познанием рабом своей души: „каковы ее качества“, [третий —] опьянение усердием от уверенности в обязательности повиновения приказанному и запрещенному ему, исходящим от божественной Истины, и [четвертый —] опьянение от созерцания милости Всевышнего для себя во всех разрядах и состояниях, которые он испытает благодаря искренности своего [рабского преклонения]» [12, с. 59].

Следовательно, символические коннотации приобретают такие слова, как «глаз», «люди», «дом», «разрушить», поскольку события, описанные в бейте, несут печать символики вина и опьянения «от созерцания милости Всевышнего».

Бейт 9, как уже говорилось, согласно коранической аллюзии, относится к Дню воскресения из мертвых и Судному дню. Нужно отметить, что сравнение результатов воздействия красоты с Судным днем имеет достаточное распространение. С Судным днем в некоторой связи находится мифическая способность Исы оживлять неживое⁹. Удовлетворимся пока соображениями о том, что Судный день, если таковой здесь имеется в виду, — последнее проявление множественности мира феноменального бытия, и, как писал индийский поэт XIX в. Мирза Галиб, «если все это изобилие множественности и нанесет убыток единству, то все равно ни одна вещь не выйдет из круга: „Аллах всякую вещь объемлющий“; начиная от мира постоянных сущностей до грубного гласа Дня воскресения из мертвых суть едина и себе же себя являет» (цит. по [5, с. 218]). Иными словами,

окончательное утверждение *тоухида* произойдет после того, как каждому будет воздано по делам его.

Теперь остается убедиться в возможности связать матла и макта, окончательно прояснить образность и символику газели, ее стилистическое единство и понять, в каких отношениях состоят два уровня ее языка, на каком основании объединяются разнородные пласты лексики.

Однако независимо от того результата, который дадут нам разыскания в этой области, мы уже теперь можем сказать, что обнаружили линейную, логически стройную композицию газели, реализованную на суггестивном уровне, и что эта композиция представляет собой не что иное, как модель суфийского пути в своей центральной части (бейты 4—11, без 10-го) и описание условий вступления адепта на путь в начальных бейтах газели (1—3). Остается теперь придать линии вид окружности или двух дуг, соединенных в верхней и нижней точках — матла и макта.

Эту связь начала и конца, как кажется, поможет нам понять следующая пространная цитата из трактата «Асас ат-тоухид», в которой описан акт сотворения мира и человека и подчеркнут существенный для суфизма аспект божественного замысла сотворения Адама как носителя божественного поручения, как «совершенного человека». Мы встретим здесь и сад, и птиц, и много других реалий, которые помогут нам понять ход трансформации естественных языковых единиц в термины языка суфиев и обретение ими «дальнейшего значения».

«Мудрец, который от совершенства своей мудрости и беспредельности могущества желанья и намерения украсил „*море вздутое*“ (52:6)¹⁰ первичной материи, и „*свиток развернутый*“ (52:3) пятой природы¹¹, и запись мира бытия и бренности искусными знаками „*кровли вознесенной*“ (52:5), знаками Зодиака и удивительными рисунками сфер небесных и четырех элементов, и „*сурами ясными*“ (7:130), и „*знамениями ясными*“ (29:48), и „*другими — сходными по смыслу*“ (3:5), и тройным порожденным (т. е. минерал, растение, животное.— Н. П.); „*дерево благословенное — маслину, ни восточную, ни западную*“ (24:35) и *маслины ее сияют, сделал душой животной — сладчайшими плодами, „стекло — точно жемчужная звезда“* (24:35), — сердцем человеческим, и *светильником зажженным духа божественного повеления и разума деятельного*, и светом Али — светом эмануирующим, плодоносящим; *корону понес великий „залог“* (33:72) и „*научил... всем именам*“ (2:29) на голову возложил; на стройный стан того первого творения (т. е. человека.— Н. П.) халат пожалования наместничества великого воздел; согласно *месил глину Адама двумя руками сорок дней*, сотворил в течение сорока дней любви тот драгоценный жемчуг сути души из глины единства и жара святости и неделимости; эту птицу райского гнезда и соловья райских кущ отправил в полет после вхождения в преисподнюю города непроглядного мра-

ка и страны дурной („а та, которая дурна,— оно (растение.— Н. П.) *восходит только скудно*“— 7:56)—саженца мира порока, смешанного с миром горным божественного повеления и одиночества, и места целомудрия, и праведности, и соединения противоположностей Господа, и опоры устойчивости божественного могущества, и этапа „(и был) *на расстоянии двух луков*“ (53:9), необходимого и возможного, и слияния двух морей—единства и множественности и мира потенциалов; до краев наполнил винный погреб разума того хмельного трезвостью после преодоления расстояния появления и шагов, и достижения этапа „и научил“ (2:29) человека „*чего вы не знаете*“ (2:28) из источника „*напитком чистым*“ (76:21) уничтожения, исчезновения и освобождения была „*смесь, в которой с инбирем*“ (76:17), близости необязательных к исполнению молитв и [других] религиозных обязанностей и из „*источника, из которого пьют приближенные*“ (83:28) тайно и „*скрытно*“ (32:17), по секрету; гнездо бытия того Симорга с горы Каф всеобщего разума и горный хребет самотождественности (*анийат*) бытия той Хумы беспредельного счастья, и предводителя правления судьбы и предопределения, и Мусы горы Синайской любви и чистоты с помощью явления священной сущности знамений (*айат*) и своей красоты бесподобной поразил громом небытия (*фана*) сущностного (*зати*), феноменального (*сифати*), актуального (*фе'ли*) и результативного (*асари*) и, лишив заимствованного бытия, с помощью своей вечности (*бака*) вечным и бодрствующим сделал» [11, с. 5—6].

Выделим в этой картине некоторые существенные для нашего рассмотрения моменты. Такова роль дерева (здесь—маслины) в акте творения: на маслине вырастает плод—душа животная, что оживляет сердце и ум человека. В этой душе—птице райского гнезда и соловье райских кущ (по месту творения человека)—соединены противоположные свойства. Бытие ее «заимствовано», но божественные знамения помогают ей избавиться от «заимствованного» бытия: при виде бесподобной красоты Творца душа ввергается в состояние *фана* (приводятся три его ступени), с тем чтобы приобщиться к вечности (*бака*). Следовательно, душа, осознавшая знамения Творца и пораженная Его красотой, впадает в состояние *фана*, а затем—*бака*, благодаря чему достигается единение (*тоухид*), т. е. постигается его суть.

По Аштияни, существует три ступени *фана*: *ирфани* (гностическая), *шухуди* (свидетельствующая), *вуджуди* (бытийная), каждая из которых имеет четыре подразделения: *зати* (сущностная), *сифати* (феноменальная), *фе'ли* (актуальная) и *асари* (результативная). (Даем здесь достаточно условные переводы, основанные на лексическом значении дефиниций.) *Тоухид*, согласно этому же автору, имеет те же три градации, и в каждой из них—те же четыре аспекта.

Душа «совершенного человека» обладает возможностью осо-

знания божественного единства: «И Он заповедал сладкопевным соловьям цветника единственности и сладкоречивым попугаям единобожия эту тайну связанности и иносказания обязанности, сказав в словах бесподобного аята „познай Господа своим Господом“ и „кто правит вещью, кроме...“, и птицам высокого полета райского сада потенций повелел петь в унисон Его единственности» [11, с. 4—5].

Следовательно, «птицы-поэты» символически могут интерпретироваться как «души», причем, если души «необузданные», склоняющиеся к злу предпочитают видеть множественность проявлений, не осознавая единства их источника, если они обуреваемы страстями, склонны к мирским уладам и испытывают страсть к бытию, то душа «совершенного человека» (сладкопевный соловей сада единственности) знает истину *тоухида*. А истина эта в том, что суть *тоухида* есть обретение душой статуса «совершенного человека», выход на уровень Мухаммада, Мусы и Исы. И отношение этого «действия» (*фе'л*) к высшей истине — отношение тени к отбрасывающему тень, и в самой множественности — единство, и в самом единстве — множественность... так что деяние и какой-либо результат его в мире бытия — ничто, кроме Его действия и Его результата, и иного не было и нет» [11, с. 210—211].

В «Бахаристане» Абдаррахмана Джамии восьмая глава, посвященная поэтам, в том числе и Хафизу, названа «Мурган-е кафиесандж», т. е. «Рифмующие птицы» [14], а в трактате Аш-тияни Хафиз отождествляется с «соловьем сада единения познания и сладкопевной птицей розария знания и мудрости» [11, с. 211], что позволяет нам предположить: соловей, повествующий на «персидский лад» о путях постижения истины в матла, и пьяный Хафиз с разболтавшимся концом маулавийской чалмы в макта — один и тот же персонаж, находящийся на уровне «совершенного человека», в конце газели опьяненный созерцанием красоты, прерыванием «заимствованного» бытия и постигающий суть *тоухида*, Истины, предаваясь «созерцанию милости... [виночерпия] во всех... состояниях, которые он испытает благодаря искренности своего [рабского преклонения]».

Но здесь же возникает еще одна параллель. Если кипарис — символ «потенциальной полноты» совершенства и известен как «совершенный мусульманин в силу своей покорности ветру» [22, с. 68], то проповедь может приписываться и уровню *камали* (полноты совершенства), соответствующему уровню Мухаммада, затем спускаться до уровня Мусы, на примере которого раскрывается суть *тоухида*, и Исы, а заканчиваться на Хафизе. Но поскольку Хафиз и есть соловей и поскольку макта и матла должны быть связаны между собой, возникает образ непрерывного движения по дугам нисхождения и восхождения, свойственного суфийским представлениям о сотворении человека и восхождении его к совершенству.

Какие же выводы можно сделать из этого анализа (хотя и не приняты во внимание многие дополнительные внетекстовые и внутритекстовые факторы), уже достаточно затянувшегося?

Прежде всего следует сказать о языке газели и соответственно о языковых тенденциях послехафизовского периода. Если говорить о воздействии суфизма на культуру, необходимо иметь в виду ту работу по образованию специфических структурных черт этой культуры, которую взял на себя суфизм.

При невероятном усложнении текста, уплотнении его значения и эллиптичности синтаксиса «воспоминание» об имеющихся уровнях значения лексемы и ее коннотациях позволяет применять сравнительно простые и конструктивно логичные правила дешифровки образа, а следовательно, не препятствует восприятию текста как эстетически значимого, поэтического.

Механизмы, с помощью которых религиозно-философский подтекст может вызвать «сходные или близкие коннотации» у читателя [9, с. 137], рассмотрены здесь достаточно обстоятельно. По ходу анализа мы показывали, как слова, не имеющие специально символического наполнения, обретают такой смысл, что за пределами символического языка почти не остается значащих слов текста. Что касается суфийских терминов *макамат-е ма'нави* и *нукта-е тоухид*, то их образному осмыслению фактически посвящена вся газель; это позволяет отметить еще один вид языкового процесса, который Вяч. Вс. Иванов трактует как появление «образа знака».

Содержащиеся в истилахат коннотации закрепляются традицией, и по прошествии времени их религиозно-философские значения входят в область «дальнейшего» значения слова естественного языка и тем самым в парадигматику языка. Так происходит формирование языка, который Ж. Лазар обозначает как язык «третьего порядка» [23]. В разных литературных текстах этот язык функционирует по-разному: в прозаических, а также других повествовательных текстах он может влиять на правила сочетаемости слов, построение образа, символику, тогда как в поэтическом тексте гораздо более отчетливо выступает постоянная «готовность» поэтической памяти к актуализации подтекста, т. е. всех уровней значения, имеющихся у данной лексемы.

Наконец, рассчитанное на осведомленного читателя (или слушателя), построение газели показывает, что он должен выдвинуть определенную гипотезу о замысле газели, предположить, что Хафиз имел в виду такую, а не иную модель, определяющую данную последовательность изложения и набор символов. Иными словами, в нашем случае мы выявили такой характер построения, который объясняет композицию газели только вне ее текста, на суггестивном уровне. Особенно хорошо это видно на способе соединения содержания матла и макта.

На все остальные вопросы, возникшие при чтении газели без учета такой ее особенности, как суггестивность, мы ответили,

разбирая суфийские коннотации газели. Это лишний раз убеждает нас в структурирующем характере суфийской модели (здесь мы не выясняем, какого конкретного братства), влияющей на композицию, лексику, а также отвечающей за такие черты, как психологизм, этика и учительность поэзии на данном этапе развития литературы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Так, в «Персидско-таджикской литературе в XII—XIV вв.» говорится: «Темы суфизма в творчестве великого Хафиза (ум. 1389) имеют только своего рода стилистический и литературный характер, поэт употребляет все эти (суфийские.— Н. П.) термины для раскрытия и выражения [более высоких] целей» [10, с. 240].

² В этой статье курсивом выделены только те термины, которые служат инструментом данного анализа.

³ Под коннотацией обычно понимается внесение дополнительных значений в семантику слова.

⁴ Этот бейт трудно считать интерполяцией, поскольку его приводят все издания. Кроме того, разовый повтор двух одинаковых рифм в бейтах 1 и 3 допустим, хотя и не относится к достоинствам газели.

⁵ Оставим сейчас в стороне поправку А. М. Мирзоева как соображение не нормативного, а эмпирического характера.

⁶ Одновременно с проблемой семантической связности возникает вопрос о возможности «линейности» композиции газели, если понимать ее как последовательное участие всех элементов текста (в данном случае — последовательное расположение бейтов) в образовании связанного текста с определенной архитектуроникой. Ведь любая утрата элементов текста или их перестановка (а это сплошь и рядом происходит в текстах XIV в.) нарушает изначальную последовательность элементов.

⁷ Разрядкой выделены использованные нами дефиниции из обоих шархов.

⁸ Мы используем здесь помимо названных шархов перевод газели на урду с замечаниями переводчика на полях, мотивирующими перевод. Как иноязычное восприятие газели в рамках одной культуры, этот перевод представляет собой определенный интерес. Поскольку задачи статьи не исчерпываются изучением традиционного подхода к интерпретации газелей Хафиза, мы сочли необходимым дать лишь представление о традиции толкования, в частности, этой газели.

⁹ С Исой связан интересный мотив, на который указывает Г. фон Грюнебаум [2, с. 181]: «Иса, лепящий птичек из глины... которые затем под его дуновением превращаются в настоящих птиц».

¹⁰ В этой цитате курсивятся все слова, данные на арабском языке (т. е. они выделены тем же шрифтом, что и персидские термины в скобках); кроме того, заключенные в кавычки фразы являются цитатами из Корана, ссылки на который приводятся нами.

¹¹ Имеется в виду пятый мир — мир «постоянных сущностей», завершающий символическое восхождение человека (*урудж*) по элементам: вода (дух), воздух (тайна), огонь (сокрытый), земля (потайный).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бертельс Е. Э. Литература на персидском языке в Средней Азии.— Избранные труды. Т. 5. История литературы и культуры Ирана. М., 1988.
2. Грюнебаум Г.-Э. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981.
3. Мирзоев А. М. Камал ад-Дин Бинаи. М., 1976.
4. Мирзоев А. М. Рудаки. Жизнь и творчество. М., 1968.
5. Пригарина Н. И. Мирза Галиб. М., 1986.

6. Пригарина Н. И. Образное содержание бейта в поэзии на персидском языке.— Восточная поэтика. Специфика художественного образа. М., 1983.
7. Рейснер М. Л. Газель в системе категорий классической персидской поэтики (XI—XV вв.).— Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 1986, № 3.
8. Стеблева И. В. Семантика газелей Бабура. М., 1982.
9. Трошина Н. Н. Семантическая связность и нормативность поэтического текста.— Структура и функционирование поэтического текста. Очерки лингвистической поэтики. М., 1985.
10. Адабиёти форсу тоҷик дар асрҳои XII—XIV (Персидско-таджикская литература в XII—XIV вв.). Ч. 1. Душ., 1976.
11. Аштијани Мехди. Асас ат-тоухид, мубхис-е каиде-йе ал-вахид ва вахдат-е вуджуд (Основы единения, обсуждающие правила единого и единства сущего). Тегран, 1330 г. х.
12. Бахарзи Йахья, Аурад ал-ахбаб ва Фусус ал-адаб (Молитвы влюбленных и Геммы приличий). Т. 2. Тегран, 1057 г. х.
13. Галиб Мирза. Куллийат-е фарси-йе Мирза Галиб (Полное собрание сочинений на персидском языке). Лахор, 1965.
14. Джамии Абдаррахман. Бахаристан (Весенний сад). Критич. текст и предисл. А. Афсахзода. М., 1987.
15. Диван-е Хадже Хафиз-е Ширази (Диван хаджи Хафиза Ширазского). Изд. Сейида Абульхасема Анджави Ширази. [Б. м., б. г.].
16. Диван-е Хадже Хафиз (Диван хаджи Хафиза). Изд. Наини. Тегран, 1971.
17. Зубда-йе диван-е Хадже Хафиз (Сливки дивана хаджи Хафиза). Изд. Форуғи. Тегран, 1360 г. х.
18. Мия Факирулла Джалалабади. Тарик ал-иршад (Дорога наставлений). Кабул, 1981.
19. Мухаммад Абдулахад Дихлави. Бадр аш-шорух. Шарх-е диван-е Хафиз (Венец толкований. Толкование дивана Хафиза). Дели, 1321 г. х.
20. Сирус Ниру. Гандж-е мурад. Шарх-е ше'р-е личиде... дар газалият-е Хадже Шамс ад-дин Мухаммад Хафиз-е Ширази (Сокровищница помыслов. Толкование запутанных стихов... газелията Шамс ад-дина Мухаммада Хафиза Ширазского). [Б. м.], 1346 г. х.
21. Ҳофизии Шерозӣ. Куллийат (Полное собрание произведений). Изд. Джамшеда Шанбезода. Душ., 1983.
22. Bakhtiar L. Sufi. Expressions of the Mystic Quest. L., 1976.
23. Lazard G. Le langage symbolique du Ghazal.— Convegno internazionale sulla Poesia di Hafiz (Roma, 1976) Accademia Nazionale dei Lincei, 1978.
- 23a. Meisami J. S. Allegorical Gardens in the Persian poetic Tradition: Nezami, Rumi, Hafez.— IJMES. 1985, vol. 17, № 2.
24. Nasr S. N. Preface.— Fakhruddin Iraqi. Divine Flashes. New York—Toronto, 1982.
25. Schimmel A. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill, 1975.

М. М. Осипова

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ СУФИЙСКИЕ КОНЦЕПЦИИ В МАСНАВИ АМИРА ХОСРОВА ДЕХЛЕВИ «ДОВАЛ-РАНИ ХИЗР-ХАН»

Известный индийский ученый Шибли Нумани среди маснави — стихотворных произведений крупной формы — Амира Хосрова Дехлеви выделял три разновидности: героические — *разми*, любовные — *эшки* и суфийские — *тасаввоф*. В маснави «Довал-рани Хизр-хан», в основу сюжета которого, как известно, положены события современной поэту истории трагической любви Хизр-хана, старшего сына султана, к пленнице-индуске Довал-рани, все три названные разновидности совмещены воедино и представлены разножанровыми аспектами содержания произведения (религиозно-дидактическим, историко-героическим и любовным), мотивационно связанными друг с другом. Перипетии любовного сюжета, поступки главных героев, описанные в сюжетной части маснави, обусловлены ходом исторических событий тех лет в Индии. История времен султана Алауддина Хилджи, в свою очередь, разворачивается на фоне «священной», мусульманской истории.

На вопрос о месте религиозно-философских суфийских концепций в данном маснави можно дать ответ лишь с помощью анализа идейного содержания его религиозно-философской и любовной части.

Суфийская концепция трансцендентального монизма (*вахдат ал-вуджуд*), а также некоторые демократические принципы, провозглашенные в проповедях главы ордена чистые шейха Низамуддина Аулия, духовного наставника Амира Хосрова, как-то: гуманистический идеал человеколюбия, равенство всех людей перед Богом, независимо от их кастовой, расовой и религиозной принадлежности, принцип *факра* (нищеты), получили блестящее отражение в произведении на всех его структурных уровнях, в том числе композиционном, тематическом и образно-поэтическом.

Рассмотрим маснави в его композиционно-тематическом и ценностном срезе. Прежде всего отметим, что оно состоит из интродукции, разбитой на главы, и собственно романической части — истории любви и переписки влюбленных Хизр-хана и Довал-рани. Порядок глав интродукции в определенном смысле отражает некий иерархический порядок ценностей. По мере удаления от крайнего верхнего предела этой иерархической лест-

ницы каждая новая ступень бытия утрачивает долю эфемерности и наполняется бытийностью, множественностью конкретных реалий. На уровне содержания это нашло выражение в последовательном разворачивании трех стадий истории: божественной, современной и авторской, художественной.

Первая стадия — это картина сотворения мира Всевышним, показывающая этапы духовного становления человечества в исторической перспективе и постижения им тайны любви от простейших до наивысших ее проявлений (от любовной игры первых людей, сотворенных Богом, до образцов аллегорической любви, явленной такими героями, как Хосров и Ширин, Лейли и Маджнун). Картина мира, изображающая духовное прошлое человечества (гл. I), равно как и воспоминания автора об этом прошлом — о пророке Мухаммаде и его путешествии на небо, о четырех праведных халифах, о шейхе Аулия (гл. II—V), составляет священную, мусульманскую историю, которая воспринимается как духовная реальность, обладающая непреходящей абсолютной ценностью. Эта история является как бы мерилем всех человеческих деяний. По выражению Д. С. Лихачева, «события священной истории придают смысл событиям, совершающимся в настоящем, они объясняют состояние вселенной и положение человека относительно бога» [1, с. 272].

И действительно, на следующей стадии истории, охватывающей цикл глав (VI—XIII), посвященных султану Алауддину, поэт противопоставляет образ современного правителя духовным авторитетам прошлого, а связанную с образом Алауддина тему современной истории разворачивает на сакральном фоне картины универсального порядка. Чем больше радиус охвата картины мира, тем мельче кажутся объекты реальной истории в сравнении с грандиозностью вечных категорий.

Именно благодаря такому последовательному разворачиванию материала — с высшей точки начала всех начал через недостижимую высоту легендарной мусульманской истории к настоящему времени — представляется допустимой умеренность или даже критичность в оценке автором героев современной истории, ибо советы автора в адрес правителя исходят уже не от придворного поэта, а от человека, прошедшего через «опыт духовного познания» в воспоминании — *зикре* — и наделенного полномочиями учителя-наставника. Пожелания поэта, обращенные к шаху, носят практический, а иногда и весьма резкий характер (здесь и далее римская цифра соответствует номеру главы, арабская — бейту) [2, с. 23—25]:

- VIII, 28. Не довольствуйся тем, чего ты добился
с помощью меча и знания...
30. Верши дела в этом мире как можно лучше...
32. ...Сердце твое должно быть сердцем бедняка.
34. ...Доведи свое познание до мира тайн.
44. Не делай меч политики настолько острым,
Чтобы, подобно огню, он не знал пощады.

- IX, 48. На пламя поступков других людей лей воду:
Бодрствующий рассудок сохраняет спящим меч.
19. Будь знаком с сердцем суфиев,
Внутренне будь дервишем, внешне — падишахом.
52. Шах с престола своего государства
должен относиться с почтением к дервишу.
68. Почему предается сну запрещающий,
Когда этот остался без хлеба, а тот без воды?
111. Шах должен глядеть двумя глазами:
Глазом справедливости и глазом прощения.
125. У того, кому дан перстень власти,
Рубин не должен напоминать вино.
136. Если красный кубок стал обычаем шахов,
То в нем надо знать меру.
142. Утехи должны быть умеренными,
Ибо, если их много, они превращаются в свою
противоположность.

Современная история воссоздает картину материального мира в его преходящем, динамичном состоянии в конкретный исторический момент — годы правления султана Алауддина. Материал современной истории, который сводится к прославлению правителя и его боевых подвигов, к дидактическим наставлениям государю, а также к изложению его родословной, призван иллюстрировать как бы земной вариант модели мира. Этот мир во многом несовершенен, поскольку абсолютные истины «священного» прошлого остаются за пределами познания. Стремление правителя к боевым действиям, к насильственному покорению индийского населения (внешние атрибуты властителя) при отсутствии в нем тяги к суфийскому благочестию (внутренние атрибуты властителя) расценивается автором как свидетельство его односторонности, ограниченности. Несовершенство султана как «божьего посланника» на земле автор и старается компенсировать суфийской проповедью.

События современной действительности приведены в полное соответствие с идейно-эстетическими задачами жанра маснави тем, что в повествование вводится романический сюжет, в котором доведена до художественного обобщения в качестве третьей стадии истории современная поэту тематика. Она фактически сведена к частной истории любви, но соотносена при этом с непреходящими по своей ценности категориями идеальной истории, а именно с суфийской концепцией любви. Трагическая гибель исторических героев Довал-рани и Хизр-хана символизирует торжество высокой, божественной любви над низменными страстями, утверждает приоритет духовности над мирской суетой.

Благодаря использованию «живого» исторического материала (реальные события, даты, имена, географические названия и т. д.) отвлеченные понятия суфийской дидактики наполняются жизненным содержанием, материализуются. Главная идея любовного маснави — о необходимости постижения духовного начала в жизни — становится понятнее читателю, доступнее для

его восприятия в значительной степени с помощью исторических реалий. «Историзм» произведения можно рассматривать как тенденцию к усилению правдоподобия, т. е. реалистического начала в отражении жизни, что, в свою очередь, обостряет и актуализирует суфийскую проблематику жанра любовного маснави.

Вместе с тем духовный, идеалистический смысл любовной истории, ассоциативно переносимый на современные события в Индии, приобретает дополнительное историко-политическое звучание.

На подобную интерпретацию смысла наводит параллелизм устойчивых пар образов: правитель — государство (в современной истории), Хизр-хан — Довал-рани (в романтической истории), который выявляет семантическую взаимообусловленность реально-исторического и любовно-символического планов [2, с. 268—269, 275]:

- XIII, 16. Коль божьего блеска я теперь лишен,
То не быть шахом мне, слепому,
17. Но в каждый миг свидание с тобой
Делает меня шахом и султаном.
18. Что мне печаль, если я радуюсь с тобой, о пери?
Пусть даже трон Сулеймана унес ветер.
19. Хоть я и лишился перстня [повелителя] страны,
В моей стране твои губы стали перстнем.
20. На моей руке нет перстня Джама,
Но твой ротик дороже того перстня.
21. Если были Кай-Хосров и Джам,
От коих в мире осталась слава,
22. То я стал Кай-Хосровом у твоих ног,
И чашей моей будет твое лицо, в котором отражается
мир.

- XIV, 43. Поскольку государство (*довал*) отвернулось
от моего правления,
Довал-рани стала моим государством.
44. Если же и это богатство (*довал*) захотят отнять у меня,
То лишат меня и государства и света.

Желаемая форма мусульманского управления Индией видится автору в аллегорическом образе любви Хизр-хана и Довал-рани. По мысли автора, беря пример с влюбленных — мусульманина и индуски, правителям страны следует искать пути сближения правящей верхушки с индийским населением на основе религиозно-философских гуманистических идей суфизма. В этом случае историческая действительность станет воистину подобием универсальной модели мирового порядка. Примечательны в этой связи строки из маснави, где упоминается исторический факт кратковременного царствования Хизр-хана в захваченном им в сражении индийском городе Читоре, ставшем «цветущим раем для индусов» и названном в его честь Хизрабадом [2, с. 67].

На двуплановость идейного замысла имеются и прямые указания автора, который поясняет, что гармонизация имен влюб-

ленных в заглавии маснави символизирует торжество двух основных идей — историко-политической и общечеловеческой [2, с. 44—45]:

- XI, 109. Поскольку слово «довал» означает «множество государств»,
В этом имени собраны многие государства.
110. Поскольку «рани» означает «обладающий»
государствами и благополучием,
То ее именем стало Довал-рани.
111. Когда имя хана присоединилось к имени подруги,
То небо стало знаком их покровительства.
112. Названием этой книги о вечной любви
Станет «Довал-рани [и] Хизр-хан».
113. Благословенно начертание этих букв, нанесенных
на бумагу.
Два значения помогают угадыванию:
114. Первый смысл в том, чтобы благополучно
Ты, Хизр-хан, правил государством,
115. Другой смысл в том, чтобы подобной [маснави]
«Лейли и Маджнун»
Была форма [маснави] «Довал-рани [и] Хизр-хан».

Таким образом, можно констатировать, что композиционный строй маснави, передающий последовательность исторических стадий священной, современной и художественно-романической, не только отражает мировоззренческие особенности средневекового автора, но и помогает оценить современный поэту мир.

Всякое индивидуальное творчество в свете концепции *вахдат ал-вуджуд* обретает смысл в том случае, если оно непосредственно вытекает из единой божественной сущности и в результате ведет к единению с Ней. Поэтому такое авторское творение, как маснави, посвященное современной индийской действительности, становится эстетически значимым благодаря тому, что поэт, следуя правилам литературного этикета, продиктованного мусульманским канонам, выстраивает его по заданной схеме.

На представлении автора о мире и о себе основывается вся концепция истории в маснави. Понимание истории в произведении неоднозначно. Здесь можно выделить объективную историю в двух ее фазах (духовной и материальной), которая существует как реальность и независима от воли автора, и субъективную историю, созданную творчеством автора и отражающую обе фазы объективной истории. Главным критерием «истинности» истории, ее ценности признается не столько достоверность и полнота фактического материала, сколько одухотворенность ее внутренним смыслом.

Важным для нас представляется то, что интересующая нас современная историческая тематика, органично вписанная в логическую с точки зрения канона структуру маснави, получает

прочную мотивацию в поэтическом тексте и в конечном счете становится объектом художественной оценки автора. В этой оценке просматриваются и общие закономерности средневекового мышления, и влияние конкретных религиозно-философских течений, игравших не последнюю роль в общественно-политической жизни Делийского султаната. Выбрав в качестве главных героев романического сюжета подлинные исторические лица, Амир Хосров сумел ввести в рамки традиционного любовного маснави нетрадиционную историю влюбленных — мусульманина и индуки, пытаясь тем самым в условиях острой конфронтации религиозных общин популяризировать идею шейха Аулия о межрелигиозном единстве на основе духовного сближения.

Этим же целям служит и ознакомление читателя с разнообразными реалиями Индии, которые порой и не отвечают традиционным мусульманским представлениям о красоте, но достойны, по убеждению автора, стать подлинным украшением такой высокохудожественной формы, какой является маснави [2, с. 41, 43]:

- XI, 63. Когда в нем (маснави) обозначались начало
и конец,
Большинство имен в нем было на хинди.
64. И так как не было видно красоты в мысли,
То грубый ковер я превратил в шелковую ткань.
65. Такое превращение было необходимо,
А мудрец никогда не стыдится необходимости.
66. Я ошибся: если поразмыслить,
Индийские слова не хуже персидских.
88. Хорасанский стиль, который считает индийский
стиль обманом,
Ничего не стоит в сравнении с листком пана.
89. Знает каждый живой человек,
Что страсть к жевательному листу — это страсть
их душ.
90. В таком описании, подобном струящейся воде,
Всякий поверит словам Хосрова...
92. Словам, взятым из индийского или румийского,
Во имя справедливости, а не ради самого себя.

Мировоззрение автора, как известно, обуславливает его подход к оценке мира и человека в своем творчестве. Построение концепции истории в маснави не только в какой-то мере иллюстрирует авторское понимание мира (абстрактное и конкретно-историческое), но и определяет место поэта в нем. Тема авторского творчества, неотделимая от структуры повествования, неизбежно поддается реконструкции на основе все той же концепции *вахдат ал-вуджуд*.

Поэтическое творение, согласно средневековым представлениям, лишь тогда получает эстетическую и этическую значимость, когда оно возникает как результат эманативной деятельности Творца. Исходя из этого, первая стадия истории представлена как объективное творение Всевышнего. Сам поэт в этой истории является частицей общего процесса. Его имя

всплывает в потоке созидательной деятельности Творца подобно другим порождениям мира.

На следующем этапе священной истории образ поэта обозначен не просто знаком своего имени, как это было в гл. I. Он становится фигурой активной и деятельной. Это образ влюбленного суфия, испрашивающего милость у Бога, стремящегося постичь тайны сверхреального мира. На этом этапе индивидуального познания абсолютного прошлого автор как бы сам приобщается к опыту духовных авторитетов.

На второй стадии авторского повествования — истории реального мира современной Индии — поэт, обогащенный духовным знанием, выступает в новом для себя качестве — в образе учителя. Причем, изливая «свет суфийского познания», приобретенного от духовных авторитетов, на непосвященного в тайны правителя, поэт вместе с тем не считает лишним познакомить читателя и с собственной интерпретацией мистического учения в условиях конкретной исторической реальности. Так, в рассказе-аллегории о поиске живительного источника в пустыне он пишет [2, с. 36—37]:

- X, 2. Я блуждал по пескам пустыни,
 От жары моя голова была подобна котлу с кипящей водой.
3. Вместе с жаждущим, как и я, путником
 Мы достигли места, где протекал ручей.
4. Хотя в душе моей была раскаленная нефть,
 Я не подлил в нее масла и не выпил воды,
5. А смочил губы водой, и печень моя обрела свежесть,
 И спокойствием наполнилась моя душа.
6. Упали тот жаждущий и его еще более жаждущий конь,
 Найдя судьбу своей души в этой дарящей жизнь воде:
7. Напились вдоволь он и его конь,
 И вскоре оба они отдали Богу души.
8. В этой долине, где солнце выжигает душу,
 Выживает тот, кто наделен мудростью.

Эту историю автор резюмирует обращенной к правителю суфийской проповедью, в которой призывает его «направить свою лестницу в сторону благочестия».

Символические образы героев притчи иллюстрируют различные подходы в понимании истинного смысла жизни. Один из путников (автор рассказа), подойдя к источнику воды, преодолевает в себе сильное желание утолить жажду и лишь смачивает губы, в результате чего душа его наполняется спокойствием. Другой, напротив, не сдерживает своих желаний и, напившись вдоволь, умирает. Та же участь постигает и его коня. Первый герой воплощает идею автора о том, что каждый жаждущий, идущий путем поиска живительного источника суфийского познания, должен обладать разумом, терпением и умеренностью в поступках. Второй выражает позицию, которая определяет поведение главного героя ~~маснави~~. Именно Хизр-хан, отказавшись от мирских дел, безрассудно отдается любовному чувству, в этом обретая и источник своего счастья, и свою

погибель. Наконец, обращение к правителю в заключительной части рассказа, когда автор призывает его хранить благочестие в этой жизни, «где солнце выжигает душу», позволяет составить представление о третьей точке зрения на понимание смысла жизни, т. е. позиции шаха, которая противоположна двум предыдущим.

Таким образом, автор условно наметил три основные идейные позиции: первая — крайне индивидуалистическая, чувственная (позиция Хизр-хана), вторая — неблагочестивая, прагматическая (позиция Алауддина) и третья — разумно-чувственная (позиция поэта). Противопоставляя две идейные тенденции современности — шахскую (светскую) и дервишскую (суфийскую), автор находит свое компромиссное решение. Оно состоит в том, что развитие религиозно-мистического чувства должно быть соотносено с рамками разумной необходимости и нацелено на поиски путей разрешения противоречий этого мира.

Итак, первая и вторая стадии истории раскрывают нам две основные функции поэта. Первая состоит в приобретении субъектом духовного опыта, самопознания посредством ухода его в припоминание абсолютного прошлого, отключения от внешней реальности и внутреннего иллюзорного восприятия; в основе такого познания лежит высокая чувственно-эмоциональная активность субъекта. Вторая функция поэта заключается в передаче личного духовного опыта во внешний мир. Если в первом случае чувственное познание субъекта происходит как бы на наших глазах, синхронно с общим ходом повествования, то во втором оно предшествует по времени и поэтому преподносится в настоящий момент отлитым в разумную форму наставлений. Приведем бейты из главы, посвященной духовному наставнику Амира Хосрова — Низамуддину [2, с. 15]:

- V, 5. От его знаний свет в двух мирах:
В мире приобретенных и в мире подаренных знаний.

Божественная (сверхреальная) и современная (реальная) история видятся как два мира, прохождение через которые открывает два способа познания истины и одновременно два этапа авторского становления. Возврат в прошлое — это этап индивидуального мистического познания, обучения суфия под руководством шейха («приобретенные знания»). Обращение к современности — это проявление дидактических способностей автора, просвещающего окружающих («подаренные знания»).

Наконец, последняя, третья стадия истории — романтическое повествование — обобщает как чувственно-мистический, так и разумно-дидактический опыт поэта. Поэтому идейно-философские заключения этой части, сделанные на материале божественной и современной истории, имеют одновременно вечностный и конкретно-исторический смысл.

История влюбленных в маснави не случайно выделена автором как самостоятельное художественное целое. От предыдущих

частей ее отличает то, что она отражает не одну какую-то историческую реальность (божественную или современную), а поэтически совмещает в себе оба «типа» реальности. Единство смыслового воплощения довершает отточенность формы, сориентированной на классические образцы любовного маснави. Указанные признаки, отмеченные поэтом в гл. XI интродукции, могут служить подтверждением совершенства авторского самовыражения. Так что поэт с полным основанием относит романтическое повествование к разряду художественных творений, а себя соответственно называет его автором.

Как видим, движение исторического процесса отражает развитие самого автора, его становление как поэта и утверждение своего права на авторство. Это развитие отмечено следующими основными этапами: объект божественной манифестации — взыскующий Истины суфий — учитель-наставник — поэт, автор любовного маснави.

О влиянии суфийской религиозно-философской доктрины на образно-поэтический уровень маснави можно судить на примере гл. II интродукции, которая от начала до конца представляет собой монолог суфия с воображаемым собеседником — Богом, в котором он молит его помочь постигнуть тайны сердца [2, с. 5]:

4. Стань таким проводником к Себе,
Чтобы я порвал с собой и пришел к Тебе!

В рамках интродукции глава II обозначает границу перехода с объективной позиции всеобщего исторического обзора картины мира на субъективную позицию личного восприятия его.

Процесс индивидуального суфийского познания и приобщения к опыту духовных авторитетов входит в суфийский путь — *тарик*, ведущий влюбленного к объекту поклонения. Одной из первых стоянок (этапов) *тариката* у чистые становится уединение, уход из суетного мира. В результате начальная стадия познания предполагает наличие замкнутого пространства (дома, дворца, винного погреба), которое ограждает суфия от мира тленного, иллюзорного и заключает его в мир своего «я», являющийся зеркалом божественной реальности.

По мере продвижения вперед по пути познания суфий открывает новые истины, которые рушат его прежние представления. Осознание своей причастности к божественной Истине, побудившее его огородить себя от реальности внешнего мира, превращается затем в ощущение своей органической связи с этой Истиной, своей принадлежностью к ней, подобно тому как часть принадлежит целому. Суфий разрушает «стены своего дома», срывает завесу, устраняет любые преграды на своем пути, одержимый новым порывом — стереть границы своего «я», самораствориться, слиться с божественной сущностью. Поэтому на данном уровне мистического познания мотив разрушения — *шекастан* — и связанный с ним образ разомкнутого пространства приобретают позитивное значение.

Глава II сразу начинается с мотива *шекастан* [2, с. 5—6]:

5. Так разрушь жилище моей натуры,
Чтобы со всех сторон проникало ко мне солнце!
8. Так позови меня к Себе со всех сторон,
Чтобы отовсюду ко мне было устремлено Твое лицо!
9. Подноси непрерывно вино любви,
Чтоб завтра утром я встал пьяным от вина любви!
10. Дай такого вина, чтобы оно похитило сон,
Чтобы усилило хмель опьянения и страсти!

Трактовка темы постижения Истины с помощью разрушения преград, устранения объектов, препятствующих ясности видения, обусловила наличие в отдельных бейтах данной главы трехчленной семантической связи: субъект — посредствующая форма (благодаря которой осуществляется переход в новое состояние) — объект или цель на данном этапе пути:

- | | | |
|--------|------------|--|
| 5. | влюбленный | — разрушенные стены в доме — свет в доме |
| 9, 10. | » | — вино, избавляющее от оков бытия, — опьянение |
| 16. | » | — сорванная завеса балкона — Его великодушие |
| 25. | » | — смерть (уничтожение бранных оболочек) —
обретение новой жизни |
| 27. | » | — лестница, спущенная на землю, —
восхождение на крышу дома |
| 28. | » | — ключ, открывающий дверь, — путь к Нему |

Разрушение, предполагающее переход в новое качество, есть акт огромной важности и одновременно момент высокого эмоционального подъема и душевного волнения. Не случайно мотив *шекастан* у Амира Хосрова сопровождается мотивом опьянения, передающим переживание мистического экстаза.

Следующий мотив, проходящий через все повествование гл. II, — путешествие [2, с. 7—8]:

26. Во имя желанья подари мне путь,
Чтобы у Тебя не просил ничего, кроме Тебя самого.
28. Дай мне надежду, которая укажет путь к Тебе,
Дай мне ключ, который откроет путь к Тебе.
37. Так как впереди предстоит долгий путь,
Пошли мне свою милость.

Среди основных мотивов этой главы (разрушение — *шекастан*, опьянение — *масти*, путь — *рах*) последний можно считать семантически стержневым. Если первые два суть символы категорий промежуточных, функционально-вспомогательных в процессе духовного познания, то последний мотив — знак категории сущностной. Мотив пути в своем основном значении передает стремление жаждущего достичь божественной Истины самым коротким путем и как можно быстрее. Это продвижение мыслится не иначе как посредством факторов, стимулирующих его, а именно через разрушение и опьянение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.
2. Амир Хосров Дехлеви. До вал-рани Хизр-хан. Алигарх, 1918.

ОБРАЗ ВОЗЛЮБЛЕННОЙ В ПЕРСИДСКОЙ ЛИРИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ XVIII века

Персидская лирическая поэзия XVIII в., до недавнего времени составлявшая существенный пробел в истории литературы Ирана, и ныне остается недостаточно исследованной. Между тем именно этот период особенно важен для понимания тех путей, которыми шла персидская литература, частично трансформируясь из религиозной в светскую, утвердившуюся в Иране в XIX в. Эти пути, говоря схематично, пролегали в новое время от ортодоксии через суфизм, почему нам и представляется необходимым рассмотреть внутренние механизмы этого процесса через эволюцию основных суфийских образов в поэзии указанного периода.

Философская концепция Бога и отражение ее в стихах рассматриваются нами на материале творчества поэтов литературного движения «Базгашт» («Возвращение»), возникшего в 40-е годы XVIII в. в Исфахане и распространившего во второй половине этого столетия свое влияние на другие города Ирана.

Культурная жизнь Ирана XVIII в. протекала в атмосфере теологического диспута, предпосылки для которого были созданы подготовкой религиозной реформы Надир-шаха (1736—1747), так и не претворившейся в жизнь, но сыгравшей, как нам представляется, известную роль в формировании мировоззрения художественной интеллигенции. В частности, в связи с намечавшейся реформой представители различных религий по приказу Надир-шаха в 1740 г. перевели на персидский язык свои священные книги; например, находившиеся в Иране миссионеры ордена кармелитов сделали перевод Евангелия [4, с. 106]. Все это способствовало возникновению интереса к немусульманской теологии, давало поэтам определенную свободу не только в плане отхода от ортодоксии, но и в отношении критики суфийских учений изнутри и в известной мере узаконивало свободный выбор религиозной ориентации.

Очевидно, как раз в середине XVIII в. и произошел разрыв большинства иранских поэтов с суфизмом, тогда как идеологическая и эстетическая программа литературного общества «Базгашт», в письменных источниках, правда, не зафиксированная, но вполне восстанавливаемая по стихам и биографиям поэтов, изначально предусматривала следование именно по суфийскому пути. В тех немногих диванах и тазкере, которые сохранили

нам имена и творческое наследие поэтов «Базгашт», нередко отмечается, что тот или иной поэт был суфием, как, например, Мохаммад ибн Мохаммад Рафи' Исфাহани (ум. 1783) или Молла Хосейн Рафиг Исфাহани (ум. 1811); последний был, очевидно, шейхом, или главой братства [9, с. 22—23]. О многом говорят в этом плане и псевдонимы поэтов «Базгашт» и их современников: Моштаг («жаждущий», суфийская параллель: жаждущий откровения, слияния с Богом), Хатеф («тайный голос»), Шо'ле («пламя»), Ашег («влюбленный»), Дервиш (псевдоним говорит сам за себя), Сахба («вино» — суфийский поэтический символ божественной Истины). Кстати, в тазкере Ахмада Горджи Ахтара «Анджоман-ара» («Украшение собрания») сказано, что псевдоним Сахба получен от основателя общества «Базгашт», учителя многих поэтов Мир Сейида Али Моштага Исфাহани (ум. 1757) [2, с. 71].

Изучая лирику тех поэтов, от которых остались диваны — их всего трое: Моштаг, Сейид Ахмад Хатеф Исфাহани (ум. 1783) и Ага Мохаммад Ашег Исфাহани (ум. 1763 или 1768), мы сочли возможным, хотя лирика и не датирована, реконструировать трансформацию их мировоззрения, прошедшего путь между двумя диаметрально противоположными точками: от безоговорочного следования суфийской доктрине до практически полного отказа от суфизма. Это, естественно, нашло отражение в образной системе их лирики, сплошь суфийской по форме (о соотношении последней с содержанием речь пойдет ниже). Образную ткань стихов составляют традиционные суфийские парные термины: влюбленный — возлюбленная, мотылек — свеча, роза — соловей, капля — океан и др., а также такие не имеющие пары суфийские символы слияния с Богом, как ветер, танец, огонь и т. п. Поэтому ниже рассматриваются центральный для суфийской лирики образ возлюбленной и его преломление в творческом наследии поэтов «Базгашт».

Суждения о персидской лирической поэзии XVIII в., предшествовавшие началу ее научного исследования, давали ей весьма невысокую оценку. Это, возможно, связано со своеобразной неяркостью, умозрительностью образов, символизировавших Бога («возлюбленную») и взыскующего его суфия, что чисто субъективистски и внеисторично относили к недостаткам художественного мастерства поэтов.

Действительно, при чтении стихов поэтов «Базгашт» практически не встает всегда возникающий по отношению к более ранним периодам вопрос, являются ли эти стихи аллегорическими или допускают прямое толкование. Определяя персидскую лирику XVIII в. как формально суфийскую, мы руководствуемся тем, что она сплошь аллегория, что в ней редко встречаются такие реалии, которые позволили бы заключить, что поэт пишет о подлинной, «земной» возлюбленной¹. Приведем лишь одну газель Моштага, которая поначалу кажется исключением из этого правила² [7, с. 95]:

У меня есть четырнадцатилетняя красавица, подобная полной луне.
 Лицо ее — месяц, а пушок — ореол вокруг месяца.
 В этом цветнике много вина из кубка твоей красоты,
 Которое кравчий налил в чашу розы и пиалу тюльпана.
 Как же моему несчастному сердцу не молчать о муках, [причиняемых] ею:
 Что пользы от вздохов, что толку от рыданий?!
 Прекрасен тот миг, когда ты придешь с лужайки пьяная и от жара заструится
 Пот с твоего лица, подобный росе на влажном лепестке розы.
 Если ты не знаешь, что досталось моему сердцу от твоего меча, посмотри:
 Кровь по капле стекает с моих влажных ресниц.
 Если ты ищешь радости, иди искать ее в питейный дом, где
 Годовалое вино уносит из сердца столетнюю печаль.
 Уходит в пустыню эта мускусная газель. Как прекрасно
 Мгновение, когда она вернется, а вслед за ней — все мускусные газели.
 Мою целомудренную невесту-мысль невозможно описать:
 Ведь красота и нежность этой девушки не нуждаются в восхвалениях
посредницы.
 Если губы Моштага похитят поцелуй сладостных уст,
 Его пронзит боль от сладости лихорадки.

Это единственная газель во всем диване Моштага, где автор создает конкретный, «живописный» образ возлюбленной, однако из предпоследнего бейта выясняется, что даже здесь речь идет не об одном реальном, человеческом существе или собирательном образе, а об аллегорическом изображении поэтом своей мысли. Трудно найти более красноречивое доказательство того, что в лирике поэтов XVIII в. мы сталкиваемся с философской тематикой в оболочке любовно-суфийской символики.

Интересно отметить, что ни один поэт не говорит о своей, составляющей предмет только его личных устремлений возлюбленной, напротив, почти все поэты, как в приводимом ниже рубаи Моштага, рисуют образ одной возлюбленной, которой поклоняется много влюбленных [7, с. 189]:

Обиженные ушли из твоего квартала,
 Ушли один за другим из-за несправедливости обидчиков.
 Ты спросила: «Скажи, как они ушли?»
 Они пришли вместе, а ушли поодиночке.

Ту же мысль проводит Хаджи Солейман Бидголи Кашани, известный под псевдонимом Сабахи (ум. 1792) [5, с. 430]:

Кто не влюблен в такую прекрасную возлюбленную, как ты?!
 Целый мир любит тебя, а кого любишь ты?

Как и у Моштага, у Хатефа Исфакхани есть газель, в которой ярче, чем в других, проявляется личностное начало, тогда как традиционный суфийский репертуар терминов должен был бы здесь создавать мистико-аллегорическую картину [8, с. 73]:

Не спрашивай меня, о роза, как ушел из цветника в твоём квартале:
 Я улетел, как соловей с лужайки — с рыданиями и вздохами.
 Я не отдал сердца другим, но из твоего квартала
 Я ушел, о неласковая, потому что не видел [твоей] гхлп.
 Я тот несчастный соловей, который от жестокости срывающих цветы
 Ушел с сотней колючек любви к розе.

Я тот рыдающий голубь, которого забросали камнями несправедливости
Со всех сторон, [поэтому], о стройный кипарис, я улетел из твоего сада.
В надежде я потратил молодость на любовь к тебе, и в конце концов,
О юная красавица, я ушел из твоего квартала старым и лишенным надежд.
От этой розы без шипов я не видел ничего, кроме любви и верности, однако
Я ушел из сада от притеснений срывающего цветы и жестокости садовника.
Коротко говоря, несчастный Хатеф из-за гнета судьбы
Оторвал сердце от друзей и от родины и покинул Исфахан.

Лирический герой в данном случае полностью отождествляется с самим автором, а вся газель оказывается посвященной конкретному историческому факту — вынужденному отъезду Хатефа из Исфахана (эта участь постигла и многих других поэтов, подвергшихся гонениям, когда в Исфахане произошла смена городской власти).

Нетрудно видеть, что в обеих газелях — Моштага и Хатефа — полностью разорвано тождество между образами возлюбленной и Бога, естественное для суфийской лирики. Какой же предстает возлюбленная в тех случаях, когда это тождество сохраняется? Этот образ кажется весьма парадоксальным, если подходить к нему на основе стереотипов, сложившихся для восприятия суфийской лирики в более ранние периоды. Первое, что бросается в глаза, это жестокость, неверность возлюбленной; от нее происходит зло, а часто и гибель лирического героя (взыскующего Истины). Распространен, например, у Моштага мотив гибели соловья из-за розы, который иначе звучал в классической суфийской лирике [7, с. 184]:

О роза, сердце — убитый тобой соловей.
О весенний ветер, в этом повинен ты.

Ветер — символ откровения — не выполняет здесь своей функции неотъемлемого компонента в системе суфийской поэтической образности.

Как и другие поэты, Ага Мохаммад Таги Сахба (ум. 1777) обвиняет возлюбленную в жестокости и неверности [5, с. 436]:
Жестокая возлюбленная ударила меня мечом — посмотри, [какова] любовь!
Она ранила меня — посмотри, [какое] предательство!

Подобных примеров в лирике поэтов «Базгашт» можно было бы привести множество. Отсюда — часто встречающийся мотив бунта против возлюбленной, как, например, в рубаи Дервиша Абд ал-Маджида (ум. 1771) [5, с. 451]:

Твоя рука не бывает чистой,
Не бывает не испачканной кровью жертв.
Я буду судить тебя в день Страшного суда,
Если в день Страшного суда тебя не осудят.

Считают ли поэты достижимой конечную цель пути, в переводе на язык суфийской образности — свидание или слияние с возлюбленной, т. е. с Богом? Их отношение к этому почти сплошь негативно. Конечно, свидание не представлялось рядовым событием и в традиционной суфийской лирике: оно было результатом прохождения долгого пути, в чем преуспевали не

все суфии. Однако в XVIII в. иранские поэты говорят не о трудности достижения поставленной цели, а о свидании, которое кажется реальным, но в итоге оказывается ложным, как в следующем бейте Моштага [7, с. 75]:

Наконец ты прошла мимо меня, набросив на лицо покрывало.
Увы, я видел тебя, но свидания не было.

Интересно отметить широкое распространение мотива по-смертного свидания (свидания в потустороннем мире), характерного для самых ранних этапов суфизма, впоследствии же естественным образом исключенного из числа основных положений суфийских доктрин. Эта тема получила выражение как у Моштага, Хатефа и других поэтов, так и в стихах Ахмада Мирзы Нийази (ум. 1774) [5, с. 454]:

Когда мою возлюбленную сжег огонь разлуки,
Моя возлюбленная захотела верности и любви.
Она пришла залить водой мой огонь,
Когда мой прах развеялся по ветру.

Но поскольку в лирике поэтов XVIII в. мотив растворения в божестве, слияния с ним в результате успешного прохождения суфийского пути не получил практически никакого распространения, подобные высказывания следует, очевидно, воспринимать как чисто риторический прием.

Характерно, что у поэтов «Базгашт» очень часто встречается тема разлуки с возлюбленной, причем разлуки, воспринимаемой не всегда трагически, а вполне естественно. Например, в одном рубаи Мирзы Абу-л-Гасема Хаджри³ (ум. 1777) читаем [5, с. 454]:

Не спрашивай Хаджри о его тайных страданиях,
Не спрашивай его об измученном сердце и усталой душе.
Если ты спросишь его, как он живет в разлуке с тобой,
То [знай:] он живет, но такой жизнью, что и не спрашивай.

А у Ашега Исфакхани разлука предстает даже как желаемая [6, с. 462]:

Посмотри, я человек, отрекшийся от самого себя.
Я потерял надежду на спасение — посмотри, как я страдаю.
Посмотри, с каким воодушевлением я ушел из твоего квартала:
Я человек, добровольно идущий [путем] разлуки.

Многие поэты подчеркивают не свою личную несостоятельность в прохождении *тариката* или свой индивидуальный опыт отказа от следования по суфийскому пути, а всеобщность этих явлений. Дервиш в одной из газелей говорит [5, с. 450]:

Не стало ни одного путника, идущего к этой неверной,
Ни один взыскующий справедливости не хватается за полы ее одежды.

Важно выявить мотивировку столь внезапного отказа от суфийских идеалов в тех весьма распространенных случаях, когда этот отказ является сознательным. Обратимся к рубаи Хатефа [8, с. 68]:

Знаешь, как поступила возлюбленная с моим сердцем и как я поступил с ним? Изменой она пролила его кровь, а я выбросил его долой с глаз.

Она спросила: «Что стало с сердцем, кровь которого я пролила множеством измен?»

Я ответил: «[Ценой] крови я выбросил его долой с глаз».

Как же сопоставить два, казалось бы, полностью противоречащих друг другу факта: безусловную и абсолютную аллегоричность поэзии XVIII в., ясно видимую даже при поверхностном прочтении стихов поэтов «Базгашт», и резко негативный образ возлюбленной, который именно по причине этой аллегоричности ничего, кроме Бога-Истины, не должен был означать? Чем объяснить, что суфийская по форме лирика утверждает недостижимость конечной цели *тариката*, ложность свидания, стремление к разлуке?

Использование в рассматриваемой поэзии системы суфийской поэтической терминологии вовсе не означает возникновения в ней псевдо- или неосуфизма, как это ранее предполагали историки литературы. Как видим, сами темы суфийской поэзии (тема пути, взаимоотношений человека и Бога и др.) не только не исчезают, но представлены широко и в полной мере. Меняется отношение к Богу-Истине.

Поэты-философы направления «Базгашт» поначалу вступали, как уже говорилось, на путь суфизма, искали истину именно здесь, но не находили ее. Причиной был целый комплекс сложных процессов в философской мысли Ирана XVIII в., который привел к предпочтению рационального способа познания эмоциональному, что шло вразрез с суфийской гносеологией. Вся поэзия XVIII в. буквально пронизана темой борьбы эмоционального и рационального начал и стремлением в идеале к торжеству последнего. Показательно в этом смысле приведенное выше рубаи Хатефа: лирический герой с позиций разума отвергает не познавшее истины сердце.

Именно с позиций всеобщности разума Хатеф в своем знаменитом тарджи'банде⁴ воспользовался той относительной свободой выбора религиозной ориентации, которая была предложена иранским мыслителям в XVIII столетии. В первой строфе тарджи'банда автор дает аллегорическое описание суфийского радения (*сама'*), используя нетипичные для таких описаний зороастрийские реалии; во второй — оппонентом лирического героя становится христианка из монастыря, которая доказывает ему, что Троица составляет единую сущность; наконец, в третьей строфе снова описывается *сама'*, на этот раз предводительствуемое суфийским шейхом в образе виноторговца. В каждой строфе автор утверждает единство Бога-Истины, не зависящее от вероисповедания, а тем самым, используя традиционную суфийскую символику, отвергает идею универсальности суфийского способа познания⁵.

Идея предпочтения рационального эмоциональному насквозь пронизывает лирику поэтов «Базгашт». Примеров тому множе-

ство; ограничимся поэтому одним характерным из газели Моштага [7, с. 77]:

Путь к цели никуда не приведет Моштага,
Ведь я сделал то, чего не велел мне делать пир⁶ разума.

Очевидно, вторая треть XVIII в. является как раз такой переломной в мировоззренческом плане эпохой, когда, по определению Д. С. Лихачева, наблюдаются «нарушения единства формы и содержания, общие для многих произведений той или иной эпохи... систематическое отставание формы от содержания при смене одного направления в искусстве другим, когда новому содержанию приходится изнутри взрывать старую форму, давая дорогу появлению нового направления» [3, с. 17]. Именно в консервативности системы суфийской поэтической терминологии, как и любой другой формы, мы видим объяснение того парадоксального, нетрадиционного образа возлюбленной, каким он предстает в творческом наследии всех персидских поэтов-лириков рассматриваемого времени и какого не знала литература Ирана в более ранние периоды.

Получив, таким образом, казалось бы, негативный результат в плане изучения суфизма в персидской поэзии XVIII в., мы на самом деле приблизились к выявлению верхней хронологической границы бытования суфийской философии в Иране в сфере лирики. Необходимость подобных исследований в области эпической и лиро-эпической поэзии, а также прозаической литературы представляется нам весьма настоятельной.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Подробнее об этом см. [1, с. 122—133, 151—154, 170—172].

² Необходимо принять во внимание, что все газели Моштага композиционно целостны; в его лирике отсутствует тип «разбросанной» газели (*газал-е параканде*).

³ Возможно, и сам псевдоним выбран поэтом не случайно: персидское слово *хаджр* (или *хаджран*) означает «разлука», данное же образование-неологизм от него можно понимать как «разлученный».

⁴ Тарджибанд (форма строфического стихотворения) Хатефа стал известен в Европе намного раньше остального творческого наследия поэтов XVIII в. Его ввел в научный оборот и перевел на английский язык Э. Браун [10, с. 227 и сл.].

⁵ Подробнее о тарджибанде Хатефа см. [1, с. 145—149].

⁶ В значении «шейх».

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеева И. Ю. Основы типологической характеристики персидской лирической поэзии XVIII в. (Лирика поэтов литературного движения «Базгашт»). М., 1980 (канд. дис.).
2. Ахмедзянова Л. Г. Тазкере Ахмада Горджи «Анджоман-ара». М., 1986.
3. Лихачев Д. С. Принцип историзма в изучении единства содержания и формы литературного произведения.— Русская литература. 1965, № 1.
4. Семенов Л. А. Орден кармелитов как орудие проникновения европейцев в Иране.— Ближний и Средний Восток. М., 1962.

5. **Абд ар-Раззаг Домболи Мафтун*. Таджробат ал-ахрар ва таслихат ад-аб-рар (Опыт благородных и оружие пронизательных). Табриз, 1349/50 г. х.
6. Диван-е 'Ашег Исфাহани. Техран, 1318 г. х.
7. Диван-е газалият гасаед ва робайят-е Моштаг (Диван газелей, касыд и рубаи Моштага). Техран, 1320 г. х.
8. Диван-е Хатеф Исфাহани. Техран, 1332 г. х.
9. *Хосейн Макки*. Тарихче-йе енхетат-е адаби-йе Иран таги'р ва тахавволат-е назм ва наср-е фарси ва сейр-е тарагги ва таккамол-е ан (Краткий очерк литературного упадка в Иране, эволюции персидской поэзии и прозы и развития прогрессивного течения в них).— Диван-е газалият гасаед... (см. [7]).
10. *Browne E. G.* A History of Persian Literature in Modern Times. Cambridge, 1924.

Н. Ю. Чалисова

**«ЗИКР МАЛИКА ДИНАРА»
ИЗ «ТАЗКИРАТ АЛ-АУЛИЙА»
ФАРИД АД-ДИНА АТТАРА**

Изучение суфизма в европейской науке ведется уже более полутора веков. В качестве источников учеными привлекались и привлекаются разные типы текстов — «по интересам». Доктринальный суфизм исследуется главным образом по теоретическим трактатам, эстетический — по поэзии, а история суфизма реконструируется по многочисленным биографическим сборникам — *тазкира* или *табакат ас-суфийа* (конечно, встречаются и случаи обращения к источникам одного типа с вопросами другого типа, но в целом «иерархия» соблюдается). Между тем в медиевистских работах последних лет не раз отмечалось, как важно правильно сформулировать исследовательский вопрос и выбрать среди моря источников адресат, способный наиболее полно на него ответить. Например, в работе А. Я. Гуревича «Проблемы средневековой народной культуры» делается попытка услышать голос «великого немого» — простого человека эпохи средневековья, выстроить «неявные модели его сознания и поведения» [5, с. 12] на основе анализа житий и покаянных книг — источников, хорошо, но односторонне известных специалистам.

Сборники по суфийской агиографии, по крайней мере с начала нашего века, рассматриваются востоковедами под историческим (в широком смысле) углом зрения, причем и в плане реконструкции биографий отдельных суфийских деятелей, и в плане выявления этапов эволюции учения в целом. Хорошо известны работы Р. Николсона, Л. Массиньона, Дж. Арберри, Х. Риттера, Е. Э. Бертельса, построенные, в частности, на изучении памятников житийного типа.

Вообще многолетний неослабевающий интерес к суфизму в исследовательской литературе понятен и не нуждается в комментариях: столь велика роль этого учения во всех сферах жизни мусульманских народов на протяжении столетий. А раз во всех сферах жизни, значит, речь идет о далеко не однозначном явлении. Философы ищут его концептуальные корни в учениях гностиков и неоплатоников, рассматривают онтологические и гносеологические параллели в античности и европейском средневековье; историки изучают взаимоотношения суфизма с официальной идеологией на разных исторических этапах (в том числе трансформацию суфийской доктрины в орудие современной

политической борьбы), а также организацию, функционирование и преемственность суфийских орденов: литературоведы анализируют поэтические тексты, пытаясь раскрыть тайны сложнейшей эзотерической образности. Единое когда-то множится в реальной жизни и в научной рефлексии, а сакраментальный вопрос «Так что же такое суфизм?» по-прежнему открыт для востоковедов, желающих попытать свои силы.

Одним из возможных подходов к решению этого вопроса нам представляется обращение к памятникам суфийской агиографии не столько как к историческим источникам, сколько как к источникам с максимальным количеством функций. Ведь жития святых историчны в силу содержащихся в них элементов биографий праведников, теоретичны — в силу демонстрации правильных ответов к этическим задачам (о чем пойдет речь ниже) и поэтичны — в силу того, что они являются в жанровом отношении художественной прозой и оказывают глубокое эмоциональное воздействие на верующих.

Обращение именно к житийным памятникам в поисках ответа на вопрос о специфике культурно-исторического и идеологического феномена суфизма оправдано потому, что путь (*тарик*) и жизненный путь суфия, странника, не разведены, а изначально сопряжены и «прочитываются», «проживаются» лишь один в другом. Свидетельств на этот счет можно было бы привести множество, но ограничимся цитированием таких крупных авторов, как имам Абу Хамид ал-Газали (ум. 1111) и ученый-энциклопедист Ибн Халдун (ум. 1406).

Первый в трактате «Избавляющий от заблуждения» прямо указывает, что теория в суфизме — далеко не главное (ср. распространенные в европейских справочных изданиях определения типа «суфизм — мистическое течение в исламе...»), «наиболее специфические их (суфиев.— Н. Ч.) особенности заключаются в том, что постижимо не путем обучения, но лишь благодаря испытанию, переживанию и изменению душевных качеств». Далее ал-Газали рассуждает о том, что разница между суфийской теорией и практикой подобна разнице между знанием об опьянении и самим опьянением, и приходит к выводу, что суфии — «люди вкушения, а не поборники рассуждения» и что познать суфизм можно только «благодаря испытанию и ведению определенного образа жизни» [4, с. 242].

Двумя веками позже о том же напишет Ибн Халдун в соответствующем разделе «Мукаддима» («Введение»), посвященном суфизму: «Метод людей, которые впоследствии стали называться суфиями, всегда рассматривался ранними мусульманскими авторитетами — сподвижниками Мухаммада и людьми второго поколения, а равно и теми, кто пришел вслед за ними, как путь истины и праведного водительства». Далее Ибн Халдун раскрывает понятие пути именно в смысле ежедневной практики: «Следовательно, путь суфиев целиком опирается на самоанализ в свете того, что они делают и чего не делают, и на обсуждение

различных видов мистического и экстатического опыта, почерпнутого из их практики» [11, с. 76, 79].

Итак, традиционные определения суфизма (мы процитировали наиболее распространенные из них) подчеркивают доминирующую роль суфийской практики: лишь в ней суфизм реализует себя полностью.

Глубокое знакомство с разнообразными суфийскими сочинениями позволило В. И. Брагинскому при реконструкции биографии малайского поэта-суфия Хамзы Фансури сформулировать приведенный ниже тезис, позволяющий напрямую связать вопрос о сущности суфизма с исследованием памятников агиографии. «...Суфизм по самому своему существу,— отмечает биограф Хамзы,— отнюдь не разновидность чисто умозрительной философии... Суфизм — прежде всего способ жизни, где нечто постигается не тогда, когда суфий нечто узнает об этом нечто (хотя и это необходимо), но когда оно непосредственно увидено им, пережито, прожито (а раз это личный опыт, то, стало быть, часть биографии, нечто, имевшее место при определенных обстоятельствах)» [3, с. 39]. Последние слова цитаты прямо указывают на важность агиографических сборников. И мы от общих замечаний переходим к конкретному памятнику — «Тазкират ал-аулия» («Поминания святых»).

Автором сборника является знаменитый персидский поэт-суфий Фарид ад-дин Аттар (1141 — ок. 1228/29). Сочинение написано им не ранее рубежа XII—XIII вв. Сборник содержит 72 биографии ранних суфийских шейхов и более 20 жизнеописаний суфиев позднейшего времени. Материал расположен без очевидной системы,— во всяком случае, не в хронологическом порядке. Р. Николсон в предисловии к изданию отмечает, что этот порядок меняется от списка к списку. При составлении сборника Аттар опирался как на арабские, так и на персидские письменные источники. К первым относится прежде всего «Рисала» («Послание») Абу-л-Касима ал-Гушаири. Однако Р. Николсон пишет, что обработка рассказов у Аттара содержит много свежих деталей и временами значительно отклоняется от арабского оригинала. Аттар использовал также отдельные персидские сочинения. Так, житие Абу Саида Мейхани местами текстуально совпадает с «Асрар ат-таухид» («Тайнами единения с Богом») — биографией, составленной между 1175 и 1221 гг. последователем Абу Саида Мухаммадом Ибн ал-Мунавваром. Вероятно, Аттар был знаком и с житийным сборником Ансари «Табакат ас-суфийа» («Разряды суфиев»), ныне известным лишь по названию.

По николсоновской оценке, «Тазкират» в целом, его «стиль», хотя часто и поэтический, почти полностью свободен от традиционных для персидской поэзии и прозы метафор. Такие фразы, как „занималось утро узнавания“, „она прикусила палец изумления“ и „согнулся вдвое кипарис его стана“, — редкие и бросающиеся в глаза нарушения замечательной простоты,

придающей особое очарование включенным в антологию легендам. Тем не менее было бы серьезной ошибкой полагать, что „Тазкират“ всегда легко читать. Большая часть его состоит из высшей степени трудных для понимания теоретических высказываний» [14, с. 27].

Мирза Мухаммад Казвини в персидском предисловии к изданию Р. Николсона подчеркивает, что значение памятника велико по крайней мере по четырем причинам: во-первых, это один из самых ранних образцов новоперсидской художественной прозы; во-вторых, это лишь третье персидское сочинение на данную тему, хотя арабских к XIII в. существовало уже множество; в-третьих, книга беспримерна с точки зрения сохранения деталей и подробностей образа жизни праведников и аскетов, а также сохранения их речений; в-четвертых, к стилю именно «Тазкират ал-аулийа» применимы два определения — простота (*садэги*) и красота (*ширини*). И это понятно, ведь цель книги — наставлять и поучать народ (того самого «великого немого»), а при изощренности стиля цель не могла быть достигнута [14, с. йа-за перс. пред.]. Композиционно сборник состоит из авторского предисловия и самостоятельных *зикров*, отделенных друг от друга названиями типа «Зикр (помянуть) Малика Динара, да будет с ним милость Аллаха».

Само жанровое обозначение — тазкира — арабского происхождения. Тазкире и его составляющие — зикры (слова, производные от корня *з-к-р* с общим значением «упоминание, воспоминание, память») — служили и у арабов и у персов названиями не только житийных сочинений. Существует обширная литература светских тазкире — сборников, содержащих биографии поэтов, ученых, государственных деятелей. В этом смысле тазкире является скорее жанровой формой, объединяющей в себе жанр жития и жанр светской биографии. Однако для нас интересен выбор, сделанный традицией для обозначения именно агиографических памятников. Акт помянуть — зикр — имеет в мусульманской традиции сакральное значение.

Малик Динар (ум. 748), принадлежавший к ранней, «захидической» (*захид* — «отшельник») традиции, перевод жития которого мы приводим ниже, говорил: «Бог всеславный наделил народ Мухаммада двумя особенностями, которых не дал ни Джабраилу, ни Микаилу. Первое: „Вспомните же Меня, Я вспомню вас...“ (Коран 2:147). Второе: „...Зовите Меня, Я отвечу вам...“ (Коран 40:62)»¹ [10, с. 47]. Помянуть речей и поступков святых имело как бы статус второй степени по сравнению с помянутием Господа, но тоже приносило великую пользу. Фарид ад-дин Аттар в предисловии к сборнику приводит слова багдадского шейха Джунайда (ум. 911): «Их (праведников. — Н. Ч.) речения — одна из армий Господа всемогущего, с помощью которой он поддерживает и укрепляет своего последователя, когда сердце его угнетено» [14, с. 4]. Вариации на эту тему встречаются у разнообразных авторов — от Ибн Абу Роу-

ха, автора первой биографии Абу Саида Мейхени («При воспоминании о праведных нисходит божья милость» [8, с. 437]), до великого Джамии («При воспоминании о святых на поминающего их нисходит благодать из чертогов святости» [10, с. 163]).

Таким образом, стимулом к написанию агиографических сочинений служила мысль о пользе и благодати поминания святых старцев (развитию этой мысли Аттар посвящает бóльшую часть предисловия к сборнику). Каждый отдельный зикр — это памятка о конкретном святом, набор того, что следует помнить о нем и поминать из его речей. Само учение суфиев, проявляющее себя, как уже говорилось, преимущественно в суфийской практике, обусловило тот факт, что авторы агиографических сочинений, в частности Аттар, после пространных обоснований в предисловии пользы поминания речей праведников заботливо собирали и приводили в каждом конкретном зикре рассказы и ситуации, в которых святой — главное действующее лицо.

Ниже приводится полный текст «Зикра Малика Динара»², где прослеживается путь святого — путь жизненный и Путь к Богу.

Зикр Малика Динара,
да будет с ним милость Аллаха

Путем праведным укрепленный, в уповании святостью осененный, истинный предводитель, по дороге веры водитель, странник крылатый, Малик Динар — да будет с ним милость Аллаха — когда-то был последователем Хасана Басри³, притом из самых уважаемых, и славился чудесными делами, и аскетом был — из поминаемых. Отец его звался Динар, он был рабом, когда сын родился, но, родившись в рабстве, Малик Динар от обоих миров освободился.

[1]

Рассказывают люди: Малик Динар плыл на корабле. Когда заплыли на середину моря, корабельщики сказали ему: плати. Он отвечал: нечем. Они поколотили его, да так, что сознание покинуло его. Когда он пришел в себя, корабельщики сказали: плати. Он сказал: нечем. Они опять поколотили его, да так, что прямо дух вон. Когда он очнулся, они снова сказали: плати. Он сказал: нечем. Они сказали: свяжем-ка ему ноги и бросим в море. Тут все рыбы морские высунули головы, и каждая держала во рту по два золотых динара. Малик протянул руку, принял от одной рыбы два динара и отдал корабельщикам. Те, увидев такое, бросились ему в ноги, а он пошел по глади воды и шел, пока не скрылся из виду. По этой причине и стали называть его Малик Динар (повелитель динаров).

[2]

А причина его обращения следующая. Был он человек необычайно красивый, жизнелюбивый и богатый. Жил он в Да-

маске, а соборную мечеть Дамаска выстроил Муавийя, и ей принадлежало множество вакфов. Вот Малик и возжелал должности попечителя. Тогда он постелил в уголке мечети молитвенный коврик и целый год непрестанно возносил хвалу Господу в надежде, что, кто ни взглянет на него, увидит его творящим намаз. А про себя приговаривал: ну и лицемер ты. Так он провел год, а по ночам выходил развлекаться. Однажды ночью он предавался веселью. Когда друзья его заснули, из лютни, на которой он играл, послышался голос: о Малик, что в тебе, что ты не раскаиваешься? **4. Услышав такое, он выпустил инструмент из рук, вернулся в мечеть потрясенный, подумал и сказал: уже год, как я притворяюсь, почитая Господа, и это не лучше, чем поклоняться Господу чистосердечно. Я устыдился того, что делал, и, если мне дадут должность попечителя вакфов, я не приму ее. Так решил и вручил тайну всеславному Богу. В эту ночь он молился с искренним сердцем, а на следующий день к дверям мечети снова подошли люди и сказали: в этой мечети мы видим убытки, следует назначить попечителя. Тут они все сошлись на том, что нет никого достойнее Малика, и направились к нему. Он творил намаз. Они подождали, пока он освободится, и сказали: мы пришли, чтобы ты заступился за нас и принял должность попечителя вакфов. Малик сказал: о Аллах, целый год я поклонялся Тебе из лицемерия — никто не взглянул на меня, сейчас, когда я отдал Тебе сердце и воистину верю, что не надо мне должности, Ты прислал ко мне двадцать человек, чтобы они взвалили на меня это дело; клянусь Твоим могуществом, не хочу я! Он вышел из мечети, и ревностно принялся за служение Господу, и стал весьма уважаем и счастлив судьбою.

[3]

В Басре жил один богач. Он скончался и оставил большое наследство. И была у него дочь, весьма красивая. Она отправилась к Сабету Боннани⁵ и сказала: о хаджи, я хочу стать женой Малика, чтобы он наставлял меня в смирении и благочестии. Сабет поговорил с Маликом. Малик ответил: я трижды развелся с сей брэнной обителью, а эта женщина принадлежит ей, с трижды разведенной не подобает заключать брачный союз.

[4]

Рассказывают, что как-то Малик спал под тенистым деревом. К нему подползла змея, держа в зубах нарцисс на длинном стебле, и принялась обмахивать им Малика.

[5]

Рассказывают, что он говорил: много лет я мечтал о священной войне. Наконец выдался случай, и я отправился. А в день, когда разгорелась битва, у меня начался жар. Обесиленный, я вернулся в шатер и слег. Горюя, я приговаривал

про себя: о брeнная твоя плоть, если бы ты приблизился к Всевышнему, не скрутила бы тебя сегодня лихорадка. Так и заснул. Послышался тайный голос: если бы ты сегодня участвовал в битве, тебя захватили бы в плен, а когда бы ты стал пленником, тебе дали бы свинины. Если бы ты поел свинины, ты совершил бы святотатство. Эта лихорадка для тебя — великая милость.

[6]

Рассказывают, что Малик поспорил с безбожником. Спорили долго, каждый говорил, что правда на его стороне. Они договорились взяться за руки и положить руки в огонь, и слова того, чья рука сгорит, окажутся ложью. Сунули руки в огонь — ни одна из них не загорелась, а огонь погас. Они сказали: каждый из нас прав. Малик вернулся домой унылым, упал ничком и воззвал к Господу: семьдесят лет иду я по пути веры, и это для того, чтобы сравняться с безбожником. Он услышал голос: того не знаешь, что руке безбожника помогла твоя рука. Сунул бы в огонь только его руку — тогда бы увидел.

[7]

Рассказывают, что Малик говорил: как-то я заболел, и болезнь моя была такой тяжелой, что я чуть душу не отдал. Наконец, когда мне слегка полегчало, я с большим трудом отправился на базар купить кое-что, ибо из близких у меня никого не было. Мимо проезжал эмир города. Его слуги прокричали мне, чтобы я посторонился, а я ослабел, шел медленно. Один из них выбежал вперед и огрел меня плеткой. Я сказал: да отрежет Аллах тебе руку**. На следующий день я увидел этого человека. Ему отрубили руку, а самого выгнали на все четыре стороны.

[8]

Рассказывают, что по соседству с Маликом жил юноша, великий развратник и распутник. Малика всегда огорчало его распутство, но он терпел, ожидая, чтобы о том же сказал кто-то другой. Одним словом, начали и другие жаловаться. Малик отправился к юноше, чтобы выяснить, в чем дело. А тот был необычайно спесив и обладал большой властью. Он сказал Малику: я из приближенных султана, ни у кого не хватит смелости дать мне отпор или наложить запрет. Малик сказал: мы обратимся к султану. Юноша сказал: султан никогда не лишит меня своего благоволения, всем, что я ни сделаю, он бывает доволен. Малик сказал: если султан бессилен, мы обратимся к Милосердному — и указал на небо. Юноша сказал: Он слишком великодушен, чтобы покарать меня. Малик растерялся и вышел. Прошло несколько дней, разврат юноши перешел все границы. Люди снова пришли жаловаться. Малик отправился к нему с поучением. По дороге он услышал голос: не тронь

нашего друга. Малик удивился. Когда он пришел к дому юноши, тот, увидев его, сказал: что привело тебя во второй раз? Он сказал: на этот раз я пришел не угрожать тебе, а известить, что я слышал такой голос. Передаю тебе весть. Юноша, выслушав его, сказал: раз так, с этой минуты домом моим будет путь к Нему, ибо я преисполнился отвращения ко всему, чем владею. Сказав так, он все бросил и отвратился от мира. Малик говорил: через некоторое время я увидел его в Мекке. Он валялся на земле, тонкий, как прутик, изможденный, и приговаривал: Он сказал, что Он наш друг. К другу я и пришел. Так сказал и преставился.

[9]

Рассказывают, что однажды Малику подарили дом. Напротив жил иудей, и михраб в доме Малика был обращен к двери дома иудея. Иудей узнал об этом и захотел посмеяться над ним. Он выкопал яму и устроил отхожее место как раз напротив михраба, и по временам он сидел там, и было ясно, чего он добивается. Однажды этот иудей разозлился оттого, что Малик, разумеется, ничего ему не говорил, вышел из дома и сказал: о юноша, не просачиваются ли нечистоты через стену михраба в твой дом? Малик сказал: просачиваются, но я купил лохань и веник. Когда что-нибудь проникает ко мне, я беру их и принимаюсь убирать. Тот спросил: и ты не гневаешься? Он сказал: бывает, но я вспоминаю, что сказано о «сдерживающих гнев» *6. На иудея снизошло прозрение, и он обратился в мусульманство.

[10]

Рассказывают, что Малик годами не ел ничего кислого и сладкого. Каждый вечер он приходил в лавку пекаря, покупал две лепешки и разговлялся ими после дневного воздержания. Иногда случалось, что хлеб был горячий, и в этом он находил утешение. Так он питался. Как-то он заболел, и его сердце (дил) возжелало мяса. Десять дней он терпел, а когда стало совсем худо, отправился в лавку мясника, купил несколько бараньих ножек, положил в рукав и ушел. У мясника был подручный, и тот послал его следом, сказав: проследи, что он делает. Через некоторое время ученик возвратился в рыданиях и рассказал: отсюда он отправился в уединенное место, вынул из рукава бараньи ножки, несколько раз понюхал, потом сказал: о [плотская] душа (*нафс*), больше этого тебе не достанется! Затем отдал ножки и хлеб дервишу и продал: о слабая плоть, на этикие мучения тебя обрекаю, но не думай, что из-за вражды к тебе так поступаю. Чтобы на завтра после Судного дня тебе в адском огне не гореть, всего-то надо несколько дней потерпеть. Пусть будут твоим уделом тягости, но вечной вкушишь ты милости.

Он говорил: не понимаю значения слов «у каждого, кто со-

рок дней не поест мяса, убывает разум (акл)». Я не ел его двадцать лет, а разум у меня прибавляется день ото дня.

[11]

Рассказывают, что сорок лет он провел в Басре и не ел свежих фиников. Когда его спрашивали про финики, он говорил: о жители Басры, живот мой от этого нисколько не уменьшился; а ваши животы, хоть вы и каждый день ели свежие финики, нисколько не увеличились. Когда прошло сорок лет, им овладело беспокойство от желания поесть фиников. Сколько он ни терпел, ничего не мог поделаться. Прошло еще несколько дней, желание с каждым днем росло, а он все обуздывал свою [плотскую] душу и, вконец ослабев от борьбы, сказал ей: ни за что я не стану есть фиников, или меня умори, или сама умри! Ночью раздался голос: поешь фиников, освободи свою душу (нафс)! Когда ему дали этот ответ и его [плотская] душа вновь подала голос, Малик сказал: если хочешь свежих фиников, неделю постись так, чтобы и не завтракать, а ночи проводи за молитвой до наступления дня, и только тогда я разрешу тебе, о душа, насладиться финиками. Душа этим удовлетворилась. Неделю он провел в ночных бдениях и дневном воздержании от пищи. Потом он пошел на базар, купил фиников и отправился в мечеть, чтобы съесть их. С крыши закричал ребенок: о отец, какой-то иудей купил фиников и идет в мечеть, чтобы съесть их. Тот человек откликнулся: что иудею делать в мечети? Затем, в мгновенном прозрении, он вышел посмотреть на иудея и, увидев Малика, повалился ему в ноги. Малик сказал: что за речи вел этот ребенок? Отец сказал: прости и помилуй, хаджи, он еще неразумное дитя: в нашем квартале живут иудеи, и, когда мы постимся днем, иудеи едят что-нибудь, а наши дети это видят. Вот они и думают, что всякий, кто ест днем,— иудей; мальчик сказал это по невежеству, прости его. Когда Малик услышал такое, огонь опалил его душу, и он понял, что устами ребенка говорил Всеведающий. Он сказал: Господи, я еще не ел фиников, а Ты уже позволил невинным устам дать мне имя иудея. Если поем фиников, Ты дашь мне имя неверного. Клянусь Твоим величием, никогда не буду есть фиников.

[12]

Рассказывают, что однажды в Басре случился пожар. Малик взял посох, надел сандалии, взшел на холм и наблюдал. Люди в страданиях и муках спасали добро. Одни загорались, другие убегали, третьи тащили свой скarb. А Малик говорил: легко нагруженные спаслись, а тяжело нагруженные погибли*. Так будет и в день Страшного суда.

[13]

Передают, что как-то Малик отправился навестить больно-

го. Он рассказывал: я взглянул и увидел, что близится его кончина. Я предложил ему засвидетельствовать исповедание веры⁷, а он не откликнулся. Сколько я ни старался, он ничего не отвечал, только приговаривал: десять-одиннадцать, десять-одиннадцать. Потом сказал: о шейх, передо мной огненная гора, и каждый раз, когда произношу слова исповедания, огонь подбирается ко мне. Я спросил про его ремесло. Мне сказали: товары под взятые вперед деньги отмеривал и при этом обмеривал⁸.

[14]

Джафар Сулейман сказал: мы с Маликом были в Мекке. Начав произносить: вот я перед Тобой, мой Аллах, вот я перед Тобой*, он упал, и сознание покинуло его. Когда он пришел в себя, я сказал: в чем была причина твоего падения? Он сказал: произнеся «вот я перед Тобой»*, я испугался, что вдруг раздается в ответ: неверно твое «вот я перед Тобой, мой Аллах», неверно*.

[15]

Рассказывают, что, произнеся «Тебе мы поклоняемся и просим помочь!»⁹, он заплакал навзрыд. Потом сказал: если бы в Божественной Книге не было этого аята и такого повеления, я бы его не произнес, ведь я говорю, что Тебе поклоняюсь, а сам страстям поклоняюсь, и говорю, что от Тебя хочу помощи, а иду к султану, и всякого благодарю, и всякому жалуясь.

[16]

Рассказывают, что все ночи напролет он бодрствовал. А была у него дочь. Однажды ночью она сказала: о отец, поспи наконец хоть минутку! Он сказал: о дорогое дитя, я боюсь ночного нападения Гнева и того боюсь, что вдруг Благо (*даулат*) низойдет ко мне и застанет меня спящим.

[17]

Рассказывают, что некий юноша сказал: ем хлеб Господа, а выполняю повеления шайтана. Если кто-нибудь в мечети провозгласит: худший из вас пусть выступит вперед — никто не становитесь впереди меня, даже по принуждению. Ибн Мубарак¹⁰ — да будет доволен им Аллах, — услышав это, сказал: ты велик. Малик был при этом и подтвердил правду этих слов, рассказав, что как-то одна женщина обратилась к нему: о притворщик! — и он ответил: двадцать лет уже никто не называл меня настоящим именем, кроме тебя. Тебе удалось догадаться, кто я.

И сказал: познав людей, я не боюсь ни тех, кто меня прославляет, ни тех, кто меня осуждает, ибо я не видел и не знаю иного восхвалителя, кроме преувеличивающего, и иного хули-

теля, кроме преувеличивающего, а тот, кто преувеличивает, в счет не идет, потому что «лучшее в вещах — их середина»*.

И сказал: оставь за спиной речи с каждым братом, другом или соседом, от которого нет тебе пользы в вере.

И сказал: изведи дружбу людей этого времени, нашел базар, [полный товаров] — ароматных, но негодных на вкус.

И сказал: у всякого, кто не предпочитает беседу с Господом всемогущим во время ночной молитвы беседам со смертными, знание ничтожно, сердце слепо, а жизнь погублена.

И сказал: возлюбленное из деяний для меня — чистосердечие.

И сказал: великий и всеславный Господь внушил Мусе — да будет с ним мир: сделай пару железных сандалий и железный посох, и иди по земле непрестанно, и ищи назидания и знаменения, и зри мудрость и милость Нашу, пока сандалии твои не изотрутся, а посох не сломается. А значение этих слов в том, что должно быть терпеливым. Ибо «эта религия прочна, а входит в нее с мягкостью»*.

И сказал: в книгах Мусы сказано, и я прочел, что всеславный Бог говорит: Я побуждал вас — вы не устремлялись, Я играл для вас — вы не плясали**.

И сказал: читал я в некоторых из Ниспосланных Книг, что Бог всеславный наделил народ Мухаммада двумя особенностями, которых не дал ни Джабраилу, ни Микаилу. Первое: «Вспомните же Меня, Я вспомню вас...»**. Второе: «...Зовите Меня, Я отвечу вам...»***11.

И сказал: в книгах Мусы я прочел, что Бог всеславный говорит: о праведные, блаженствуйте на земле, поминая Меня, ибо упоминание обо Мне в этом мире — великая милость, а в том — величественное воздаяние.

И сказал: в некоторых из Ниспосланных Книг говорится, что Бог всеславный указывает: самое малое, что сотворю я с мудрецом, любящим этот мир, — я выну из его сердца сладость упоминания обо Мне.

И сказал: всякого, кто победил греховные желания бренного мира, перестает домогаться дьявол.

На исходе жизни Малика некто спросил у него последнего наставления. Он сказал: во всякое время довольствуйся помощью Помогающего — и ты спасешься.

Когда он скончался, некий досточтимый муж увидел его во сне. Он спросил: что сделал с тобой Господь? Малик ответил: перед величием Господа я предстал со своими многочисленными грехами, но, из-за того что я никогда не помыслил о Нем худо, Он все их простил.

Другой преславный муж увидел во сне Страшный суд. Раздался глас: Малика Динара и Мухаммада Васи' 12 поместите в рай! Я стал смотреть, — рассказывал он, — который из двух первым придет в рай. Оказалось, Малик. Я воскликнул: удивительно! Мухаммад Васи' мудрее и учнее. В ответ раздалось:

верно, но у Мухаммада Васи' в том мире было две рубахи, а у Малика — одна; вся разница в том, что здесь одна рубаха не бывает равна двум. Терпи (*сабр кон*), покуда не избавишься от лишней рубахи.

Да будет с ним милость Аллаха!

* * *

Текст невелик по объему (примерно вдвое меньше средних размеров зикра в «Тазкират»). Его открывает зачин, украшенный рифмой (*садж'*). Набор синонимических эпитетов сразу же создает у читателя соответствующее настроение и оповещает о главных темах: праведном пути (*хадайат*), уповании на Всевышнего (*таваккул*), способности святого предводительствовать и творить чудеса, аскетизме.

Затем следует упоминание о рождении и приводится рассказ 1, в достоверности которого сомневается сам автор, добавляя к традиционной вводной формуле «рассказывают» слово «некоторые» (в переводе — «люди»). Рассказ явно фольклорного происхождения и содержит один из распространенных «бродячих» сюжетов: рыба помогает герою выпутаться из затруднительного положения. Содержательно он выполняет две функции: во-первых, указывает на избранность Малика, во-вторых, вводит основную тему зикра — неприятие мирской жизни. Выбор именно этого сюжета оправдан и формально: он объясняет происхождение имени святого, что, кстати, противоречит началу зикра, где сказано, что уже отца Малика звали Динар. По форме вступительный рассказ напоминает сказку с традиционным троекратным повторением вопроса герою и соответственно его троекратным ответом.

Далее следует история обращения (рассказ 2), окончательно проясняющая вопрос об основной теме зикра. В истории обращения (*тауба*) Малика Динара соединены две идеи: «Бог награждает за искренность, а не за лицемерие» и «Бог ниспосылает мирское только тогда, когда человек перестает желать этого». В трехчленной схеме: искренность помыслов — награда за искренность — отказ от награды (т. е. проявление аскетизма) — как подтверждение искренности уже решена первая этическая задача, преодолено лицемерие перед людьми¹³.

Биографический элемент присутствует в тексте зачина перед первой притчей, а далее он растворяется в текстах притч (следует оговориться, что биографическими элементами мы называем не сведения, которые соответствуют реальной жизни святого и достоверность которых трудно, а часто и невозможно проверить, а лишь те, которые носят характер деталей конкретной биографии). В разбираемом зикре к категории биографических относятся, к примеру, сведения о том, что Малик жил в Дамаске и что отец его был рабом. Биографическая описательность носит в зикре особый характер, она «работает» на раскрытие

этической идеи и чрезвычайно лаконична. В начале рассказа 2, например, сообщается, что Малик был человек «необычайно красивый, жизнелюбивый и богатый». Естественно, что подчеркивание таких достоинств не случайно. Оно служит для усиления эффекта, производимого его обращением, а подробное описание постыдного лицемерия Малика в служении Господу лишь подчеркивает, как далеко он шагнул потом на пути веры. В концовке рассказа можно увидеть элемент второго этапа пути — «осмотрительности» (*вара'*). Малик отказывается от должности попечителя мечети, ибо деньги, которые он заработает таким путем, будут запретными (*харам*)¹⁴.

Рассказ 3 также иллюстрирует тему доступности мирского и полного отказа от него, составляя, таким образом, пару со вторым. Окончательный «развод» с бранным миром подчеркивает искренность *тауба*. Кроме того, в отказе жениться проявляет себя третья стоянка в пути суфия — собственно аскетизм (*зухд*).

Следующая пара историй (4—5) раскрывает проблему с другой стороны: событие, воспринимаемое человеком как несчастье, на самом деле есть счастье, надо только полагаться на божественный промысл. Оба рассказа как бы подготавливают к идее полного упования на Бога (*таваккул*).

Рассказ 6 углубляет эту идею: Бог охраняет. Свершается первое чудо: руки праведника не горят в огне. Как и в рассказе 2, кульминационное напряжение создает «обязательный» персонаж любого зикра — тайный голос, произносящий слова, смысл которых изменяет восприятие героем ситуации. Рассказ 7 составляет пару с предыдущим, продолжая тему защиты свыше и упования на нее и объединяясь с ним по ассоциации идей (Бог охраняет) и по предметной ассоциации (рука не сгорает на огне — руку отрубают). «Биографическое» описание тяжелой болезни и слабости Малика приводится, с тем чтобы подчеркнуть жестокость эмирава слуги и расположение к Малику Господа.

В рассказе 8 о раскаянии некоего юного безбожника и тирана из приближенных султана можно выделить три основные идеи: во-первых, раскаяние и обращение — от Бога, а Он выбирает, кого захочет; во-вторых, сильного толкают к раскаянию не угрозы, а любовь и кротость; в-третьих, внешний признак обращения — аскетизм. Последняя мысль выражена в описании юноши, «тонкого, как прутик», «изможденного», валяющегося на земле в священной Мекке.

Рассказ об обращении в мусульманство иудея (9) в известной мере составляет пару с предыдущим. Он посвящен иллюстрации положения о необходимости «сдерживать гнев». Малик по отношению к иудею поступает так же, как Аллах по отношению к юноше тирану: отвечает добром на зло. Любовь и кротость в ответ на омерзительные деяния побеждают иудея. Драматизация повествования здесь достигается путем описания не-

пристойного поведения иудея, стремящегося затеять вульгарную ссору с соседом — праведником. Это характерный для притчи в целом прием снижения темы с целью подчеркнуть «высокость» происходящего, сопоставление по контрасту (см. [1, с. 20]).

В помещенном затем рассказе 10 читаем о том, как Малику захотелось поесть мяса, и узнаем о поведении суфия на двух этапах пути: нищеты (*факр*) и терпения (*сабр*). Малик годами жил в страшной бедности, ничего, кроме хлеба, не ел, да и то по ночам, но во время болезни ему захотелось мяса. Желание подавляется с помощью его условной реализации, т. е. покупки бараньих ножек, а затем отказа от них (подвижник отдал ножки дервишу). Так вводится тема *сабр* — весьма важного элемента суфийской доктрины, основной добродетели суфия. Рассказ интересен и с точки зрения развития сюжета. В нем действует дополнительное, как бы «биографическое» лицо — ученик мясника, который выслеживает Малика и передает хозяину его слова. Этот персонаж, необязательный для раскрытия общей идеи, вносит в рассказ некоторую «беллетристичность». Кроме того, здесь появляется деталь, которая сразу опрощает повествование и придает психологическую убедительность образу святого: прежде чем исполнить долг и отдать мясо дервишу, Малик несколько раз понюхал его и произнес: «О [плотская] душа, больше этого тебе не достанется!» К рассказу примыкает речение о великой пользе воздержания от мяса для разума (*акл*), т. е. для духовного сердца путника.

Следующий рассказ (11) тематически аналогичен предыдущему (место мяса в сюжете занимают финики). Но в нем более подробно обрисованы способы борьбы праведника со своей плотской душой не на жизнь, а на смерть («или меня умори, или сама умри!»), ведущие к победе над ней. Малику хочется фиников — нельзя потакать желанию — до смерти хочется фиников — тайный голос разрешает поесть их. Первая кульминация и первая развязка — Малик еще неделю принуждает себя к посту и молитве, а затем, счастливый, идет на базар и покупает финики. Направляясь в мечеть, Малик сталкивается с ребенком, который принимает его за иудея. Вторая кульминация — осознание того, что тайный голос лишь испытывал, насколько прочно его терпение, и отказ от желанных плодов, несмотря на как бы полученную свыше санкцию, т. е. очередной акт терпения после чуть не нарушенного воздержания.

Рассказы 12 и 13 поднимают тему богатых и бедных, заданную хадисом «Легко нагруженные спасутся, а тяжело нагруженные погибнут», т. е. продолжают разговор о пользе аскезы. При этом в первом из двух рассказов эта тема раскрывается через образ гибнущего от пожара города, берется общий случай, а во втором — через образ умирающего в муках конкретного человека, в данном случае — ростовщика. В этих рассказах содержится «теоретическое» обоснование аскетизма (*зухд*) и осмотрительности, умения отличать запретное от дозволенного.

(*vara'*). В первом случае это сделано напрямую, цитатой, а во втором — с помощью понятного любому мусульманину намека на известный «антиростовщический» аят (2:276): «Те, которые пожирают рост, восстанут только такими же, как восстанет тот, кого повергает сатана своим прикосновением [...] А Аллах разрешил торговлю и запретил рост». Торговать — дозволено, но обмеривать — запретно, за это — адский огонь (см. также примеч. 8).

Пара рассказов (14—15), следующая за циклом о богатых и бедных, противопоставляет искренность лицемерию. Малик Динар боится произносить формулы веры, которые еще не стали его внутренним побуждением, ибо это — худший вид лицемерия. Оба рассказа построены одинаково: Малик произносит слова исповедания, затем формула «он заплакал навзрыд» или «сознание покинуло его» образует в рассказе цезуру, после которой следуют разъяснения, например святого, как в рассказе 14.

Рассказ 16 — о непрерывном бдении Малика — завершает тему аскетического образа жизни, а рассказ 17 вновь возвращает нас к теме «внутреннего» лицемерия.

Далее помещено подряд двенадцать речений Малика, повествующих о бесцельности и необязательности общения с людьми, о том, что мир — это западня и следует, отделившись от него, предаваться аскезе, о том, что самое трудное — быть искренним и проявлять истинное терпение, что поминание Господа даровано человеку как величайшая из милостей, а привязанность к дольному миру отвлекает от поминания Господа. Эти речения как бы еще раз повторяют основные темы рассказов зикра.

Закljučают житие два сна с участием Малика, приснившиеся мудрецам после его смерти и выносящие в конец главы «мораль» зикра: «Господь прощает тех, кто не лицемерил на пути к нему» и «Превыше всего в мире горнем ценится воздержание и терпение в мире дольном». Таким образом, в снах подчеркнута основная дидактика зикра и важнейшая этическая идея.

Итак, композиционно в зикре можно выделить рифмованный зачин, рассказы, группирующиеся тематически, речения, также подобранные по темам, и сны о святом, приснившиеся собратьям после его кончины. При этом зачин и сны, выявляющие основное этическое содержание зикра, образуют как бы его идейную рамку.

Преобладающим при такой композиции является опосредованный, притчевый способ «изображения действительности», подчиняющий себе и подавляющий непосредственную описательность (что вообще характерно для агиографии как жанра).

Влияние устной традиции передачи сведений о праведниках, а также вера самого автора в благотворную силу поминания речений подвижников веры обуславливают специфическую роль

автора зикров как организатора идей в значительно большей степени, чем их создателя. Это выражается в таких особенностях текста, как преобладание чужой, неавторской речи, обязательность вводных формул (например, «и сказал»), очерчивающих ее границы, мозаичный принцип изложения событий и ассоциативные связи между отдельными рассказами и речениями. При этом содержательно зикр выстроен таким образом, что от начала к концу повествования канонизируемый святой предстает все большим аскетом и праведником. Фрагментарное, мозаичное изложение, возможно, используется Аттаром (и, естественно, традицией, к которой принадлежит его сочинение) и как осознанный прием, с помощью которого святой помещается над временем, отстраняется от мира обычных людей; он идет по своему «внутреннему» пути, с особым сцеплением причин и следствий.

Функция притчи, по словам С. С. Аверинцева, в подыскании ответа к заданной религиозно-этической задаче, «ее художественные возможности лежат не в полноте изображения, а в непосредственности выражения, не в стройности форм, а в проникновенности интонаций» [1, с. 21]. Именно поэтому можно с уверенностью сказать, что в зикре преобладает стилистика притчи. Каждый рассказ, каждая описанная жизненная ситуация имеют символическую наполненность, несут в себе второй, высший смысл, в каждом, самом малом участке жизненного пути святого прочитывается отрезок его мистического продвижения к Богу. В этом смысле каждый рассказ в зикре — притча, а каждое речение — редуцированная, «вынутая из декорации» притча. Но зикр — это и биография: в нем отмечены рождение и смерть — начало и конец пути, есть различные детали из жизни святого, говорят и действуют его современники, упоминаются географические названия и бытовые подробности. Иными словами, опосредованный, притчевый способ изображения тесно переплетен с непосредственным, прямым описанием, а в ряде случаев одна и та же история (например, рассказ 10 о бараньих ножках и рассказ 11 о финиках) прочитывается двупланово — и как притча, и как забавная подробность жизни человека.

Характер связи между притчевым и непосредственным описанием, их взаимопроникновение в зикре и являются, на наш взгляд, моделью соотношения жизненного и мистического пути суфийского праведника: мистический путь не может быть пройден вне соответствующей практики, одним лишь духовным прозрением. Как в тексте *зикра* Малик ежемоментно является одновременно «объектом художественного описания» и «субъектом этического выбора»¹⁵, так и в реальности лишь постоянное осуществление соответствующих жизненных поступков дает возможность продвигаться вперед по праведному пути (*тарикат*).

Ибн Халдун в «Мукаддима» писал, что суфизм не в аскезе только и не в уходе от мира (так поступают и люди других исповеданий). Для суфия завеса Тайны открывается лишь при

условии истинной прямоты (чистосердечия). «Это можно сравнить с отражениями в зеркале. Если оно выпуклое или вогнутое, то предмет отражается в нем в искаженной форме. Но если зеркало ровное, оно отражает предмет в его истинной форме. И если говорить о состоянии прозрения, то прямота [как авторским лицемерия] означает для души то же, что ровная поверхность для зеркала» [11, с. 82]. Необходимость постоянно печься о том, чтобы поверхность зеркала души не оказалась искривленной, и приводила к большей важности практики по сравнению с теорией, к ситуации, когда суфизм оказывался «не умоглядной философией, а способом жизни».

В данной статье не стояла задача дать исчерпывающий ответ на вопрос: «Так что же такое суфизм?» Задача мыслилась много скромнее — продемонстрировать на небольшом примере, какую пользу исследователям может принести и какие неразведанные глубины таит в себе такой круг источников, как суфийская агиография.

В «Курсе русской истории» В. О. Ключевский писал, что «житие — не биография, а назидательный панегирик в рамках биографии, как и образ святого в житии не портрет, а икона» [7, с. 314—315]. Учитывая в самом общем виде специфику нашего объекта, попробуем переформулировать: зикр — не биография, но путь праведника в рамках биографии, а образ его в зикре — путеводная звезда для единоверцев (на этом пути лишь правильный этический выбор в каждой конкретной ситуации обеспечивает продвижение вперед). Такой перифраз выделяет, как представляется, существенные особенности зикра как типа источника, с наибольшей полнотой рисующего детали суфийской практики.

Для расширения текстовой базы статьи мы приводим ниже перевод еще одного зикра, посвященного жизни учителя Малика Динара — Хасана Басри¹⁶.

Зикр Хасана Басри —
да будет с ним милость Аллаха¹⁷

Подле пророчества возвращенный, великодушием одаренный, Кааба деяния и знания, сердцевина кротости и воздержания (*вара'*), первейших из первых обогнавший, Предание первым охранявший, Хасан из Басры — да пребудет с ним божье благоволение! — обладал неисчислимыми достоинствами и неизмеримыми добродетелями, и был сведущ в знании и поведении, и непрестанно страшился Его, и к Нему стремился.

[1]

Его мать принадлежала к окружению госпожи Умм Саламы¹⁸. В то время как мать трудилась над чем-то, Хасан заплакал. Умм Салама — да пребудет с ней благоволение божье! — дала ему грудь, чтобы он сосал, и появилось несколько капель

молока. Те многие тысячи благословений, что даровал ему Господь, излились вслед за молоком Умм Саламы.

[2]

Передают, что однажды, будучи ребенком, Хасан в доме Умм Саламы глотнул воды из кувшина Пророка — мир ему. Пророк воскликнул: мир воде, что он испил! Потом Хасан говорил: поскольку сам Пророк касался той воды, мое знание восходит к нему.

[3]

Передают, что однажды Пророк — мир ему — вошел в дом Умм Саламы. Подле него положили Хасана. Пророк — мир ему — произнес над ним молитву, и все, чего удостоился Хасан впоследствии, пристокало от благословенного [действия] той молитвы.

[4]

Передают, что, когда Хасан появился на свет, его принесли к Умару¹⁹. Тот сказал: назовите его Хасаном²⁰, ибо он пригож лицом**. Умм Салама взяла на себя его воспитание и наставление. Она прониклась такой нежностью к ребенку, что ее грудь наполнилась молоком, и, кормя, она приговаривала: Господи, содейлай его водителем народа**. И случилось так, что он познакомился со ста тридцатью из сподвижников [Мухаммада] и знал семьдесят участников битвы при Бадре. Он был предан Али²¹ — да пребудет милость Аллаха с обоими! — искал у него знания и принял от него тарикат, а обращение (*тауба*) Хасана началось так.

[5]

Он был продавцом жемчуга, звался Хасан-жемчужник и вел торговлю с Румом, заключая сделки с императорскими вельможами и министрами, да будет с ним милость Аллаха! Как-то, будучи в Руме, он явился к одному министру и стал беседовать с ним. Тот предложил: если ты не против, давай направимся в некое место. Хасан согласился. Министр приказал, чтобы для Хасана привели лошадь, и они тронулись в путь. Когда они достигли пустыни, Хасан увидел шатер из румийской парчи, укрепленный на земле с помощью шелковых канатов и золотых гвоздей. Хасан остановился поблизости, и в тот миг показалось несметное войско в полном боевом облачении. Воины обошли шатер, произнесли нечто и двинулись обратно. Тогда показали философы и ученые, числом около четырехсот. Они обошли шатер кругом, сказали нечто и удалились. После этого триста озаренных святостью белобородых старцев направились к шатру, обошли его кругом, проговорили нечто и ушли прочь. Вслед за тем луноликие красавицы рабыни числом более двухсот, каждая с подносом золота, серебра и драгоценных камень-

ев, обошли вокруг шатра, сказали нечто и скрылись. Тогда император и главный министр вошли в шатер и вскоре покинули его. Хасан рассказывал: я был несказанно поражен и спрашивал себя, что же это такое. Когда мы вернулись, я обратился к министру с вопросом. Он сказал: у императора Рума был сын, и не было среди смертных равного ему по красоте, и науки постиг он в совершенстве, и в ратном деле был беспримечен, и любовь отца к нему не вместили бы и сто тысяч сердец. Внезапно он заболел, и искуснейшие из врачей оказались бессильны излечить его. Наконец он скончался. Его похоронили в этом шатре, и один раз в год люди выезжают из города поклониться ему. Сначала бесчисленное войско обходит вокруг шатра, и воины восклицают: о рожденный царем, если бы мы могли сразиться в честном бою с тем, что постигло тебя, каждый из нас не пожалел бы жизни, дабы вернуть тебя. Но то, что постигло тебя, исходило из рук Того, с кем мы не можем сразиться и с кем нельзя бороться! Так они говорят и уходят. Потом философы и ученые выступают вперед и говорят: случившееся с тобой исходит от Того, перед кем бессильны знания и философия, науки и опыт. Все мудрецы мира немощны перед Ним, все знатоки невежественны перед Его знанием, и мы бы обязательно придумали, как быть, но никто во вселенной не способен на такое. Так они говорят и уходят. Тогда святейшие старцы в славе своей выходят вперед и восклицают: о рожденный падишахом, если бы на то, что постигло тебя, могло повлиять заступничество старцев, все мы стали бы ходатаями, и молили бы, и тебя туда не отпустили бы, но оно исходит от Того, пред кем заступничество смертного не имеет силы! Так они говорят и уходят. Тогда луноликие рабыни с подносами золота и драгоценностей выступают вперед, обходят вокруг шатра и говорят: о рожденный императором, если бы то, что постигло тебя, было подвластно красоте и богатству, каждая из нас пожертвовала бы собой и отдала великие богатства, но не отпустила бы тебя. Но то, что постигло тебя, исходит от Того, над кем не властны ни богатство, ни красота! Так они говорят и уходят. Наконец, император в сопровождении главного министра входит в шатер и восклицает: о драгоценный плод отцова сердца, о зеница отцова ока, узнай, каковы пределы нашей власти! Отец прислал к тебе несметное войско, философов и старцев, заступников и советников, красоту и богатство, дары и подношения, а вслед за тем пришел сам. Если бы это могло помочь делу, отец принес бы сюда все, что возможно, но постигшее тебя исходит от Того, пред кем отец со своим саном и войском, придворными и дарами, богатством и казной не имеет власти. Мир тебе! До будущего года! Так он говорит и удаляется²².

Этот рассказ так подействовал на Хасана, что сердце его отворотилось от торговли. На обратном пути он размышлял и, прибывши в Басру, поклялся, что не будет смеяться в этом ми-

ре до тех пор, пока дело его не прояснится. Он предался укромности страстей и служению Господу с таким рвением, что не было в его время равного ему в подвижничестве, и подвиги его достигли такой степени, что, говорили, в течение семидесяти лет он совершал омовение [после отправления естественных потребностей] в уборной понапрасну. А в отшельничестве достиг он такой степени, что люди потеряли надежду увидеть его, ибо он ото всех отстранился.

[6]

Однажды некто в собрании встал и сказал: почему Хасан выше и лучше нас? Присутствовал некий преславный муж. Он сказал: потому что ныне всякому смертному есть нужда в его знании, а он нисколько не нуждается в смертных. Все верующие нуждаются в нем, а он свободен от всех в этом мире. В этом он выше и лучше нас.

[7]

В неделю раз он проповедовал, и всякий раз, взойдя на минбар и не увидев Рабии²³, он отменял собрание и уходил. Однажды у него спросили: о хаджи, столько мужей, окруженных свитой, хаджи и прочих достойных людей собралось, если одна старуха, закутанная в чадру, и не придет, что с того? Он сказал: не могу я вливать в груди муравьев тот шербет, что предназначил для слона. И всякий раз, когда собравшиеся прониклись пылом [его речей], он обращался к Рабие: о девственница, «это от раскаленных углей твоего сердца»*. О сеида, весь этот жар — от одного уголька твоего сердца!

[8]

Ему сказали: нам кажется, ты радуешься тому, что у твоего минбара собирается такое множество народу. Он сказал: разве дело в количестве? Хоть бы один дервиш присутствовал, сердце мое все равно бы радовалось.

[9]

Снова спросили: что такое мусульманство и кто такие мусульмане? Сказал: мусульманство — в книгах, а мусульмане — в могилах.

[10]

У него спросили: что есть основа религии? Он сказал: осмортительность. Спросили: что губит ее? Он сказал: алчность (тама').

[11]

И спросили: что такое райские сады? Он сказал: это золотой дворец, окруженный садом, и не войдет туда никто, кроме Пророка, праведника, шахида или справедливого султана.

[12]

И спросили: может ли больной лекарь врачевать других? Он сказал: сначала следует излечиться самому, а уж потом врачевать других.

[13]

Сказал: слушайте мои слова, ибо в знании моем есть для вас польза, а в деяниях моих нет для вас вреда.

[14]

И спросили: о шейх, сердца наши спят, и слова твои не оставляют в них следа, что нам делать? Он сказал: если бы они спали! Когда до спящего дотрагиваешься, он пробуждается. Ваши сердца мертвы, и, сколько ни тереби их, они не проснутся.

[15]

Спросили: есть люди, которые на словах так пугают нас, что сердца наши разрываются от ужаса. Надо ли так? Он сказал: лучше сегодня говорить с людьми, которые пугают вас, а завтра обрести безопасность, чем сегодня говорить с теми, кто сулит безопасность, а завтра быть повергнутыми в ужас.

[16]

Сказали: иные люди приходят к тебе в собрание и запоминают твои слова, чтобы оспорить их и выискать в них недостатки. Он сказал: я вижу себя жаждущим высшего рая и близости к Богу Всевышнему и не жаждущим покоя от людей, ибо и Создатель их не находит покоя от языков их.

[17]

Сказали: такой-то говорит, мол, не побуждайте народ, пока прежде не очиститесь сами. Он сказал: ничего так не желает шайтан, как угнездить эти слова в наших сердцах, чтобы закрылась дверь повеления творить благие дела и запрещения — творить дурные.

[18]

Сказали: правоверный завидует. Он сказал: вы позабыли о братьях Иосифа. К тому же, куда вы не перестали беспокоиться об этом, оно не повредит.

[19]

У Хасана был мурид, который всякий раз, услышав аят из Корана, простирался ниц. Однажды Хасан сказал ему: о муж, если можешь не делать того, что делаешь, стало быть, всю жизнь ты своим поведением раздувал адский огонь, а если не можешь не делать, тогда ты обогнал меня на десять степеней.

Потом сказал: гром — от шайтана *, у всякого, от кого исходит некий громкий возглас, он не иначе как от шайтана. Здесь он высказал общее суждение, не для всех случаев пригодное, и сам же пояснил это, а именно: если человек способен подавить громкий возглас, а все же издает его, это не иначе как от шайтана.

Однажды Хасан проводил меджлис. Вошел Хадждадж²⁴ в сопровождении множества воинов, несших обнаженные мечи. Присутствовал там некий преславный муж. Он сказал: сегодня я испытаю Хасана, ибо подошло время проверки. Хадждадж уселся. Хасан не обратил на него внимания и не прерывал своей речи, пока не закончил. Тот прославленный в религии муж сказал: Хасан есть Хасан (букв. «Хасан прекрасен»). А Хадждадж направился к Хасану, схватил его за руку и воскликнул: глядите на мужа!*. Если хотите узреть истинного мужа, глядите на Хасана! Хадждаджа видели во сне, был он распростерт на месте сбора в Судный день. Ему сказали: какой участи хочешь? Он сказал: той, что полагается верящим в единство божье. А произошло это от того, что в предсмертной агонии он говорил: Господи, яви малую толику терпения, ведь Ты — всепрощающий и милосерднейший из милосердных. Все согласны и единодушны в том, что Ты низвергнешь меня [в ад], так назло им всем вознеси меня, покажи им, что Ты «делающий, что пожелает»*. Об этих словах рассказали Хасану. Он сказал: похоже, что этот злонамеренный и тот мир прикарманит.

Рассказывают, что Муртада²⁵ — да пребудет с ним благоволение божье! — прибыл в Басру, рьяно взялся за дело и, не медля и трех дней, приказал разрушить минбары и запретить проповедовать. Он пришел на меджлис к Хасану. Хасан произнес речь. Спросил: ты поучающий или обучающийся? Тот ответил: ни то, ни другое; до меня дошло слово Пророка, и я повторяю его. Муртада — да будет Аллах им доволен! — не запретил его проповеди и сказал: этот юноша достоин слова. С этим он и ушел. Хасан догадался, кто это, сошел с минбара, бросился вдогонку и, настигнув его, коснулся края одежды со словами: ради Аллаха, научи меня, как совершать омовение (*вузу'*)²⁶. Есть некое место, именуемое *баб ат-ташт*²⁷. Принесли таз (*ташт*), он научил Хасана омовению и ушел.

Однажды в Басре случилась засуха. Двести тысяч человек пошли, соорудили минбар и попросили Хасана взойти на него для молитвы. Хасан сказал: хотите, чтобы пролился дождь? Они сказали: да, для того мы и пришли. Он сказал: выгоните

Хасана из Басры! И такой великий страх жил в нем, что, дошло до нас, он повторял: когда я сижу, то словно бы сижу перед палачом. И никто никогда не видел улыбки у него на устах, ибо он великую боль в себе носил.

[24]

Рассказывают, что однажды он увидел плачущего. Спросил: о чем ты плачешь? Тот сказал: я был на меджлисе у Мухаммада Кааба Гурази²⁸; он рассказал, что есть муж среди правоверных, который за зло грехов своих столько-то лет проведет в аду. Хасан сказал: вот бы Хасану быть среди тех, кого после стольких-то лет извлекут из ада.

[25]

Рассказывают, что однажды он читал хадис о том, что «последним выйдет из ада человек по имени Хуннад»**. Хасан сказал: вот бы мне быть этим человеком.

[26]

Кто-то из приближенных Хасана рассказал: однажды ночью Хасан плакал у меня в доме. Я сказал: отчего ты стенаешь при такой судьбе, как у тебя, и таких дарованиях? Он сказал: оттого стенаю и плачу, что нельзя Хасану приняться за что-либо без знания и цели, или сделать ложный шаг, или слово молвить, которое не будет одобрено перед престолом Всевышнего, ибо скажут тогда Хасану: прочь! Ныне ты потерял для нас цену, впредь ничего от тебя не примем!

[27]

Рассказывают, что однажды некто сидел на пороге его хижины. Хасан на крыше хижины творил намаз и так рыдал, припав к молитвенному коврику, что слезы его потекли по водосточку и упали тому человеку на одежду. Человек постучал в дверь и сказал: это чистая вода или мне отмыться? Хасан сказал: отмойся, ибо при таком намазе не подобало лить слезы, значит, то была вода согрешивших непокорностью глаз.

[28]

Рассказывают, что однажды он приблизился к усопшему. Когда покойника опустили в могилу и засыпали землей, Хасан сел на ту землю и пролил столько слез, что земля превратилась в глину. Потом сказал: о люди! Начало — могила и конец — могильная яма. Конец этого мира — могила, и начало того мира, смотрите, тоже могила, ибо «могила — это первое из жилищ загробного мира»*. Зачем кичитесь миром, у которого такой конец, как могила, и почему не боитесь мира, у которого такое начало, как могила? А если начало и конец ваши таковы, о беспечные люди, готовьтесь к началу и концу! Присутствовавшие при этом пролили много слез и отринули лицемерие.

[29]

Рассказывают, что однажды он проходил мимо кладбища в окружении дервишей. Он сказал: на этом кладбище похоронены мужи, чье рвение и усердие не возвысилось до рая, но такая печаль угнездилась в их прахе, что, если бы крупинку этой печали предъявили обитателям земли и неба, все они от страха бросились бы врассыпную.

[30]

Рассказывают, что в детстве случилось Хасану совершить прегрешение, и всякий раз, сшив новую рубаху, он записывал тот грех на воротнике, а потом так плакал, что лишался сознания.

[31]

Как-то 'Умар 'Абд ал-'Азиз²⁹ — да будет доволен им Аллах! — написал Хасану письмо, и в этом письме говорилось: «Дай мне короткий совет, такой, чтобы я запомнил его и стал им руководствоваться». Хасан на обороте письма написал: «О эмир правоверных, если Бог с тобой, кого ты боишься? А если нет, на кого уповаешь?» В другой раз Хасан написал ему письмо: «К тому дню готовься, когда умрет последний человек, которому предписано умереть, и с тем привет тебе». Он ответил: «К тому дню готовься, когда ни этот, ни тот мир уже не будут таковыми».

[32]

Как-то Сабет Боннани³⁰ — да будет с ним милость Аллаха! — написал Хасану письмо: «Слышал я, что ты намереваешься совершить паломничество. Хочу сопутствовать тебе». Тот написал в ответ: «Предоставь нам жить под сенью Господа нашего. Ведь совместное пребывание обнажает недостатки каждого, и мы станем врагами».

[33]

Рассказывают, что Са'иду Джубайру³¹ он сказал в назидание: трех вещей не делай. Первое — не ступай на ковер султанов даже ради заступничества за людей. Второе — ни с одной женщиной не сиди в уединении, даже если это Рабия и ты наставляешь ее в Божеском Писании. Третье — никогда не одалживай своих ушей эмиру, даже если ты первый среди отважных. Все это чревато бедствием и в конце концов причинит тебе вред.

[34]

Малик Динар сказал: я спросил у Хасана, что есть мучение в этом мире? Он сказал: гибель сердца. Я спросил: что есть смерть сердца? Он сказал: любовь к этому миру.

Один преславный муж рассказывал: на рассвете я подошел к дверям мечети Хасана, чтобы совершить намаз. Двери были закрыты, а Хасан внутри мечети молился, и какие-то люди говорили: аминь. Я подождал, пока рассвело, взялся за дверь — она открылась. Я вошел внутрь и увидел Хасана одного. Я удивился. После намаза я рассказал ему всю историю и попросил: ради Бога, проясни мне это дело. Он сказал: никому не рассказывай, но всякую ночь под пятницу меня навещают пери, и я говорю с ними о знании и молюсь, а они произносят: аминь.

Рассказывают, что, когда Хасан молился, Хабиб 'Аджами³² коснулся его подола и сказал: я вижу, что молитва услышана.

Передают, что некий почтенный муж рассказывал: мы с Хасаном и еще несколько человек совершали паломничество. В пустыне нас охватила жажда. Мы достигли колодца, но ведра с веревкой не нашлось. Хасан сказал: когда я начну намаз, вы пейте воду. Затем он приступил к намазу. Вода, чтобы мы смогли дотянуться, поднялась до устья колодца. Мы принялись пить. Один из паломников пригубил воды — вода ушла в глубь колодца. Хасан, закончив намаз, сказал: вы не полагайтесь на Господа, вот вода и ушла в колодец. Затем мы покинули это место. По дороге Хасан нашел финики и отдал нам, чтобы мы поели. В них были золотые косточки, которые мы принесли в Мекку, где питались на них и раздавали милостыню.

Передают, что Абу 'Амр, имам чтецов, обучал чтению Корана³³. Однажды к нему в учение поступил отрок, прекрасный собой. Абу 'Амр взглянул на него нечистым взглядом и позабыл весь Коран от [начального] алифа в [слове] «хвала» (*ал-хамд*) до [конечного] сина в «...от джиннов и людей» (*мин ал-джаннати ва-н-наси*). Огонь разгорелся у него внутри, он потерял покой и направился к Хасану Басри. Открыв ему свое положение, он зарыдал, приговаривая: о хаджи, такое дело со мной приключилось, и весь Коран я позабыл. Хасан опечалился и сказал: сейчас время паломничества, отправляйся и соверши его. Когда освободишься, иди в мечеть Хайф³⁴. Там увидишь — подле михраба сидит старец. Не мешай ему, пока он не освободится, а потом попроси помолиться за тебя. Абу 'Амр так и сделал. Он устроился в уголке мечети и увидел величавого старца, сидящего в окружении людей. Через некоторое время вошел муж в чистых белых одеждах, люди расступились перед ним, приветствовали его и стали беседовать. Когда настало время намаза, тот муж ушел, и с ним остальные люди, ста-

рец остался один. Абу 'Амр рассказывал так: я подошел к нему, поздоровался, воскликнул: ради Аллаха, помоги мне! — разрыдался и открыл ему все. Старец погрузился, уголком глаза взглянул на небо, и не успел он еще опустить голову, как Коран открылся мне. Я от радости пал ему в ноги, а он спросил: кто указал тебе на меня? Я сказал: Хасан Басри. Он сказал: такому имаму, как Хасан Басри, нет нужды в другом. Потом добавил: Хасан выставил нас напоказ, и мы также поступим. Он разорвал завесу [тайны], и мы так сделаем. Ты видел старца в белых одеждах, что пришел после полуденного намаза и прежде всех ушел, того, которому все поклонялись? Это и был Хасан. Каждый день он совершает полуденный намаз в Басре, потом появляется здесь и разговаривает с нами, а к следующему намазу возвращается в Басру. После этого старец сказал: всякому, у кого такой имам, как Хасан, не к чему домогаться нашей молитвы.

[39]

Рассказывают, что в те времена, когда жил Хасан, некий человек потерпел убытки при покупке лошади. Не зная, как быть, он рассказал о своем положении Хасану. Хасан купил у него эту лошадь за 400 дирхемов, предназначая ее для священной войны, и отдал ему серебро. Ночью тому человеку приснилась лужайка в раю, на той лужайке лошадь, а вокруг нее 400 жеребят, все светлой масти. Он спросил, чьи это кони. Ему ответили: были на твое имя записаны, а теперь стали Хасановы. Проснувшись, он отправился к Хасану и сказал: о имам, расторгни сделку, ибо я раскаиваюсь. Хасан сказал: уходи, ибо сон, что ты видел, приснился мне раньше тебя. Тот человек ушел опечаленный. На следующую ночь Хасану приснились дворцы, окруженные дивными садами. Он спросил, чье это. Ему ответили: того, кто расторгнет сделку. На рассвете Хасан позвал к себе того человека и расторг сделку.

[40]

Рассказывают, что у Хасана был сосед-огнепоклонник по имени Шам'ун³⁵. Однажды он заболел и был уже на пороге смерти. Люди обратились к Хасану: помоги соседу! Хасан приблизился к изголовью больного и увидел, что тот лежит почерневший от огня и дыма. Он сказал: страшись Господа, ибо всю жизнь ты провел среди огня и дыма. Прими ислам, чтобы Господь помиловал тебя. Шам'ун сказал: три вещи отвращают меня от ислама: первое — то, что вы поносите этот мир, а сами день и ночь ищите мирского; второе — вы говорите, что смерть грядет, а сами никак не готовитесь к смерти; третье — вы говорите, что предстоит лицемерие Всевышнего, а сегодня все делаете вопреки Его соизволению. Хасан сказал: эти [речи] — признак осведомленности. Но если таковы дела правоверных, что сказать о тебе? Они сознают единство Его, а ты всю жизнь

растратил в поклонении огню. И тебя, который семьдесят лет поклонялся огню, и меня, который не поклонялся, свергнут в ад, и тебе и мне гореть, но твой бог не позаботится о тебе, а если мой Господь пожелает, огонь не посмеет сжечь и единого волоска на моем теле, потому что огонь — создание Господа, а созданное подчиняется Создателю. Эй ты, семьдесят лет поклонявшийся огню, давай возложим на него руки, чтобы ты узрел слабость огня и мощь Господа моего. Так сказал он и сунул руку в огонь, и ни одна частичка его плоти не сгорела. Увидев такое, Шам'ун изумился, и утро узнавания занялось для него. Он сказал Хасану: уже семьдесят лет я поклоняюсь огню, сейчас мне осталось всего несколько вздохов, как мне быть? Хасан сказал: стань мусульманином! Шам'ун сказал: если ты выдашь мне расписку, что Всевышний Бог не накажет меня, поверю, а если не выдашь, не поверю. Хасан написал расписку. Шам'ун попросил: прикажи честным свидетелям из Басры удостоверить написанное. Они подписались. После этого Шам'ун пролил обильные слезы, принял ислам и завещал Хасану: когда умру, распорядись, чтобы меня обмыли, и своими руками предай меня земле, и эту расписку вложи мне в руки, ибо она послужит мне документом. Потом он произнес [формулу] исповедания веры и скончался. Его обмыли, сотворили над ним намаз и похоронили. А Хасан в ту ночь, засыпая, задумался: что же это я такое сделал? Сам тону, так как же я протягиваю руку другому, в своем царстве не властен, так как же я выдал поручительство для царства Божьего? С такими мыслями он погрузился в сон и увидел Шам'уна в сияющем, как свеча (*шам'*), венце, с улыбкой на устах, плавно прохаживающегося по райской лужайке. Хасан спросил: о Шам'ун, как это получилось? Тот сказал: о чем ты спрашиваешь? Как видишь, Бог всеславный щедрости своей приблизил меня к себе и удостоил встречи по благодати своей, и все те милости, которыми одарил меня Господь, не выразить и не описать словами. Теперь ты оправдал свое поручительство. Возьми расписку, ибо мне нет в ней больше надобности. Когда Хасан проснулся, он увидел ту бумагу у себя в руке. Он сказал: Господи, известно, что дела Твои не связаны иной причиной, кроме мудрости Твоей. У Твоего престола кто понесет урон? Семидесятилетнего гебра за одно только слово Ты приблизил к себе, так неужели же лишишь [этой милости] правоверного семидесяти лет?

[41]

Рассказывают, что самоуничужение его было таково, что он считал себя самым худшим из людей. Однажды, проходя по берегу Тигра, он увидел чернокожего со стеклянной флягой. Перед ним сидела женщина и пила вино из фляги. В голове у Хасана промелькнуло: этот человек лучше меня. Но тут сокол закона шарията ринулся в атаку: мол, нет, уж он не лучше меня, ведь он уселся с посторонней женщиной и пьет

из фляги вино. Так он размышлял, когда вдруг показался тяжело нагруженный корабль с семьёю путниками на борту. Внезапно корабль перевернулся и стал тонуть, чернокожий бросился в воду и спас шесть человек, потом обратился к Хасану: пойдй, если ты лучше меня, я спас шесть человек, а ты спаси одного. О имам мусульман, в этой фляге вода, а эта женщина — моя мать. Я хотел испытать тебя, внешним ли оком видишь ты или внутренним. Хасан упал ему в ноги, и попросил прощения, и узнал, что это посланец божий. Тогда он воскликнул: о чернокожий, как ты спас их из моря воды, так и меня спаси из моря воображения (*пиндар*). Чернокожий сказал: да прозреют твои глаза! После этого Хасан никогда уже не мнил себя лучше кого-нибудь другого. Как-то он увидел собаку и сказал: Господи, сочти меня ровней этой собаке! У него спросили: кто лучше — ты или собака? Он сказал: если я буду избавлен от наказания Господня, то я лучше собаки, а если нет, клянись всевеличием и всеславием Господа, собака стоит ста таких, как я.

[42]

Передают, что Хасан говорил: слова четверых поразили меня — ребенка, пьяного, гермафродита (*муханнас*) и женщины. Его спросили: как это было? Он сказал: однажды я проходил мимо гермафродита и скинул с него платье. Он сказал: о хаджи, положение наше еще не прояснилось, ты не снимай с меня платье, ибо лишь Господу ведомо, как сложатся дела впоследствии³⁶. И пьяного я видел, который шел по грязи, шатаясь и спотыкаясь. Я сказал ему: ступай тверже, несчастный, чтобы не упасть**. Он сказал: о ты, ступающий твердо, со всеми твоими притязаниями [на любовь к Нему], если я свалюсь пьяный, я выпачкаюсь в грязи, встану и отмоюсь, это легко. Бойся своего падения! Эти слова оставили глубокий след в моем сердце. И ребенок как-то нес лампу, а я сказал ему: откуда ты несешь этот свет? Тут лампу задул ветер. Он сказал: скажи, куда ушел этот свет, чтобы я ответил, откуда я принес его. И некая женщина с обнаженным лицом небывалой красоты, открытыми руками и заплаканными глазами жаловалась мне на мужа. Я сказал: сначала прикрой лицо! Она сказала: я от любви к сотворенному [Богом] потеряла разум, и, если бы ты не упрекнул меня, я бы так и на базар отправилась. Каков же ты при всех своих притязаниях на любовь к Нему, если ты не смог не заметить наготу моего лица?! Этому я тоже удивился.

[43]

Рассказывают, что, когда он ходил с минбара, он выбирал несколько человек из своих приверженцев и говорил: давайте распространять свет!**. Однажды кто-то кроме указанных людей отправился с ним. Хасан сказал ему: ты возвратись.

Рассказывают, что однажды он сказал своим друзьям: вы похожи на сподвижников Пророка — мир ему! Они возрадовались. Хасан сказал: лицом и бородой, и ничем иным. Ибо, если бы вам довелось увидеть их, все они предстали бы сумасшедшими в ваших глазах, а если бы до них дошли тайные ваши помыслы, ни одного из вас не назвали бы мусульманином. Ведь то были вожди, что мчались на быстроногих конях, как птицы, летящих, как ветер, свистящих, а мы на ослах позади собственных бород тащимся.

Рассказывают, что к Хасану пришел бедуин и спросил его, что такое терпение. Хасан сказал: терпение бывает двух видов: первое относится к разным бедствиям, а второе — к тому, что запретил нам всеславный Бог, — и рассказал бедуину о природе терпения. Бедуин сказал: я не встречал большего праведника, чем ты **, и не слышал о более терпеливом, чем ты. Хасан сказал: о бедуин, моя праведность в целом основана на желаниии, а мое терпение — на скорби. Бедуин сказал: поясни мне свои слова, ибо ты привел мои убеждения в смущение. Он сказал: терпение мое в несчастьях или в покорности свидетельствует о страхе перед адом, и это — та же скорбь, а праведность моя в этом мире есть стремление к тому миру, и это — желание лучшей участи. Потом сказал: терпение того человека имеет силу, кто принимает свою участь, тогда терпение его — для Истины, а не для защиты плоти от ада, и праведность — для Истины, а не для того, чтобы попасть в рай, и это знак чистосердечия.

И сказал: знания человеку подобают благотворные, деяния — совершенные, и в этом надобно чистосердечие, а покорность подобает полная, и в этом надобно терпение. Когда первое, второе и третье обретено, не знаю, что после того могут с ним сделать.

И сказал: овца осведомленнее человека, ибо зов пастуха отвлекает ее от пастьбы, а человека глас божий не удерживает от желаний.

И сказал: общение с дурными делает поступки людей подозрительными в глазах хороших.

И сказал: если кто-то позовет меня пить спиртное, я отнесусь к нему лучше, чем к тому, кто зовет стремиться к мирскому.

И сказал: познание (*ма'рифат*) наступает тогда, когда ты не находишь в себе ни крупницы вражды (*хусумат*).

И сказал: рай вечный — не за ничтожные дела земные, а за добрые намерения (*ниййат*).

И сказал: жители рая, когда впервые узрят рай, семьдесят тысяч лет пребывают в беспамятстве, дабы Господь всеславный им явился. Если величие Его узрят, опьяняются видом, наводящим ужас; если красоту узрят, погружаются в единение.

И сказал: помыслы суть зеркало, в котором ясно отражаются твои добрые и дурные дела.

И сказал: для всякого, у кого слова проистекают не от мудрости, они — сущее бедствие, и молчание всякое, что не от раздумья, покоится на вожделении и небрежении, и любой взгляд, брошенный не из стремления поучиться, это все забава и прегрешение.

И сказал: в книгах Мусы сказано: всякий человек, который удовольствовался малым, перестал нуждаться, а когда устранился от людей, обрел покой, а когда растоптал похоть, обрел свободу, а когда освободился от зависти, нашел в себе радушие.

И сказал: люди сердца всегда предпочитают молчание. Сначала говорят их сердца, и лишь потом — языки.

И сказал: в осмотрительности есть три степени (*макам*). Первая — когда раб божий ни слова не говорит иначе как по справедливости. Вторая — когда оберегает он члены свои от всего, на что гневается Господь. Третья — когда устремляется к тому, чему благоволит Господь.

И сказал: мискаль от крупинки осмотрительности лучше тысячи мискалей намаза и поста.

И сказал: мудрейшее из всех деяний — раздумье и осмотрительность.

И сказал: если бы я знал, что во мне нет лицемерия, из всего, что есть на земле, я имел бы самое драгоценное.

И сказал: противоречие между явным и тайным, сердцем и языком проистекает из лицемерия.

И сказал: ни одного правоверного нет среди ушедших и не будет среди тех, кто придет, кроме трепещущих от страха, как бы не стать лицемерами.

И сказал: каждый, кто говорит: я правоверный, на самом деле неправоверный. «Не очищайте же самих себя: Он лучше знает тех, кто богобоязнен!»³⁷

И сказал: правоверный тот, кто не суетлив и не таков, как собирающий дрова в потемках, то есть на того не похож, кто все, что может делать, делает, все, что приходит на язык, говорит.

И сказал: у троих не бывает состояния отрешенности³⁸ — у обуреваемого страстями, развратника и неправедного имама.

И сказал: благочестивые деяния в состоянии отрешенности принимаются [Богом] как мольба о прощении, даже если ты не просишь отпущения [грехов].

И сказал: несчастен сын Адама, довольный жилищем, где за дозволенное — спрос, а за недозволенное — мучения.

И сказал: душа сына Адамова не расстанется с этим миром иначе как обремененная тремя печальями: первая — он не насытился тем, что скопил; вторая — он не обрел того, на что надеялся; третья — он не запасся необходимым для того пути, что открывается перед ним.

Кто-то сказал: такой-то отдает душу. Он сказал: не говори

так. Он уже семьдесят лет отдает душу, если и сейчас не отдаст, так до чего же он дойдет?

И сказал: нагруженные легко — спаслись, нагруженные тяжело — погибли.

И сказал: научил великий и всеславный Господь неких людей, что этот мир был дан им взаймы. Они долг отдали и на легке ушли.

И сказал: по мне — смысленный и знающий разрушает этот мир, чтобы на его развалинах возводить тот мир, а не разрушает тот мир и на развалинах его возводит этот.

И сказал: каждый, кто узнал Господа, любит его, и каждый, кто узнал этот мир, почитает его врагом.

И сказал: никакое вьючное животное не годится для жесткой узды в такой степени, как твоя [плотская] душа в этом мире.

И сказал: если хочешь увидеть, каким будет этот мир после твоей смерти, посмотри, каким он стал после смерти других.

И сказал: клянусь Богом, что не почитали кумиров иначе, чем из любви к мирскому.

И сказал: люди, что были прежде вас, знали цену тому Посланию, что пришло к ним от Господа. По ночам они обдумывали его, а днем поступали сообразно. А вы учились, но не поступали соответственно, огласовки и буквы исправили и тем сотворили себе разрешение на вход в бранный мир.

И сказал: клянусь Богом, что ни один человек, возлюбивший серебро и золото, не избежит позора и унижения от Господа.

И сказал: всякий глупец, завидев скопище идущих мимо, не устоит на месте.

И сказал: всякий, кто приносит тебе слова людей, а твои слова уносит к другим, не заслуживает беседы.

И сказал: братья нам дороги, ибо они друзья религии, а семья — и домочадцы и дети — друзья этого мира и соперники религии.

И сказал: всему, что раб божий расходует на свое пропитание и пропитание матери и отца, будет счет, исключая лишь пищу, что он предлагает друзьям и гостям.

И сказал: каждый намаз, на котором отсутствует сердце, приближает к мучениям.

И сказали: что есть покорность? Он сказал: страх, что поместился в сердце, и сердце служит ему неотлучно.

[46]

Сказали: один человек уже двадцать лет не приходит к общему намазу и ни с кем не беседует, устранившись ото всех. Хасан отправился к нему и спросил: отчего ты не приходишь к общему намазу и ни с кем не беседуешь? Тот ответил: прости меня, ибо я занят. Хасан спросил: чем ты занят? Тот сказал: ни одного мгновения у меня не проходит без того, чтобы Господь не явил мне свою милость и я не отблагодарил Его за это

прегрешением. Замаливанием погрешений я и занят. Хасан сказал: так и продолжай, ибо ты лучше меня.

[47]

У него спросили: было ли тебе когда-нибудь хорошо? Он сказал: однажды я находился на крыше дома, и соседка говорила мужу: почти пятьдесят лет я живу в твоём доме, все, что ни случалось, терпела и жару и холод сносила, лишнего не требовала и честь твою берегла. Лишь на одно я никогда не соглашусь — чтобы ты при мне другую выбрал. Я делала все это для того, чтобы ты смотрел на меня, а не заглядывался на других. Коли сегодня ты почтил вниманием другую, я попрошу защиты от позора у имама правоверных. Хасан сказал: тут мне стало хорошо, и слезы полились из моих глаз. Я поискал пример в Коране и нашел такой аят: «Поистине, Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому Он пожелает»³⁹ — все грехи твои прощаю, но если краешком сердца ты возжелаешь другого и придашь его Господу в сотоварищи, никогда тебя не прощу.

[48]

Рассказывают, что один человек спросил его: каково? Он сказал: каково бывает людям посреди моря, когда корабль их разбился и каждый цепляется за доску? Тот сказал: тяжело им. Хасан сказал: вот и мне так.

[49]

Рассказывают, что в общине был праздник и все смеялись и забавлялись. Он сказал: удивляюсь я людям, которые смеются, не ведая правды о своем состоянии.

[50]

Рассказывают, что он увидел человека, который на кладбище ел хлеб. Хасан сказал: он лицемер. Его спросили: почему? Он сказал: если человек подле этих усопших ублажает плоть свою, будто и не веря в загробный мир и смерть, это признак лицемерия.

[51]

Рассказывают, что на ночной молитве он сказал: о Аллах, ты осыпал меня милостями — я не благодарил Тебя, насылал на меня несчастья — я не терпел; за то, что я не благодарил, не лишай меня милостей, за то, что не терпел, не обращай мои несчастья в постоянные. О Аллах, что от Тебя исходит, кроме великодушия?!

[52]

А когда приблизилось время его кончины, он стал смеяться, а смеющимся его дотоле никто никогда не видел. При этом он

повторял: какой грех, какой грех? С тем и преставился. Некий старец увидел его во сне и спросил: при жизни ты никогда не смеялся, что случилось на пороге смерти? Он сказал: я услышал голос: о царь смерти, обойдись с ним сурово, ибо один грех за ним еще остался. Я от радости рассмеялся, спросил, какой грех, и преставился.

[53]

Один преславный муж в ту ночь, когда Хасан отошел, увидел во сне, что небесные врата распахнуты и объявляют: Хасан Басри приблизился к Господу и Господь им доволен — да упокоит Аллах душу его!

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь и далее Коран цитируется в переводе И. Ю. Крачковского.

² Сокращенный английский пересказ трех эпизодов из этого жития см. в изд. А. Дж. Арберри «Мусульманские святые и мистики» [12, с. 26—31]. Перевод, помещенный ниже, сделан по [14, с. 40—48]. Малик-и Динар — букв. «повелитель динаров».

³ См. примеч. 17.

⁴ Здесь и далее помета двумя звездочками означает, что высказывание приведено по-арабски и сопровождается персидским переводом. В предисловии к сочинению Аттар указывает на необходимость перевода арабских цитат для популяризации учения.

⁵ Сабет б. Ислам ал-Боннани (ум. 748) — теолог и проповедник.

⁶ Коран (3:128): «...сдерживающих гнев, прощающих людям, Поистине, Аллах любит делающих добро!»

Здесь и далее одной звездочкой помечен арабский текст, не переведенный Аттаром на персидский язык. Слова в кавычках здесь и ниже — цитаты из Корана.

⁷ Формула исповедания веры (шахада) включает два основных положения мусульманской религии: «Исповедую, что нет Бога, кроме Аллаха, и исповедую, что Мухаммад — слуга Его и пророк Его».

⁸ Имеется в виду, что большой был оптовым торговцем. Он получал у купцов авансом деньги за товары, а затем при выдаче клиентам товаров обмеривал их. Поскольку в Коране (2:276—279) содержится прямой запрет на «рост», а действия этого торговца приводили именно к незаконному, ростовщическому обогащению, он становился «неверным», которому уготовано адское пламя: «... те — обитатели огня, они в нем вечно пребывают!» (2:276).

⁹ Коран 1:4.

¹⁰ Имеется в виду Абдаллах Мубарак — прославленный суфийский шейх, житие которого Аттар также приводит [14, с. 179—188].

¹¹ Коран 2:147 и 40:62.

¹² Мухаммад Васи¹ — знаменитый суфийский подвижник X в., житие которого также помещено у Аттара [14, с. 48—49].

¹³ Учение о лицемерии (*рийа*) привело в IX в. к возникновению особой школы — *маламатийя* (см. [2, с. 30]).

¹⁴ Ранние *захиды* придавали исключительное значение различению запретного (*харам*) и дозволенного (*халал*), а принимать всякое даяние, исходящее от носителей власти, считалось безусловно запретным (см. [2, с. 16]).

¹⁵ Термины принадлежат С. С. Аверинцеву [1, с. 21].

¹⁶ Перевод выполнен по [14, с. 24—40].

¹⁷ А. Дж. Арберри перевел три эпизода из этого жития [12, с. 19—25]. Ал-Хасан б. Абу-л-Хасан ал-Басри родился в Медине в 642 г. и умер в Басре в 728 г. Один из первых подвижников-аскетов, он необычайно прославлен в суфийской традиции своей набожностью и отрицанием мирского.

Он причислен к наиболее почитаемым святым раннего ислама, а также считается основателем секты мутазилитов ('Амр б. Убайд и Васил б. 'Ата принадлежали к его ученикам). Наиболее детальный разбор его биографии и учения принадлежит Х. Риттеру [13].

¹⁸ У м м С а л а м а — мать пророка Мухаммада.

¹⁹ Имеется в виду 'У м а р б. а л - Х а т т а б (ум. 644) — халиф с 634 г., один из виднейших сподвижников Мухаммада.

²⁰ Х а с а н (араб.) — букв. «красивый».

²¹ Имеется в виду А л и и б н А б и Т а л и б (ум. 661) — двоюродный брат и зять Мухаммада, в 656 г. избранный халифом. Шииты считают Али первым имамом.

²² Этот сюжет хорошо известен, например, по сказкам «Тысячи и одной ночи» (см. [12, с. 20]).

²³ Р а б и я (Р а б и ' а а л - ' А д а в и й а, ум 752 или 801) — прославленная суфийская проповедница. Наш перевод ее жития из «Тазкират ал-аулийа» см.: Древний и средневековый Восток. История, филология. М., 1983, с. 284—301.

²⁴ Х а д ж ж а д ж (Ибн Юсуф ас-Сакафи; ум. 95 г. х.) — губернатор Аравии и Ирака, известный своей жестокостью.

²⁵ М у р т а д а (араб.) — букв. «избранный», один из титулов халифа Али.

²⁶ В у з у ' — ритуальное омовение лица, рук до локтей и ног.

²⁷ Б а б а т - т а ш т (араб. букв. «место таза») — «умывальня».

²⁸ М у х а м м а д К а а б Г у р а з и (VIII в.) — проповедник суфизма, упоминается у Аттара также в житии Фудайла б. 'Ийада (ум. 803).

²⁹ У м а р II ('У м а р б. 'А б д а л - 'А з и з, ум. 720) — багдадский халиф.

³⁰ См. примеч. 5.

³¹ С а ' и д б. Д ж у б а й р упоминается в книге аш-Шахрастани [9, с. 130] среди авторитетов секты мурджитов, которые «ставили деяние после намерения и веры (в истинность религии)» [9, с. 126] и «совершивших тяжкие грехи не считали неверующими» [9, с. 131].

³² Х а б и б 'А д ж а м и — аскет и проповедник, его биография включена Аттара в «Тазкират» [14, с. 49—55].

³³ А б у 'А м р б. а л - 'А л а (ум. 770) — знаменитый авторитет по чтению Корана, многие годы живший в Басре. Рассказ переведен А. Дж. Арберри [12, с. 22].

³⁴ Мечеть Х а й ф стояла на пути паломников недалеко от Мекки.

³⁵ Последний из трех рассказов о Хасане, переведенных А. Дж. Арберри [12, с. 23].

³⁶ Смысл истории объясняется тем, что представление о полноценном человеке, который, ведя безгрешную жизнь, впоследствии попадает в рай, связано с мужским полом (например, в житии Раби многократно подчеркивается, что праведная жизнь ставит ее в один ряд с мужчинами). Но человек не может судить сам, судит лишь Господь — таков, по-видимому, смысл нравственного урока, преподанного Хасану гермафродитом.

³⁷ Коран 53:33.

³⁸ Отрешенность (*гайбат*) толкуется в суфийских словарях как такое состояние человека, когда он отрешается от плотских наслаждений, но еще не «свободен от них в полной мере».

³⁹ Коран 4:116.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Притча.— Краткая литературная энциклопедия. Т. 6. М., 1971.
2. Бергельс Е. Э. Избранные труды. Т. 3. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
3. Брагинский В. И. Хамза Фансури. М., 1988.
4. Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960.

5. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
6. Жуковский В. А. Жизнь и речи старца Абу Саида Мейхенейского. СПб., 1899.
7. Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. 2. М., 1908.
8. Крымский А. Е. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии. Ч. 1, вып. 4. М., 1909.
9. *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1984.
10. Абдаррахман Джами. Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс. Тегран, 1958.
11. *Ibn Khaldun*. The Muqaddimah. An Introduction to History. Vol. 3. N. Y., 1958.
12. Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya («Memorial of the Saints») by Farid al-Din Attar. Transl. by A. J. Arberry. Chicago, 1966.
13. Ritter H. Studien zur Geschichte der islamischen Fromigkeit. I. Hasan al-Basri.— DI. XXI (1933), S. 1—83.
14. The Tadhkiratu'l-Awliya of Shaykh Faridu'd-Din Attar. Ed. by R. A. Nicholson. Pt 1. L., 1905.

В. И. Брагинский

СИМВОЛИЗМ СУФИЙСКОГО ПУТИ В «ПОЭМЕ О МОРЕ ЖЕНЩИН» И МОТИВ СВАДЕБНОГО КОРАБЛЯ

Во сне я увидел себя на восточной горе и узрел там сонм ангелов. От востока до запада простирался бескрайний океан. Кроме него, ничего не было видно... Я вошел в океан и поплыл... и увидел сонм ангелов на горе запада. Озаренные светом заходящего солнца, они окликнули меня: «О ты, плывущий внизу, плыви и не бойся!» Когда я наконец достиг горы, они сказали мне: «Никто не пересекал этого моря, кроме Али ибн Аби Талиба, а после него — тебя».

Рузбехан Бакли Ширази (ум. 1209)

Среди богатых памятниками жанров малайской суфийской литературы, включающей доктринальные трактаты в прозе и стихах, житийные сочинения, аллегории, описывающие путь суфийского постижения (*марифат*), последний жанр, интересный одновременно в концептуальном и литературном отношении, изучен менее всего. Это создало и поныне бытующее мнение, что малайцев в значительно большей мере, чем проблемы пути, занимали онтологические аспекты суфизма. Такая точка зрения крайне затруднила изучение связей малайской суфийской литературы с персидской и особенно индо-персидской литературами, где такого рода аллегории — образцы «поэтического суфизма» с характерной для них символикой — распространены чрезвычайно широко.

В одних аллегориях — «статичных» — сразу за описанием какого-либо данного крупным планом символа (например, Чистой Птицы или Пребывающей в Единении Рыбы Тунца из поэм крупнейшего малайского суфия рубежа XVI—XVII вв. Хамзы Фансури [27, с. 33—39, 57—60]) следовало его доктринальное истолкование. В других аллегориях — «динамичных», сюжетных (например, в написанной в конце XVI или начале XVII в. «Повести об Индрапутре» [24; 47]) — подобное истолкование вообще отсутствовало, и о суфийском характере текста можно догадываться лишь по ряду присущих ему специфических черт (указаниям в предисловии, типу образов, принципам их сочетаемости [4, с. 139—153]).

Наконец, создавались аллегории, в которых сочетались черты обоих названных типов. В них, с одной стороны, присутствовал динамичный сюжет и обусловленный им метод «нанизывания» отдельных символов, с другой — введенное тем или иным способом внутритекстовое истолкование этих символов. Подобные аллегории представляют собой особую ценность, так как являются ключевыми текстами для интерпретации динамичных аллегорий, лишенных внутритекстовых пояснений, число которых, как очевидно автору этих строк, достаточно велико. Одна из таких ключевых аллегорий, «Повесть о Шахе Мардане» (XVII в.), уже подробно исследована нами [4, с. 119—139]. Анализ другой, называющейся «Поэма о Море Женщин» («Шарир Бахр ан-Ниса») или «Строфы знания о женщинах» («Икатиикатан илм ан-ниса»), созданной в период правления султана Аче (Северная Суматра) Алауддина Сайида ал-Мукаммаля (1588—1604), предлагается в этой статье.

Следует учитывать, что функцией аллегорий всех трех типов не менее (если не более) важной, чем описание пути, было предложение адепту суфизма набора особых образов-символов. Медитативное движение от их «изобразительной» поверхности к доктринальной глубине и являлось одним из основных способов обрести постижение, а именно способом, который непременно сочетался с другими (аскеза, устные наставления учителя, весь образ жизни). Пронизывая и преобразуя все существо суфия, постижение вело его к осознанию глубинного единства себя и Высшей Истины, того, что нельзя выразить в слове, но на что указывает символ. Именно поэтому символический способ познания и составлял важнейшую особенность суфийской гносеологии.

Европейские исследователи, познакомившиеся с «Поэмой о Море Женщин» еще в начале нынешнего века, отметили в ней черты сходства с любовной поэзией персидских суфиев (см., например, [38]). В 1933 г. Я. Доренбос весьма неудачно опубликовал ее по единственному лейденскому списку конца XVIII в. [27]. Вслед за тем П. Форхуфе упомянул о других списках поэмы [53; 54], а ал-Атас дал ценную интерпретацию ряда ее фрагментов [22]. Долгое время считалось, что поэма вышла из-под пера Хамзы Фансури, но достаточных оснований для подобного утверждения, по-видимому, нет (см. [3, с. 128—130]). Скорее поэма написана анонимным автором, принадлежавшим к поэтическому кругу Хамзы Фансури.

Предлагаемое читателю исследование опирается на некое подобие критического текста поэмы, основанного на уже изданном Я. Доренбосом списке Leiden Cod. Or. 2016 (список А), который был сопоставлен нами со списками Leiden Cod. Or. 5635 (список В) и London SOAS 41755 (список С, возможно, также XVIII в.; описание списков В и С см. соответственно [36, с. 34, 271; 43, с. 1]). Сопоставление позволило исправить многие ошибки как в отдельных чтениях, так и в разбивке текста на

строки, имеющиеся в издании Я. Доренбоса. Хотя проделанная работа и не разрешила всех текстологических проблем (остается неясным, принадлежали ли к оригинальному тексту строфы 27—32 списка А, отсутствующие в списке С, и строфы 37—42 списка С, отсутствующие в списке А; ряд чтений критического текста был принят без достаточно строгого обоснования, что отчасти компенсируется включением в наш критический аппарат всех разночтений, а в перевод — важнейших вариантов, встречающихся в данных списках), в целом удалось представить поэму в достаточно понятном виде.

Центральный символ поэмы, как следует из самого ее названия, — Море Женщин. В малайской, как и в других суфийских традициях, море (океан) обычно символизирует божественную Сущность (Бытие) в ее многочисленных творческих модусах (таким символом море неизменно выступает в творчестве Хамзы Фансури). В поэме, однако, речь идет о Море Женщин, а женское начало у человека — это его душа в отличие от божественного духа — мужского начала, в котором душа, пережив ряд трансформаций, тонет в конце пути [25, с. 18—23]. Море Женщин в исследуемой поэме это и есть Море Души — вполне обычный суфийский символ (см., например, [45]), в этом качестве противопоставляемый здесь «проточному», «текущему» Морю Духа (о нем см. ниже).

Примечательно, что в суфийской аллегории индо-персидского писателя Инаятуллаха Канбу (род. в Бурханпуре в 1606 г., ум. в Дели в 1671 г.) «Храм знания» («Бехар-е данеш») рассказывается о коварной жене, которая, желая избавиться от легковверного мужа-брахмана и предаться ласкам с любовником, упрекнула мужа в том, что он несведущ в пятой веде, именуемой «Тирья-Веда» — «Веда (т. е. знание) о женщинах». Пятеро красавиц, взявшихся восполнить этот пробел в образовании брахмана и символизировавших пять внешних чувств души (зрение, слух и т. п.), объяснили ему: «„Тирья-Веда“ — это бушующее море и безбрежный океан, и ни один мудрец не сможет измерить его своим разумом. Но ты мужайся, мы разрешим для тебя эту задачу и раскроем тебе тайны этой науки» (см. [13, с. 84—96]). Так, в сочинении «Храм знания», написанном примерно через полвека после «Поэмы о Море Женщин» и происходящем из мусульманской Индии, тесно связанной в литературном и религиозном отношении с Аче, познание души (его преподают персонажи, олицетворяющие внешние чувства), как и в малайской поэме, именуется «наукой о женщинах» и ассоциируется с образом бурного моря (океана).

В связи с интерпретацией центрального символа поэмы бесполезно напомнить, что в самом простом виде психическая (точнее, пневматологическая) структура человека предстает в суфийских учениях как некая система концентрических кругов. Самый внешний из них — душа (телесная, или животная, душа), заведующая движением и восприятием единичного (кон-

кретного) и понимаемая как утонченное тело. Следующий круг — сердце, способное воспринимать универсальное (абстрактное). Совокупность души и сердца — женское начало познающего. В глубинах сердца заключен божественный Дух (иногда око сердца), а в недрах последнего — истинная божественная Сущность человека (*сирр* — «тайна»). Дух, как уже отмечалось, воплощение мужского начала, а Сущность — интеграция того и другого начал, столь полная, что в действительности в применении к Сущности невозможно говорить ни об одном из них (см., например, [25, с. 13]). Каждому из уровней пневматологической иерархии соответствует определенный онтологический и космологический уровни, что связано с концепцией соответствия микрокосма (человека) макрокосму (вселенной).

Коротко определяя содержание «Поэмы о Море Женщин», можем сказать, что в ней повествуется о постижении, обретаемом по мере прохождения пути, который складывается из четырех этапов. Эти этапы: *шариат* (интериоризация мусульманского закона), *тарикат* (аскетическое подавление и преобразование низменных свойств души), *хакикат* (обретение истинного «я» и неизменное пребывание в нем), *марифат* (полное погружение в истинное постижение). Вслед за тем описывается осуществляемая в три ступени *фана* постигшего — полное уничтожение его «я» (а также самого постижения) и единение с Высшей Истиной.

Извечным образцом, парадигмой пути в суфизме выступало ночное восхождение (*мирадж*) пророка Мухаммада (о нем см. [32, № 44, с. 505—508; 33, с. 351—352]), который и проторил этот путь, пройдя все его стоянки (*макамы*) и достигнув блаженного созерцания Всевышнего (единения с Всевышним). Перед началом *мираджа* ангелы Микаил (Михаил) и Джабраил (Гавриил) вскрыли тело Мухаммада и омыли его внутренности водой из священного источника Замзам, смыв все, «что относилось к сомнениям, идолопоклонству, невежеству и заблуждению» [32, № 44, с. 506]; затем из золотого сосуда они влили в тело пророка мудрость и веру. Реминисценция этого эпизода — в словах поэмы о том, что воды Моря Женщин — влага Замзама; плывя по этим водам, познающий как бы проходит то же очищение, что и Пророк, к тому же они «наполняют мысли, душу и сердце» (строфа 1).

Затем Мухаммад посетил семь небес, на каждом из которых встретил одного из пророков, своих предшественников, повидал райский источник Кавсар, растущее на грани космоса Лotosовое Древо Крайнего Предела (Сидрат ал-Мунтах) и достиг преграды (*барзах*), отделявшей небеса от божественного Престола. Этим мотивам в поэме соответствуют упоминания о посещении Пророком семи стоянок у семи стен (укреплений) мистического Града Всемогущества, символизирующих небеса, но интерпретированных в несколько иной космологической системе,

о не имеющей врат стене — *барзахе* — и о райском источнике за шестой стеной. Кроме того, в истории *мираджа* повествуется о том, что на седьмом небе Мухаммаду были предложены на выбор вино, молоко и мед и что он выбрал молоко. В поэме же чаша с молоком (строфа 29) выступает одним из важнейших символов постижения, и речь о ней идет именно в связи с описанием седьмой стоянки.

У преграды сопровождавший Мухаммада ангел Джабраил оставил его, ибо далее следовать не мог, и Пророк в одиночестве приблизился к божественному Престолу «на расстояние двух луков или ближе», после чего удостоился созерцания лика Всевышнего. Обо всем этом (в приложении то к Мухаммаду, то к следующему по его стопам познающему) с необходимыми терминами (например, «расстояние в два лука», «истинное видение») довольно подробно говорится в поэме. Завершается же описание пути разделом о седьмой стоянке, где Мухаммад (Абдаллах — Раб Божий) неизменно пребывает в единении с Возлюбленной, Чистой Душой — Сафией (араб. *сафия* — «чистая»); это имя, кстати сказать, принадлежит одной из жен Пророка, равно как и имена женщин на четырех первых стоянках в Граде Всемогущества (о женах Мухаммада см. [33, с. 400—404]).

Таким образом, сюжет восхождения Мухаммада весьма полно отражен в «Поэме о Море Женщин» и должен рассматриваться как ее важнейший источник. Окончательно убеждает в этом сопоставление ряда строф поэмы с суфийскими описаниями *мираджа*, например тем, что содержится в поэме Низами «Семь красавиц». Фрагмент из «Семи красавиц», который посвящен последней фазе восхождения Мухаммада и важен для понимания рассказа о трех высших стоянках (ступенях *фана*) в исследуемом тексте, приводится ниже (в скобках отмечены параллели из «Поэмы о Море Женщин»; цифра обозначает номер строфы) [44, с. 11—12]:

Спутников на полпути он оставил,
Предпринял морское путешествие без [своего] «я» (6—7).
Капля за каплей через тот Океан (*Мухит*) переправился,
Шаг за шагом все бытие миновал.
Когда он достиг подножия Престола,
Он аркан превратил в приставную лестницу.
Голову высунул за пределы сияющего Престола
В опасное место тайны: «Преславлен я!» (23—25).
Он пришел в смятение, осознав опасность,
Тогда пришла милость и его сдержанным сделала (ср. «помощь» — 42).
Он «расстояние двух луков» в то самое время
От близкого прошел к «или ближе» (ср. 40, 42).
Когда тысячу световых завес разорвал,
[Его] взор в незанавешенный свет проник (ср. 38).
На шаг от своего бытия дальше стал,
С Господом осуществилось его свидание (40, 30).
Глаз от всего, что не [Им] было, отмыл (38),
Увидел свой предмет поклонения ясно,
Взор не обращал ни в какую [другую] сторону,
Когда слева и справа слышал приветствия (42).

Низ и верх, перед и зад, левый и правый
 Стали одним направлением, а шесть направлений исчезли... (41).
 Когда Пророк без направлений Господа увидел,
 Он речь безустую услышал.
 Особенный напиток отведал и особый халат [получил],
 Отыскал от близости Истинного путь очищения.
 Его чаша — счастье, а кравчий — постижение (29),
 Ничего не осталось ему от вечности *
 При тысячах учтивых приветствий
 Из того зенита прибыл, спустившись по кругу.
 Все, что принес, подарил друзьям (40),
 Сделал остановкой дел грешников.

Переход от этих вводных замечаний к предмету исследования настоящей статьи совершенно невозможен без детального ознакомления читателя с содержанием «Поэмы о Море Женщин», для чего ниже приводится ее полный перевод (с соответствующим обоснованием трудных мест и основными вариантами; малайский текст поэмы см. в конце статьи). Переводу предпослан обзор содержания поэмы, разбивку которой на разделы облегчают ключевые слова, объединяющие ее отдельные фрагменты (строфы 1—7 — «море» и его местоимения; 8—9—10—18 — «врата», «стоянки», 19—31 — «стоянки»; 32—34 — «совершенный»; 36—38 — «любовь»; строфы 39, 40, 42 — «брачный союз»), а также появление словосочетания «Море Женщин» лишь на границах ряда разделов (но не в других местах текста). Однако строгой числовой композиции, подобной той, что характерна для некоторых других суфийских сочинений малайцев (см., например, [5]), в данной поэме выявить не удалось. Итак, вот ее содержание.

- 1—5. Описание Моря Женщин.
- 6—7. Условия, при которых возможно отправление в это море.
- 8—9. Город в заливе Моря Женщин.
- 10—18. Четверо врат города:
 - 10—11. Врата *шариата*.
 - 12. Врата *тариката*.
 - 13—14. Врата *хакиката*.
 - 15—17. Врата *марифата*.
 - 18. Общая заключительная характеристика врат.
- 19—20. Стоянка *барзаха* — первая ступень *фана*.
- 21. Введение к описанию стоянок, расположенных выше врат.
- 22. Первая стоянка над вратами (подобная раковине жемчужницы и бобу) — вторая ступень *фана*.
- 23—34. Вторая стоянка над вратами (стоянка «истолченных в порошок», Мухаммада, Совершенного Человека) — третья ступень *фана*.
- 35. Необходимость подражать Мухаммаду.
- 36—38. Учение об Абсолютной Любви.

* Т. е. он выпил — постиг вечное пребывание в Боге (*бака*).

- 39—42. Учение о мистическом брачном союзе.
 43—46. Посвящение государю (в списке С: Предупреждение об опасности для суфия поддаться расслабленности и рассуждение об окончательном единении).
 47. Заключение (автора или переписчика).

* * *

Поэма о Море Женщин
 (Строфы знания о женщинах)

1. Море Женщин [гаит] совершенное блаженство,
 В нем — полнота всего сущего,
 Его воды — безмерно сладостная [влага] Замзама¹ —
 Наполняют мысли, душу и сердце.
 2. Его волны неугасимо пылают,
 Его валы бурно вздымаются и опадают,
 Его мощное волнение² сотрясает весь мир,
 В нем тонет множество кораблей.
 3. Его могучие буруны безмерно яростны,
 Его рифы остры, словно копыя,
 Если [мореплаватель] недостаточно сведущ и искушен,
 [Его] корабль наткнется на риф и разобьется вдребезги.
 4. Его пучины несравненно глубоки,
 Его стремительные течения чарующе поют,
 Их голоса трепещут, будто [звуки] бамбуковой флейты,
 Они нежно обошцают, завораживая душу.
 5. В пучине Моря Женщин
 [Обитает] необычайно ядовитый змей,
 У него семь крепких рогов —
 Разобьется корабль, если [при виде змея] оцепенеет
 кормчий.
 6. Если хочешь отправиться туда (в Море Женщин),
 Ищи опытного кормчего.
 Если будешь спрашивать [о кормчем] недостаточно
 усердно,
- То все мы там пропадем.
7. Если хочешь [отправиться] в это море,
 Купи крепкий корабль,
 Общей [его] килевую балку хорасанской сталью,
 Чтобы ты мог [успешно] плыть по морю.
 8. Море³ Женщин — несравненное,

¹ З а м з а м — священный источник на территории мечети Байт ал-Харам в Мекке.

² В тексте — *giak* (волнение), указывающее на присутствие скал на глубине, рифов, отмелей, а расширительно — символ чьего-то невидимого присутствия; также небольшие волны, разбивающиеся о берег (см. [56, т. 2, с. 337]).

- В одном [из его] заливов — семь укреплений³,
 семью кольцами стен [о поясан] Град Всемогущества,
 [На стенах] наготове оружие.
9. Семь колец [стен образуют] его укрепления,
 [В них] четверо прочно утвержденных ворот,
 На⁴ них всех начертаны имена⁴,
 Там постигшие (arif) совершают круговой обход (tawaf).
 10. Врата мима⁵ хорошо известны
 Мужам, искушенным в красноречии⁶.
 Они (врата) — стоянка госпожи Маймуны,
 Не утверждайся [на этой стоянке], чтобы продолжить
 путь.
 11. Эти врата — начало пути
 Шариата, [данного] Пророком Конца Времен,
 Они [еще] соприкасаются с животным [началом],
 Взыскуй [знания] там, о брат⁷.
 12. Врата сина безмерно прекрасны,
 Они — стоянка госпожи Саламы,
 Они — путь тариката, принадлежащий Пророку Аллаха,
 [Они] — творение Мухаммада, посланника Аллаха.
 13. Третьи врата именуются ха,
 Они — стоянка Хадиджи Великой,
 [Они] — место пребывания Посланника, Избранного
 Пророка,
 У этих врат ты поистине [обретешь] удовлетворение
 (rida).
 14. Эти безмерно прекрасные врата —
 Путь хакиката, принадлежащий Пророку Аллаха,
 Близ них — Марьям Возлюбленная Аллаха,
 Там блаженство, полнота наслаждений.
 15. Четвертые врата, именуемые 'айн,—
 Стоянка 'Айши, Матери Верных,
 [Они] — путь марифата Владыки Посланников,
 Там постигшие совершают круговой обход.
 16. Эти врата — стоянка тайны,

³⁻³ Так в списках *B* и *C*; список *A*: «Море Женщин изначально подобно // Сфере, [объемлющей] семь укреплений». Прочтение *t* (teluk — «залив») как *f* (falak — «сфера»), вероятно, ошибка переписчика списка *A*; эти слова в арабской графике различаются одной диакритической точкой. О выборе варианта «залив» см. ниже.

⁴⁻⁴ Так *B* и *C*; *A*: «[Тебе] непременно встретятся все четыре».

⁵ Т. е. ворота, на которых начертано имя, начинающееся с буквы *m* (араб. *мим*); далее упоминаются ворота *сина*, *ха* и *'айна* с именами, начинающимися соответственно с букв *с*, *х* и *'*.

⁶ Или «наделенным острым умом».

⁷ Или: «Там тебе предъявят иск, о брат» (т. е. испытают, сколь сильно в тебе животное начало).

- [Они] — завершение пути познания женщин,
Средоточие блаженства, радостей и наслаждений,
Там постоянно пребывает Избранный Пророк.
17. [Об] этой стоянке, от века прочно утвержденной,
Расспроси совершенного наставника.
Если [твое] знание несовершенно,
Этой стоянки [тебе] не достичь.
 18. Все четверо врат изумительны и прекрасны,
Все четверо — стоянки Посланника Аллаха,
Меж всеми четырьмя не делай различий,
И тогда тебя назовут красноречивым ⁸.
 19. Одна из стоянок совершенна без меры,
[Это] стоянка блаженства Али Избранника,
Исполненного любви к Фатиме Светозарной,
Там блаженство и полнота наслаждений.
 20. Эта стоянка от века имеет предел ⁹,
[Она] не свободна от двух радиусов ¹⁰,
Не ¹¹ измеряй же морские [глубины] ¹¹
Между морем и входом ¹² в устье ¹².
 21. О ¹³ двух стоянках, что выше врат,
Расспроси совершенного наставника ¹³.
Если ¹⁴ знание несовершенно,
Этих стоянок не достичь ¹⁴.
 22. Первая из [этих] стоянок подобна раковине
жемчужницы ¹⁵,

⁸ Или «обладателем острого ума».

⁹ Или «границу», «преграду» (hingga). Комментарий к этой и следующей строкам см. ниже.

¹⁰ В тексте jangka — букв. «расстояние между ножками циркуля» [37, с. 353].

¹¹⁻¹¹ Так А; ВС: «Пусть не унесет тебя [обратно] в открытое море».

¹²⁻¹² Так С; А: «Между морем и двойным устьем» (т. е. устьем из двух рукавов, раздвоенным); В: «Это стоянка возвышенных людей».

¹³⁻¹³ Так С; А: «Стоянка над вратами — // Это стоянка, прочно утвержденная» (или «весьма определенная», «весьма особенная»); в В отсутствуют эти две строки.

¹⁴⁻¹⁴ Так С; А: «[Она] стоянка всех искушенных ариффов, // Соверши же там круговой обход»; В: «Да не будешь ты увлечен [на путь] прелюбодеяния // И неудовлетворенности Истинным, [который] преславлен». На этом поэма в списке В заканчивается.

¹⁵ В списке А дано m-t, огласованное как matu=mutu (мера чистоты золота, соответствующая 2,4 карата; жемчужина, драгоценный камень [56, т. 2, с. 158]), но рифма требует окончания на ai, поэтому, видимо, ошибка в огласовке; должно быть mate — «раковина жемчужницы» [там же], что может читаться и как matai (ср. у Хамзы Фансури bara (отец), читающееся в

- По форме напоминающей бобовое семя,
 Соедини [с ней] свой обрезанный [уд]¹⁶, о друг,
 И обретешь блаженство, чувство самозабвения.
23. Вторая стоянка — [стоянка] истолченных в порошок,
 [Это] стоянка всех, искушенных в постижении,
 Она, именуемая стоянкой указаний, —
 Средоточие чувств радости и блаженства.
24. Эта стоянка не имеет себе равных¹⁷,
 [Она] — для постигших, умеющих облачатся.
 Если обретешь [это] качество, о друг,
 [Испытаешь] чувство полного блаженства и
 самозабвения.
25. Это — стоянка, ослепительно сияющая,
 Она расположена выше Женского¹⁸ Источника.
 Когда достигнешь этой стоянки,
 Без остатка испарятся¹⁹ [все твои] кости и суставы.
26. Эта седьмая стоянка — [обитель] совершенных
 праведников,
 Она — стоянка Пророка, Владыки Посланников,

рифме как *barai*). В *C* вместо *matai* дано *malai-malai* — дерево, из семян которого добывается масло; *malai* — головное украшение в виде цветочной или тонкой металлической подвески, которое надевает жених во время свадьбы или монарх при коронации [56, т. 2, с. 95]. Масло часто выступает символом постижения (*марифат*). Так, у Хамзы: кожура кокосового ореха — *шариат*, скорлупа — *тарикат*, ядро — *хакикат*, масло — *марифат* [21, с. 376]. Если верно *malai-malai*, то, возможно, это слово содержит намек как на масло — постижение, так и на свадьбу — единение.

¹⁶ В *A* *hatan* — «обрезание»; в *C* *hasyafah* — «крайняя плоть», «уд». Таким образом, строки 1 и 3 строфы 22 в *C*: «Первая из стоянок — [семя] дерева малей-малей...//Соедини с ним свой уд». Обоснование избранного чтения по *A* см. ниже.

¹⁷ В списке *A* *tiada berhingga-hingga*, скорее должно быть *tiada berhingga*, т. е. данная стоянка в отличие от предыдущей «не имеет преграды» (букв. «предела»), однако рифма требует *ai*. Может быть, как и в случаях с *barai*, *matai*, следует читать *hinggai* (?).

¹⁸ *A* и *C*: *nisa* — «женщины», но рифма требует *i*; отсюда — конъектура *nisayi* или *nisawi* — «женский» или *nisa ini* — «этих женщин».

¹⁹ Так переведено слово *gumpita* (*A* и *C*). Обычные значения его: 1) «оглушительный шум», «грохот», «гром»; 2) «страх», «трепет», «содрогание». Поэтому возможен и перевод: «Содрогнутся до основания кости и суставы», однако китайский список малайских слов XV в. дает значения «туман», «пар», «дымка», «мгла» (цит. по [29, с. 37]); об этом см. ниже.

- [Она] — место утех для святых (*вали*) и собрания постигших,²⁰
 Обиталище полюсов²⁰ и тех²¹, кто обрел единение²¹.
 27²². Говорит немощный дервиш, обладатель разума:
 «Безмерно удивительны стоянки за пределами [стоянок] жен...»
28. [Он]²³ собрал все [возвышенные] качества,
 [Он] постиг²⁴ чувство блаженства, [которое они даруют],
 [Он] высадился²⁵ в [том] сладостнейшем месте,
 Так что «текущее»²⁶ море стало этим местом [высадки].
29. В качестве уподобления [можно взять] молоко, налитое в сосуд.
 Содержимое [сосуда] — условие совершенного постижения (*назар*).
 [Когда же] молоко вылито, сосуд пустеет,
 [Но оно уже] впиталось во все члены [тела]²⁷.
30. Если ты обрешь это качество, о друг,
 Твоя красота в глазах женщин [станет] несравненной.
 Они испытают самозабвенный восторг в миг единения²⁸
 С искушенным мужем (*orang arif*), умеющим облачаться.
31. Эта стоянка именуется [стоянкой] госпожи Сафийи,
 Она — стоянка султана Абдаллаха²⁹,
 ...^{29a}, и дервиши пребывают на ней,
 Она [достигается] по милости Аллаха.

²⁰ Т. е. глав суфийской иерархии.

²¹⁻²¹ С: «праведников».

²² В списке С отсутствуют строфы 27—32. В строфе 27 списка А — лакуна в две строки, место которых занимает интерполяция (о ней см. [21, с. 14]), вызвавшая неправильную разбивку на строки строфы 28. Мы эту неправильность устранили.

²³ Вероятно, имеется в виду Мухаммад (тогда в лакуне речь шла о нем), но не исключено, что подразумевается герой поэмы или святые и «полюсы» из строфы 26 (тогда: «Они собрали... Они постигли...»).

²⁴ А: *dinazarkan* — букв. «узрел», но в суфийских текстах *pazara* = 'arafa — «постигать».

²⁵ А: *diturunkan* — возможно, «сошел с корабля».

²⁶ Т. е. «проточное» или «стекающее» [с горы]; см. ниже.

²⁷ Т. е., так же как вылитое из сосуда молоко оставило след на стенках, постижение, которое на последней стоянке пути следует отринуть (вылить), уже успело пропитать тело суфия.

²⁸ А: *bertemu* — «встреча», «свидание», но у Хамзы *bertemu* = *wasl* — «единение».

²⁹ Т. е. пророка Мухаммада — раба Божьего (*abd Allah*).

^{29a} Здесь и ниже отточие — лакуна в тексте.

32. Эта стоянка — стоянка совершенных,
Облачение... собрания постигших,
[Достигаемая] благодаря заступничеству Владыки
Посланников,
Который носит имя Печати Пророков.
33. Если ты обретешь это качество,
То имя твое — муж совершенный.
Именно ты совершенен в роду человеческом ³⁰:
Ведь ты избавился от животного [начала].
34. Если же ты не обретешь этого качества,
Ты [останешься] животным, не ведающим покоя ³¹.
Стремись же найти наставника,
И тогда ты станешь совершенным в знании.
35. Люди божьи, юноши и арифы
Облачаются ³² в дела Печати Пророков,
Прославившегося в этом Море Женщин
Совершенными качествами Владыки Посланников ³².
36. [Они] ³³ обретают видение, [присущее] науке опьянения
(ilmu khial),
Приближают ³⁴ к себе атрибуты Величия и Красоты,
Отвергают деяния суетной любви,
[Вершат] деяния любви, чей исток совершенен ³⁴.
37. Абсолютная ³⁵, всеохватывающая любовь ³⁵
Действует в сердце и в мыслях.
[Она] ³⁶ — творение Абсолютно Истинного,
О другой любви не помышляй! ³⁶.
38. Именно ³⁷ она приносит сокровенное знание (ilmu
laduni)
Вместе с атрибутами опьянения:
Опьяненное видение людей откровения
И истинное видение всех святых ³⁷.

³⁰ Так в А; С: «в роду духовных [существ]».

³¹ Или «цели».

³² С: «Следуют манере поведения Владыки Посланников, // Обращаются к [его] примеру с совершенной уверенностью (или доверием), // Всецело предаются воле Господа Миров».

³³ Т. е. люди божьи.

³⁴⁻³⁴ С: «Соединяют влюбленного и любовь, // Усваивают себе атрибуты влюбленных женщин, // Отвергают чувства сонливости (paum) и скованности lamsi». Строку 2 списка А можно перевести так: «Соединяются с атрибутами Величия и Красоты».

³⁵⁻³⁵ С: «Любовь, от которой терпишь полное поражение».

³⁶⁻³⁶ С: «Любовь, над которой удержишь победу, не бери с собой, // Чтобы достичь совершенной жизни».

³⁷⁻³⁷ С: «У всех, кто занят сокровенным знанием, // Но при этом [не чужд] черт скованности (или вялости), // От опьяненного видения людей откровения // Испарятся (или сокрушатся) кости и суставы».

39. Когда плывешь по Морю Женщин,
 Обладая³⁸ совершенным знанием о брачном союзе
 (akad),
 Его (моря) жемчужины — это не вызывает сомнения —
 Не покидают [своего] дворца³⁸.
40. Этот³⁹ брачный союз поистине праведен,
 Уничтожь [свою] волю⁴⁰ на расстоянии в два лука⁴¹,
 Это — брачный союз Печати Пророков,
 [Его] дар всем постигшим³⁹.
41. Приведи же к единству знаменитую шестерицу
 [направлений]⁴²,
 Утони в Море Света⁴³.
 Отринь [свою] волю и гордыню,
 [Пребывая] между двумя луками⁴⁴.
42. Этот брачный союз поистине праведен,

³⁸⁻³⁸ С: «Бери с собой знание о брачном союзе.//Если ты недостаточно [ревностно] расспрашивал /о нем/,/[Твой] корабль наткнется на риф и погибнет». Последние две строки строфы 39 содержат аллюзию на знаменитый бейт Ибн Араби: «Мы были неподвижными Возвышенными Буквами, не покидавшими своей обители (дворца) в Горной Вершине.//В ней я был тобой, и все мы были тобой, а ты был им», многократно толковавший малайскими суфиями (см. [21; 34]). Этот бейт посвящен Исначальным Потенциям сущего в божественном Сознании, которые как Неподвижные Сущности (*айян сабита*) обладают синтетическим (слитным) бытием на уровне Престола (*арш*), а затем обретают аналитическое (раздельное) бытие как Внешние Сущности (*айян хариджи*) на уровне Подножия — *курси* (об *арше* и *курси* см. ниже) [22, с. 20, 44]. Суфий стремится к слиянию со своей Неподвижной Сущностью (Идеей), его «невестой-затворницей»; слово *jauhar* (жемчужина) одновременно имеет значение «сущность».

³⁹⁻³⁹ С: «Жемчужину (т. е. свою сущность), которая страстно жаждет любви,//Не сдвигай с прочной основы.//Уничтожь свою волю на расстоянии двух луков,/[И тогда] Аллах явит милость к человеку откровения».

⁴⁰ Так С; в А слово «воля» отсутствует, возможен перевод: «Уничтожься (или уничтожь себя)...», т. е. уничтожь свое индивидуальное «я».

⁴¹ О кораническом по происхождению термине «расстояние в два лука» (*kaḥa kausain*) см. ниже.

⁴² Т. е. север; юг, запад, восток, верх, низ.

⁴³ Возможны переводы: «Утопи [свое „я“]...» или: «Утопи шестерицу направлений...» как олицетворение всякой телесности, в том числе космоса. О Море Света, т. е. о Свете Мухаммада, см. ниже.

⁴⁴ С: «концами двух луков».

Его преимущество в знании о [божественной] помощи
(ilmu taufik)⁴⁵,
После того как уничтожишься (tetar)⁴⁶, [ты] будешь
взят наверх,
Взирай же, [пребывая] там, с полной
сосредоточенностью.

43⁴⁷. Я сочинил этот шаир,
Чтобы повергнуть его к стопам государя-святого.
Да будет Аллах милостив к нашему господину,
Его наместнику во всех странах!⁴⁸

44. Владыка вселенной — справедливый государь,
Государь-полюс, наделенный полнотой совершенства,
Святой Божий, достигший совершенного единения,
Государь — постигший и совершенный.

⁴⁵ Ср. у Хамзы Фансури: «Если Возлюбленная не будет готова оказать помощь, // Как ты выдернешь [разделяющий вас] забор?! [27, с. 49]. Божественная помощь (taufik) и водительство (hidayat) — ступень восхождения суфия, где милость Всевышнего полностью просветляет его сердце светом откровения (nur kasyif) — атрибутом Сущности, и благодаря этому осознается изначальное единство постигающего и Аллаха, или, иными словами, осуществляется их единение.

⁴⁶ Букв. «сотрешься», «будешь стерт» (одно из значений tetar — «вытирать», «стирать» воду, пот и т. д.); в малайских суфийских текстах в этом значении обычно выступает термин таһw = *фана*, ср. также строфу 25 — «испаряться», «превращаться в капельки пара». Возможны и варианты перевода, основанные на таких значениях слова tetar, как «постоянно пребывать», «утверждаться», «утверждать». Тогда: «После того как утвердишься [на расстоянии двух луков]» или: «После того как [брачный союз] будет заключен» (букв. «утвержден», «скреплен»). Однако вариант списка С: «После того как растворишься (mesga)» (т. е. растворишься в Море Света) — делает перевод со словами «уничтожишься» (или «сотрешься») более вероятным.

⁴⁷ В списке С отсутствует следующее ниже посвящение султану Аче Алауддину Сайиду ал-Мукаммалю и после строфы 36, соответствующей строфе 42 критического текста, идет шесть строк заключения.

⁴⁸ Вероятно, имеются в виду княжества, подвластные Аче. Заключение текста в списке С:

Не взирай [там] в изнеможении,
Уничтожь волю [и] смятенные чувства.
Если твой наставник красноречив,
Твоя жемчужина (т. е. сущность) выйдет наружу [и]
станет принадлежащей Богу (*ли-ллах*).
Если ты не обладаешь достаточными познаниями, о друг,
Размягчатся твои кости, словно сваренные,

45. Да преумножится богоданное могущество (daulat)
 владыки вселенной,
 Короны, [венчающей] всю вселенную,
 По божественной милости Господа Миров,
 Ставшего государем обоих миров.
46. В посюстороннем и потустороннем мирах
 Да будет Аллах милостив к его величеству,
 Который благодаря совершенному постижению
 Прославлен как первый среди обладателей богоданного
 могущества!
47. Мой шаир остался незаконченным,
 Потому что ты, [читая его], успел утомиться.
 Если в нем есть погрешности, не мешкая исправь их
 Благодаря милости Аллаха.

В [урочное] время тело окажется бессильным,
 [И ты] не дотянешься до того, что приблизилось.
 Дрема (paum), чью длительность не умножай,—
 Наибольшее русло, [по которому вытекает] дух
 (или жизненная сила).

Если будешь рассеянным (или вялым), недостаточно
 энергичным,

Желания поразят весь [твой] мозг.
 [Если] при наступлении [урочного] времени и мига
 Ты сумеешь погрузиться в смертный сон (tidur nyedra),
 Ты исцелишься благодаря [своей] покорности (или
 терпению),

И ярко воссияет свет [твоего] лица.

В двух последних строфах противопоставляются два вида сна: paum (проявление духовной расслабленности) и tidur nyedra (полное забвение себя и мира, т. е. *фана* — «черная смерть»); ср. в малайской версии «Лейли и Меджнун»: «Nyedra laksana terkana rikaui» «Умер для мира, как сраженный наркотиком» [56, т. 2, с. 180]. Для ясности paum переведен как «дрема», а tidur nyedra — как «смертный сон». Далее:

Знание о брачном союзе отчетливо проявляется
 Во время этого штурма городских укреплений.
 Таков брачный союз собрания искушенных,
 Брачный союз, именуемый Блистательным Уничтожением
 (или превращением в пар, но, возможно, Блистательной
 Мглой, Блистательным Мраком).

Такова поэма о Море Женщин.

Тот, кто проникнет в ее смысл, прославится.

Этого знания и способа [действий] достаточно [для
 познающего],

Ариффы — те, кто несет их (знание и способ действий) в себе.

Духовное суфийское путешествие в глубь себя (микрокосма) разворачивается в аллегориях как движение в определенном пространстве (макрокосме), описание которого, неразрывно связанное с психологическим учением суфиев, основывается на данных традиционной мусульманской космографии, получившей символическую интерпретацию.

Начинается поэма с описания бурного моря чрезвычайно опасного для мореплавателей. Как уже отмечалось, в психологическом плане это Море Души; в плане же космографическом, по-видимому, Мухит — недоступный для кораблей Океан, со всех сторон окружающий земной диск (или шар, полушарие) среди вод. На это прежде всего указывает то, что его «мощное волнение сотрясает весь мир», т. е. его волны, набегающие на брег, охватывают, окружают землю. Далее, Море Женщин опасно не только своими бурунами, рифами и скалами, но и обитающим в нем змеем, а также течениями, зачаровывающими своим пением. Ужасающий змей является непреходящим обитателем Мухита, иногда сам Океан рассматривается как гигантская змея, обвиняемая вокруг колонны (земли) [55, с. 25]. Что же касается опасного пения течений, то этот мотив, очевидно, соотносим с мотивом чарующе поющих сирен — морских дев, обитающих в Океане.

Оба мотива представлены в «Искандар-наме» Низами при описании Мухита, весьма сходном с изображением Моря Женщин в поэме (змея обитает в западной части Мухита, а сирены — в восточной) [18, с. 608, 611, 642]:

Царь глядел, и восторгом он был обуян:
 Перед ним всеобъемлющий был Океан.
 Бились волны, обвившие все, что есть в мире,
 Были гранью земли эти грозные шири...
 И сказали они (мудрецы): «Сотням знающих путь
 Из воды этой страшной судов не вернуть».
 В этих водных просторах, от страха немея,
 Касасэ можно встретить — огромного змея...
 Он погибель несет, убивает он разом:
 Кто увидит его хоть одним только глазом —
 Умирает мгновенно...
 Здесь пленительны ночи, и в ночи такие
 Из воды появляются девы морские...
 Услышавший их голос пленительный разом
 В беспокойство придет, свой утративши разум.
 Их напевов неизвестных приманчивый лад
 Слаще песен известных и слаще услад.

Проплыв по Океану, а скорее переплыв его (движение к своей истинной сущности и единению — радиальное, центростремительное движение, по ходу которого пересекаются границы концентрических кругов), суфий оказывается в заливе у Града Всемогущества. Этот город окружают семь укреплений, причем пять из них, судя по всему, расположены на одной плоскости, а шестое и седьмое — над этой плоскостью (они

«выше врат» в стенах укреплений, см. строфу 21) в виде двух ступеней. Таким образом, вполне очевидно, что над берегом залива поднимается гора и город расположен частично у ее подножия, частично — на горе. Между шестым и седьмым кольцами стен, ограждающих город, находится источник или водоём, из которого вытекает река, впадающая в Океан. Локализовать источник именно за шестой стеной помогает то, что место впадения реки в залив, ее устье (согласно списку А, раздвоенное устье), находится за пятой стеной (на пятой стоянке, см. строфы 19—20), а стоянка — за седьмой стеной выше источника (см. строфу 25). Итак, суфий попадает в залив у подножия горы, в который впадает река, стекающая по склону и берущая начало в горном источнике.

Точно такой же «пейзаж», но описанный уже совершенно эксплицитно, появляется в поэме современника автора «Моря Женщин», поэт из круга того же Хамзы Фансури — Абд ал-Джамала [27, с. 85—86]:

Абд ал-Джамал — грешный раб —
Обитает на берегу Весеннего Залива...
Безмерно удивителен Весенний Залив:
Там [высятся] Обрывистая Гора,
Дорога, [ведущая] на нее, ослепительно сияет,
Там многие сбиваются с пути.
Обрывистая Гора безмерно высока,
С нее стекает широкая, многократно обвивающая [гору] река,
Там [места] несравненной красоты,
От которой разум приходит в замешательство.
Абд ал-Джамал — холостяк —
Без сожаления отверг свое «я»,
Он неизменно обитает на чужом высоком берегу...
Абд ал-Джамал — заблудший раб —
Обитает на берегу у Источника под деревом Путат.

Что же такое гора и город в космографическом аспекте? В мусульманских космографиях часто упоминаются различные объекты (природные и искусственные), находящиеся на берегу Мухита и отмечающие границу доступного человеку мира [55, с. 25—28]. Это может быть гора, или статуя, или город («медный город») [7, с. 172—207], города Джабалка и Джабалса у восточного и западного берегов Океана [55, с. 31—32], или замок (дворец). Здесь же иногда локализуется рай, представляющий собой восьмьюрусный конус либо пирамиду, из которого в Океан изливаются четыре реки [55, с. 39; 11, с. 305—306]. Иногда происходит контаминация этих объектов, о чем сообщается эксплицитно или что видно из самого характера описания. Примечательно, что, согласно некоторым хадисам, Мухаммад, вedomый Джабраилом, посетил города Джабалка и Джабалса во время своего *мираджа* и обратил часть их жителей в ислам [55, с. 31—32].

Думается, однако, что гору и город у ее подножия и на склоне, описанные в поэме, лучше отождествить с окружающим земной мир горным хребтом Каф, покоящимся на изумрудном

основании. На Кафе находятся волшебные страны, созданные из драгоценных материалов и населенные джиннами, пери, дивами; здесь же обитают ангелы, неустанно славящие Творца, а на вершине Кафа обитает Симург (или Анка) — символ Всевышнего в персидских суфийских аллегориях (например, в «Мантик ат-тайр» — «Беседе птиц» Аттара).

В космографической традиции Каф иногда располагается между миром людей и Мухитом [55, с. 25], но чаще за Мухитом, окружая его и, «как обручем, стягивая земное целое — землю и океан» [51, с. 615]. Такое расположение Кафа совершенно очевидно из его описания в одной из сказок «Тысячи и одной ночи»: «И они переходили с моря на море, пока не прошли семь морей (Океан часто описывается как состоящий из семи морей, семи концентрических кругов; так же нередко изображается круговой хребет Каф.— В. Б.), а когда они прошли эти моря, то увидели большую гору (т. е. Каф.— В. Б.), возвышающуюся в воздухе; эта гора была из зеленого изумруда, и на ней бежал ручей, и вся земля ее была из мускуса... А затем они пошли по ней и увидели вдали на горе пещеру, над которой был большой купол, и из пещеры блистал свет (это была сокровищница пророка Сулеймана, который, как и пророк Хызр, часто выступает правителем стран на Кафе.— В. Б.)» [19, с. 155—156]. Точно так же за семью морями, последнее из которых — Мухит, находится Каф и в малайской версии «Повести об Амуре Хамзе» [46, с. 136].

Каф не только ограничивает и удерживает в единстве и равновесии земной мир [40, с. 66], но и соединяет его с небесным миром: на этой горе укреплено семь небес, происходит ее контаминация с раем, с нее нисходит дивный свет [11, с. 472], иногда с нее стекают райские реки. Особенно важно, однако, то, что Каф — одно из мест, где локализуется *маджма ал-бахрейн* — кораническое «слияние двух морей», небесного и земного, соединенных и одновременно разъединенных преградой (*барзах*) [26, с. 668]. Так, герой уже цитировавшейся арабской сказки Булукия, странствуя по Кафу, приходит к таинственным воротам, охраняемым стражами в облике быка и льва. По молитве Булукии Аллах посылает Джабраила открыть эти ворота — «Ворота Слияния Двух Морей»: «И Булукия увидел за воротами большое море — наполовину соленое, наполовину пресное, и море окружали две горы, и были те горы из красного яхонта». На горах герой видит двух ангелов, которые объясняют ему: «...это место находится под престолом Аллаха, а это море заливают все моря на земле. Мы делим эту воду и гоним ее в земли: соленую — в земли соленые, а пресную — в земли пресные. А эти горы создал Аллах для того, чтобы охранять эту воду» [19, с. 174—175].

«Слияние двух морей» — один из центральных концептов суфизма — играет чрезвычайно важную роль и в «Поэме о Море Женщин». Это слияние происходит за пятой стеной, где по-

мещается устье реки, стекающей с горы и впадающей в залив. На первый взгляд вызывает недоумение то, что впадение реки в море рассматривается как слияние двух морей. Однако, как отмечал В. В. Бартольд, «арабское слово *бахр*, как и персидское *дарья*, значит не только „море“, но также „большая река“; этим, как признают и некоторые мусульманские комментаторы, объясняются те стихи Корана... где говорится о двух морях, пресном и соленом» [1, с. 545]. Речь здесь идет о комментаторах, понимавших слияние двух морей как впадение реки Шатт-эль-Араб в Персидский залив [26, с. 668].

В поэме место соединения двух морей описано следующим образом (строфа 20):

Эта стоянка от века имеет предел,
Она не свободна от двух радиусов,
Не измеряй же морские [глубины]
Между морем и входом в устье.

«Предел» — это, разумеется, коранический *барзах* (препятствие, преграда, предел): «Он разъединил моря, которые готовы встретиться. Между ними преграда, через которую они не устремятся» (Коран 55:19—20). Два радиуса — радиусы полуокружности устья (возможно, отсюда «раздвоенное устье» списка А) реки и полуокружности залива, в который она впадает. Некоторая странность этого образа объясняется тем, что в нем контаминировали два синонимических суфийских концепта: «два моря, готовые слиться, но разъединенные преградой» и «два лука» (точнее, «расстояние в два лука»). Последний концепт, также коранический, восходит к описанию *мираджа* Мухаммада, когда он «был на расстоянии двух луков» от Всевышнего (Коран 53:9). Это расстояние понималось как диаметр круга, сложенного из двух соприкасающихся концами луков и разделенного их тетивами. Как осуществлялась эта контаминация, хорошо видно на примере стихов Хамзы Фансури [27, с. 99—100]:

Два моря безмерно удивительны:
Между ними преграда благодаря Свету Возлюбленного,
Поскольку он (свет) явлен предельно близко,
Он видится далеким всем путникам.
Смысл двух морей глубок:
Он заключен во встрече Господа и мира,
Он — тайна Печати Пророков,
Что, не угасая, озаряет влюбленного...
Смысл «расстояние двух луков или ближе» —
Встреча с Возвышеннейшим Господом...
Два лука — это иносказание,
Значение его возвышенно и весомо,
В нем два моря, совершенных по красоте;
Людей, постигших это значение, на редкость мало.
Два лука подобны огражденному пространству (*kandang*),
Тетива между ними — не обычная вервь:
Там простирается то, что именуется барзахом,
Узри, что все три (т. е. два лука и барзах) — одно.

Итак, у подножия горы, описанной в поэме, находится место слияния/разъединения двух морей, что, как и расположение за

Мухитом и упоминание о стекающей с горы реке, подтверждает отождествление этой горы с Кафом.

О том же свидетельствует и символ города с семью кольцами стен (укреплениями). Число семь в мусульманской, в частности суфийской, культуре тесно связано с представлением о семи расположенных слоями друг над другом небесах, а семь крепостей — одно из обычных олицетворений небес. В таком значении, например, использует образ «семи крепостей» Низами в поэме «Лейли и Меджнун» [17, с. 24, 316]. Между тем гора Каф, как отмечалось, является опорой семи небес либо прямым их символом (иногда символом космических разумов семи небесных сфер [12, с. 314]).

Описанный «космографический пейзаж» находит довольно близкую аналогию в аллегории Ибн Сины «Хайй ибн Якзан», главный герой которой среди прочего рассказывает слушателям о «трех рубежах Земли». Говоря о неведомых рубежах «за Западом и Востоком», он поясняет, что их познанию «помогает омовение в некоем журчащем источнике... Если забредет к нему путник, и очистится им, и испробует сладкой воды его, то растечется по членам его созидательная сила, которая придаст ему крепость, достаточную для того, чтобы пересечь ту пустыню, и он не погрузится в море-океан, гора Каф не изнурит его стремнинами своими, и адское воинство не скатит его в преисподнюю» (пустыня — непознанная область бытия, море-океан — материальный чувственный мир, гора Каф — совокупность космических разумов, управляющих движениями небесных сфер и явлениями подлунного мира, преисподняя — невежество, противоположность знания, дарующего блаженство [12, с. 173]: о преисподней за горой Каф см. там же).

Порядок перечисления здесь тот же, что и в «Поэме о Море Женщин»: Океан, затем Каф. Далее выясняется, что журчащий источник — первое, что встретится путнику в открывшейся ему стране Света. Он «прокладывает себе путь рекой до перешейка (коранический *барзах*, здесь — грань познанного и непознанного). Всяк, искупавшись в нем, станет столь легким и проворным, что удержится над водой, не влекомый ко дну, взберется на гребни горных хребтов, не почувствовав усталости, и наконец выберется к одному из двух запредельных ему доселе рубежей». Эти рубежи на Западе — небеса, виды материи; на Востоке — элементы, царства (от минералов до человека), силы души, космические разумы. Оба ряда восходят к Необходимо-Сущему (см. [12, с. 174—175, 313—314]). Упоминание о подъеме на горные хребты, возможно, свидетельствует о связи источника и *барзаха* с Кафом, однако в аллегории Ибн Сины они скорее расположены на противоположном Кафу берегу Океана.

Еще более близкие параллели к космографии «Поэмы о Море Женщин» обнаруживаются в сочинениях Сухраварди Мактула (XII в.), который в аллегории «Киссат ал-Гурбат ал-Гарбийя» («История Западного Изгнанника») описывает странст-

вие героя как его путь на корабле через бурное море низших аспектов души. Преодолев морские просторы (победив эти аспекты души), изгнанник восходит сначала к низшим небесам (до неба Неподвижных Звезд), а затем к высшим (т. е. в микрокосмическом плане выходит за пределы телесной души), олицетворенным в образе горы, но не Кафа, а Синая. По склону горы стекает Источник Жизни, в котором резвятся рыбы, т. е. те, кто достиг конца духовного путешествия. Выше Источника пребывает Архангел Человеческой Природы, сияющий ослепительным светом, а еще выше находятся Мировой Разум и Великий Предок — Чистый Свет. «Все гибнет, кроме Его Сущности» — этой коранической аллюзией, относящейся к Всевышнему (ср. 55:26—27), заканчивается сочинение [41, с. 381—383].

В произведениях Сухраварди описываются также и восхождение на гору Каф, «откуда стекает Источник Жизни (странствие к нему — путь через просторы души.— В. Б.)... [гору], возносящуюся выше видимых небес». Подъем на Каф «символизирует внутреннее путешествие к центру своего бытия» [41, с. 395]. В этом же смысле в «Мирадж-наме» Сухраварди истолковывает значение *мираджа*. Вероятно, одна из персидских или арабских аллегорий типа «Истории Западного Изгнанника» послужила вторым (наряду с повествованием о *мирадже*) источником «Поэмы о Море Женщин».

В собственно суфийской традиции символизм горы Каф и восхождения на эту гору как пути единения был подробно разработан в уже упоминавшейся «Беседе птиц» Аттара, с которой перекликается одна из поэм Хамзы Фансури [27, с. 33—39]. Как отмечает А. Шimmel, гора Каф в суфийских сочинениях «связана с концепцией *курб* (близость), и *Каф-и курб* (гора Каф близости) — довольно расхожее выражение, особенно потому, что эта гора считалась стоянкой на краю сотворенного мира, местом, где человек может обрести истинную близость к Богу (которого со времен Аттара символизировал Симураг). Другая комбинация — *Каф-и канаат* (удовлетворенность, довольство): совершенный суфий живет, как мифическая птица на Кафе удовлетворенности» [49, с. 421]. Ассоциации *Каф — курб — кана'ат* объясняются тем, что все три слова начинаются с одной и той же буквы.

Мотив Кафа встречается и в обеих исследованных малайских повестях-аллегориях: дважды в «Повести об Индрапутре» — как семь гор и восьмая вулкан (вулкан — высочайшая из гор хребта Каф) и как окруженный семью стенами из драгоценных металлов дворец, подобный вулкану [4, с. 145]; в «Повести о Шахе Мардане» этот мотив отражен в описании высшего на берегу моря семиэтажного дворца, на крыше которого под раковиной скрыта царевна [4, с. 128] (ср. семистенный город и стоянку — «раковину жемчужницы» — в исследуемой поэме).

Образ семистенного города и данные о стоянках, расположенных между его стенами, позволяют представить себе систе-

му мироздания, нашедшую отражение в «Поэме о Море Женщин», и благодаря этому яснее интерпретировать ее. Семерка стен-небес — не единственная семеричка в поэме. В Океане, выступающем в микрокосмическом аспекте как символ телесной души и вообще телесности, как отмечалось, обитает семирогий змей. Такой змей с семью головами — символами страстей (гордости, греховных помыслов, похоти, зависти, зла, жадности и ненависти) — упоминается в «Маснави» Руми [8, с. 204]. Змей с семью лицами и четырьмя пастьями выступает воплощением животной алчности, присущей телесной душе, в одной из аллегорий Санаи [2, с. 322]. Помимо страстей семирогий (семиглавый и т. д.) змей может олицетворять пять внешних чувств, а также «силу гнева» и «силу похоти», присущие душе, а в макрокосмическом плане — семь земель (подземных сфер), так же, как небеса, расположенных слоями друг над другом. Характерно, что в «Повести об Индрапутре» змей является слугой Бахарума Табика, символа телесной души, пребывающего в Обители Мрака — подземном городе, окруженном семью кольцами стен из черного камня. В повести тем самым разделены владыка семи подземных сфер и его слуга — змей.

Исходя из всего здесь изложенного, можно сказать, что в изучаемой поэме получила отражение изначальная мусульманская космогония с семью землями и семью небесами («Аллах — тот, кто сотворил семь небес и из земель столько же...» — Коран 65:12; хадис, переданный Ибн ал-Факихом: «Спросили пророка о земле — семь ли их. Он ответил: „Да, и небес семь“...» [15, с. 50]). Не исключено, что это действительно так, однако, на наш взгляд, имеются достаточно веские основания считать, что в «Поэме о Море Женщин» воплощена несколько иная космологическая схема — схема, характерная для учения Ибн Араби.

«Гелиоцентрическая» космология Ибн Араби вкратце такова. Все мироздание складывается из 15 сфер. Сердцем космоса и его полюсом (*кутб*) является Солнце. Под ним расположено семь сфер: три низшие небесные сферы (небеса Венеры, Меркурия и Луны) и четыре сферы элементов (эфир, воздух, вода, земля); над Солнцем — также семь сфер: пять сфер высших небес (Марс, Юпитер, Сатурн, Небо Неподвижных Звезд и Беззвездное Небо), а также сфера божественного Подножия (*курси*) и сфера Престола (*арш*) [25, с. 118]. Отголосок этой системы обнаруживается в одном из малайских астрологических сочинений, где Солнце также является центром небес, а выше и ниже его находятся их высшая и низшая триады [57, с. 87].

О том, что цитировавшееся сочинение Абд ал-Джамала и сходная с ним в космологическом отношении «Поэма о Море Женщин» отражают схему Ибн Араби, свидетельствуют надежное отождествление Горы у Абд ал-Джамала с Престолом и несколько менее убедительное — Залива с Подножием у того же поэта, предложенные малайзийским исследователем Наги-

бом ал-Аттасом [22, с. 41—44]. Дело в том, что, хотя в Коране действительно Престол покоится на водах, он единствен, а не складывается из двух элементов — *курси* и *арша*, один из которых выше другого (см. Коран 11:9: «...и был его трон (*арш*) на воде»). У Абд ал-Джамала же описание выглядит иначе: над Заливом поднимается «высокий берег» (*tebing* — берег, который может насчитывать до нескольких сотен метров в высоту [58, с. 958]), где и обитает Абд ал-Джамал, а уже над этим берегом, естественным подножием Горы, — сама Гора. Если Гора олицетворяет *арш*, то именно «высокий берег» — *курси*.

В «Поэме о Море Женщин» ничего не говорится о высоком берегу Залива, и поэтому с *курси* и *аршем* могут быть отождествлены соответственно шестая и седьмая стоянки — те, что названы стоянками «выше врат», т. е. находящимися на склоне Горы. Это отождествление вполне отвечает концептуальному значению данных стоянок. Уровень *курси* — это уровень аналитического бытия в божественном Сознании, тогда как уровень *арша* — уровень синтетического бытия (*ijmal*), где не существует никаких индивидуальных различий, где творения выступают в недифференцированной форме общих идей [22, с. 43—44]. В нашей поэме на уровне шестой стоянки индивидуальные различия, по-видимому, еще существуют, иначе теряют смысл неоднократные утверждения, что индивидуальное «я» полностью уничтожается именно на уровне седьмой стоянки. Если же две последние стоянки (два последних укрепления) соответствуют *курси* и *аршу*, то «небес планет» оказывается всего пять (семь минус два), что совершенно невероятно.

Отмеченная аномалия заставляет подробнее рассмотреть символическое значение Залива в исследуемой поэме. В поэзии Хамзы Фансури ясно выражено противопоставление бурного и тихого, спокойного моря: божественная Сущность — это недвижимое море; начало Творения в божественном Сознании — утонченные (мелкие) волны (*ombak latif*); творящее слово «Кун!» («Да будет!») — шторм, обрушивающийся на море, вздымающий высокие волны, превращающий его в море тварности [27, с. 51—53]. Поэт пишет [27, с. 53]:

По утонченным волнам прекрасен путь,
Не стань же пленником мощных валов!
Утонченные волны — вот что вечно!

Он же упоминает о многочисленных «прекрасных заливах, подобных огражденному пространству (*kandang*)» в море божественного Бытия [27, с. 58]. Естественно, что вода в этих заливах, как и в бассейнах или садках, много спокойнее, чем в открытом море. Таким образом, статус залива явно выше статуса бурного моря, и поэтому, если Море Женщин — Море Души, то его Залив — Залив Сердца. Такое отождествление подкрепляется и названием залива в поэме Абд ал-Джамала — Весенний Залив. Весна же, согласно словарю суфийских мотивов и терминов

«Мират ал-Ушшак» («Зерцало Влюбленных»), «это равновесие темперамента (смеси соков тела: крови, лимфы, желтой и черной желчи.— В. Б.) путника, когда его сердце, испорченное и вяло мыслящее из-за смешения в нем четырех элементов (т. е. тверности.— В. Б.), очищается» [2, с. 137].

Если Залив (следующий за душой уровень психологической структуры) — сердце, то в макрокосмическом плане ему соответствует Солнце. Руми отмечал: «Бог — это Солнце, местом восхода которого является сердце» [8, с. 201]. Еще более определенно отождествлял Солнце и сердце Абд ал-Карим ал-Джли, один из систематизаторов учения Ибн Араби: «Небо Солнца сотворено из света сердца (*калб*). Солнце на своем небе, подобно сердцу у человека, является зеркалом Бога» [42, с. 123].

Итак, Залив — уровень Солнца, над ним — пять небесных сфер плюс *курси* и *арш*; ниже уровня Солнца, в море, — змей с семью рогами — символами сфер низших небес и элементов. Перед нами космологическая схема Ибн Араби.

В нашей поэме остаются неидентифицированными и необъясненными мотивы Женского Источника, расположенного за шестой стеной на уровне *курси*, и реки, берущей начало в этом источнике. В космологических сочинениях нередко упоминается кораническое по происхождению зеленое море под Престолом Аллаха, водами которого Всевышний воскрешает мертвых (см. [55, с. 60]). На наш взгляд, однако, Источник в поэме соответствует не этому морю, а райскому источнику Кавсар — водоему (реке), чье дно (или ложе) выложено жемчугами и рубинами, а берега — золотом. Объехать этот водоем можно лишь за месяц пути. Он был показан Мухаммаду во время *мираджа* как предназначенный лично ему [32, с. 834—835; 33, с. 262].

Идентифицировать Источник из «Поэмы о Море Женщин» с Кавсаром вновь помогают стихи Абд ал-Джамала. Он, как мы помним, «обитает на... высоком берегу» (уровень *курси*) «у Источника под деревом Путат». Ал-Атас подробно и основательно доказывает, что этот источник — Кавсар, а дерево — Сидрат ал-Мунтаха (райское Лotosовое Древо Крайнего Предела) [22, с. 45—49]. Данное отождествление, которое может быть перенесено и на исследуемую поэму (кстати, в списке С упоминается не только источник, но и дерево), подкрепляется еще двумя соображениями. Мухаммад на основе коранической традиции (Коран 108:1, 17:81) именуется, в частности, в «Тайнах постигших» Хамзы Фансури «Владыкой Вышнего Водоема и Преславной Стоянки» [21, с. 233], причем этот водоем расположен ниже стоянки [42, с. 136]. Поскольку же постоянная стоянка Мухаммада в нашей поэме — уровень Престола, то находящийся уровнем ниже источник может олицетворять водоем (Кавсар).

Кроме того, в «Повести об Индрапутре» беседа героя с Бермой Сакти, символом Духа, происходит среди моря, на возвы-

шенном острове, над которым поднимается Тронный зал государя, а неподалеку расположен пруд с лотосами, дарующими потомство (ср. райское Лotosовое Древо, на листьях которого начертаны судьбы рождающихся). Если, как в предыдущих случаях, отождествить возвышенный остров с *курси*, а зал, где находится трон, — с *аршем*, то пруд с лотосами окажется на уровне *курси*. Примечательно, что море, где расположен остров, именуется Бахр ан-Нахр — Море Реки (ручья, источника), вероятно, как раз по водоему на острове, а Нахр Мухаммад — другое название Кавсара [31, с. 834].

Важнейшее свойство Кавсара и реки, вытекающей из него, а также Источника и реки в «Поэме о Море Женщин» состоит в том, что вода в них проточная. Ее движение ясно описано в суфийских комментариях к кораническим стихам о четырех райских садах (третий и четвертый из них — Сад Духа и Сад Сущности, по существу, соответствуют уровням *курси* и *арша*) — комментариях, оказавших заметное влияние на символику «Повести об Индрапутре» [4, с. 149, 152]. Вода, которую суфий находит в низшем из садов — Саду Души, «символизирует Свет — знание, изливающееся из [расположенного в Саду Духа] источника Духа, текущее в Сад Сердца, а отсюда питающее органы интуиции, которые в Саду Души частично скрыты психическими силами» [25, с. 28]. Именно таково движение вод «точного моря» по склону горы в Залив (сердце) и оттуда в Море (душу). Источник назван женским явно потому, что в конечном счете питает Море Женщин; проточная вода же символизирует «красоту и чистоту сердца», которые достигаются «благодаря знаниям и истинным познаниям» [2, с. 126].

Итак, рассматривая поэму в космологическом плане, можно сказать, что суфий должен пересечь Океан (Мухит), скрывающий в себе семь низших уровней мироздания, и достичь Залива — уровня Солнца. Над Заливом возвышается гора Каф, подножие которой занимают пять высших небесных сфер, а склон — сферы *курси* и *арша*. На уровне *курси* расположен водоем Кавсар с проточной пресной водой, изливающейся в Залив. Здесь, на уровне Беззвездного Неба, вода Кавсара наталкивается на преграду (*барзах*), разъединяющую пресное и соленое моря (соответственно реку и Океан), но все же каким-то таинственным образом питает последнее (о преодолении преграды см. ниже). Вполне очевидно, что в «Поэме о Море Женщин» в чрезвычайном сжатом виде описана вся структура мироздания.

Переходя теперь от интерпретации этой поэмы на макрокосмическом уровне к ее истолкованию на микрокосмическом уровне, напомним, что глубинную основу этого сочинения составляет преобразованная в суфийском духе история *мираджа* Пророка. Как правило, встречи Мухаммада на различных небесных сферах с семьей пророков соотносятся в такой интерпретации с последовательным отвержением семи все более «чувствительных» органов постижения Высшей Реальности (*латифа*) у суфия,

следующего по его стопам [25, с. 97]. В исследуемой поэме дело обстоит, однако, несколько иначе. Этапы проторенного Мухаммадом пути единения олицетворены здесь в образах пятерых его жен: *шариат* — в образе Маймуны, *тарикат* — Саламы, *хакикат* — Хадиджи, *марифат* — Айши, наконец, последний этап трехступенчатой *фана* — в образе Сафийи. Точнее говоря, жены Мухаммада олицетворяют тот аспект души (ту душу), который проявляется в суфии на соответствующем этапе пути; именно с этим аспектом души (с этой душой) суфий вступает в мистический брак.

Пятиаспектная структура совершенствующейся души (иногда редуцированная в четырехаспектную), представленная в поэме, вообще была характерна для суфиев малайско-индонезийского мира (в отличие от многих других суфийских школ, где душа выступает в семи аспектах; см. [52, с. 152—157]).

Наряду с малайской традицией, где она представлена, например, в «Повести об Индрапутре» и «Повести о Шахе Мардане», такая структура была характерна для яванского суфизма. Так, в случае, когда олицетворениями различных аспектов души у яванцев выступали героини «Рамаяны», Равана символизировал *нафс ал-аммара* (гневную душу, средоточие дурных качеств), Кумбакарна — *нафс ал-лавамма* (раскаивающуюся душу), их сестра Сарпакенака — *нафс ас-сафийя* (очистившуюся душу), а мудрый брат Вибисана — *нафс ал-мутмайна* (умиротворенную душу). Сам же Рама, победитель великанов, олицетворял стоящую над этими душами, воплощающую их единство в «снятом виде» *нафс ал-мулхима* (вдохновенную душу) [50, с. 286—289, 301].

Поскольку в исследуемой поэме, как и в большинстве других суфийских сочинений, *нафс ас-сафийя* занимает высшее место, а *нафс ал-мулхима* (в отличие от яванской системы) обычно соответствует третьему этапу восхождения (в малайско-индонезийских текстах — *хакикат*, в других — нередко *марифат* [52, с. 153]), то Маймуну можно считать воплощением *нафс ал-аммара*, Саламу — *нафс ал-лавамма*, Хадиджу — *нафс ал-мулхима*, Айшу — *нафс ал-мутмайна*, Сафийю — *нафс ас-сафийя* (полностью очистившаяся душа, интегратор остальных в «снятом виде»).

Прояснить вопрос о том, почему из многочисленных жен Мухаммада именно эти в поэме приобретают символическое значение, позволяет символизм первых букв их имен, а также их семантика.

Имя Маймуна начинается с буквы *мим*, символизирующей тварность. Согласно широко распространенному в суфийских кругах хадису кудси, лишь эта буква отделяет Мухаммада от Всевышнего; избавившись от нее, Мухаммад (другая форма его имени — Ахмад) становится Единым, т. е. достигает единения («Я — Ахмад без „мима“», т. е. Ахад — Единый [49, с. 224]). Одно из значений самого имени Маймуна — «обезьяна», что на-

поминает о коранических «обезьянах презренных» (Коран 2:61) — символе животного начала, которое дисциплинируется на этапе *шариата* благодаря исполнению религиозного закона. Другое значение имени связано с понятием «правый» и благодаря этому вызывает ассоциации с кораническими (Коран 56:26) «владыками правой руки» (*асхаб ал-йамини*) — праведниками (теми, кто исполнял шариат), которые войдут в рай. Парадоксальное совмещение обоих значений в имени Маймуна точно отражает самую суть этапа: те, в ком господствовало животное начало (*нафс ал-аммара*), становятся на правый путь. Необходимость подавления животной природы многократно подчеркивается в исследуемой поэме.

Имя второй жены — Салама — начинается с буквы *син*. С нее же начинается и слово *салик* (путник). В суфийской традиции *син* символизирует путь [49, с. 423], и поэтому его появление в качестве олицетворения *тариката* и *нафс ал-лавама* в поэме совершенно уместно. Связанное с такими понятиями, как «благополучие», «безопасность», «освобождение от недостатков» — тем, что необходимо в пути и к чему путь приводит, имя Салама также вполне подходит к данному контексту.

Имя третьей жены — Хадиджа — начинается с *ха* — первой буквы персидского слова *худи* — «я», «самость», которое она и символизирует [49, с. 423]. Слово *диги* — точный малайский аналог *худи* — использует Хамза Фансури, когда, описывая этап *хакиката*, он подробно рассуждает о том, что достигший его неизменно пребывает со своим «я» — ест и спит с ним и т. д. [21, с. 308—309]. В то же время значения слова *хадиджа* — «верблюдица, преждевременно родившая детеныша» и «выкидыш». Производное от того же корня слово *хидадж* означает вещь с какой-то неполнотой. Это объясняет и значение выкидыша — преждевременно рожденного существа. На этапе *хакиката* уже преодолены страсти, очищено «я», но само оно еще сохраняется. В этом «неполнота» суфия, достигшего *хакиката* и *нафс ал-мулхима* — аспекта его души на этом этапе.

Имя четвертой жены — 'Айша — начинается с буквы 'айн, символизирующей такие понятия, как «источник», «сущность», «глаз (истинное зрение)», которые соответствуют именно этапу *марифата* [49, с. 421]. Кроме того, 'Айша означает «живая». *Марифат* же — это оживляющее знание, которое дарует вечную жизнь «умиротворенной душе» (*нафс ал-мутмаина*), обретшей его и возвратившейся к Всевышнему (Коран 89:27—30).

Наконец, имя пятой жены — Сафийя (Чистая) — означает душу, очистившуюся от всего тварного (в том числе и от «я»), достигшую единения. Это слово — стандартный термин для такой души, а буква — *сад*, с которой оно начинается, — принятый у суфиев символ чистоты [49, с. 423].

Кроме того, на третьей стоянке постигающий встречает Марьям (мусульманский эквивалент Девы Марии), а на пятой — дочь Мухаммада Фатиму и четвертого праведного халифа

ее супруга Али. Третья стоянка (*хакикат*) — это ступень Разума (Логоса) [4, с. 122, табл.]. Марьям рождает от Духа, тождественного Свету Мухаммада, пророка Ису (Логос) [25, с. 82]. Поэтому она, как бы являясь супругой Света Мухаммада (предвечной сущности Пророка), занимает ту же ступень, что и Хадиджа — символ *хакиката* и жена Мухаммада. Появление на пятой стоянке Али, квинтэссенции мужского начала, отвергшего свое «я» (что происходит на данной ступени) и во всякой вещи видевшего Господа [21, с. 246], и Фатимы, квинтэссенции женского начала (творческой женственности [25, с. 82]), вполне понятно. Здесь происходит полная интеграция мужского и женского начал — сливаются мужское и женское моря, Дух и душа. Можно предположить, что стоянка Фатимы выше стоянки Марьям еще и потому, что первая рождена от Логоса (Мухаммада) и, в свою очередь, рождает Логос (имамов — шиитский мотив), тогда как вторая лишь рождает Логос (см. [25, с. 82]).

За прохождением ворот *марифата* следует трехступенная *фана* познающего (строфы 19—34), описанная на основе учения Ибн Араби и особенно ал-Джили. Ал-Джили трактовал этот процесс как последовательное просветление сердца познающего благодаря Свету божественных Дел, Имен, Атрибутов и Сущности [42, с. 126—130]. Хороший комментарий к этим строфам дает Трактат 12 из сборника анонимных суфийских трактатов, изданного Э. Джонсом [35]. Привлекая этот трактат, отметим, что стадии просветления Именами и Делами в нем, как и в исследуемой поэме, объединены в одну, а строфа 20 (о стоянке с преградой и двумя радиусами), как было показано выше, есть ступень *барзаха*, изображаемая в трактате как круг с чертой (диаметром):

«Знайте, взыскующие Вышней Истины — да изольет на вас Господь отверзающий свет! — что, согласно [словам] постигших (*арифов*), круг являет две ступени божественной Сущности и Бытия. Первая из этих ступеней — ступень абсолютной божественной Сущности, проявленной без Атрибутов, Имен, Дел, которые [остаются] скрытыми в единстве Его Сущности и Бытия. Вторая ступень — это ступень относительной Сущности и Бытия Аллаха, когда проявление Сущности сочетается с каким-либо проявлением Его Атрибутов, Имен и Дел.

В свою очередь, ступень относительной Сущности, или Бытия, Аллаха включает две ступени: одна из них — ступень Атрибутов, другая — Имен и Дел... Абсолютная Сущность подобна такому кругу \bigcirc , в котором не проявлены ни Атрибуты, ни Имена, ни Дела — только сама Сущность. Относительная Сущность с Атрибутами подобна такому кругу \odot . Здесь проявлены Атрибуты и Сущность. Относительная Сущность с Именами и Делами подобна такому кругу \ominus . Здесь проявлены Дела, Имена и Сущность.

„Ау адна“ („Или ближе“) — ступень пророков и их наследников, более близкая, чем ступень „каба каусайн“ (расстояние

двух луков). Это („ау адна“) ступень относительной Сущности с Атрибутами — круг с точкой. „Каба каусайн“ — это ступень пророков и их наследников, ступень Сущности с Делами и Именами — круг с чертой.

Постигшие дают указания (*ишарат*; ср. название высшей стоянки в исследуемой поэме: «стоянка указаний» — строфа 23) относительно „фана фи-ллах“ и „бака би-ллах“, т. е. гибели (уничтожения) в Боге и увековечивания благодаря Богу. То, что гибнет (исчезает, уничтожается), — это черта, проявленная в круге Сущности, а то, что увековечивается, — это место, где была черта, но уже без черты, т. е. абсолютное проявление Сущности в круге, так как черта — это истинное „я“, проявленное в Знании, [которое присуще] Вышней Истине, которое неизменно пребывает (укоренено — *tetar*) в Сущности. Если постигший благодаря знанию (*марифат*), вкушению (*заук*) и созерцанию (*мушахада*) уничтожит (*фана*) свое истинное „я“, останется лишь абсолютная Сущность и он обретет уничтожение в Боге и увековечение благодаря Ему» [35, с. 84—86].

Ключевой для Трактата 12 образ круга (трех кругов) представлен и в «Поэме о Море Женщин». Круг с чертой (два лука и тетива, два моря и преграда) описан в уже не раз упоминавшейся строфе 20. В ней, однако, ничего не говорится о действиях познающего на этой ступени — ступени *барзаха*. Зато достаточно ясно сказано об этих действиях в заключительном, по существу, разделе поэмы, где анонимный автор вновь возвращается к мотиву плаванья своего героя по Морю Женщин, плаванья, когда тот уже обогащен знанием всего изложенного выше (знанием о брачном союзе), — строфы 39—42. Здесь, на пятой стоянке, необходимо окончательно уничтожить свою волю (или начать уничтожение «я») и утонуть в Море Света. Это Море (оно соответствует Свету Возлюбленного в стихах Хамзы Фансури о «расстоянии двух луков» и *барзахе*) — не что иное, как Свет Мухаммада, растворившись в котором суфий «видит глазами этого Света и созерцает все светы без завес» [25, с. 29].

Утонув (растворившись) в Свете Мухаммада, суфий может подняться на ступень Духа (в символической системе четырех райских садов — войти в Сад Духа [25, с. 29]), т. е. достичь шестой стоянки, уничтожить черту в круге. Собственно говоря, *барзах* (эта черта), с одной стороны, есть «я» суфия, а с другой — Свет Мухаммада (см. [20, с. 74]). Начало уничтожения «я» суфия и погружение в Свет — это и есть преодоление преграды, первая ступень *фана*, просветление Делами и Именами, осуществляемое благодаря божественной помощи (см. строфу 42; о помощи Возлюбленной у Хамзы Фансури см. примеч. 45 к строфе 42). Эта помощь, собственно, и состоит в низведении Аллахом в сердце суфия Отверзающего Света, тождественного Свету Мухаммада. Просветленный таким образом — получивший помощь — суфий может быть затем вознесен («взят наверх» — строфа 42) на следующие стоянки. Так преодолеваются стены

без ворот (стена стоянки *барзаха*, тождественная *барзаху* в море, одолевается благодаря растворению в Свете).

Следующая ступень *фана* — просветление Атрибутами — описывается в строфе 22 (первая стоянка, что «выше врат» = шестая стоянка), где весьма натуралистически вводится редкая в малайской суфийской поэзии эротическая тема (см., например, [27, с. 49] и перевод [3, с. 139]). Эта стоянка подобна раковине жемчужницы и семени боба, т. е. близка по форме к кругу. В то же время раковина — это, без сомнения, символическое лоно Вышней Возлюбленной. В таком значении данный символ встречается, например, в маснави «Юсуф и Зулейха» Джами, где поэт так описывает неудержимую страсть к Юсуфу, охватывающую Зулейху в седьмом, белом зале (зал единения) ее дворца [10, с. 176]:

Она его жемчужины хотела
И превратила в раковину тело,
Но в ту мишень Юсуф не стал стрелять,
Он раковины не сломал печать.

В малайских аллегориях раковине жемчужницы соответствуют жемчужный ларец, где герой прячет своих жен («Повесть об Индрапутре»), и раковина на седьмом ярусе дворца, в которой скрывается невеста героя («Повесть о Шахе Мардане») [4, с. 128—129, 146]. Указание на соитие дает образ, подобный линга-йони малайского и яванского тантризма индуистско-буддийского времени, а в проекции — круг с точкой — символ второй ступени *фана* в Трактате 12.

Не менее важно и сравнение с семенем боба. У Хамзы Фансури семя — это «скрытая сокровищница» известного хадиса кудси, т. е. совокупность потенциалов Вселенной, готовых, повинаясь божественной Воле и творящему слову «Кун!», явиться вовне, актуализоваться: «Семя — это сокровищница, дерево, заключенное в нем — ее содержимое, целиком скрытое в сокровищнице... во всей полноте пребывающее в единственном семени. Семя желает произрастить из себя дерево на бескрайней равнине. И тогда семя говорит: „Я было скрытой сокровищницей и пожелало быть познанным“. Это иносказательно указывает на божественную Волю» [21, с. 246—247]. У Ибн Араби Подножие (*курси*) названо «сокровищницей Его Тайн» [25, с. 118]. Этого онтологического уровня и достигает суфий на шестой стоянке восхождения.

Последняя ступень *фана* — просветление Сущностью, — подробно описанная в строфах 23—34, представляет собой полное уничтожение «я» суфия в Вышней Истине. Этой ступени соответствует седьмая стоянка («[стоянка] истолченных в порошок», место, где «без остатка испарятся кости и суставы»). Эта стоянка вновь ассоциативно связана с образом круга, но на этот раз, как и следовало ожидать, пустого. Его символизирует *беджана* — круглый таз, миска, чаша (в «Бустан ас-саладин» — «Саде царей» видного суфия умеренного толка Нуруддина ар-Рашири

этим словом названа знаменитая чаша Джамшеда, являющая взору весь мир) [56, т. 1, с. 67]. Существенно следующее: из чаши вылито молоко — символ постижения (*марифат*), так как на последней ступени само постижение становится завесой между любящим и Возлюбленной (Богом) [21, с. 288]. К этому времени суфий уже полностью преобразен постижением (оно «пропитало» все его тело).

Получает свое завершение на седьмой стоянке и символическая эротическая тема. Здесь речь идет уже не о начале соития, а о «самозабвенном восторге в миг единения с искушенным мужем, умеющим облачаться». Последняя строка может вызвать некоторое недоумение, если не учитывать, что в ней имеется в виду «облачение в мистическую наготу» — полное освобождение божественной Сущности человека от любых черт тварности, включая и его «я». Хамза Фансури так писал об этом чрезвычайно важном, финальном понятии *марифата* [27, с. 110]:

Постигание — безмерно удивительно,
[Оно] — облачение святых, обретших благу участь,
Тот, кто достиг его, становится любящим,
Чья стоянка близка к Господу миров...
Признак и доказательство их единения —
В том, что они неизменно облачаются в одеяния наготы...
Их забава — совершенная забава,
В эту наготу облачался Пророк...
Эта нагота — не щегольство,
[Она] — одеяние прославленного феникса (Анка).
Если вы страшитесь смерти и погребения,
Ваше бытие не станет просветленным.
Эта тайна [наготы] от Печати Пророков
Снизойшла к общине влюбленных,
Тот, кто облачился в нее, обрел истинную уверенность
(*хакк ал-йакин*),
Забыв о дольном мире и всех существующих в нем верах.
Это знание — одеяние Посланника,
Который, хотя и был подчиненным, неизменно пребывал
в единении.
Все четыре стоянки были ниспосланы ему,
Так мог ли он не удостоиться свидания?!

Чтобы не смутить умы своих читателей любовной суфийской символикой, впервые зазвучавшей на малайском языке, Хамза подчеркивал в своем сочинении, что он пишет «не о той наготе, которую осуждает кади». Автору «Поэмы о Море Женщин» для этой же цели потребовался специальный раздел, в котором он ясно противопоставил Абсолютную Любовь — предмет своего описания — и суетную (мирскую) любовь, чьи деяния суфии отвергают (строфы 33—38). Только снискавший Абсолютную Любовь достигает последней стоянки, становится Совершенным Человеком и удостоивается пребывания с султаном Абдаллахом, т. е. Мухаммадом, и его Вышней Супругой — Сафией.

Определить непосредственные источники «Поэмы о Море Женщин» (за исключением суфийской системы и поэзии Хамзы Фансури, безусловно повлиявшей на нее) пока что не представляется возможным. Вместе с тем типы этих источников вполне очевидны — это, как уже отмечалось, история *мираджа* Мухаммада в ее суфийской интерпретации, а также возникшие, вероятно, не без влияния истории *мираджа*, хотя и необязательно в прямой связи с ней, философско-мистические аллегории наподобие «Истории западного изгнанника» Сухраварди. Существовал, однако, и третий источник поэмы — местный ритуально-мифологический комплекс представлений о корабле и мореплавании как важнейших символах в «обряде перехода» у многих народов малайско-индонезийского мира, комплекс, получивший отражение и в устной эпике этих народов.

В предыдущей работе [6] автор этих строк попытался показать воздействие на малайские суфийские поэмы о мореплавании домусульманских представлений, связанных с тем, что в этнологической литературе принято называть «кораблем мертвых», «кораблем духов» и «шаманской лодкой». В результате исследования удалось установить, как именно преобразуется семантика корабельного символизма у малайских суфиев. Надо сказать, что в классическом ближневосточном суфизме корабль — это символ преимущественно с негативной коннотацией (он чаще всего символизирует «вторичные причины», т. е. «заветы», отделяющие познающего от Вышней Истины, а также смерть, тело), хотя иногда имеет и позитивную коннотацию (средство передвижения на пути к Всевышнему, имя Божье, в котором совершается путь). Традиция же малайских суфиев резко усиливает позитивную коннотацию символа и, комбинируя ряд его значений, превращает корабль в олицетворение цельной суфийской концепции нисхождения (божественного творения мира) и восхождения (пути к Творцу и единения с Ним). Такого рода произведения как будто не существуют в персидской и арабской литературах, где корабль является спорадическим символом, появляющимся на достаточно короткое время среди прочих, не составляющим основы символической структуры.

Трансформация корабельного символизма в малайском мире происходит с опорой на такие архаические ритуально-мифологические мотивы, как создание корабля из Мирового Древа, символизация в нем всего космоса, достижение на корабле сверхреального мира под водительством мудрого кормчего — шамана или особого могущественного духа. вполне естественно, однако, что в малайских суфийских поэмах обнаруживаются лишь глухие реминисценции и формальная схема мифов, ритуалов, порожденной ими эпике неисламизированных народов архипелага (даяков, батаков, ниасцев). Более полно черты этих мифов, ритуалов, эпики сохранились в фольклоре малайцев.

Элементы данной схемы получают в суфийских поэмах новую, гораздо сильнее спиритуализированную семантику.

Сходным образом обстоит дело и в «Поэме о Море Женщин». Хотя корабль в ней ближе к символическому кораблю ближневосточных суфиев, чем его «собратья» из рассмотренных прежде сочинений («Поэма о лодке I» и «Поэма о лодке II» [5; 6]), он выступает чрезвычайно важным позитивным по коннотации символом. Его ритуально-мифологический прообраз не «корабль мертвых» или «корабль духов», а еще один ритуальный малайский корабль — «корабль свадебный», доставляющий жениха к невесте (в данном случае к Вышней Невесте).

Ассоциация корабля с браком существовала и в ближневосточном суфизме, где она носила, насколько можно судить, чисто отрицательную коннотацию. Ограничимся двумя примерами. В житии Ибрахима ибн Адхама из «Тазкират ал-аулийя» («Поминования святых») Аттара святой, узнав у некоего дервиша, что тот не женат, одобряет его и поясняет: «Дервиш, который женился, сел в ладью, а когда появился сын — ладья утонула» [2, с. 183]. Еще резче отрицательная коннотация судна выражена в аллегорическом маснави Джами «Саламан и Абсаль». Здесь лодка, на которой влюбленные бегут от отца и соединяются, такой же символ телесности, дольного мира, как и Море Похоти, которое они пересекают, а сама их связь — нечто чисто отрицательное [9, с. 446—461].

В исследуемой поэме, напротив, «крепкий корабль», доставляющий к Вышней Невесте, — явно позитивный символ. Он пересекает Море Женщин, а затем входит в устье (строфа 20), с него высаживаются в «сладостнейшем месте», которое — «текущее море» (строфа 28), т. е. уже Река Духа; с корабля, похоже, можно видеть жемчужину (Невесту), не покидающую своего дворца (строфа 39). Все эти действия могут осуществиться лишь в том случае, если ворота Града Всемогущества являются как бы «морскими» вратами — четырьмя разрывами в стенах, существующими для того, чтобы пропустить реку, впадающую в море, четырьмя вратами в той части ее течения, что именуется устьем. Вероятно, нижняя часть устья считается принадлежащей Морю Женщин, верхняя — «текущему морю», берущему начало в Источнике. Граница между ними (преграда — *барзах*) — первая из стен, не имеющих ворот.

Это предположение находит подтверждение в стихах Хамзы Фансури, посвященных морю божественного Бытия и содержащих описание сходной картины [27, с. 56]:

Плывя, не останавливаясь у преграды из бревен в устье реки
(ср. *барзах*),

Перевали через нее, несомый приливом,
Не щади корабля,

Чтобы достичь дока (т. е. конца пути, Вышней Реальности).

Другое подтверждение можно обнаружить в «Поэме о лодке I» (написана, вероятно, в Аче в XVII в.), где Творец в Устье

Всемогущего (ср. Град Всемогущества в «Поэме о Море Женщин») создает лодку из Древа Сущего (аналог Мирового Древа). Эта лодка (корабль) — символ всего мироздания — отплывает в Море Скрывающего, оплывает космос (ср. прохождение познающим космоса в исследуемой поэме), вновь возвращается в Море Скрывающего и должна быть разбита о риф (символ *барзаха*) где-то в том же устье [5, с. 44]:

Вплыви в Море Скрывающего, о юноша.
Дождавшись муссона, возвращайся...
Неможное дитя Китайского моря,
Оставь мать и отца,
Словно совершенно бесполезных,
Там Маджнун и Лейли*.
Разбей свою лодку**,
Раз не стало пакли, [которой она проконопачена],
куда ты доберешься?!***
Ты погрузился в глубокое забытие, в полное беспамятство,
Разбей свою лодку, почтенный!
Вдребезги разбилась лодка о край рифа...
Пришло [состояние] полного ничтожества,
Ты погрузился в забытие, ища недоступное.

Вполне очевидно, что гибель лодки на рифе близ устья, в месте, где пребывают в единении Меджнун и Лейли, — символ *фана* суфия. Таким образом, если «крепкий корабль» в «Поэме о Море Женщин», подобно лодке из «Поэмы о лодке I», доставляет мореплавателя к *барзаху*, на грань *фана*, то возможность (а стало быть, и ценностная характеристика) его значительно выше, чем у ближневосточного суфийского судна, которое лишь переплывает море телесной (животной) души.

Прообраз символического корабля, позволяющий понять его роль в малайских свадебных обрядах и устной эпике — черита (*serita penglipur laga* — сказания утешителей в печали), встречаем в известном фрагменте из космогонического мифа нгаджу (одного из племен даяков). Две птицы-носорога, воплощения верхнего божества — Махаталы и нижнего — Джаты, вступают в борьбу из-за почек и плодов Мирового Древа. В результате Древо разрушается, и из его обломков возникают две лодки — алмазная (мужская) и золотая (женская), — в которых по Изначальному Океану дрейфуют первые юноша и девушка. По их просьбе божества создают сушу, где молодые высаживаются, строят дом и вступают в брак — прототип всех последующих браков. Таким образом, в данном фрагменте мифа описывается Мировое Древо — символ единства космоса; оно гибнет, чтобы появились первая человеческая пара и свадебные лодки, благодаря которым эта пара соединяется, восстанавливая нарушенное единство мироздания на семейном уровне. Во время свадьбы у нгаджу непременно разрушается и восстанавливается симво-

* Ср. Али и Фатиму, Абдаллаха и Сафийю в «Поэме о Море Женщин».

** Ср. «уничтожься на расстоянии двух луков» (строфа 40 в А).

*** Предварительно пакля была отождествлена с завесами.

лическое Мировое Древо, олицетворяющее утраченное и воссозданное в обновленном виде единство космоса. Жених же и невеста совершают обряд, во время которого они держатся за Древо, что олицетворяет их рождение из него и причастность к космосу и космическому порядку [48, с. 67].

В исследуемой поэме цель плавания — брачный союз (akad — заключение брачного договора), и тем самым корабль, на котором это плавание осуществляется, — свадебный корабль. Брак происходит в локусе «море — гора» — мифологическом комплексе, представленном едва ли не во всех мифологиях архипелага, в том числе и в малайской. В этом комплексе море — символ женского начала, а гора — мужского (как и в поэме). Нередко (например, в мифах с острова Лембата в Восточной Индонезии) гора и море связаны между собой проходящей в горе «протокой», а на вершине горы находится озеро (ср. Женский Источник в поэме), воды которого происходят из моря, проникая наверх по «протоке» (в поэме, наоборот, море наполняется из источника, но связь «двух морей» — «мужского и женского», источника и моря — та же). Гора — вместилище жизненной энергии, жизнь зародилась на ее вершине и оттуда распространилась вниз; по «протоке» уходят вниз, в царство мертвых, и души умерших. «Таким образом, вершина горы выступает как единство горы и моря и связана с представлениями о начале жизни, единстве жизни и смерти и распространении жизни с горы» [16, с. 27] (ср. обычный для архипелага мотив Творца, создателя единого, целостного космоса и «всякой жизни» на вершине горы, а также описанную в «Поэме о Море Женщин» смерть познающего — *фана* — и его возрождение к вечной жизни на горе).

Если учесть, что в Индонезии и на Малаккском полуострове комплекс «море — гора» практически полный эквивалент Мирового Древа (о том и другом в малайско-индонезийской традиции см. [16]), то мифологические представления об этом комплексе, обнаруживающие очевидные параллели как с мифом нгаджу, так и с исследуемой поэмой, позволяют установить концептуальную связь между важнейшими символами обоих текстов, отмечая которую вновь не следует упускать из виду различный уровень спиритуализации этих символов и различное понимание Творца в мифе и в поэме. Наконец, уничтожение Мирового Древа подобно уничтожению «шести направлений», т. е. всего материального космоса в поэме, а мистический брак, что не раз уже отмечалось, осуществляется в ней как смерть и обновленное возрождение жениха в единении с Высшей Невестой.

В малайском мире «брачный миф» (и присущий ему мотив свадебного корабля), представленный, в частности, у нгаджу, лучше всего отражен в ритуале брака у паминггиров — обитателей Южной Суматры, говорящих на одном из среднemaleйских диалектов. В этом ритуале важнейшим субститутотом корабля выступают прежде всего особые куски ткани с изобра-

жением судна, Мирового Древа и некоторых других символов — тампаны (куски размерами примерно 1×1 м) и «палепей» (3×1 м). Существуют и другие субституты. Роль Мирового Древа, присутствующего на всех главных этапах ритуала, исполняет тампан, привязанный к копыю (такое же его изображение встречается у нгаджу, тенггеров и др.). Древо воздвигается, а затем символически разрушается, тампан отвязывается, и жених, положив его на плечо, под копые, направляется к невесте, т. е. как бы плывет к ней на корабле. Приблизившись к невесте, сидящей в ритуальной позе и непременно безмолвствующей, жених вновь привязывает тампан к копыю и втыкает копые позади невесты — Древо возрождается. В свадьбе соседей паминггиров — серавейцев — роль Мирового Древа исполняет кайю ара — столб со множеством «веток», которые увешаны циновками, корзинами и другими дарами. Этот столб, украшенный на вершине тампаном, несут в свадебной процессии, а затем втыкают в землю на месте торжеств. В конце обряда дети разрушают столб и растаскивают дары — все, за исключением тампана, который дарится старшему по рангу мужчине. Древо разрушается как символ перехода к новой фазе жизни, а тампан остается свидетельством того, что этот переход совершился [28, с. 215—216].

Другим элементом свадебного ритуала паминггиров является церемониальное сидение невесты на тампане перед висящим на стене палепеем. Считается, что она плывет на корабле в семью жениха. В первый раз эта церемония осуществляется утром; когда обряд начинается, во второй раз — днем, после прибытия невесты в сопровождении свадебной процессии в дом жениха, в третий раз — на следующее утро, когда в дом жениха торжественно направляются родители невесты, которых, однако, в дом не впускают в знак того, что переход окончательно совершился — невеста приплыла в новую семью, стала ее членом и соединилась с женихом. Все действия с Мировым Древом происходят в интервале между первым и вторым сидениями-плаваниями — космос разрушается и воссоздается на грани единения (как и в поэме). Следует также отметить, что все свадебные процессии паминггиров имеют форму корабля.

Таким образом, паминггирская свадьба складывается из воздвижения и разрушения Мирового Древа (т. е. сотворения и гибели космоса), «плавания» жениха за невестой в символическом свадебном корабле, нового воздвижения Древа (возрождения космоса), «плавания» невесты к жениху и, наконец, их единения. Аналогия с мифом нгаджу достаточно полная, с поэмой — также значительная, но неполная, поскольку в ней «плавание» в свадебном корабле осуществляет только жених.

В эпике полуостровных малайцев представлены оба варианта плавания — «двойной» и «одинарный». В черита об Анггунге Че Тунггале описаны создание корабля, на котором поплывет жених, из Мирового Древа, плавание невесты к жениху, а

затем свадебная поездка жениха на корабле за невестой и их брак [30]. В другой черита — «Раджа Амбонг» [39] — повествованию о постройке корабля из Мирового Древа предшествует рассказ о борьбе с ним: семеро прославленных корабелов не могут одолеть древо и гибнут, тогда как чародей Горбатый Мастер, осуществив необходимый обряд, одолевает его и строит судно. (Эту борьбу можно рассматривать и как своеобразное состязание мастеров; ср. борьбу-состязание из-за плодов Мирового Древа двух птиц в мифе нгаджу.) Вслед за тем описываются путешествие героя на корабле за невестой, прибытие в ее страну, их возвращение и свадьба. В этой черита плавание также «одинарное». Такой же тип характерен и для большинства малайских письменных сочинений, начиная с древнейшего — «Повести о раджах Пасея», где в отличие от большинства остальных («Повесть об Индрапутре», «Повесть о Ханг Туахе», южносуматранская поэма о Даянг Ринду и др.) невеста, яванская принцесса, сама плывет за женихом — красавцем Абд ал-Джалилом, который, однако, не может последовать за ней, так как отец из ревности убивает его. Таким образом, «одинарное» плавание, по-видимому, представляет собой редукцию «двойного».

Борьба с Древом и строительство из него корабля описаны в «Радже Амбонге» очень подробно, ярко, со множеством архаических элементов. Этот эпизод занимает начальную часть чериты. С отплытия же героя в свадебное путешествие в сочинении ощутимы элементы суфийского влияния, заслуживающие особого исследования. Здесь достаточно лишь отметить, что Раджа Амбонг, как и Индрапутра, женится на четырех красавицах и находит главную жену после посещения шести стран, в седьмой (ср. семь стен во дворце царицы из «Повести об Индрапутре» и семистенный город в исследуемой поэме). Встречаются в черита и суфийские термины. Так, в одном из четверостиший (пантунов), которыми обменивается Раджа Амбонг и его будущая главная жена, поется [39, с. 63]:

Варингин вырос из рисовой шелухи.
От неверия приходят к постижению (*марифат*).
Если ты хочешь взять этот бетель,
Доберись до места, откуда он родом (т. е.:
Поезжай в мою страну).

Даже если черита не является в полном смысле слова суфийской аллегорией (что вполне вероятно), соединение в ней элементов архаического малайского ритуала и мифа с суфийскими элементами, характерное и для исследуемой поэмы, достаточно очевидно. В «Поэме о Море Женщин», однако, архаика полностью переработана и лишь подспудно дает о себе знать в положительной коннотации символического свадебного корабля. Исследование поэмы в ритуально-мифологическом контексте способствует не столько выделению в ней каких-то специфических черт, сколько лучшему пониманию того фона, на

котором происходило восприятие малайцами суфизма и который оказывал влияние на это восприятие, обуславливая предпочтению, отдававшееся тем, а не иным символам суфийского пути.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бартольд В. В. Коран и море.— Сочинения. Т. 6. М., 1965.
2. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература.— Избранные труды. Т. 3. М., 1965.
3. Брагинский В. И. Эволюция малайского классического стиха. М., 1975.
4. Брагинский В. И. Малайские классические повести-аллегории.— Теория жанров литератур Востока. М., 1985.
5. Брагинский В. И. Предварительная реконструкция ренчонгской версии «Поэмы о лодке» (в печати).
6. Брагинский В. И. Суфийский символизм корабля и его ритуально-мифологическая архетипика.— Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988.
7. Герхардт М. Искусство повествования. Литературное исследование «1001 ночи». М., 1984.
8. Джавелидзе Э. Д. У истоков турецкой литературы. Т. 1. Джелаль-ед-дин Руми. Тб., 1979.
9. Джами. Селаман и Эбсаль. Пер. с перс. К. Чайкина.— Восток. Сб. 2. М.—Л., 1935.
10. Джами. Юсуф и Зулейха. Пер. с тадж. С. Липкина. Душ., 1964.
11. Жизнеописание Сайфа сына царя Зу Язана. Пер. с араб. И. М. Фильштинского, Б. Я. Шидфар. М., 1975.
12. Ибн Сина (Авиценна). Избранное. М., 1980.
13. Инаятуллах Канбу. Книга о верных и неверных женах, или Бехар-е Данаеш. М., 1964.
14. Иранская сказочная энциклопедия. М., 1977.
15. Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература.— Избранные сочинения. Т. 4. М.—Л., 1957.
16. Кузнецова С. С. У истоков современной индонезийской культуры. М., 1989.
17. Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун.— Собрание сочинений в пяти томах. Т. 3. Пер. с фарси Т. Стрешневой. М., 1986.
18. Низами Гянджеви. Искандер-наме.— Собрание сочинений в пяти томах. Т. 5. Пер. с фарси К. Липскерова. М., 1986.
19. Тысяча и одна ночь. Пер. с араб. М. А. Салье. Т. 5. М., 1959.
20. Afifi A. E. The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi. Lahore, 1979 (Reprint).
21. al-Attas S. M. N. The Mysticism of Hamzah Fansuri. Kuala Lumpur, 1970.
22. al-Attas S. M. N. Concluding Postscript to the Origin of the Malay Sha'ir. Kuala Lumpur, 1971.
23. al-Attas S. M. N. A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri. Kuala Lumpur, 1986.
24. [Ali bin Ahmad, ed.] Hikayat Inderaputera. Kuala Lumpur, 1968.
25. Bakhtiar L. Sufi. Expressions of the Mystic Quest. L., 1976.
26. Carra de Vaux B. Barzakh.— EI. Vol. 1, 1913.
27. [Doorenbos J., ed.] De Geschriften van Hamzah Pansoeri. Leiden, 1933.
28. Gittinger M. The Ship Textiles of South Sumatra. Function and Design System.— BTLV. 1976, deel 132, afl. 2—3.
29. Gonda J. Sanscrit in Indonesia. Nagpur, 1952.
30. Hikayat Anggun Che Tunggal (edisi baru). Kuala Lumpur, 1964.
31. Horovitz J. Kawthar.— EI. Vol. 2, 1927.
32. Horovitz J. Miradj.— EI. Vol. 2, 1931.
33. Huges T. P. Dictionary of Islam. Lahore, [6. r.] (Reprint).
34. [Johns A., ed.] Dakaik al Huruf by Abd al-Rauf of Singkel.— JRS. 1955. № 1—2, 3—4.

35. *Johns A.* Malay Sufism.—JMBRAS. 1957, vol. 30, pt 2.
36. *Juynboll H. H.* Catalogus van de Maleische en Soendaneesche handschriften der Leidsche Universiteits bibliotheek. Leiden, 1899.
37. *Klinkert H. C.* Nieuw Maleische-Nederlandsch Woordenboek. Leiden, 1947.
38. *Kramer H.* Een Javaansche Primbon uit de Zestiende Eeuw. Leiden, 1921.
39. [*Maxwell W. E.*, ed.] Raja Ambong.—JSBRAS. 1887, № 19.
40. Ms. Leiden Klinkert № 28 («Hikayat Syah Mardan»).
41. *Nasr S. H.* Shihab al-Din Suhrawardi Maqul.—A History of Muslim Philosophy. Vol. 1. Wiesbaden, 1963.
42. *Nicholson R.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.
43. *Ricklefs M. C.*, *Voorhoeve P.* Indonesian Manuscripts in Great Britain. Oxf., 1977.
44. [*Ritter H.*, *Rypka J.*, eds.] Heft Peiker. Ein Romantisches Epos des Nizami Gengge'i. Praha, 1934.
45. *Ritter H.* Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Fariduddin Attars. Leiden, 1955.
46. *Ronkel Ph. S. van.* De Roman van Amir Hamza. Leiden, 1895.
47. [*Rujiati Mulyadi*, ed.] Hikayat Indraputra. A Malay Romance. Dordrecht, 1983.
48. *Scharer H.* Ngaju Religion. Leiden, 1953.
49. *Schimmel A.* Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill, 1975.
50. *Seno Sastroamidjojo.* Renungan tentang pertundjukan wajang kulit. Djakarta, 1964.
51. *Sreck M.* Kaf.—EI. Vol. 2, 1927.
52. *Trimingham J. S.* The Sufi Orders in Islam. Oxf., 1971.
53. *Voorhoeve P.* The Origin of Malay Sjaïr.—BTLV. 1968, deel 124, afl. 2.
54. *Voorhoeve P.* Three Old Achehnese Manuscripts.—BSOAS. 1952, vol. 14.
55. *Wensink A. J.* The Ocean in the Literature of the Western Semites. Amsterdam, 1918.
56. *Wilkinson R. J.* A Malay-English Dictionary (Romanised). Vol. 1, 2. Tokyo, [6. r.].
57. *Winstedt R. O.* Malay Magician, Being Shaman, Saiva and Sufi. L., 1951.
58. *Zain M.* Kamus Modern Bahasa Indonesia. [B. m., 6. r.].

IKAT-IKATAN ILM AN-NISA (SYAIR BAHR AN-NISA)

1. Bahr an-nisa yang sempurna nikmat // Dalamnya lengkap¹ sekalian alat // Airnya² Zamzam yang amat lezat // Memenuhi³ cita hati dan fuad.
2. Ombaknya nyala¹ tiadakan padam // Gelombangnya sangat timbul-tenggelam // Riaknya syadid² mengunchang alam // Banyaklah kapal disana karam.
3. Halunya sangat terlalu galak // Karangnya tajam seperti tombak // Jikalau kurang¹ arif dan bijak // Kapal terlanggar luluh rusak².
4. Harungannya dalam tiada terperi // Harusnya deras¹ berdengung¹ hairani // Bunyinya² lesuh seperti bangsi // Cumbunya merdu merawankan hati³.
5. Dalam¹ harungan Bahr an-nisa // Seekor² naga terlalu³ bisa // Culanya tujuh lagi sasa⁴ // Kapal nin⁵ pecah pawang pun lasa.
6. Jika engkau¹ hendak pergi ke sana // Carilah pawang yang bijaksana // Jikalau kurang³ tuan³ bertanya // Menjadi ghaib⁴ kita disana.
7. Jikalau¹ hendak² ke laut³ ini // Kapal yang sasa yogya kaubeli⁴ // Bubuh rindangan⁵ besi khursani // Supaya dapat laut⁶ kaulayari.
8. Laut nisa tiada¹ terperi // Didalam² satu teluk³ tujuh negeri // Tujuh lapis kota kudrati // Alat senjata hadir menanti.
9. Tujuh lapis kotanya¹ itu // Empat pintunya amat tertentu // Keempatnya itu ada berismu² // Tawafilah sana³ arif yang tahu.
10. Pintu 'mim' masyhurlah sudah // Pada¹ laki—laki amat petah // Ialah³ makam Sitti Maimunah // Jangan kautetap³ yogyakan pindah.
11. Pintu itu permulaan jalan // Syariat nabi¹ akhir zaman // Sekutu ia² dengan³ haiwan // Kautuntut disana, hai ikhwan.

12. Pintu 'sin' terlalu indah¹ // Ialah² makam Siti Salamah // Jalan tarikat pada³ nabi Allah // Perbuatan⁴ Muhammad rasul Allah.
13. Ketiga pintu¹ bernama 'kha' // Ialah² makam Khadija³ al-Kubra // Kediaman rasul⁴ nabi mustafa⁵ // Pada⁶ pintu itu yoga kaurida.
14. Pintu itu yang¹ amat² indah³ // Jalan hakikat pada nabi Allah // Dalamnya³ Mariam haibat⁴ Allah // Disanalah nikmat rasanya⁵ limpah⁶.
15. Keempat pintu bernama 'ain' // Makam Aisyah umm al-muminin // Jalan riarifat sayyid al-mursalin¹ // Tawallah sana² sidang arifin.
16. Pintu itu makam¹ rahasia // Kesudahan² jalan ilm an-nisa // Perhimpunan nikmat suka³ dan³ rasa // Disanalah tetap nabi mustafa.
17. Makam¹ itu sedia tertentu // Yoga kautanya pada sempurna guru¹ // Jika-lau² tiada³ sempurna tahu // Makam itu tiada⁴ bertemu.
18. Empat¹ pintu² ajaib³ indah³ // Keempatnya makam rasul Allah // Keempatnya itu⁴ jangan kau⁵ ubah // Mangkanya dapat namamu⁶ petah.
19. Suatu makam amat¹ sempurna // Makam nikmat² Ali al-Murtaza // Kepada sitti Fatimah az-Zuhra suka³ // Disanalah⁴ nikmat penuhlah⁵ rasa⁶.
20. Makam itu sedia berhingga // Jangan¹ lepas dari pada dua jangka // Ke tengah laut jangan kauduga² // Antara laut dan³ muka kualah³.
21. Dua¹ makam¹ di atas pintu // Yoga² kautanya sempurna guru² // Jikalau³ tiada sempurna tahu // Makam itu tiada bertemu³.
22. Pertama makannya misalnya¹ matai¹ // Rupanya demi biji kedelai // Pertemukan dengan khatanmu², handai // Beroleh³ nikmat rasanya lalai.
23. Kedua makam yang amat¹ lumat // Makam segala ahl al-marifat // Itu² bernama makam isyarat // Perhimpunan rasa suka³ dan nikmat.
24. Makam itu tiada berbagai¹ // Pada² orang arif yang³ tahu memakai // Jikalau⁴ dapat syaratmu, handai // Rasanya nikmat⁴ penuh⁵ dan lalai⁵.
25. Makam¹ itu terlalu sani¹ // Tempatnya atas² mata air nisa[wi]³ // Jikalau akan makannya ini // Habislah gumpita tulang dan sendi.
26. Ketujuh makam nin¹ amat sadikin // Makam nabi sayyid al-mursalin // Permainan wali sidang arifin // Kediaman kutub dan wasilin².
27. Berkatalah fakir daif yang budiman // Amat ajaib makam di luar puan.
28. Dihimpunkan sekalian syarat // Dinazarkan pada rasa yang nikmat // Diturunkan pada tempat yang mahalezat // Supaya laut daif itu tempat.
29. Misal susu tambah pada bejana // Musytilah syarat nazar yang sempurna // Susu tumpah takirpun hampa // Mesralah pada sekalian anggota.
30. Jika¹ kaudapat syarat ini, handai // Pada nisa elokmu tiada berbagai // Tatkalal² bertemu ia lalai¹ // Pada orang³ arif yang³ tahu memakai.
31. Makam itulah bernama Siti Safiyah // Itulah makam Sultan Abdallah // ... dan fakir pun sertalah // Itupun dengan karunia Allah.
32. Makam ini makam yang kamilin // Pakaian... sidang arifin // Berkat syafaat¹ sayid al-mursalin // Yang bernama Khatam an-nabiyyin.
33. Jikalau kaudapat syarat kau ini // Sempurnalah namamu laki-laki // Engkaulah¹ yang sempurna bangsa insani // Luputlah² engkau daripada hayawani².
34. Jika tiada engkau dapat syaratkau¹ // Engkaulah haiwan² yang tiada bertentu // Yogyalah³ hendakmu⁴ mencari guru // Maka⁵ sempurna engkau berilmu⁶.
35. Rijal Allah muda arifin // Memakai¹ afal Khatam an-nabiyyin // Mulia di laut bahr an-nisa [nin] // Dengan sempurna syarat sayid al-mursalin¹.
36. Membawa tilik ilmu khiyal¹ // Berdampingkan² sifat Jalal dan Jamal // Menafikan fil isyki yang bebal // Melakukan isyki yang sempurna asal².
37. Isyki¹ mutlak¹ semata-mata // Berlaku² dalam fuad dan cita // Perbuatan³ Hakk semata-[mata] // Lain dari padanya jangan kausangka³.
38. Ialah¹ yang membawa ilmu laduni // Serta dengan sifat an-nasyi² // Tilik khiyal³ ahl⁴ al-kasyfi⁴ // Dan⁵ tilik nazar segala wali⁵.
39. Tatkala berlayar di¹ laut nisa // Dengan² ilmu akad yang sempurna // Jauhar-nya amat burhana // Tiada bergerak dari astana².
40. Akad¹ ini amat sadikin // Lenyapkan hendak² pada kaba kausain // Ialah akad Khatam an-nabiyyin // Karunia² akan segala ahl al-arifin¹.
41. Persuatakan¹ enam¹ amat masyhur // Karamkan kepada² bahr an-nur // Nafikan³ hendak rasa⁴ ghurur⁵ // Pada⁶ antara dua⁷ busur.
42. Akad ini terlalu sadik // Kebajikannya pada ilmu taufik // Setelah¹ tetaplal¹ kaubawa naik // Tiliklah disana baik-baik.

- 43¹. Hamba mengikat syair ini // Di bawah hadrat raja yang wali // Karunia Allah akan tuhan kami // Khalifah pada semuanya negeri.
 44. Syah Alam raja yang adil // Raja kutub yang sempurna kamil // Wali Allah sempurna wasil // Raja arif lagi mukammil.
 45. Bertambah daulat Syah Alam // Makota pada sekalian alam // Karunia ilahi Rabb al-Alam // Menjadi raja kedua alam.
 46. Dalam dunia dan dalam akhirat // Karunia Allah akan hadarat // Dengan sempurna ilmu marifat // Telah maklum kepada Johan Berdaulat.
 47. Syaiku ini belum lagi sudah // Sebab engkau besusah // Jika janggal sege-ralah ubah // Pada jalan karunia Allah.

Критический аппарат

A — Leiden Cod. Or. 2016.

B — Leiden Cod. Or. 5635.

C — London SOAS 41755.

ix. — критический текст.

1. ¹sic C, A, lengkap dengan. ²sic C, A airnya bernama. ³A membuhi.
2. ¹C daim. ²C ombaknya sangat.
3. ¹sic C, A guru. ²C terlanggarlah kapal lalulah rusak.
4. ¹⁻¹A harusnya deras hairani, C harusnya berdengung amat hairani. ²BC suaranya. ³BC cumbunya pula (C itu) merindu hati.
5. ¹BC di dalam. ²A ada seekor. ³BC terlalulah. ⁴BC tujuh culanya (B yang) amat sasa. ⁵sic A, BC kapal pecah.
6. ¹sic A, BC jika hendak. ²C jika. ³⁻³sic BC, A kurang. ⁴sic BC A ghaiblah.
7. ¹BC jika, ²BC hendak berlayar. ³BC laut nisa (C ini). ⁴B engkau cari. ⁵sic BC, A rindangnya. ⁶sic BC, A laut nin.
8. ¹sic BC, A sedia. ²A kepada, B dalam. ³sic BC, A falak.
9. ¹B kota. ²sic BC, A bertemu. ³B disana.
10. ¹A kepada. ²BC itulah. ³BC tetap.
11. ¹A syariat. ²sic BC, A sekutu dengan tuntutan. ³BC jangan kautetap disana tuan.
12. ¹A indah-indah. ²BC itulah. ³A kepada. ⁴A perbuatan nabi.
13. ¹B pintu yang. ²BC itulah. ³A Khatija. ⁴B rasul al-, C rasul Allah. ⁵A nabi al-mustafa. ⁶A kepada.
14. ¹⁻¹B terlalulah. ²A indah-indah. ³BC didalamnya. ⁴B muhabbat. ⁵B rasa yang indah, A disana limpah.
15. ¹sic BC, A — строки не. ²A di sana.
16. ¹A jalan. ²A itulah ke- dahannya. ³A keadaan.
17. ¹⁻¹A Makam tertentu, yogya kautanya // Kepada yang sempurna guru, BC Yogya (C yogyalah) engkau (C kau) tanya ke pada (C pada) sempurna guru. ²C jika. ³A tiada engkau. ⁴A tiada akan.
18. ¹B keempat. ²A pintu amat. ³⁻³A ajaib. ⁴A keempat pintunya. ⁵B engkau. ⁶B bernama.
19. ¹B terlalu, ²A nikmat daripada. ³BC suka отсутствует. ⁴A suka dan. ⁵⁻⁵BC penuh dan rasa.
20. ¹A janganlah. ²C dibawa, B — этой строки нет. ³⁻³sic C, A dengan tuara dua, B Itulah makam orang yang ala.
21. ¹⁻¹A makam, B dua makannya. ²⁻²A itupun makam amat tertentu. B yogya engkau tanya sempurna guru, C yogyalah kautanya pada sempurna guru. ³⁻³A Makam segala arif yang tahu // Yogya tawaf engkau di situ, в B после этого: Jangan dibawa kepada zani // Tiada rida Hak Subhani (konec B).
22. ¹C suatu makam malai-malai. ²C hasyafahmu. ³C di sana (?).
23. ¹A amat отсутствует. ²A itupun. ³C suka dengan.
24. ¹A berhingga-hingga. ²A ke pada. ³C suka отсутствует. ⁴⁻⁴A syaratnya hendak rasa penuh itupun lalai. ⁵⁻⁵C tiada berdagai.
25. ¹⁻¹A makam yang sini terlalu nyata. ²C di atas. ³Конъектура: nisayi, nisawi или nisa ini.
26. ¹C nin отсутствует. ²C salihin.
27. ¹27—32 отсутствуют в C.

33. ¹⁻¹C Sempurnalah engkau bangsa ruhani. ²⁻²C Lepaslah dirimu dari pada nama haywani.
34. ¹A syaratkau ini. ²A неправильное деление на строки. ^{2a}C amat ternisytu=ternista (?). ³A bagailah. ⁴C hendak. ⁵⁻⁵A Mangkanya sampai engkau orang berilmu.
35. ¹⁻¹C Mengikuk tabiat sayid al-mursalin // Mengadap ikutan dengan sempurna yakin // Meridakan kehendak Rabb al-alamini.
36. ¹C khiyali. ²⁻²C Bertemukan asyik dengan isyiki // Berdampingkan sifat nisa yang berahi // Nafikan rasa naum dan lamsi.
37. ¹⁻¹C Isyk yang maghluh. ²C laku. ³⁻³C Isyk yang ghalib jangan dibawa // Supaya hasil hayat yang sempurna.
38. ¹C segala. ²C lamsi. ³C segala. ⁴⁻⁴A Allah nabi. ⁵⁻⁵C Gemetarlah tulang dan sendi.
39. ¹C ke. ²⁻²C Ilmu akad yogya kaubawa // Jikalau kurang engkau bertanya // Terlanggarlah jung lalu binasa.
40. ¹C Jauhar nin sangat hendak berahi // Jangan kaugerak pada asal kawi // Lenyapkan hendak pada kaba kausaini // Karunia Allah akan ahl al-kasyfi. ²A hendak отсутствуеt.
41. ¹⁻¹C suatu makam yang. ²C pada. ³C lenyapkan. ⁴C rasa yang. ⁵A ghururi. ⁶A kepada. ⁷C hujung.
42. ¹⁻¹A setelah tetaplah maka, C setelah mesra.
43. ¹43—47 отсутствуют в C; после *tx*. 42=C 36 в C еще шесть строф: Jangan kautilik dengan berlelah // Lenyapkan hendak rasa yang ghalabah // Jikalau guru (*tx*. kurang) engkau berpetah // Jauharmu keluar menjadi li-llah. // Jikalau kurang ilmu handai // Lembutlah tulang bagai digulai // Ketika itu badanpun lunglai // Barang yang hampir tiada tercapai // Naum itu nan jangan kan diperbanyak // Penyalur nyawanya banyak-banyak // Jikalau lalai kuranglah galak // Ingin berserang segenap otak // Tetaplah masa ketikanya (*tx*. itu) // Dapatlah tidur dengan nyedarnya // Sehatlah engkau tersabarnya // Gilang-gemilang cahaya muka/nya/. Suatu akad zahir nyata (*tx*. nya) // Masa perang itu berkota // Itulah akad sidang pandita // Akad bergelar Seri Gumpita. // Inilah syair Bahr an-nisa // Barangsiapa ketahu menjadi mulia // Ilmu ini dengan upaya pada // Orang yang arif membawa dia.

Т. А. Денисова

КАТЕГОРИЯ МИРАТ В ТРАКТАТЕ АБД АР-РАУФА «ДАКАИК АЛ-ХУРУФ»

Трактат «Дакаи́к ал-хуруф» («Тонкости букв»), написанный после 1661 г. индонезийским суфием Абд ар-Рауфом Сингкельским, представляет собой комментарий к известному бейту Ибн Араби о «неизменных сущностях» [14, с. 56]. Трактат был заказан султаншей Аче Таджал-Алам, которая оказывала автору покровительство. Это сочинение подводит черту под полемикой по вопросу о трактовке понятия *айан сабита* (неизменные сущности), в которой принимали участие предшественники Абд ар-Рауфа, известные суфийские ученые Хамза Фансури (вторая половина XVI — начало XVII в.), Шамс ад-Дин Пассейский (ум. 1630), Нур ад-дин ар-Ранири (ум. 1666) [2, с. 428—439; 8; 15; 9].

Абд ар-Рауф родился в г. Сингкеле (западное побережье Суматры) около 1615 г. В 1642 г. он покинул Аче и отправился в Аравию, где провел 19 лет, изучая мусульманскую юриспруденцию, историю, богословие и суфизм. К числу его учителей относятся, в частности, Ахмад Кушаши (1583—1660), глава братства шаттарийа в Медине, и Бурхан ад-дин Мулла Ибрахим ал-Курани (1616—1690) — ученик и преемник Ахмада Кушаши на посту главы названного братства [13, с. 197]. В 1661 г., получив разрешение (*иджаз*) от Муллы Ибрахима на основании братства шаттарийа на архипелаге, Абд ар-Рауф вернулся на родину.

За 25 лет деятельности в Индонезии он написал множество произведений, 12 из которых дошли до нашего времени [16, с. 108—116]. Они посвящены различным сторонам мистического учения Ибн Араби, включая разработку вопросов об отношении к смерти, о *зикре* и других суфийских доктринах.

Трактат «Дакаи́к ал-хуруф» написан на малайском языке. Текст изобилует цитатами из Корана и из произведений шейхов Джунайда (ум. 910), Ахмада Кушаши, Муллы Ибрахима и др., что свидетельствует о глубоком проникновении автора в изучаемый предмет.

Центральной темой трактата, как уже упоминалось выше, была интерпретация понятия «неизменные сущности», непосредственно связанного с проблемой взаимоотношений Творца и твари, т. е. Бога и его создания. В обсуждении вопросов из области метафизики и философского мистицизма Абд ар-Рауф предпочитал держаться на умеренных позициях в противовес основ-

ной массе рядовых суфиев, среди которых продолжали сохранять свое влияние идеи братства вуджудийа (так именовались сторонники учения *вахдат ал-вуджуд*) в форме учения о семи ступенях. Стремясь привлечь внимание к задачам внутренней подготовки души к единению с Богом, к необходимости овладеть практикой поэтапного очищения, автор трактата старался сделать язык и тематику своего произведения наиболее доступными массе рядовых суфиев. Для иллюстрации высокоабстрактных категорий он использовал различные образные примеры. В частности, для объяснения соотношения таких категорий, как Творец и тварь, были использованы в качестве символов зеркало (*мират*) и его отражение. Зеркало занимает особое место в символике суфизма, но только у Абд ар-Рауфа, единственного среди индонезийских суфиев, мы встречаем детальную разработку взаимозависимости и изменчивости этих категорий.

Зеркало издавна считалось атрибутом магии, а сам факт отражения в зеркале расценивался как чудо. Оно служило ритуальным предметом у арабов и персов, в частности как оберег от несчастий. У китайцев магический характер зеркал оговаривается в надписях на их обратной стороне. У японцев это символ чистоты и талисман против злых духов. В буддизме зеркало применяется при освящении воды, которая, стекая по отражению в зеркале храмовой статуи Будды, тем самым приобретает святость.

Присутствие зеркал в многочисленных захоронениях, относящихся к самым различным культурам, указывает на универсальность этого символа для человеческой культуры в целом и на функциональную универсальность зеркала, которое сохраняло силу талисмана и при жизни, и после смерти. Разбитое зеркало считается символом смерти; с отражением, по словам Фрэзера, ассоциировалась душа человека [12, с. 77—100]. Зеркалу приписывались магические способности: увеличения плодовитости людей и скота [4, с. 105—127]. Зачастую оно было связано с культом солнца. Превратившись в философский и мистический символ, зеркало стало важным атрибутом как богословской, так и светской литературы разных времен [1, с. 127—128; 3, с. 3].

В «Дакаиқ ал-хуруф» подробное описание взаимозависимости зеркала, отражения и отражаемого предмета дано с ссылкой на слова шейха Садр ад-дина Кунави — преемника шейха Ибн Араби. Трактую воззрения «людей, достигших совершенства», на соотношение сотворенного мира и Вышней Истины, Абд ар-Рауф приводит следующее высказывание Кунави:

«Знающий рассматривает самого себя и все сущее как нечто отличное от Вышней Истины, с одной стороны, и как Его создание — с другой, а в третьем аспекте — как Его бытие. И видит он в Вышней Истине зеркало, [в котором] созерцает самого себя со всеми подробностями (*тафсил*), а в самом себе видит место проявления бытия Вышней Истины. И все это [он] видит одновременно».

Далее продолжает сам Абд ар-Рауф:

«Вышняя Истина — это зеркало для посвященного. И видит он в нем самого себя со всеми подробностями. В то же время постигший — это зеркало для Господа его, и Господь видит в нем себя со всеми своими именами и со всеми своими атрибутами в пределах восприимчивости (*пенеримаан*) [зеркала], но не в пределах [возможного] для самого Господа, ибо сущность (*зат*) Господа не имеет пределов. Проявления (*таджалли*) Господа в различных зеркалах неодинаковы: ведь их восприимчивость изменчива. И точно так же меняются отраженные в зеркалах образы в зависимости от их восприимчивости.

Иногда отражение в зеркале малó, потому что мало зеркало; иногда оно длинно, потому что зеркало длинно; иногда оно движется, потому что движется зеркало; порой оно перевернуто, что зависит [от того], сверху зеркало или снизу; иногда правая сторона отражения соответствует левой стороне отраженного [предмета, что бывает], когда зеркало расположено перед ним; иногда правая сторона отражения соответствует правой же стороне отраженного [предмета, что бывает], когда зеркал много. И все это указывает на то, что отражение, видимое в зеркале, не есть нечто тождественное отражаемому [предмету] и не есть нечто отличное от него, ибо отражаемый предмет всегда остается таким же, каким был, неизменным. Изменяется лишь его проявление, что зависит от неодинаковой восприимчивости зеркал. Таким образом, мы хотим с помощью сравнения, где нет уподобления Бога человеку, показать, как по-разному проявляет себя Вышняя Истина в своих рабах, поскольку различны Его рабы и различны их состояния (*хал*).

Иные суфии говорят, что малое отражение в маленьком зеркале — подобие того, как проявляется Вышняя Истина в каждой из вещей в [соответствии] с ее восприимчивостью; длинное отражение в длинном зеркале — подобие того, как проявляется Вышняя Истина в мире повеления (*алам амр*), или, иначе, в мире владычества (*алам малакут*), т. е. в мире, который невидим для глаза. Движущееся отражение в подвижном зеркале — подобие того, как Вышняя Истина проявляется во всем, что вращается и изменяется в каждый момент времени. Перевернутое отражение в зеркале, [помещенном] под [отражаемым предметом], — это подобие того, как Вышняя Истина проявляется в своих творениях, и тогда она именуется тварью (*махлук*); перевернутое отражение в зеркале, [помещенном] над [отражаемым] предметом, — это подобие того, как сотворенное проявляется в Вышней Истине, и тогда оно именуется Истиной. Отражение, правая сторона которого соответствует левой стороне отраженного [предмета], — это подобие того, как Вышняя Истина проявляется в человеке, не достигшем совершенства. Отражение, правая сторона которого соответствует правой стороне отраженного [предмета], — это подобие того, как Вышняя Истина проявляется в Совершенном Человеке (*инсан ал-камил*). И все это —

Ее проявления, все [сущее] не есть Она, но и не есть нечто иное, чем Она. Сущее едино по Сущности и многообразно по родам и сочетаниям (*идафат*). Аллах лучше знает» [14, с. 62].

Сходный смысл несет в себе символ зеркала у Бухари ал-Джаухари в «Короне царей»: «Знай же, что твое бытие и сияние божественной Красоты подобны зеркалу и Свету пречистому, и, если то зеркало Света не отражает, оно всего лишь кусок железа, чью цену назвать невозможно, ибо сущность его ничтожна...» и у Хамзы Фансури в «Тайнах постигших»: «Вселенная подобна отражению в зеркале, которое, хотя и имеет форму, лишено истинного бытия» [5, с. 315].

В ближневосточной традиции суфизма, в частности в учениях Ибн Араби и ал-Газали, разработана система терминов, связанных с символом зеркала. Категория *мират* в «Словаре суфийских терминов» Абд ал-Муима ал-Хифни представлена следующими значениями [7, с. 240]:

мират ал-кауун — зеркало мира, т. е. единобытия, потому что миры, их атрибуты и определения проявляются только в единобытии, которое скрывается при их появлении как скрывается поверхность зеркала при появлении в нем образов;

мират ал-вуджуд — это проявления, определенные для сокрытых дел, образами (отражениями) которых являются миры. Дела сокрыты, а проявляющееся бытие явно. Отсюда дела — это зеркала для единобытия, проявляющегося в их образах;

мират хадратейн — зеркало двух присутствий (готовностей), самая высокая степень присутствия — это долженствования и возможность, а это Совершенный Человек. Кроме того, это зеркало божественной готовности, которое есть проявление Сущности со всеми ее атрибутами.

В словаре Фирузабади *мират* переводится, в частности, как «то, в чем ты видишься, в чем проявляется вид», а также как «инструмент видения» [6, с. 331].

Анализ текста памятника «Дакаиик ал-хуруф» позволяет предположить, что эффект зеркального отражения присутствует в случае, когда «правая сторона отражения соответствует левой стороне отраженного [предмета]», что характеризует мироощущение и степень проникновения в Сущность Вышней Истины человека, который еще не достиг совершенства и, следовательно, не может «отразить» Сущность Бога без искажений. Картина мира в его глазах перевернута, т. е. его личное «я» мешает адекватному восприятию категории Бога. Этот тип взаимоотношений Бога и человека олицетворяет характер связи зеркала и отраженного предмета во всех приведенных случаях, за исключением того, что касается Совершенного Человека.

Символ малого отражения в малом зеркале обозначает, вероятно, путь познания мира и Истины, при котором исследователь идет от общего к частному, т. е. анализирует объект исследования, пытаясь признаки великого (общего) выделить в

малом (частном). Проникновение в законы макрокосма следует через углубление в микрокосм своего «я», что доказывает диалектическую связь общего и единичного.

Иллюстрируя диалектику развития реальных явлений, Абд ар-Рауф представляет своим ученикам образы длинного зеркала и длинного отражения, движущегося зеркала и движущегося отражения. Пролетая законы реального мира в область, которая не видна для глаза, автор, с одной стороны, оговаривает божественный детерминизм всего происходящего, а с другой — указывает на вечность движения как форму существования мира и на постоянство изменчивости этого мира, т. е. зеркало, помещенное то сверху, то снизу отраженного предмета, символизирует весь цикл мистического пути, замкнутый круг.

Начальный этап *тариката* — это нисхождение от Вышней Истины до тварного мира, постижения многообразия в единстве. Затем следует восхождение посвященного к божественной Сути, что под силу только тем, кто близок к совершенству, т. е. тем, кто постиг единство многообразия.

В мироощущении Совершенного Человека, когда «правая сторона отражения соответствует правой стороне отраженного [предмета]», исчезает эффект зеркальности и отражение полностью адекватно отраженному предмету. Зеркало становится не инструментом отражения, а инструментом видения, который дает возможность при условии достижения совершенства увидеть и единство в многообразии, и великое в малом, и скрытое в явном. Абд ар-Рауф на этот случай оговаривает условие: зеркал должно быть много. У Совершенного Человека меняется «оптика» восприятия мира и Вышней Истины, меняется количество и качество отражающих поверхностей (точек зрения), появляется особый угол зрения.

Для достижения цельности восприятия необходимо познание двух ипостасей совершенства: 1) долженствование и готовность, образующие Совершенного Человека; 2) божественная Сущность [6, с. 331]. Совершенный Человек, оказавшись внутри «зеркальной системы», постигает все ступени мистического пути, которые включают и нисхождение от Бога к твари, и восхождение из тварного мира в мир неизменных сущностей. Траектория мистического пути постижения Вышней Истины, преломляясь, замыкается, образуя круг. Совершенный Человек становится, таким образом, обладателем «магического кристалла», который меняет и степень проникновения в божественную Сущность, с одной стороны, и характер отношения Творца и твари — с другой. В «Дополнении к арабским словарям» Р. Дози, в статье о мистических зеркалах, в перечень значений категории «зеркало» включено, в частности, значение «кристалл» [11, с. 498]. Бухари ал-Джаухари в упомянутой уже книге «Корона царей» уподобляет бытие «обладателя славы» алмазу [5, с. 315].

Исходя из всего сказанного выше, можно предположить, что Абд ар-Рауф, раскрывая механизм взаимодействия символов

зеркала и отражения, предполагал существование принципиальной разницы качества восприимчивости категории Бога и других суфийских реалий у непосвященного и Совершенного Человека. Правомерно заключить, что речь идет о мощной системе по обработке сознания и моделированию поведения вступившего на *тарикат* человека, которая была выработана многовековой суфийской практикой. Именно в результате воздействия этой системы человек достигает совершенства, приобретая особую «оптику», позволяющую разглядеть скрытую сущность явлений, т. е. познать Вышнюю Истину, максимально приблизиться к ее постижению.

В заключение хочу выразить благодарность В. И. Брагинскому за помощь в написании статьи и О. Б. Фроловой за помощь при переводе арабской суфийской терминологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Азарова Л.* Остров. Рига, 1985.
2. *Брагинский В. И.* История малайской литературы. М., 1981.
3. *Де Костер Ш.* Легенда об Уленшпигеле... Л., 1948.
4. *Литвинский Б. А.* Орудия труда и утварь из могильников Западной Ферганы. М., 1978.
5. Сказания о доблестных, влюбленных и мудрых. Антология классической малайской прозы. Пер., сост. и предисл. В. И. Брагинского. М., 1981.
6. *Фирюзабади.* Камус (Словарь). Т. 4. Ал-Кахира, [б. г.].
7. *ал-Хифни Абд ал-Му'им.* Муджам мусталахат ас-суфия (Сборник суфийских терминов). Бейрут, 1980.
8. *al-Attas S. M. N.* Al-Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Achen. Singapore, 1966.
9. *al-Attas S. M. N.* The Mysticism of Hamsah Fansury. Kuala Lumpur, 1970.
10. *Dempwolff O.* Vergleichende Lauflehre des Austronesischen Wortschatzes. Bd 3, Berlin—Hamburg, [б. г.].
11. *Dozy R.* Implement aux dictionnaires arabes. Leiden, 1881.
12. *Frazer J. G.* Taboo and the Perils of the Soil. L., 1922.
13. *Iskandar T.* Abdurrauf Singkel. Tokoh Shattariyah (Abad ke-17).—Dewan Bahasa. 1965, IX, 5.
14. *Johns A. H.* «Dakaik al-Huruf» by Abd ar-Ra'uf of Singkel.—JRAS. 1955, № 1—2.
15. *Takeshi Ito.* Why did Nuruddin ar-Raniri Leave Acheh in 1054 A. H.—BTLV. 1978, 134, 4.
16. *Voorhoeve P.* Bayan Tadjalli.—Tajdschrift vor Indische Taal Land en Volkenkunde. Batavia, 1952, vol. 85(1).

ПОЭЗИЯ КАК ФОРМА САМОВЫРАЖЕНИЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИХ МИСТИКОВ

Типологическое сходство различных мистических течений общеизвестно. Оно обусловлено не только и не столько несомненными взаимовлияниями философско-мистических учений, сколько их общей экзистенциальной основой — некоей вечной духовной и психологической возможностью человеческой природы. К числу многочисленных общих черт, присущих мистическому сознанию в разнокультурных вариантах, относится и постоянное убеждение мистиков в невыразимости открывшегося им знания, которому адекватны лишь тишина, молчание.

Знаменитым «манифестом» молчания в русской поэзии стало «Silentium» Ф. И. Тютчева: «Мысль изреченная есть ложь!» В 1910 г. Тютчеву в одноименном стихотворении вторит О. Э. Мандельштам: «Да обретут мои уста первоначальную немóту». Само существование подобных высказываний представляется неким парадоксом, поскольку поэты предостерегают против ложности слова словом же. Этот парадокс мистического сознания отметил в своей статье «Трагедия мистического сознания» Ф. Степун, показавший на материале наследия Плотина, Майстера Экхарта и Р.-М. Рильке присущее многим мистикам противоречие между культом тишины, молчания и стремлением к «самовыражению», заставляющим их «шумно изливать свою тишину в мир». Это стремление к самовыражению замечательно сформулировал Экхарт, завершивший одну из своих проповедей словами: «Если бы в этом храме никого не было, я сказал бы свою проповедь церковной кружке».

Мистическое самовыражение принимает различные формы. Это духовные автобиографии, исповеди, речения и лирическая поэзия, которая в силу ряда причин получила необычайно широкое распространение и оформилась в особый поэтический жанр в мусульманском мистицизме — суфизме.

Объяснение этого феномена следует искать в психологической и философской основах суфизма, а также — и это, вероятно, самый существенный фактор — в его культурном контексте. С психологической точки зрения следует учитывать роль экстаза как средства и цели мистической практики. Известно, какое большое место занимали пение и декламация мистических гимнов, а также «профанной» лирики, в частности любовной и застольной, в суфийских радениях (*зикрах*). Поэзия считалась и

средством достижения экстаза, и его наиболее адекватным выражением. Экстатическая приподнятость тона — одна из основных характерологических черт суфийской поэзии. Даже такой умеренный и сдержанный суфийский мыслитель, как ал-Газали (1058/59-1111), который в прозаических сочинениях, по его собственному выражению, «берет перо под уздцы» [1, с. 250], в поэзии расковывается и моментами становится субъектом выраженного в экстатическом тоне мистического переживания.

Важный импульс самовыражения содержат и религиозно-философские представления суфизма. Мистик-суфий видел в себе, как и во всякой твари, божественную манифестацию, которой Аллах одновременно и имманентен и трансцендентен. Конечную цель мистического пути — озарение, постижение единства бытия — умеренные суфии описывали как осознание своего единства с божественной сущностью, а суфии-экстремисты, например Баязид ал-Бистами (ум. 875), ал-Халладж (857—922), — как слияние с Богом. Отсюда — знаменитая формула ал-Халладжа «Я — Истина» (*ана-ль-хакк*), где *хакк* — один из эпитетов Аллаха, или Баязида ал-Бистами: «Слава мне! Сколь я велик!» [3, с. 54; 4, с. 608].

Достигший озарения, просветленный мистик верит в свою тождественность высшей Реальности. Согласно учению Ибн 'Араби, просветленный мистик относится к Духу (реальности) Мухаммада (*ал-хакикат ал-мухаммадийа*), трактуемому как некий Логос мира, как единичное к целостному. С доктриной укорененности мистика в реальности Мухаммада и его конечного единения с божественной сущностью связано частое у суфиев представление о себе как о столпе (*кутб*) мира (Ибн 'Араби, 1165—1240; Ибн ал-Фарид, 1181—1235). Поэтому обретенное мистиком эзотерическое знание обладает достоверностью и общезначимостью откровения и подлежит передаче ученикам и сподвижникам (этого требует сама суфийская структура наставничества-ученичества). Самовыражение гностика, описание своего духовного опыта, приобретает в его глазах универсальную ценность, становясь одновременно и потребностью и долгом. В силу иррационального характера мистических знаний и опыта, связанных с некоей неуловимой, неопишуемой тайной, для их выражения больше всего подходит язык намеков и символов, поэтическое, эмоционально действенное слово.

Кроме этих общеструктурных черт мистического мышления и психологии развитие арабской суфийской лирики во многом связано с той специфической ролью, которую поэзия играла в арабо-мусульманской средневековой культуре, оставаясь на протяжении многих веков основной формой словесного искусства. Нормативный характер арабской средневековой поэзии, побуждавший ее творцов непрестанно создавать новые, все более совершенные, изысканные варианты традиционных тем, мотивов и образов, способствовал разработке богатейшего поэтического языка и арсенала образных средств. В силу характерного для

арабского средневековья культура красноречия знание поэтической традиции считалось необходимым элементом образованности и входило в комплекс адаба. Не случайно прозаические сочинения самых разных жанров — от ученых и философских трактатов до бытовавших в городской среде народных романов-эпопей, сказок и новелл — пестрят стихотворными вставками. Жанром философско-аллегорической лирики для выражения своих взглядов — в форме, апеллирующей не только к интеллекту, но и к воображению, — широко пользовались многие арабо-мусульманские мыслители (ал-Фараби, Ибн Сина, ал-Газали, Ибн 'Араби и др.). Этот основанный на веками складывавшейся традиции культ поэтического слова естественно создал благоприятные предпосылки для возникновения, развития и расцвета суфийской лирики.

В общем потоке суфийского творчества сосуществовали не представляющие художественной ценности прямолинейные версифицированные изложения суфийских идей, незамысловатые страстные молитвенные монологи и изысканное словесное искусство, сочетающееся с подлинным образно-поэтическим мышлением. Источники сохранили имена многих десятков поэтов, писавших суфийские стихи на различных уровнях художественного мастерства.

До XII—XIII вв. невозможно отделить суфийского поэта от проповедника или теоретика. Начиная с обращенных к Богу любовных стихов Фаби и ал-Адавийи (ум. 801), поэзия, как уже говорилось, являлась важнейшей формой самовыражения мусульманских мистиков. Она лучше всего подходила для описания мистических переживаний суфия на различных ступенях *тариката*, ведущих к осознанию его единства с божественной сущностью. Суфийские стихи разбросаны в разнообразных текстах; основными источниками для их изучения служат создававшиеся начиная с X в. фундаментальные своды суфийских учений, содержащие обширный биографический и анекдотический материал, а также образцы суфийской поэзии. Таковы труды Абу Бакра ал-Калабази (ум. 990 или 994), Абу Абд ас-Сулами (ум. 1021) и др., но прежде всего — десяти томное «Хилият алаулия» («Украшение святых») Абу Ну'айма ал-Исфахани (ум. 1038) и знаменитый трактат ал-Газали «Ихйа 'улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»), написанный, по-видимому, между 1099 и 1102 гг. Лишь в редких случаях стихи суфийских поэтов того времени дошли до нас в виде специальных поэтических сборников (например, диван ал-Халладжа).

Ранняя суфийская поэзия носит по преимуществу декларативный характер. Выразительность ее лучших образцов создается не столько богатством и яркостью образов, сколько эмоциональной приподнятостью тона и интонации. Постепенно в этой как бы побочной по отношению к магистральному литературному процессу линии вызревает особая традиция, вобравшая в себя стилевое и образное богатство арабской поэзии и достиг-

шая в XII—XIII вв. расцвета в творчестве Ибн 'Араби и Ибн ал-Фарида.

Преобладающими структурными принципами суфийской лирики становятся аллегория и символ, строящиеся на традиционных образах арабской классической поэзии, получивших новую семантическую нагрузку. Известный рационализм в построении аллегорий сочетается у поэтов-суфиев со спонтанностью чувств. Стереотипность суфийской лирики обусловлена не только нормативностью художественного мышления, характерной для всей средневековой арабской литературы, но и стереотипностью самих идей и тем. Парадоксальное стремление выразить невыразимое порождает некоторую риторичность суфийской поэзии, ее однообразие, свойственное многим авторам многословие и склонность повторять одни и те же идеи и образы, как бы пытаясь преодолеть неадекватность слова чувству.

Образное мышление суфийских поэтов укоренено в классической традиции. В предисловии к своему поэтическому сборнику «Тарджуман ал-ашуак» («Толкователь страстей») Ибн 'Араби объясняет, почему для его лирики характерны традиционные образы: «Я пользуюсь языком и формами выражения любовной лирики и при воспевании женщин, потому что души людские к ним привержены... Всякий образованный человек пользуется этим изысканным и утонченным языком...» [5, с. 8].

Далее он объясняет свой метод в стихах [5, с. 8—9]:

Всякий раз, когда я упоминаю развалины жилищ или
покинутые стоянки...
Или дев с круглыми персями, как солнце, и выпуклыми
сосками, как изваяние,
Всякий раз, когда я упоминаю то, что уже хорошо известно,
или что-то сходное,
Вам следует понимать это как божественные тайны
или небесный свет,
Посылаемый Господином небес моему сердцу.

Аналогичный мотив звучит и в одном из стихотворений сборника [5, № 12]:

Не сердись на меня, о друг, что я говорю о газелях,
которые ходят вокруг мраморных изваяний, подобно сияющим
солнцам,
Или [пользуюсь такими метафорами, как] шеи газели,
лики солнца и груди и запястья белых изваяний.
Подобным же образом я придаю ветвям духовное облачение,
лугам — нравственные качества, молниям — смеющиеся уста.

В стихах Ибн 'Араби встречаются и мотивы бедуинской поэзии (традиционные насыбы с описанием верблюдов, палаток, пустыни, покинутых становищ и т. д.), и темы и образы узритской лирики (совершенная красота возлюбленной, страдающий влюбленный, стонущие голубки — традиционный символ верности и разлуки), и описания прекрасных паломниц, и диалогизированные формы (напоминающие омаритскую поэзию), а также

коранические и библейские персонажи: Билкис (царица Савская), обычно символизирующая божественную мудрость, Муса (Моисей), Дауд (Давид), Иса (Иисус) и т. д.

Традиционные мотивы и образы в поэзии Ибн 'Араби часто художественно содержательны в своем непосредственном, «светском» смысле, хотя и несут, согласно составленному к ним самим поэтом комментарию, символическую нагрузку. Вот традиционные узритские причитания любящего и их трактовка автором [5, № 25]:

- О горе моего сердца, о горе! О радость моего ума,
о радость!
В моем сердце горит огонь страсти, в моем разуме солнце
уже закатилось и полная луна взошла.
О мускус, о полная луна, о [зеленый] куст, что растет на
песчаном холме! Сколь густо усыпан листвою куст,
как огненно горит луна, сколь сладок мускус!
О улыбающиеся уста, пузырьки на которых я так любил!
О слюна, в которой я ощущал вкус меда!
О луна, явившаяся под покровом сумерек, ланиты ее
покрыты румянцем от смущения!

Ибн 'Араби разъясняет, что «горе сердца» вызвано страхом, что любовное томление разрушает тело, без которого нельзя воспринимать божественную науку. И хотя душа стремится отделиться от тела и вернуться к своему источнику — Богу, это, по мнению суфия, может произойти только экстатическим путем, а не путем простого разрыва между телом и душой. Под «радостью ума» поэт понимает созерцание разумом божественной истины. Используя хадис, гласящий: «Вы увидите Аллаха и увидите луну, когда она будет полной», Ибн 'Араби интерпретирует его в суфийском духе. Под темнотой («солнце уже закатилось») он подразумевает невидимый мир, а «полная луна», взошедшая в чувственном мире, восходит в душе суфия и освещает для него мир невидимой Сущности. Под «мускусом» он подразумевает дыхание божественного милосердия, под светом «полной луны» — частицу божественного света, ибо луна, подобно зеркалу, отражает его. «Куст на песчаном холме» — это способность суфия питаться, подобно газели, листьями его, т. е. воспринимать мистические божественные имена. Поскольку вода — источник всякой жизни, то «пузырьки» на губах возлюбленной, равно как и ее сладостная «слюна», — знание божественной истины, милосердно даруемое Богом человеку, и т. д.

А вот традиционный доисламский зачин касыд [5, № 18]:

- Остановимся около разрушенных жилищ, оплачем их следы
и спросим остатки обиталищ:
Где возлюбленные? Куда ушли их бурные верблюды?

Согласно комментарию Ибн 'Араби, под «жилищами» здесь надо понимать стоянки суфиев на их мистическом пути.

Часто такими модификациями бедуинского насоба начинается стихотворение, иногда же оно включается в середину поэти-

ческого текста, утрачивая свою традиционную для касиды функцию лирического вступления. Такие привычные лирические вступления или отступления наряду с излюбленными Ибн 'Араби зачинами узритского типа со стонущими голубками и lamentациями страдающего влюбленного как бы вводили читателя в знакомую поэтическую колею и настраивали его на нужную элегически-задумчивую тональность.

Часто поэт, пользуясь традиционными образами, трансформирует их в мистическом духе. Вот, например, описание красоты возлюбленной [5, № 44]:

Полная луна взошла в ночи черных волос, и нарцисс черноты
глаз оросил розу.
Она — красавица, и самые прекрасные женщины оказались бы
посрамленными ею, и сияние ее ярко светит и при луне.
Если она даже проникает в сознание того, кто мысленно ее
порочит, то как же может увидеть ее глаз?
Она — видимость, которая исчезает, когда мы думаем о ней,
и она слишком прозрачна, чтобы быть видимой глазу.
Описание искало способ изобразить ее, но она была слишком
высоко, и описание отступило.
И всякий раз, как только оно пыталось придать ей форму,
оно тотчас же отступало.
И если тот, кто пустится на поиски ее, даст отдых своим
верблюдам, то другие не дадут отдыха верблюдам
размышления.
Она — радость, и всякого, кто горит любовью к ней, она
выводит из рода человеческого,
Опасаясь, что ее чистая сущность будет запятнана грязью
из водоема.
Она превосходит своим сиянием горный хрусталь, и форму
ее нельзя сравнить ни с какой другой.
Под подошвами ее ног находится залитый огнем небесный
свод, а венец ее выходит за пределы небесных сфер.

Согласно комментарию Ибн 'Араби, «полная луна» обозначает манифестацию божественной сущности в невидимом мире мистического знания. «Нарцисс» (плачущий глаз), слезами которого, как «росой», покрывается «роза» (румяные щеки красавицы), — центральный момент этой манифестации. Ищущему, наделенному разумом человеку ведомо, что он никогда не сумеет достигнуть божественной сущности. Животные («верблюды»), на которых он отправляется в свои мистические странствия, — страстные устремления, преодолевающие его. «Другие» — это люди, наделенные разумом и считающие, что Аллах может быть познан при помощи логических размышлений. «Выводить из рода человеческого» — значит приобщать к иному миру, в котором «развоплощенные» души принимают иные формы. «Грязь» — примета феноменального мира. Последняя строка стиха разъясняется в русле коранической традиции, воспринимаемой в суфийском духе: образ Аллаха, находящегося над небесным сводом и за пределами небесных сфер, выводится из стиха Корана: «...кто создал землю и небеса вышние. Милосердный — Он утвердился на троне» (20:3—4).

Любовная лирика Ибн 'Араби, несмотря на реального адресата (Низам — дочь особо почитаемого поэтом имама Захира ибн Рустама), в силу традиционности образов и ситуаций, с одной стороны, и вложенного в них обобщающего смысла — с другой, носит сугубо условный характер. Например [5, № 2]:

Когда она ступает по полу из стекла, ты видишь солнце на небосклоне в груди Идриса.

Когда она убивает своими взглядами, ее речь возвращает к жизни, как если бы она была животворным Исой.

Икры ее ног сияют подобно Торе, и я следую за ней и иду по ее стопам, будто я — Муса.

Возлюбленная — солнце, убивающее своим взглядом, и т. д. — традиционное клише, обретающее мистическое значение в контексте иллюминантских представлений.

Постоянство тем и тропов, повторявшихся в арабской поэзии на разные лады на протяжении многих веков и образовавших некую устойчивую систему ассоциаций, обусловило особую суггестивность поэтического языка. Достаточно было лаконичного намека (например, упомянуть привычное имя — Лайла, или Лубна, или другое традиционное имя героини узритской поэзии либо элемент аравийского пейзажа), чтобы подключить фантазию слушателя к запрограммированной цепи картин, ситуаций и эмоций. Вместе с тем условный характер утративших какую-либо конкретику клишированных мотивов способствовал их превращению в аллегории, несущие новую семантическую нагрузку.

Двуплановость произведений Ибн 'Араби (сочетание образно-пластического и мистико-эзотерического) очевидна и художественно значима. Читатель одновременно воспринимает и развернутую метафору мистического переживания, выписанную в традиционных, иногда изысканно разработанных образах, и само переживание. Традиционные образы как бы живут в его стихах в двух различных структурах, отражающих два присутствующих поэту типа мышления: образно-поэтическое, черпающее из традиционного, общезначимого арсенала и апеллирующее к укорененному в многовековой культуре воображению читателя, и философское, пользующееся теми же стереотипными компонентами как языковыми единицами, пригодными для символично-аллегорического выражения идей и описания мистического опыта. Напряженная, подчас экзотическая эмоциональность сплавляет эти две структуры воедино.

Это характерное для суфийских поэтов сочетание игры на привычных ассоциациях с аллегорическим переосмыслением традиции достигает виртуозности в творчестве величайшего поэта арабского мистицизма Ибн ал-Фарида, создавшего замечательное поэтическое выражение мистического мирозерцания, которое, в свою очередь, вдохнуло жизнь в обветшалые формы выхолостившегося к XII в. поэтического канона. В творчестве Ибн ал-Фарида в наиболее полной мере произошло под-

готовленное всем предшествующим развитием слияние богатейшей поэтической и глубинной духовной традиций средневековой арабской культуры.

Ибн ал-Фарид воспринял из классицистического наследия поэтические темы и образы, стилистические приемы, риторические фигуры и размеры. Его стихи полны заимствованиями из «светских» поэтов (Башшара ибн Бурда, ал-Бухтури, Ибн ал-Му'таза, ал-Мутанабби и др.), аллюзиями на общеизвестные бейты. Однако в большинстве своем стихотворения и поэмы Ибн ал-Фарида более всего напоминают любовные стихи поэтов-узритов: Джамиля, Маджнуна, Кусаййира и др. При этом эксплицитный и имплицитный планы (внешнее, любовное и скрытое, мистическое переживания) подчас так органично слиты воедино, что многие стихотворения можно воспринимать и как любовную лирику, и как мистические гимны. Почитатели поэта потратили немало труда на составление комментариев к его произведениям не только для того, чтобы разъяснить их скрытый смысл, но и для того, чтобы предотвратить их прямолинейное, эротическое прочтение.

О чем бы ни шла речь в поэзии Ибн ал-Фарида, будь то возлюбленная или возлюбленный, картина природы, описание застолья, он всегда видит в своем предмете манифестацию божественной сущности. Обычные темы узритской лирики — томление влюбленного, страдания от разлуки и желание соединиться с любимой — спиритуализируются у Ибн ал-Фарида, достигая уровня мистической устремленности к воссоединению с реальностью Мухаммада, понимаемой в духе философии Ибн 'Араби, либо с самим божеством.

В лирике Ибн ал-Фарида в большей мере, чем у Ибн 'Араби (в стихах которого мистическое содержание часто высказано в форме довольно прямолинейной аллегории и вынесено тем самым как бы на поверхность), сохраняются условные темы и образы арабской любовной лирики и классической касыды, во многих поэмах мистический подтекст проявляется главным образом в общем напряженно-экзальтированном тоне, в причудливости образов и в ритмико-фонетическом рисунке. Исключение составляет его поэма с единой рифмой на «та» («Большая Таййа»), местами содержащая однозначное изложение религиозно-философских идей.

Нетрудно выделить основной набор поэтических тем из арсенала арабской классической поэзии, в основном любовной лирики, в тех или иных комбинациях повторяющихся в поэзии Ибн ал-Фарида. Часто стихотворение начинается небольшим васфом, т. е. упоминается утренний восточный ветерок или вспышка молнии — традиционные образы-символы в суфийской поэзии, даются восходящие к бедуинской жизни описания верблюдов или путешествия по пустыне с призывом к путнику замедлить шаг, остановиться или свернуть у какого-либо места [2, с. 128]:

Это пламень Лайлы мерцал ночью в Зу Салам или это
молния блеснула над аз-Заура' и ал-'Алам? *

О ветры На'мана, разве среди вас нет живительного
утреннего ветерка?! О воды Ваджра, разве у вас не найдется
глотка для моего жаждущего рта?! **

О погонщик верблюда, свертывающий (пересекающий) ***
пустыню наугад, как будто она — свиток книги,
и проходящий мимо Зат аш-Шайх и Идама,

Пойди по следу к заповедному месту — да хранит тебя
Аллах — в поисках густой рощи, изобилующей сладким лавром
и лавандой.

Основные темы поэзии Ибн ал-Фарида составляют обращение к возлюбленной или возлюбленному (чаще второе, по-видимому, как более подходящее для того, чтобы символизировать дух Мухаммада либо самого Аллаха), а в некоторых стихах — к друзьям или спутникам-паломникам. Эти обращения содержат воспоминания о радостях былой близости с ними, жалобы на разлуку, утрату былого счастья, упование на грядущую встречу, заверения в верности и т. д. В соответствии с традицией хиджазской любовной лирики в стихах Ибн ал-Фарида часто фигурируют соглядатай, хулигатель или клеветник и друг, который поэта урезонивает и утешает. Эти персонажи также имеют мистический подтекст: соглядатай (*ракиб*) препятствует любящему приблизиться к объекту любви (т. е. к Аллаху), клеветник (*уаши*) символизирует рациональный разум, неспособный проникнуть за внешнюю видимость явлений.

Как и полагается в классической газели, в любовных стихах Ибн ал-Фарида присутствует весь традиционный образный материал. Влюбленный плачет «кровавыми слезами», сердце его «пылает огнем», причем этот огонь сталкивается с «потокм льющихся слез». Порой темноту освещает «блеск молнии, сверкнувшей с Востока» (эманация божественной сущности), — это «сверкают зубки улыбающейся возлюбленной», а взоры ее, «подобно стрелам или лезвию меча», «пронзают сердце любящего», а слюна ее губ «отравляет» или, напротив, «оживляет» несчастного страдальца. Влюбленный «невидим», ибо он так изнурен своим страданием, что полностью утрачивает свой физический облик и «исчезает», что символизирует мистическое состояние *фана* (исчезновение из мира); «жестокая», «скупящаяся» на свидание возлюбленная обычно скрыта под покрывалом, снятие которого символизирует постижение Истины, озарение. Поэт непрестанно повторяет ключевые слова (глаза,

* Зу Салам — вади на пути в Мекку, аз-Заура' — рынок или часть рынка в Медине, ал-'Алам — один из двух хребтов между Меккой и Мединой — все эти места упоминаются во вступлении к знаменитой «Ал-Бурда» («Қасыда плаща») ал-Бусири (ум. 1296).

** На'ман — название вади, расположенного между Меккой и Таифом; Ваджр — водопой на пути из Басры в Мекку.

*** Глагол *тауа* имеет значения «свертывать, складывать» и «быстро проходить».

сердце, пламенная любовь и т. д.), образующие семантические центры и генерирующие одновременно и семантическую и звуковую темы. Любовь — это поле боя, на котором сражаются разящие взоры возлюбленной (возлюбленного) и чувствительное сердце любящего. Поэт убит — он невинная жертва противника и его фатальной красоты. Глаза любящего — первопричина его страданий, ибо он видит возлюбленную и ее всепроникающая красота наполняет сердце героя испепеляющей страстью [2, с. 144—145]:

Я сражен в гуще сражения испепеляющих взоров и
исполненных любви сердец, хотя нет на мне ни греха, ни вины.
Еще прежде чем я был охвачен страстью, я простился со
своей душой, чтобы глаза мои видели красоту этого
сияющего лика.

О веки глаза, бодрствующего из-за тебя, томящегося из-за
тебя в любовной тоске! О сердце, охваченное болью из-за
любви к тебе!

О мои ребра! Изнуренные страстью, вы стали тощими
и согнулись. Но вот вы почти распрямылись от огня моего
пылающего сердца!

О мои слезы! Вы пролились обильно, и, если бы не дыхание
огня моей страсти, я не спасся бы от пучины моих рыданий!

Сколь прекрасна боль, которую я испытываю из-за тебя!
Я стал невидим из-за нее даже самому себе. В ней доказательство
моей страсти!

Днем и ночью из-за тебя я печален, и все же я никогда
не говорил, сожалел: «О горькая печаль, рассейся!»

Я лечу навстречу каждому охваченному страстью сердцу
и каждому языку, который все время говорит о любовном
томлении,

И к каждому уху, которое глухо к словам хулителя, и к
каждому веку, которое открыто.

Не было истинной любви там, где уголки глаз сухи, и не
было истинной страсти там, где сердце не испытало
волнения.

Объект любви всегда рисуется Ибн ал-Фаридом в обобщенно-условной форме: он или она, газель или имя из классической поэзии (воспетая Маджнуном Лайла, Кусаййром Азза, возлюбленная Зухайра Суад, одна из «дам сердца» Омара ибн Аби Раби'а — Нум и т. д.). В одной и той же касыде или даже бейте может быть названо несколько имен, что символизирует разнообразные божественные манифестации. Возлюбленная или возлюбленный рисуются при помощи иногда весьма сложных комбинаций и разработок условно-традиционных образов, за которыми всегда просвечивает «второй смысл» [2, с. 27—29]:

О, сколь прекрасна она — эта газель! Сладостно мне, что
из-за нее мое бывшее благополучие сменилось нищетой!
В своей красоте и изяществе она оказалась дарительницей
самого драгоценного и похитительницей душ.

Ее взор — меч, которым она пронзает мое сердце, и я вижу,
как ее томность служит мечу острее...

В ее взгляде такое волшебство, что, если бы сам Харут *

* Падший ангел, владевший искусством колдовства.

лицезрел ее деяния, он взял бы ее себе в качестве наставника...

Само солнце и грациозная газель покорно смиряются перед ее ликом, когда она взирает вокруг себя, и находят прибежище и кров в ее красоте...

Свежие ее щеки жалуются на цветущую на них розу, твердость ее сердца соперничает с закаленной сталью...

Станом она подобна ветви, а свежестью — рассвету, а волосы ее темны, как ночь, и ниспадают ниже плеч.

Традиционные поэтические штампы — «взор — меч»; «лик», посрамляющий солнце; «стан, подобный ветви»; «волосы темные, как ночь» и т. д., — вплетенные в обычные для арабской поэзии гиперболы, перемежаются с неожиданными, порой парадоксальными поворотами стереотипных образов: «томность служит мечу острием»; «щеки», которые обычно сравниваются с розами, здесь «жалуются на розу» и т. д.

Центральное место в любовных стихах Ибн ал-Фарида занимает описание самого любовного чувства, т. е. мистических переживаний. Вот начало одной поэмы [2, с. 134]:

Такова любовь! Береги свое сердце (букв. «свою внутренности»), ибо страсть — дело нелегкое, и никто из тех, кого она изнурила, не избирал ее в здравом уме!

Живи во имя любви, чья легкость — мучение, чье начало — болезнь, а окончание — гибель!

Но я думаю, что смерть от страстной любви есть жизнь, которую мне щедро даровал тот, к кому я пылаю страстью...

Никто не может жить любовью, не умирая во имя любви, подобно тому как, прежде чем собрать мед, приходится испытать укусы пчел.

Для описания любовного недуга поэт не жалеет красок и подчас прибегает к весьма прозаическим образам [2, с. 31—32]:

Слабость овладела им и наполнила его болью, когда он увидел на своем теле распухшие и полные гноя нарывы.

На его висках появилось траурное одеяние*, свидетельствующее о непрестанных болях.

Сокрушаясь об утрате сладкой молодости, он весь оказался разодран на части...

В других случаях страдания любви рисуются как томление богооставленности в промежутках между моментами просветления [2, с. 163]:

Из-за нее я радуюсь своему позору, сладостны мне мое отвержение и моя покорность после занимаемого мною прежде достойного положения,

И ради нее приятна мне моя порочность: если прежде я был благочестив, то ныне не знаю удержу в совершении грехов.

Я отчетливо и громко произношу слова молитвы, когда упоминаю о ней в своем чтении, и радуюсь в молитвенной нише, когда она — мой имам.

И когда в своем чистом, белоснежном одеянии я отправляюсь в паломничество, во имя ее я провозглашаю «лаббаика»**, а прерывая пост, я воздерживаюсь от этого.

* Белый цвет — цвет траура в Андалусии.

** Произносимая во время хаджжа формула «Вот я перед тобой».

В последних бейтах «земной план» предельно редуцирован; с ним связывает только местоимение женского рода, обозначающее возлюбленную, речь открыто идет о мистических переживаниях. Однако далее следуют весьма конкретные и вместе с тем имеющие мистический смысл описания болезненного состояния любящего [там же]:

Мое тело так исхудало, что в нем просвечивают все мои тайны, мои кости стали такими прозрачными, что в них обнаруживается внутренний смысл.

Как видно из приведенных отрывков, в лирике Ибн ал-Фарида метафорический стиль, когда красота любимого и переживания любящего становятся развернутой метафорой мистического опыта, перемежается с аллегорическим, когда образы любовной лирики — лишь денотаты для аллегорических построений.

Большое место в лирике Ибн ал-Фарида занимает тема ностальгии по Хиджазу, где поэт провел счастливые годы, наслаждаясь близостью священных мест, общаясь с духовными наставниками и друзьями, и где он достиг просветления. Согласно концепции А. Арберри, большинство стихов и поэм Ибн ал-Фарид создал в период между двумя паломничествами, когда поэт жил воспоминаниями о первом пребывании около Мекки и мечтал снова отправиться в святые места.

В хиджазских поэмах Ибн ал-Фарида реальность, даже конкретика (географические названия, детали пейзажа, вызывающие в памяти многие строки из классической поэзии, в частности из аш-Шарифа ар-Ради, и определенные ассоциации) органически переплетается с мистическим содержанием [2, с. 119—121]:

Клянусь вашей жизнью, о люди Мекки! — а это для меня самая торжественная клятва — все мои внутренности привязаны к вам!

Любовь к вам стала моей страстью среди людей, пламенное устремление к вам — моей верой, я привержен узам, связующим меня с вами...

Скажем же о тех, кто спешил у лишенных колючек кустов ал-Мураббаи, и аш-Шубайка, и горного прохода Кадаи*.

И о тех, кто пребывает вблизи священного дома, — об обитателях палаток и посетителях песчаных ущелий.

И о юношах богатого растительностью священного и запретного места — к ним обращены все мое внимание и забота.

Они всегда неизменны, отдаляют ли они меня или приближают, являют ли мне свою любовь или суровость, предают ли меня или верны мне, покидают ли меня или страдают моему недугу.

Они — мое прибежище, когда бесполезны призывы о помощи, они — моя защита, когда на меня нападают враги.

Они пребывают в моем сердце, хотя их обиталище и

* Мураббаи — возвышенность около Мекки, аш-Шубайка — местность близ Мекки, Кадаи — гора близ Мекки, по ущелью которой Мухаммад вошел в город.

удалено от меня, и они — причина моей неудовлетворенности в страсти и моего удовлетворения...

Да сохранит Аллах всемогущий там моих дорогих сотоварищей, с которыми я некогда вел беседу в местах, где собираются влюбленные*.

И да сохраняется в памяти ночи, проведенные вместе с ними на ал-Хайфе** и бывшие лишь сновидением, исчезнувшим при пробуждении после короткого сна.

«Дорогие сотоварищи» — это реальные друзья, но вместе с тем это объекты духовных устремлений мистика, высшая реальность, по которой он томится, которая «неизменна», хотя поэт то «отдален» от нее, то «приближается» к ней в момент озарения, и которая составляет основу его бытия, «всегда» «пребывая в его сердце», его «неудовлетворенности» (томления) и «удовлетворения» (при достижении экстатического состояния). Моля Аллаха сохранить его сотоварищей (обычная речевая формула) и память о проведенном с ними времени, поэт просит Бога сохранить состояние мистического просветления (*хал*), которое, согласно суфийскому учению, ниспосылается верующему как благодать.

Поэт любовно описывает природу Хиджаза [2, с. 160—161]:

Неужели я буду прогнан от сладких вод источника этой страны и буду отторгнут от них, в то время как в их чистоте — моя жизнь!

Ведь ее жилища — мое желание, ее весна — моя радость, прогоняющая беды,

Ее горы для меня — место весенней стоянки, ее пески — обильные пастбища, а ее тенистые места — укрытия от солнца.

Ее почва для меня — благоухающий надр, ее воды — утоляющий жажду источник, а ее земля — мое богатство.

Ее горные ущелья — мои сады, ее шатры — мои укрытия, ее скалы — моя безмятежность!

Так переосмысливается здесь традиционная тема доисламской касыды — описание природы Аравии, которая рисуется через экстатически-напряженное восприятие поэта-мистика.

Еще ярче эти переливы реального, условно-традиционного и аллегорического элементов видны в небольшой поэме, начинающейся двуплановым бейтом [2, с. 130]:

Замедли шаг и повремени, о погонщик, подгоняющий верблюдов своим пением; поистине, ты наездник на моем сердце!

Традиционный зачин бедуинской поэзии — призыв к погонщику верблюдов замедлить шаг или остановиться — вводит в привычную колею, но образ поющего погонщика становится здесь аллегорией высшего начала, направляющего сердце мистика. После этого ключевого, вводящего бейта поэт разрабатывает традиционные образы, подтекст которых угадывается благодаря первому бейту [2, с. 130]:

* Букв. «сборища страсти».

** Священный склон около Мекки.

Разве ты не видишь, как бурые верблюды испытывают голод
и жажду, томясь по весне в становищах?!

Пустыня не оставила от их плоти ничего, кроме шкуры,
обтягивающей кости.

Ступни их ног стерлись, и они шагают, гонимые жжением
в воспаленных ступнях, которые горят подобно углям
в пепле.

Усталость изнурила их, поэтому извели кольца из их
носов и дай им утолить жажду водой, оставшейся в лошаине.

Страсть сделала их тощими, и, если тебе нечем утолить их
жажду, дай им напиться из обширного колодца [их пота]
от быстрого бега по равнине.

И, понукая их, пощади их жизнь, ибо без них ты не
доберешься до наилучшего вади.

Перед нами мастерски выполненное, обязательное в доисламской поэзии и перешедшее из нее в классический канон описание изнурительного путешествия по пустыне. Только слово «страсть» (*уаджд*) как бы вводит другой семантический ряд — духовное странствие мистика в поисках озарения. Намек на Мекку («наилучшее вади») имеет двойной смысл: конкретная цель путешествия паломника и символ того, к чему устремлен мистик.

Самое известное произведение из числа коротких поэм Ибн ал-Фарида — знаменитая «Хамрийя» («Поэма вина») — шедевр мистической поэзии. Суфийские поэты задолго до Ибн ал-Фарида пользовались аллегориями: вино — божественная истина; опьянение — озарение, приобщение к ней. «Светская» винная поэзия, понимаемая аллегорически, часто входила в ритуал суфийских радений. В стихах Ибн ал-Фарида можно встретить упоминание вина, виноградной лозы, опьянения и т. д., однако развернутую разработку эти аллегории получают только в его «Хамрийе». В этой поэме ощущается влияние «светских» поэтов, в первую очередь создателя жанра застольной лирики Абу Нуваса (ум. 813—815), а также Ибн ал-Му'таза (861—908) и других мастеров популярного придворного жанра.

Мы пили вино большими глотками, вспоминая о возлюбленной,
мы опьянели от этого вина, которое было еще до
сотворения винограда.

Чаша с вином была полной луной, а само оно — солнцем,
и молодой месяц пускает ее по кругу. Как много звезд
начинает в нем сиять, когда оно смешивается [с водой]!

Если бы не его аромат, я бы не нашел правильного пути к
лавке виноторговца, если бы не его сияние, воображение
никогда бы не нарисовало его образ.

Уже в этом вступлении [2, с. 140] явственно проступает мистический смысл: «возлюбленная» — Бог, «вино» — божественная Истина, пьянящая душу любовью в ее извечном знании Бога и существовавшая еще до создания тварного мира, символизируемого виноградной лозой. Ниже эта символика разъясняется [2, с. 142]:

И поистине, произошло разделение, хотя целое едино: наш
дух — вино, наши тварные формы — виноград.

«Полная луна» символизирует сияющий Дух Мухаммада, чаша, содержащая солнцеподобное вино,— мистическую любовь. Эту чашу эзотерического знания «молодой месяц», возможно символизирующий просветленного мистика, «пускает по кругу» жаждущих озарения суфиев. Далее следует обычный для суфийской лирики мотив — сожаление об утрате миром связи с божественной Истиной (вином), сохранившейся только в кругу немногих посвященных.

Вот еще отрывок из этой поэмы [2, с. 140]:

Но время оставило от него лишь последний глоток, как
если отсутствие его было бы сокрытием его в глубине
сознания.

Если об этом вине лишь упомянуть в квартале города,
жители его опьянеют, и не будет в этом для них ни
позора, ни преступления.

Оно перебродило в чреве огромного чана, и, по правде
говоря, от него ничего не осталось, кроме имени.

И если какому-либо человеку однажды придет на ум
вспомнить о нем, наполнится его сердце ликованием и заботы
покинут его.

И если сотрапезники лишь взглянут на печать от кувшина,
в котором оно хранится, то опьянит их один лишь вид
печати...

Обычный во всяком восхвалении, в том числе и в восхвалении вина, поток гипербол получает здесь благодаря вложенному в него мистическому смыслу естественную мотивацию, поскольку речь идет о воздействии высшей божественной сущности. В традиционную рамку застольной поэзии с неизменными аксессуарами этого жанра (вино, круговая чаша, собутыльники и т. д.). Ибн ал-Фарид со свойственной ему виртуозностью вмонтировал изображение суфийского представления о божественной сущности. Панегирик вину в экстатическом финале, когда поэт провозглашает опьянение (мистическое озарение) единственной подлинной ценностью человеческого бытия, также традиционный мотив застольной лирики [2, с. 142—143]:

Не знал истинной жизни в мире тот, кто жил в трезвости,
кто не умирал опьяненный вином, лишенный разума.

Пусть оплакивает себя тот, чья жизнь прошла попусту и
кто не получил в ней от вина ни своей доли, ни своего
надела.

В приведенных отрывках видно, как мистический подтекст преобразует традиционные образы, превращая их в полисемантические метафоры и широкие обобщения.

При этом интересно, что многие мотивы любовных и застольных песен, носившие в «светской» поэзии сугубо условный характер, именно в суфийской лирике получили новое содержание.

Издравле излюбленный прием арабских поэтов — гипербола становится в творчестве Ибн ал-Фарида, особенно в его монументальной поэме «Большая Тайя», воистину грандиозной.

Поэма строится как огромная любовная песня и вместе с тем как адресованное ученику послание, в котором достигший слияния с божественной сущностью гностик описывает пройденный им сложный путь духовного восхождения от изначального «опьянения любовью» к высшей ступени, на которой сознание его трансформируется до уровня полного единения с первоосновой бытия. По мере развития магистральной темы экстатический накал в поэме нарастает. В наиболее эмоционально напряженных местах поэмы гипербола приобретает космический масштаб. Просветленный мистик обладает теперь влиянием на весь миропорядок, он — причина всех вещей, иначе говоря, он идентифицирует себя с Духом Мухаммада и приписывает себе атрибуты божества [2, с. 89—90]:

Нет небесной сферы, кроме той, где из света моей
внутренней сущности создается ангел, указующий пути по моей
воле.
И нет обиталища, кроме того, откуда от переполнения
моего внешнего бытия падает капля, которая заставляет тучу
изливаться дождем.
Рядом со мной, взошедшим, далеко распространяющийся свет
солнца подобен слабому мерцанию, а рядом с моим водоемом
безграничный океан подобен капле.

Поэт осознает себя *кутбом* (столпом), связующим Дух Мухаммада с феноменальным миром [2, с. 93]:

На мне вращаются небеса. Подивись столпу, который их
держит: он — их центр.

Обычные во всяком *фахре* (самовосхвалении) гиперболы в подобном мистическом самовосхвалении в силу иного, выведенного из ряда реальной жизни контекста приобретают новую, вытекающую из самого сюжета мотивацию.

Исследователи неизменно отмечают изысканность поэтического стиля Ибн ал-Фарида (изобилующего, например, паронимиями, антитезами, игрой слов, параллелизмами), стиля чрезвычайно сложного, порой темного и трудно поддающегося расшифровке. Словесная усложненность и изобилие стилистических приемов как бы преодолевают семантическое однообразие, создаваемое повторением одних и тех же мотивов, метафор, образов и парадоксов. Ибн ал-Фарид усвоил все стилистические и версификационные достижения арабского классицизма и создал на их основе своеобразный, уникальный поэтический язык, при помощи которого сумел выразить «невыразимое» мистическое мироощущение. Чрезвычайная сложность поэтического языка Ибн ал-Фарида, порой темного даже для его современников, вероятно, в какой-то мере обусловлена именно этой принципиальной невыразимостью его темы. «Что может высказать сердце и что из этого может выразить язык», — формулирует поэт вечный мотив мистической литературы [2, с. 92].

Стилистические фигуры, получившие у Ибн ал-Фарида изысканную разработку, с древности применялись арабскими поэта-

ми и культивировались на протяжении многих столетий. Из разнообразного материала классического наследия Ибн ал-Фарид воздвигает здание своей, в известной степени традиционной, но вместе с тем оригинальной суфийской лирики. Согласно царящему в средневековой арабской поэзии закону сохранения канона получивший окончательное оформление в творчестве Ибн ал-Фарида новый жанр становится наряду с утратившей к тому времени живое содержание касыдой-панегириком доминирующим нормативом поэзии периода упадка (XIII—XVIII вв.).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйа'у улум ад-дин). Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980.
2. *Ибн ал-Фарид*. Диван. Бейрут, 1962.
3. *Arberry A. J.* Sufism. An Account of Mystics of Islam. L., 1950.
4. The Cambridge History of Islam. Vol. 2. Cambridge, 1970.
5. *Ibn al-Arabi*. The Tardjiman al-Ashwak, a collection of mystical odes. Ed. by Reynold A. Nicholson (Or. Tr. Fund, N. S. XX). L., 1911.

И. В. Зогова

ТЕКСТ И ПОДТЕКСТ СУФИЙСКОЙ ГАЗЕЛИ МИРА ТАКИ МИРА

При изучении произведений в жанре газели, для того чтобы определить, что является доминантой произведений — образность или метафизика, непременно встает вопрос об отношении их авторов к суфизму. Решение этого вопроса с известной долей уверенности дает возможность отнести исследуемый текст или к разряду суфийских произведений, ориентированных на символическое прочтение, или к разряду светских, связанных с эмоциональным восприятием¹.

В литературоведении, занимающемся изучением мусульманской поэзии, до сих пор не выработаны критерии, позволяющие различать суфийские и светские произведения в жанровой форме газели. Примером тому служит спор о суфизме в творчестве Санаи, Низами и др. Сложность выработки критериев обусловлена традиционной в мусульманской литературе двузначностью содержания бейта, предполагающей существование внешнего (образного) и внутреннего (метафизического) планов, что позволяло реализовать светские и религиозные мотивы в рамках единой системы выражения. Однако это не означает полной невозможности различать жанры доктринально-суфийской и любовно-суфийской газелей², хотя в ряде случаев однозначного ответа не существует.

Важную роль при исследовании суфийского содержания газели конкретного автора играет знание исторического контекста, культурной традиции, литературной ситуации, биографии поэта — всего того материала, по которому можно определить суфийский контекст произведения³. Если при анализе исторических факторов возникают предпосылки для суфийского понимания текста, можно перейти к поэтологическому анализу, который позволит вынести окончательное суждение по поставленному вопросу. Крайне важным представляется в первую очередь вычленив бейты, содержащие прямое указание на мистическое содержание, а вслед за этим выявить возможности соотнесения внешнего и внутреннего планов бейта и художественную обусловленность подобного соотнесения.

При внимательном анализе творчества конкретного автора можно выделить некоторые закономерности, позволяющие сделать вывод о суфийской направленности его газели. В данной статье мы рассмотрим две газели Мира Таки Мира с точки

зрения зависимости их структуры от задач и целей конкретного произведения.

Мир Таки Мир (1723—1810), выдающийся поэт урду, традиционно считается признанным мастером газели, причем в научной литературе вокруг его имени существуют споры о том, какое же направление, суфийское или светское, получило наибольшее развитие в его творчестве. Говорить о суфийском содержании газелей поэта нам дает право знание о его жизни, литературном окружении, творчестве. На основе изучения автобиографии Мира Таки Мира [7] можно сделать вывод о значительном влиянии суфизма на мировоззрение поэта. Мир вырос в семье суфийского проповедника из Агры, получившего имя Муттаки за свою праведную жизнь. С детских лет поэта окружала атмосфера преклонения перед суфийской святостью. И сам Мир благодаря своему учителю-суфию приобщается к суфийской практике [7, с. 32]. Обращение к ряду поздних прозаических произведений поэта (например, к «Фейз-е Мир», посвященному рассказу о суфийских проповедниках) подтверждает правомерность выводов о влиянии суфизма на взгляды поэта. По свидетельствам современников Мира Таки Мира, он принимал активное участие в литературном кружке поэта-суфия Мира Дарда в 1750—1751 гг., имел тесный контакт с суфийскими авторами и обладал глубокими знаниями суфийской литературы [8, с. 552—553].

Анализ других жанровых форм в творчестве Мира Таки Мира (касыды, марсии, маснави) [6, с. 911—959, 1179—1191, 1202—1213] достаточно убедительно показывает его сознательное обращение к суфийским реминисценциям и аллегориям, тем самым подтверждая, что суфийская тематика характерна не только для историографических трудов поэта, но и для его художественных произведений.

* * *

Рассмотрим мистический аспект двух газелей первого дивана Мира Таки Мира.

Первая — доктринально-суфийская — газель [6, с. 103].

Проявившийся свет есть выражение Его красоты,
Даже в [свете] солнца была явлена лишь Его малая часть.
Когда беспокойство сердца усилилось [настолько, что уподобилось]
светопреставлению,

В каждой жалобе [сердца] выразилось смятение Судного дня.
Когда я пришел к себе, я пришел ради познания Бога
И тогда понял, что все еще очень далек [от постижения Истины].
Огонь не сильно разгорелся в твоем сердце, о Калим!
Иначе одна вспышка [пламени] стала бы молнией хирманов сотни

Синайских гор.

Ночь в собрании прошла без единого Твоего луча,
Ни в свече, ни в мотыльке — ни в чем не было [Твоего] присутствия.
Что из того, что у благоденствующего были дорогие меха?!
Ринд [сумел] скоротать ночь даже нагим.

Если уж нам суждено смешаться с землей, то суждено, о небеса!
Но эту дерзкую тоже надо вывести на этот путь.
Те ноги, которые вчера наступали на череп,
В одно мгновение своими шагами превратили его в порошок.
Череп воскликнул: «Смотри, куда идешь, невежа,
И у меня когда-то была надменно поднятая голова».
Мир, среди нас была та, которой завидуют райские гурии,
Если мы не поняли этого, то в этом — ограниченность нашего разума.

Обратим внимание на бейт: «Когда я пришел к себе, я пришел ради познания Бога // И тогда понял, что все еще очень далек [от постижения Истины]». Он содержит скрытую цитату хадиса «Познавший себя познает Господа своего», которая указывает на суфийское содержание текста⁴, поскольку в ней заключены главное условие *тариката* (путешествия в себя) и одно из центральных метафизических понятий суфизма (познание макрокосма через микрокосм). Этот бейт дает основание рассмотреть данную газель через призму суфийских представлений⁵.

Важную роль в каждой газели играет первый бейт, задающий общий тон произведению: «Проявившийся свет есть выражение Его красоты. // Даже в [свете] солнца была явлена лишь Его малая часть».

В бейте отсутствует традиционное, свойственное любовной газельной тематике соотношение между словами *истилахат аш-шу'ара* (поэтической терминологии): *нур* (свет) и *хуришд* (солнце). В отличие от привычного ряда, где «свет» — производное от «солнца» (солнце озаряет своим светом), здесь мы встречаемся с обратной зависимостью: Свет в иерархии занимает высшую ступень по отношению к солнцу, т. е. Свет сообщает солнцу часть своего сияния. Подобное соотношение между этими терминами характерно для суфийской метафизики, согласно которой божественный Свет (*нур*) — атрибут Истины, начальный этап божественных манифестаций. Тем самым уже первоначально прочитываемый смысл бейта указывает на обращение автора к суфийской тематике — вопросу о сотворении всего сущего.

Ключевые слова первой мисра, *нур* и *хусн* (красота), передают проявления божественного Абсолюта. Красота понимается как субстанциональный атрибут божественной сущности, посредством которой Истина себя выражает и познает [10, с. 152]. Внутренняя красота Истины находит проявление в божественном Свете — первой видимой божественной манифестации [5, с. 84], дающей возможность дальнейшего разветвления бытия вплоть до его феноменальных проявлений. На одной из ступеней нисхождения божественного Света возникает солнце как одна из форм предметного существования.

Таким образом, можно предложить следующую интерпретацию данного бейта: божественная сущность проявила себя посредством Света, создавшего все многообразие феноменального и субстанционального мира.

Однако этим не исчерпывается смысл бейта. В нем заключено еще одно значение. Семантика термина «свет» содержит в себе понятие познания [11, с. 112] и проявление знания в душе познающего. Тем самым перекидывается мостик от идеи творения к основной проблеме суфизма: Бог — человек.

Свет проявляется в душе человека, единственного существа, наделенного ею, и дает возможность человеку реализовать заложенное в нем изначальное знание о божественной сущности посредством вступления на путь *тариката*. Тем самым Свет является необходимым условием обращения человека к познанию Истины.

Иерархия творения выражена в определенной последовательности божественных манифестаций по их значимости. Вначале Свет создает девятое (высшее) небо, или небесный трон (*арш*), который становится местом пребывания Бога. Небесные сферы, и среди них четвертая — местонахождение солнца, служили промежуточным звеном между высшими и низшими ступенями манифестаций [9, с. 162]. Однако, согласно хадису «Сердце верующего — высшее небо», Свет в душе занимает более высокую ступень в иерархии нисхождения, нежели сияние солнца [13, с. 22]: благодаря Свету души человек обретает статус совершенного и тем самым сливается с Абсолютом. Вот почему солнце лишь часть Света души «совершенного человека».

Дополнительное значение расширяет возможную интерпретацию бейта, соединяя вместе идею творения и идею познания. Эти идеи действительно тесно взаимосвязаны в суфийской метафизике⁶, поскольку разворачивание божественных манифестаций осуществляется только благодаря появлению «совершенного человека», прошедшего *тарикат*. Второй, дополнительный текст бейта теперь можно представить следующим образом: желая быть познанной, божественная сущность проявила себя во всем многообразии субстанционального и феноменального мира. Центральное место в иерархии творения занимает человек, наделенный душой, которая является потенцией постижения божественной сущности, реализующейся благодаря «совершенному человеку». Одновременно он служит необходимым условием существования всей множественности проявлений, так как посредством «совершенного человека» происходит нисхождение божественного начала из единичного во множественное.

«Внешний» смысл второго бейта («Когда беспокойство сердца усилилось [настолько, что уподобилось] светопредставлению, // В каждой жалобе [сердца] выразилось смятение Судного дня») не содержит прямых аналогий с суфийским учением. Общее содержание бейта лежит в русле любовной тематики, передающей нарастание чувств влюбленного. В бейте прослеживаются три параллельных лексических ряда: *насабур* (беспокойство, досл. «беспокойный») — *шор* (смятение), *дил* (сердце) — *нала* (жалоба), *зангама* (светопредставление) — *нушур* (Судный день).

Уже при первоначальном прочтении видно, что последний ряд выполняет лишь вспомогательную, эмфатическую функцию и не играет существенной роли для суфийского понимания текста.

Лексика двух первых рядов терминологически значима и входит в круг символов, описывающих проблему гнозиса в суфизме. Беспокойство, смятение — характерное состояние стремящегося познать Истину. В этом состоянии выражается любовь к Богу, представляющая собой основной путь иррационального постижения. Она — божественный инстинкт души, стремящейся осознать свою сущность и таким образом вернуться к изначальному — Абсолюту. Сердце в суфийской терминологии выступает как носитель потенциального знания (любви), актуализирующегося благодаря божественному Свету, проникающему в душу (сердце) человека [3, с. 159]. Жалоба — это также одна из форм проявления любви к Богу, поскольку она зарождается в сердце и служит выражением беспокойства, любви суфия [10, с. 162].

Терминология второго бейта указывает на обращение к вопросу о путях постижения. Его можно интерпретировать следующим образом: постоянное стремление к Истине (неугасающая любовь) — необходимое условие постижения.

В третьем бейте («Когда я пришел к себе, я пришел ради познания Бога// И тогда понял, что все еще очень далек [от постижения Истины]») внешний и внутренний смыслы совпадают, т. е. автор здесь не прибегает к *истилахат аш-шу'ара*. Об основной семантике третьего бейта было сказано выше. «Приход к себе», или «путешествие в себя», служит средством единения с Богом (*таухид*). Познание самого себя как микрокосма, т. е. поиск в себе отражения всего многообразия явлений мира и постижение субстанционального начала, дает возможность проникнуться знанием о макрокосме [5, с. 36—38].

Важный термин для понимания бейта — *дур* (далекое) — встречается в суфийских трактатах. Например, шейх Махмуд Шабистари определяет слово *дур* двояко: как степень приближенности к Богу и ухода от феноменального «я» и как степень удаленности от Истины и невозможности преодолеть свое «я» во время «путешествия в себя»; причем мера приближения к Богу зависит от наличия в душе божественного Света [5, с. 61], реализующегося в силе любви взыскующего. Из контекста бейта ясно, что Мир Таки Мир выбирает негативное значение термина *дур*, тем самым высказывая идею о недостижимости познания.

Смысл бейта может быть понят таким образом: даже необходимые условия — божественное озарение, истинная любовь, познание себя — не делают цель *тариката* достижимой.

Четвертый бейт («Огонь не сильно разгорелся в твоём сердце, о Калим!// Иначе одна вспышка [пламени] стала бы молнией хирманов сотни Синайских гор») основан на леген-

де о пророке Мусе (Моисее), получившем имя Калимулла (Собеседник Божий) или Калим за свои беседы с Богом на горе Тур (Синай). Согласно традиционной версии, основанной на коранической цитате, Муса высказал желание увидеть Аллаха, на что Бог ответил ему отказом, но приказал взглянуть на гору Тур, которую он испепелил (Коран 7:139). Автор создает новый поэтический мотив (прием *ма'ани африни*), вступая в противоречие с традиционно утвердившимся в мусульманской поэзии образом Мусы как примером преданности Аллаху.

В суфизме Муса (Калим) — символ истинного влюбленного [5, с. 72]. Однако Муса не смог исполнить главное условие его бытия — не сумел узреть Бога, а, значит, не достиг Истины. Отказ Мусы повторить попытку, которая привела бы к неоднократному разрушению горы Тур, демонстрирует недостаточность его любви к Богу. Поэтому, по мнению Мира Таки Мира, Муса не может служить примером истинного влюбленного, о чем метафорически сказано в первой мисра бейта. Таким образом, только суфийское истолкование терминологии, т. е. суфийское прочтение текста, дает возможность понять, как выстроен образ в бейте. Главной темой бейта становится идея о несовершенстве человеческих возможностей: любовь неистинна, а следовательно, невозможно и познание.

«Ночь в собрании прошла без единого Твоего луча, // Ни в свете, ни в мотыльке — ни в чем не было Твоего присутствия». Несмотря на традиционный поэтический ряд: *шама'* (свеча) — *патанг* (мотылек), главное содержание пятого бейта выстраивается на основе двух других терминов: *парту* (луч) и *хузур* (присутствие), которые в суфийской терминологии обозначают символы божественной милости. Через мотив «свечи» и «мотылька» передается постоянное стремление взыскующего к Истине, но без божественного присутствия оно никак не реализуется, остается неистинным, поскольку божественное озарение зависит от воли Бога [5, с. 62—63].

Мир Таки Мир как бы продолжает тему предыдущего бейта, приводя условия невозможности познания: единение происходит только благодаря божественному предначертанию, без него постижение недостижимо.

Общий смысл следующего, шестого бейта («Что из того, что у благоденствующего были дорогие меха?! / Ринд [сумел] скоротать ночь даже нагим») — тщетность стремлений к любым богатствам, кроме духовных, — основан на противопоставлении благоденствующего и *ринда*. Антитеза слов «нагой» — «дорогие меха» вводит в бейт тему морального пресохновения нищеты над богатством. *Ринд* — традиционное обозначение влюбленного, идущего по пути Истины. Любовь, или горение его сердца, так сильна, что согревает его лучше всякой одежды.

Мистический смысл бейта не расходится с его общим содержанием: взыскующему необходимо направить все свои силы на постижение Истины, это стремление должно стать его единст-

венной целью, суля ему высшее духовное очищение и богатство, невозможное в мире феноменальных проявлений.

«Если уж нам суждено смешаться с землей, то суждено, о небеса! // Но эту дерзкую тоже надо вывести на этот путь». Общий смысл седьмого бейта связан с идеей о неотвратимости смерти. Терминология бейта — *хак* (земля), *рах* (путь), *шах* (дерзкая). «Мы» — здесь синоним идущих по пути Истины.

Первая мисра, по сути, является перифразой многочисленных коранических цитат о предопределенности смерти⁷, приход которой зависит от судьбы, от воли небес, символизирующих силу судьбы. Смерть не страшна, если после нее достигается слияние феноменального бытия с Абсолютом [11, с. 71]. Но подобного результата можно достичь, только следуя суфийским нормам поведения при жизни.

Суфийский термин *рах* указывает на обращение к теме постижения. Ключом к пониманию бейта служит слово «дерзкая». В данном контексте вероятнее всего предположить, что слово «дерзкая», традиционный синоним красавицы, служит здесь обозначением души. Подобное сравнение расширяет круг привычных ассоциаций, перенося на душу все качества жестокой красавицы, для которой характерна неспособность к любви. Скорее всего подобным образом поэт определяет «гневную», или «животную», душу (*нафс-и аммара*), стоящую в самом начале суфийского пути. Цель же *тариката* — вывести душу с низшего на более высокий уровень и в результате сделать ее душой уравновешенной (*нафс-и мутма'инна*) [12, с. 29], т. е. присущей «совершенному человеку». Душе необходимо достичь этого состояния до физической смерти, с тем чтобы после нее вернуться в субстанциональный мир.

Следующие два бейта газели, восьмой и девятый, выделяются поэтом в кыт'а, перекликаясь с темой предыдущего бейта: «Те ноги, которые вчера наступили на череп, // В одно мгновение своими шагами превратили его в порошок. // Череп воскликнул: „Смотри, куда идешь, невежа, // И у меня когда-то была надменно поднятая голова“».

Здесь налицо мотив бренности бытия, тленности всего сущего (т. е. того, что имеет отношение к феноменальным проявлениям). И в первую очередь, конечно, речь идет о бренности человеческого существования.

Последний, десятый бейт газели: «Мир, среди нас была та, которой завидуют райские гурии, / Если мы не поняли этого, то в этом — ограниченность нашего разума».

Общий смысл его — недостаточность страсти у зыскующего. Ключевые понятия бейта — *рашк-е хур-е бехешти* (та, которой завидуют райские гурии) и *фахм* (разум).

Присутствие в бейте выражения «та, которой завидуют райские гурии», являющегося синонимом слова «красавица», дает возможность предположить, что и в данном случае речь идет о душе. На это указывает уже использованный в седьмом

бейте подобный перенос значения. Определение души — «та, которой завидуют райские гурии» — указывает на то, что душа влюбленного прошла путь постижения и в стадии *фана* (небытия) стала «красавицей», душой уравновешенной (*нафс-и мутма'инна*), т. е. достигла способности к единению. Однако человеческое сознание, лишенное истинной любви и ограниченное разумом, не позволяет постигнуть метаморфозу, происшедшую с душой. Момент упущен, и человек демонстрирует свою неспособность к постижению. Главной темой последнего бейта становится сравнение потенциальных и актуальных возможностей души. Его можно истолковать так: способность при жизни добиться единения крайне редка. Далеко не каждая душа реализует свои потенциальные возможности.

В поэтической форме Мир Таки Мир высказал основные положения суфийского учения. Поэт пишет о творении мира как об иерархии божественных манифестаций из единичного во множественное, обращается к проблеме познания и показывает, что оно идет в направлении, обратном разворачиванию манифестаций, что главной формой постижения является «путешествие в себя», а необходимыми условиями — безграничная вера (любовь) и божественная милость; результат познания — достижение суфием статуса «совершенного человека», благодаря которому поддерживается связь между абсолютным и предметным бытием⁸.

Основным содержанием доктринально-суфийской газели становится внутренний план произведения, а внешнее, образное содержание каждого бейта носит случайный характер. Сквозная тема всех бейтов разворачивается по вертикали сверху вниз — от теоретических аспектов творения до путешествия души и отдельных поведенческих вопросов. Круг затронутых проблем не выходит за рамки традиционных суфийских взглядов. Уже композиционная выстроенность газели ориентирует на ее философский замысел: первый бейт тематически смыкается с последним, тем самым сохраняется циклическая структура, присущая религиозно-философским текстам.

Задача изложения доктринальных положений суфийского учения подчеркивается и языком газелей, в которых используется суфийская религиозно-философская терминология. В бейтах наблюдается высокая степень концентрации терминологии. Вся лексика, за исключением грамматических форм, имеет персидско-арабское происхождение.

Обратимся к разбору другой — любовно-суфийской — газели Мира Таки Мира [6, с. 122]:

Не ушла из сердца страсть к прекрасному лицу,
Ни разу не удалось даже украдкой взглянуть на нее.
На каждом шагу были ее стоянки, но
Не ушло из головы безумие [мыслей] о поисках.
Все ушло: разум, терпение, могущество,
Но ты, о рана, не ушла из сердца.

Как много посланий к ней [написал я] в своем сердце,
Но ни одно раньше не попало ей на глаза.
Нам осталось, Мир, только перебирать четки:
Руки коротки достать до кувшина.

В первом бейте газели («Не ушла из сердца страсть к прекрасному лицу,/ Ни разу не удалось даже украдкой взглянуть на нее») Мир Таки Мир обращается к теме неразделенной, невысказанной любви. Здесь использована традиционная поэтическая лексика: *шоук* (страсть), *дил* (сердце), *рух-с нику* (прекрасное лицо). Образ построен на традиционном мотиве о недостижимости желаний влюбленного, невысказанности любовного чувства.

С первого бейта обращает на себя внимание и значимый редиф *на гайа* (не ушла), сообщающий единство всей газели. В суфийской интерпретации этот мотив имеет устойчивое толкование: постоянное стремление взыскующего обрести единство, что весьма труднодостижимо.

«На каждом шагу были ее стоянки, но // Не ушло из головы безумие [мыслей] о поисках». Во втором бейте поэт обращается к традиционному мотиву — поискам влюбленным своей возлюбленной. Стержень бейта, на который нанизывается его образность, составляют три поэтических термина: *манзил* (стоянка), *джустджу* (поиск), *саода* (любовное безумие). Бейт почти точно передает одну из сюжетных линий поэмы: влюбленный Кайс, получивший прозвище Маджнун, т. е. уже обезумевший от любви, отправляется на поиски своей возлюбленной, которую увез караван ее отца.

Символика бейта отражает прохождение взыскующего по пути *тариката*, где он от стоянки к стоянке стремится познать Истину.

Бейт может иметь следующее толкование: суфию не следует задерживаться на этапах постижения, ибо нельзя забывать, что каждая ступень — не самоцель, а лишь промежуточное звено в движении к главной цели — слиянию с Истиной.

«Все ушло: разум, терпение, могущество./ Но ты, о рана, не ушла из сердца». Третий бейт является интерпретацией на тему неизменности любовного страдания. Образ построен на перечислении потерь на пути любви (разум, терпение, могущество); единственное, что всегда остается с влюбленным, — рана в его сердце как выражение неизменной силы любви.

Бейт имеет внутренний план содержания. Под словом «рана» подразумевается ряд синонимических понятий, связанных со страданием влюбленного, его измученным, растерзанным, кровоточащим сердцем.

В суфийской символике термины «разум», «терпение», «могущество» характеризуют ступени *тариката*. Уничтожение этих признаков и сохранение единственного состояния взыскующего — любви (раны) — говорят о том, что суфий готов к принятию истинного знания, ибо в нем произошел отказ от себя.

«Как много посланий к ней [написал я] в своем сердце, // Но ни одно раньше не попало ей на глаза». И четвертый бейт снова обращается к теме несбыточности желаний влюбленного. Ключевые слова бейта: *мусаввада* (послание), *дил* (сердце), *ус ке ру бе ру* (не попало ей на глаза), *пеш* (раньше).

Образ в бейте построен на том же приеме, что и в двух первых: послания, признания в любви лирический персонаж пишет «в своем сердце», т. е. опять же не допуская никаких внешних проявлений чувств. Именно поэтому возлюбленная ничего не знает о любви к себе лирического персонажа.

Выразительные средства бейта нанизываются на термин *мусаввада*, весьма многозначный. Помимо основного он имеет значение «черная отметина», т. е. рана в сердце влюбленного. На такое возможное понимание термина указывает предыдущий бейт, где употреблено слово «рана». Таким образом, любовное послание к красавице не просто спрятано в глубине сердца влюбленного, оно написано запекшимися ранами, которые появились из-за страданий сердца. Этот образ расширяет семантику бейта, вводя мотив мучений влюбленного.

Мусаввада означает еще и «зерно четок». Такое прочтение слова создает новое содержание бейта. В этом контексте слово *пеш* приобретает другое значение — первое (самое крупное) зерно четок, которое является метафорой «сердца». В бейте возникает новый слой образности: красавица, забавляясь, «перебирает» раны влюбленного, как четки, но самого большого зерна четок, самой глубокой раны — сердца влюбленного — она не замечает. Поэтому возможен и другой перевод этого бейта: «Как много черных отметин (ран) из-за нее в моем сердце, // Но само сердце не попало ей на глаза».

Мистическое значение бейта лежит в пределах тематики несбыточности надежд и имеет пессимистическую окраску: несмотря на все старания и усилия взыскающего, его сущности никак не удастся ни предстать перед Абсолютом, ни соединиться с Ним.

«Нам осталось, Мир, только перебирать четки: // Руки коротки достать до кувшина». Структура последнего, пятого бейта опирается на традиционное противопоставление *субха* (четки) — *сабу* (кувшин), входящее в круг винной тематики поэзии.

Традиционно четки — негативный элемент, символ ханжества и несуннитского, ортодоксального благочестия, т. е. знак неистинного влюбленного. В противоположность им вино — поэтический символ обретения внутренней свободы, т. е. истинной любви. Поэт сохраняет традиционную оппозицию, но в построении образа опирается не на традиционно-символическое значение слова *субха*, а на метафорическое, благодаря чему раздвигаются рамки принятых ассоциаций, а вследствие этого расширяется и образность бейта.

Термин *сабу* (кувшин) выступает в своем привычном значе-

нии. В синонимическом ряду винных символов он выражает те же понятия, что и атрибуты красавицы.

Для понимания термина *субха* важна его переключка со словом *мусаввада* (зерно четок). В контексте образного решения *субха* приобретает значение цепи ран влюбленного сердца.

Теперь становится ясным содержание бейта: влюбленный так и не узнал счастья любви, в его жизни ему достались одни страдания, одни сердечные раны, но даже раны, нанесенные возлюбленной, дороги ему.

Словосочетание «перебирание четок» хорошо передает идею непрерывности страданий, невозможности оборвать цепь сердечных ран.

Перенос значения термина *субха*, а в связи с этим и возникновение нового синонимического ряда приводят к тому, что последний бейт газели входит в круг образности не винной тематики, а любовной.

Суфийское толкование бейта исходит из традиционной оппозиции символов «четки» — «вино»: неисполнение необходимых правил поведения истинного суфия не дает возможности достичь Абсолюта.

Несмотря на традиционную автономность каждого отдельного бейта любовно-суфийской газели, ей свойственно семантическое единство. В первую очередь его создает уже упоминавшийся редиф *на гайа* (не ушла), определяющий общий образ невыразимости любовного чувства и невозможности достижения наслаждения.

Вертикальная связь бейтов газели достигается также повтором синтаксически однородных мисра («не ушла из сердца страсть...» — «Не ушло из головы безумие [мыслей]...» — «Но ты, о рана, не ушла из сердца» — «Но ни одно... не попало ей на глаза» (букв. «не вышло лицом к лицу»). Первый, второй и четвертый бейты связаны тематически, третий, четвертый и пятый бейты — общим мотивом «рана — четки».

Суфийская интерпретация каждого бейта газели показывает, что любовная газель Мира Таки Мира сохраняет свою двуплановость, а значит, может быть использована в сфере суфийской литературы. Однако любовно-суфийскую газель Мира отличает простота внутреннего содержания бейтов, не затрагивающего доктринальных положений суфизма, отсутствие семантических связей подтекстов. Все изобразительные средства сосредоточиваются на создании яркой оригинальной образности.

* * *

Творчество Мира Таки Мира дает пример независимости структуры газели от ее задач и содержания. Специфические различия доктринально-суфийской и любовно-суфийской газелей проявляются в основном в их внутренней организации и формальном обрамлении бейта: в первую очередь, доктриналь-

но-суфийскую газель отличает большая связанность, а любовную — большая автономность бейтов, их логическая непредсказуемость.

Характер связи бейтов различается в зависимости от типа произведения. В доктринально-суфийской газели таким связующим звеном выступает внутреннее содержание бейта. Именно толкование газели образует связный, последовательный текст, что никак не выражается в форме или внешнем содержании бейта.

В любовной газели организующим началом выступает образность. Эта связь выражается в перекличке образов различных бейтов, в повторении образности и образных форм, что приводит к нарушению стройной логики второго плана газели.

Доктринально-суфийская поэзия, главной целью которой является концентрация содержания или толкование содержания в рамках одного бейта, подчиняет этой задаче образный строй газели. Образы отдельных бейтов довольно несложны, нередко в их основе лежат не конкретно-чувственные, а метафизические понятия, благодаря чему они приобретают абстрактный характер.

Главной целью любовной газели становится зрительность образов. Основным формирующим принципом бейта в любовной газели является его образное содержание, а не суфийский подтекст, который зачастую однозначен.

Композиционные особенности двух типов традиционной газели позволяют сделать вывод о существовании ее значимой структуры, привычно рассматриваемой как механическое соединение разрозненных бейтов. В подтексте газели выражено соотношение всех явлений жизни с религиозно-философской «реальностью», отражающее стремление средневекового мировоззрения к совершенной, законченной картине мира. Поэтому поэтическое произведение с преобладанием символических коннотаций всегда тяготеет к логической связанности и строгой последовательности бейтов, а структурное единство необходимо служит указанием на суфийскую принадлежность.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ При этом следует постоянно помнить, что в бейтах традиционной газели всегда присутствуют два плана, поэтому речь идет не об отрицании одного из них, а лишь об акцентировании автора на одном из них.

² Эти термины мы ввели для выделения газелей с суфийским содержанием из общей массы любовной лирики.

³ Примером такого подхода к установлению суфийского содержания произведений служит изучение газелей поэта урду XVIII в. ходжи Мира Дарда; именно на основе внетекстологических исследований (изучение жизни поэта, анализ *тазкира* и житийной литературы) газели Мира Дарда были отнесены к жанру суфийской газели (см. подробно [12, с. 373—383]).

⁴ Об этом же говорит и А. Е. Бертельс [1, с. 87].

⁵ Мы исходим из положения, что газели классического периода присуща смысловая или тематическая структурная организация, объединяющая бейты газели в единое целое.

⁶ Согласно хадису, пророк Давид обратился к Аллаху с вопросом: «Господь, почему ты создал людей?», на что Бог ответил ему: «Я был сокрытым кладом, а пожелал стать познанным и создал мир, чтобы быть познанным».

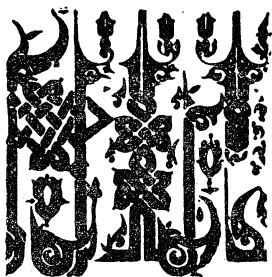
⁷ Например: «Поистине, то, что вам обещано, наступит, и вы это не в состоянии ослабить!» (Коран 6:134).

⁸ По такой же схеме разворачивается изложение и в других суфийских трактатах (ср., например, [5]).

ЛИТЕРАТУРА

1. [Бертельс А. Е.] Пять философских трактатов на тему «Афак ва Анфус» (о соотношениях между человеком и вселенной). Критич. текст, введ. в изучение памятника А. Е. Бертельса.
2. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература.— Избранные труды. Т. 3. М., 1965.
3. Роузентал Ф. Торжество знания. Пер. с англ. М., 1978.
4. Джафар Садджади. Фарханг-и лугат-у истилахат-у та'бират-и ирфани. Тегран, 1971.
5. Махмуд Шабистари. Гулшан-и раз. Баку, 1972.
6. Мир Таки Мир. Куллият-е Мир. Карачи—Лахор, 1958.
7. Мир Таки Мир. Зикр-е Мир (Мир ки ап бити). Алигарх, 1966.
8. Ходжа Ахмад Фаруки. Мир Таки Мир: хаят аур шаири. Алигарх, 1954.
9. Hughes T. P. Dictionary of Islam. Lahore, [6. г.].
10. Mir Valliuddin. Love of God. Lahore, 1979.
11. Nicholson R. A. The Mystics of Islam. Lahore, 1979.
12. Schimmel A. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill, 1975.
13. Whinfield E. H. The Mystic Rose Garden. Lahore, 1978.





Шариф Шукуров

ОБ ИЗОБРАЖЕНИЯХ ПРОРОКА МУХАММАДА И ПРОБЛЕМЕ СОКРЫТИЯ ЛИЦА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ ИСЛАМА

На пути постижения внутренних закономерностей формирования искусства ислама существенно понимание гносеологических основ сложения изобразительного образа человека. Естественно, что для решения поставленной задачи необходима выработка методологических принципов исследования. Наиболее целесообразным методом для постижения принципов формирования целостного образа Человека в искусстве ислама можно считать рассмотрение изобразительного материала в связи с более общими представлениями мусульманского средневекового сознания о бытии и правилах его познания. Такой подход нельзя назвать просто сравнением двух соизмеримых между собой величин, но скорее нормативным приемом риторики, когда частные методы отдельных искусств обнаруживаются в результате знания универсального метода или же общих мест (топика) для всего комплекса традиционного знания. В частности, гносеологическое разделение восприятия мира «вещей» в мусульманской культуре на два взаимосвязанных плана — сокрытое (*батин*) и явленное (*захир*) — подлежит серьезному обсуждению и на материале изобразительного искусства. Следовательно, предварить наше обращение к конкретному материалу должны более общие соображения о методах познания в средневековой мусульманской культуре.

Процесс средневекового метода познания представляет собой двуединое движение: утверждение неких истин (*хакаик*) и затем их раскрытие, пояснение (*кашф ал-хакаик*). Собственно

постижение сокрытой тайны (*гайб*) часто ассоциируется с актом совлечения (*мукашафа*) завесы. Онтологическая ценность мира «вещей» в культуре ислама обнаруживает себя и символически утверждается в нанесении завес на различные предметы и лица людей. Таковы тканое покрытие (*кисва*) Каабы, завесы на лицах пророков и святых, парчовые занавеси, скрывающие халифов во время церемониала дворцового приема, и женское покрывало в быту. Подобные примеры из истории культуры ислама, генетически связанные с известными иудейскими представлениями, иллюстрируют как глубинные онтологические обоснования скрытого образа, так и его отчетливо выраженную этическую ценность. Людям не дано увидеть истинный Лик или познать истинную суть вещей в силу не только принципиальной удаленности и невыразимости объекта познания, но и несовершенства природных качеств созерцателя.

В частности, согласно шейху ат-Тустари (IX в.), в процессе постижения достоверного знания (*'илм ал-йакин*) центральное место занимает «мистерия совлечения завесы» (*таджалли ал-мукашафа*), когда сокрытая тайна (*гайб*) предстает в своем реальном, не сокрытом виде и когда духовным глазом, заключенным в сердце (*кальб*), постигаются истинные ценности [12, с. 214]. Аналогичным образом характеризует процесс «внутреннего видения» (*басира*) и шейх Наджмиддин Кубра (XIII в.), отмечая, что спадение завесы и открытие «внутреннего видения» начинается с глаз [13].

Истинное видение тем самым предполагает существование особого состояния внутреннего мира человека, в результате чего взыскующий Истины (*салик*) преодолевает возникший перед ним символический образ преграды-завесы. И напротив, отсутствие должных духовных и этических качеств не позволяет людям откинуть этот полог¹.

В этой связи весьма поучительна история Муканны, изложенная Наршахи в «Истории Бухары». Муканна, провозгласивший себя «Богом всего мира», укрывал лицо зеленым покрывалом. На требование народа явить свое лицо он приказал ста женщинам из своего гарема в момент восхода солнца и своего появления направить зеркала так, чтобы в них отразились лучи солнца и поразили толпу сиянием света. Ослепляющий свет был равносильен явлению Лица из-за завесы. Спадение зеленого покрывала с лица Муканны не просто явилось символическим жестом утверждения его божественной природы, но и отчетливо продемонстрировало неспособность простых людей увидеть его истинный Лик, т. е. узреть его воочию. Именно это обстоятельство и позволило людям признать божественную природу Муканны [6а].

Аналогичным образом спустя много столетий отметил свою духовную избранность основатель сефевидского государства шах Исмаил. Подобно мятежному Муканне, он некоторое время носил на лице завесу [11, с. 94].

Два эти примера дают возможность почувствовать исключительную важность, придаваемую символическому образу завесы в самое разное время мусульманской истории. Занавес призван отметить своим присутствием границу между выразимым и невыразимым, материальным и духовным, феноменальным и трансцендентным. Завеса как посредник между двумя реальностями предельно разводит и иерархизирует их, но в то же самое время и максимально сближает два плана одного образа. Отметим вместе с тем, что завеса мыслится не просто знаком, обозначаемым такими терминами, как *сурат* или *нишан*, но скорее сакральным знаком, знаком-символом ('аламат), вмещающим в себя и манифестирующим всю совокупность явлений Мира ('алам) в целом и одновременно скрывающим нечто более существенное: потаенное, невыразимое, непостижимое.

Мир ('алам), согласно пояснениям шейха 'Азизуддина Насафи, есть знак ('аламат) божественного бытия. В этом уподоблении коренится глубочайшая связь между двумя понятиями, связь, скрепленная родством двух обозначений: 'алам и 'аламат. Но 'алам (Мир) отразил в себе лишь внешний облик 'аламата (знака), т. е. бытие реализовало потенции Творца и соответственно Его знака лишь частично, не полностью. Другими словами, сотворенный Мир есть знак, 'алам есть 'аламат; однако знак означает не только сотворенное бытие, но много больше, 'аламат не означает только 'алам. Знак по своей сути неисчерпаем, он неизмеримо глубже того, что он обозначает, но равноценен только тому, что он призван обозначить.

Для того чтобы яснее представить себе эзотерический смысл дихотомии «явленное — сокрытое» (*захир — батин*), обратимся к известному кораническому свидетельству: «хува ал-аввалу ва-л-ахиру ва-з-захиру ва-л-батину ва хува бикулли шайин 'алимун» («Он — первый и последний, явный и тайный, и Он о всякой вещи знающ») (57:3). Согласно пояснениям шейха ад-Даркави (XIX в.), имя *аз-Захир*, т. е. Явный, Отчетливый, Видимый, характеризует метакосмический план изречения. *Аз-Захир* обозначает не только то, что существует в мире устроеного 'алама, символизируя собой *ал-Батин*, но и собственно Себя, т. е. *аз-Захир* [17, с. 66].

Символический образ ('аламат) при всей его зримости и однозначности не может быть исчерпан, ибо наполняющий его Образ значительно превосходит границы своего обозначения и терминологически закрепляется словами «без-образность» и «без-знаковость» (*би-сурати, би-нишани*). Аналогична и собственно пространственная сфера существования непостижимого и невыразимого Образа — это отсутствие реальных признаков Его пространственного бытия (*ла-макан*). Вместе с тем важно отметить, что отсутствие реальных, чувственно постигаемых знаков тем не менее является ярким свидетельством знаковой операции, охватывающей высшие, ино-бытийные измерения (качественные и количественные) объекта постижения. Пустота все-

гда значима, она символична. В одной из газелей известного средневекового поэта Камала Худжанди сказано [9, с. 182]:

Без-знаковость (т. е. отсутствие облика) есть знак
Божьего Человека.

В свою очередь, высшее (предвечное) состояние Человека не может быть охарактеризовано положительно, в утвердительной форме, поскольку единственный способ обозначить такое состояние Человека и всего универсума — отрицание; ср., например, со словами Джалаладдина Руми [22, с. 70]:

Я был в тот день, когда не было имен:
Знака именованного бытия не было.

Таким образом, согласно мусульманским представлениям, особенно в их крайнем, интериоризованном виде — суфизме, характеристика мира «вещей» включает в себя два взаимодополняющих метода описания: утвердительный и отрицательный, катататический и апофатический (*ташбих* и *танзих*). В частности, покрытие завесой, знаменуя собой исключительные качества (онтологические, космологические, этические) сокрытого предмета или Человека, в то же время лишает наблюдателя возможности их полноценной вербальной или визуальной характеристики.

Сочетание двух основополагающих методов описания прослеживается достаточно убедительно и на материале мусульманского изобразительного искусства. Реконструируя повествовательную структуру ранних изобразительных циклов изображений к «Шах-наме» Фирдоуси, мы обратили внимание на парадоксальную свободу художников при изображении одного персонажа в разных ситуациях. Разноликость героя, сопровождаемая часто сменой костюма или цвета его одежды, связывалась нами с типологически близкой характеристикой персонажей в эпическом повествовании «Шах-наме», а также частными представлениями о символической функции цветообзначений (см. [10]).

На уровнях семантической реконструкции текста и изображений, а также типологических закономерностей в развертывании синтаксической структуры словесного и изобразительного повествований сделанные выводы свидетельствуют о существовании жанрообразующей логики в построении эпоса и иллюстраций к нему. Казалось бы, этим объяснением проблема может быть исчерпана. Однако весьма широкое распространение многоликих героев в миниатюрах множества рукописей с XIV по XIX в. заставляет взглянуть на это обстоятельство еще более пристально.

Очевидно, что живописная характеристика героев изобразительного повествования выдерживается в рамках двух методов описания: утвердительного (*ташбих*) и отрицательного (*танзих*). Утверждается и каждый раз более или менее подробно описывается преходящий облик героя, но в то же время отри-

цается возможность установления его окончательного и целостного образа. Немаловажно в этой связи заметить, что внешние и внутренние границы художественного образа (как и Мира в целом) традиционнo укладываются в два противопоставляемых понятия *сурат* — *ма'ани*, которые по своим семантическим качествам соответствуют категориям *захир* — *батин*.

Приведем только один пример, хорошо поясняющий сказанное. В известном трактате XVI в. Садик-бека Афшара о смысле художественного ремесла говорится следующее [8, с. 28]:

Я настолько освоил стезю формотворчества,
Что постиг я путь от формы к смыслу.

Цель формотворчества, таким образом, заключается в постижении внутренних, скрытых свойств изображаемого объекта. Форма — *сурат* — призвана направить дальнейшую познавательную деятельность художника/зрителя, вовлечь его в область восприятия скрытого смысла — *ма'ани*. Не покажется поэтому преувеличением замечание о том, что истинный облик героя — *ма'ани* — как бы скрывается от зрителя за чередой его же меняющихся изображений — *сурат*, а символический образ завесы незримо присутствует в сознании художников и созерцателей миниатюр.

Подобные примеры позволяют судить также о том, что принципы построения изобразительного образа оказываются изоморфными и внутренне обоснованным свойствам всей культуры ислама, т. е. в изобразительном искусстве повторяются наиболее важные принципы организации культуры². Изоморфизм внутренних закономерностей построения культуры и искусства можно пояснить следующим.

Если отвлечься от вопросов структурного и гносеологического соответствия в представлениях мусульман об устройстве Мира и художественно выделанной вещи и попытаться взглянуть на ту же проблему с точки зрения логики, то мы с неизбежностью столкнемся с тем типом каузальности явлений, который входит уже в область риторики. Закон о переходе от общего к частному и от единичности к множественности остается универсальным для всей средневековой культуры и по закону риторики утверждается при рассмотрении явлений на любом уровне их функционирования (теологическом, мистическом, художественном, научном, бытовом). С этой точки зрения рассмотрение эстетики и принципов образования художественных форм неотделимо от их же гносеологического описания, бытие в любом его проявлении предстает в своем целостном виде, подчиняясь логическим законам формо- и смысловотворчества.

«Познавательный примат общего перед частным — необходимая предпосылка всякой риторической культуры», — отмечает С. С. Аверинцев [1, с. 8]. Художественный метод оформления памятников искусства является слепком с некоего образца — универсальной для культуры парадигмы, согласно которой

утверждается не только гносеологическая ценность «вещи», но и ее эстетический статус. В частности, разделение бытия на явленное (*захир*) и сокрытое (*батин*) отражает равно онтологические, гносеологические и эстетические основы бытия. Истинно ценное и прекрасное не должно и не может обнаружить свои реальные очертания, что логически согласно априорно установленному образцу находит свое проявление, например, на уровне бытового поведения мусульманина: истинный облик женщин укрыт от праздного взора непроницаемой вуалью. Убедительность знака в быту оправдывается в данном случае убедительностью риторической гносеологии культуры. Социальная сфера бытования завесы, как бы отстраняясь от глубинных символических аллюзий и приобретая внешнюю самостоятельность знакового выражения, в то же самое время оттеняет другую сторону символа — его нравственную ценность³. Завеса тем самым оказывается не просто и не только культурно-историческим символом, но более всего — а это чрезвычайно важное обстоятельство — весьма существенным элементом в системе топики мусульманской культуры. Ритмичная пульсация культуры во многом обязана существованию таких общих мест, жизнедеятельность которых может быть достаточно многообразна, в нашем случае — от глубинных символических аллюзий и мистической неизречаемости, воплощенной в пустоте, до каждогодневного убранства женщин.

Изобразительное искусство, естественно, не в силах однозначно и во всей полноте выразить всю совокупность теологических и гносеологических представлений культуры. Однако наиболее фундаментальные концепции, составляющие основу корпуса общих мест, с неизбежностью должны быть отражены и в эстетических представлениях мусульман. Вспомним, что знаковая фиксация перехода от явленного к сокрытому может быть выражена не эксплицитно, а посредством введения в контекст изобразительного повествования метода отрицательного видения (*танзих*), что непременно должно подразумевать существование Образа, характеристика которого не подлежит формальному описанию. Безобразность на самом деле есть высшее проявление, или, если угодно, спиритуализация описываемого образа. Такой образ именуется однозначно — *мард-е худа* (Божий Человек), описание реальных черт которого заменяется их же отрицанием.

Для пояснения и развития всего сказанного выше обратимся к изобразительной практике воплощения образа пророка Мухаммада. Как известно, фигура Мухаммада часто изображается с завесой на лице. Существует, однако, большое количество изображений Пророка и с открытым лицом. Следует думать, что изобразительная традиция мусульман при передаче образа Мухаммада использовала два метода описания: утвердительный (*ташбих*), когда в изображении подчеркиваются черты лица

Пророка, и отрицательный (*танзих*), когда изобразительная характеристика персонажа заменяется символическим жестом на-несения завесы. Вместе с тем от внимания исследователей не должны ускользнуть примеры полного исчезновения фигуры Мухаммада. Изображение Пророка во время совершения им *ми'радж* может отсутствовать. Фигура всадника на Бураке замещается пустотой. И тем не менее сцена продолжает сохранять свой смысл и нести свою иллюстративную функцию (см. [5, с. 92]).

Подобные факты будто бы свидетельствуют о парадоксальном смещении изобразительных приемов, основывающихся на красноречивом описании облика Пророка, идее символического знака завесы на его потаенном Лике и, наконец, окончательной дематериализации образа. Кажущееся противоречие все же разрешимо, если помнить о функциях знака в мусульманской культуре, его способности не только репрезентировать нечто, но и быть «неизрекаемым» свидетельством трансцендентного.

Ниже мы увидим, как на первый взгляд различные виды знакового замещения скрытого Лица Мухаммада взаимозаменялись, дублируя друг друга. Можно полагать, что различие в фиксации духовного осмысления образа зависело и от причин прагматического характера: художник мог учитывать интеллектуальный уровень заказчика, степень его способности к абстрактному мышлению, необходимому для восприятия эзотерической концепции апофатического видения. Живописное представление образа пророка Мухаммада в мусульманском средневековом искусстве настолько знаменательно и своеобразно, что требует обстоятельного рассмотрения как с точки зрения иконографии, так и с более общих теоретических позиций.

Прежде всего следует отметить, что современниками пророк Мухаммад выделяется, с одной стороны, в религиозном и социальном планах, а с другой — с позиций осмысления его физиологического статуса. Ф. Шуон и Г. Виденгрэн подчеркивают, что фигура Пророка рассматривалась выше обычного человеческого бытия, а в некоторых случаях приравнивалась даже к статусу ангелов [21, с. 140; 23, с. 102]⁴. С этой точки зрения, например, логичным выглядит замечание Фарид ад-дина Аттара, когда он описывает *ми'радж*, о воплощении Мухаммада в Бога [24, с. 319]. Промежуточная позиция Пророка, специфика его естества — оставаясь человеком, нести дополнительные сверхъестественные функции — ярко отразилась и в средневековом изобразительном искусстве.

В серии изображений пророка Мухаммада в иранской миниатюрной живописи (эдинбургская рукопись «Истории» Рашид ад-дина) зритель сталкивается с иконографически фиксированным образом Пророка (непременное присутствие халата и кос). Но при всей упорядоченности формального представления Мухаммада черты лица его явно остаются непостоянными: он, так же как и все остальные персонажи миниатюр эдинбургской

рукописи, многолик. Художник при изображении фигуры Пророка совмещает два известных нам метода представления, две системы этикетной, семиотической репрезентации персонажа. Изобразительная характеристика Мухаммада строится на сочетании катафатического и апофатического методов изображения: утверждается облачение и общий тип лица Пророка, и отрицается любая возможность полноценной и окончательной идентификации персонажа. Во всех изображениях он остается не таким, каков есть на самом деле, поскольку каждое последующее изображение легко опровергает предыдущее.

Особенно ярко эта черта при изображении Пророка и ряда других персонажей пророческого цикла отразилась в нанесении завесы на их лица. Появление вуали на лицах пророков, и в первую очередь, конечно, у Мухаммада, с точки зрения традиции легко объясняется, к примеру, притчей Фарид ад-дина Ат-тара о встрече Исы (Иисуса Христа) со старцем, закрытым вуалью (*парда*). На вопрос Исы к старцу, отчего он покрыт вуалью, тот отвечает [24, с. 74]:

Так сказал он: за завесой я оттого,
Чтобы никогда никто не узрел меня явно.

Вместе с тем в иранской культуре достаточно распространено было положение о том, что собственно человеческое тело является завесой, отделяющей тварное от духовного. Шейх Азиз ад-дин Насафи в трактате «О Совершенном Человеке» сказал: «Завесой людей является их тело» [26, с. 107]; ср. также со строками из одной газели шейха Абдаррахмана Джами в «Фатихат аш-шабаб» [4, с. 76]:

Сияние вечности явилось — солнце Мухаммада,
Завеса того сияния — прах и вода Мухаммада.

Иными словами, зримый облик Мухаммада и есть та самая завеса, которая отделяет зрителя от его истинного Лица. Небезынтересно отметить, что в изобразительном искусстве завесы на лице Пророка появляются к середине XIV в. в стамбульской серии миниатюр. До этого времени лицо Пророка, как и лица других персонажей миниатюр, характеризовалось многоликостью или незавершенностью истинного облика.

Между тем не лишен интереса один с первого взгляда незначительный факт, отмеченный Р. Эттингхаузенем при публикации миниатюр с изображением *ми'раджа* пророка Мухаммада в стамбульской серии миниатюр. На одном из изображений лицо Пророка сначала не было закрыто вуалью, это произошло позже: вуаль на лицо Пророка либо нанес сам художник (Ахмед Муса), либо это было сделано в более позднее время (см. [15, с. 251, ил. на с. 253]). В контексте наших рассуждений этот факт представляет значительный интерес: если покрытие лица Пророка завесой сделано самим Ахмедом Мусой (к чему склоняется Р. Эттингхаузен), то это свидетельствует о

том, что облик Мухаммада мог появиться как с открытым, так и с занавешенным лицом. И в том и в другом случае изображение, очевидно, не воспринималось как окончательное. Средневековый художник как бы откорректировал сказанное им прежде и придал изображенному персонажу более четкую знаковую выразительность. Нанесенный позднее занавес только подчеркнул исходную идею о воплощенной многоликости Человека, а посему и невозможности реальной передачи абсолютных черт его лица.

Многоликость Пророка и затем появление занавеса на его лице — два равноценных по своим функциям знака, характеризующих принципиальную невозможность изобразительного завершения его облика и указывающих на существование иного, более совершенного облика. Другими словами, завеса на лице Пророка несет двойную функцию: с одной стороны, это утаивание, сокрытие незримых духовных ценностей⁵, а с другой — манифестация тех же ценностей посредством иносказания.

Любое утверждение изобразительного образа человека и Пророка в особенности всегда оставалось весьма относительным в силу своей тварности и принципиальной незавершенности: абсолютным значением обладал лишь скрытый и невыразимый (или выразимый посредством изобразительного отрицания) умопостигаемый образ. Поэтому появление занавеса на лицах персонажей пророческого цикла и семьи Мухаммада было вызвано не столько данью почтения к персонажам, освященным традицией, сколько стремлением обозначить несовершенство и незавершенность их тварного облика и тем самым наметить возможность постижения иного, совершенного Лица.

Для более глубокого понимания причин столь широкого появления занавесов, вуалей, накидок в средневековой культуре ислама следует обратить внимание на фольклорно-мифологические истоки возникновения этого мотива. Исследования Дж.-Дж. Фрэзера и позднее В. Я. Проппа весьма успешно продемонстрировали типологическую универсальность и стадиальную древность мотива о полной и частичной (только лица) изоляции царей, жрецов и девушек. Как правило, в древности царей либо держали в изоляции, либо им надлежало носить на лице занавес. Аналогичным образом относились и к царственным особам женского пола. По разным причинам они изолировались от посторонних глаз (классическим примером этого служит греческий миф о Данае). Мотив изоляции девушек древнее мотива заключения царей, а в целом она связывается с накоплением магических сил [7, с. 31; 8а, с. 193—202, 228].

Однако, каковы бы ни были выводы фольклористов, очевидным остается одно: мусульманская культура весьма плодотворно использовала широко распространенный обычай утаивания сакрально отмеченных лиц и дала этому обычаю свое религиозное обоснование. В частности, укрывание Каабы и царей, лиц пророков и женщин — всего, что непременно должно быть укры-

то от праздного взора, связывается с сокрытием и накоплением духовных ценностей.

Развиваемая нами проблема незавершенности, многоликости героев в мусульманском изобразительном искусстве и вообще проблема портретности как изобразительной завершенности образа Человека очень тонко прочувствована в теоретических построениях М. М. Бахтина. Он писал: «Завершенные, или „закрытые“, лица в живописи (в том числе и портретной). Они дают исчерпанного человека, который весь уже есть и не может стать другим. Лица людей, которые уже все сказали, которые уже умерли [или] как бы умерли. Художник сосредоточивает внимание на завершающих, определяющих, закрывающих чертах. Мы видим его всего и уже ничего большего (и иного) не ждем. Он не может переродиться, обновиться, пережить метаморфозу — это его завершающая (последняя и окончательная) стадия» [2, с. 294].

Восприятие же изобразительного образа в средневековом искусстве ислама было прямо противоположным. Изображение Человека всегда оставалось одной из его масок, подчеркивающей принципиальную незавершенность его облика и указывающей на потенциальную возможность его мыслительного, ассоциативного, будущего завершения. Мусульманский художник обязан был всегда помнить, что *сурат* его героя только открывает перспективу для восприятия истинного облика (*ма'ани*) изображаемого.

Появление изолированных изображений пророка Мухаммада и особенно сцены *ми'раджа* в сочинениях ирано- и тюркоязычных поэтов, а также в специальных сочинениях типа «Ми'радж-наме» и позднетурецкой «Сияр ан-Наби» не могло быть не связанным с особыми функциями этих изображений. С этой точки зрения закономерен вопрос: не могли ли изолированные изображения Мухаммада и в особенности сцены его вознесения нести не просто иллюстративные, а более специальные функции, направленные на регуляцию психической деятельности их созерцателей?

Напомним, что появление изображений пророка Мухаммада и серии его вознесения приходится на то время, когда в изобразительном искусстве активно реализовывались мусульманские представления о *ма'ад* (путь восхождения). Это обстоятельство — не просто совпадение, но скорее результат особого внимания средневековой культуры к вопросам эсхатологии в целом, центральным мотивом которой была проблема *ма'ад* и *ми'раджа* пророка Мухаммада, в частности. Важно еще раз подчеркнуть, что именно на XIV в. приходится кульминация этих представлений.

Прямым свидетельством сказанному служат упомянутые изображения из стамбульского альбома с сюжетным циклом вознесения Пророка. Именно эти миниатюры и тщательность их исполнения позволили Р. Эттингхаузену прийти к выводу о

том, что помещенные в альбоме изображения отражают направленность более общих представлений указанного столетия о вознесении пророка Мухаммада [15, с. 267].

В этой же связи для более глубокого понимания проблемы небезынтересными являются и активно используемые в культуре этого времени представления о Совершенном Человеке (*ал-инсан ал-камил*), наиболее ярким примером которого и был образ Мухаммада. Образ Пророка и мотив его вознесения оставались самыми выразительными иллюстрациями мусульман об эсхатологической будущности, о том, с чем человек неминуемо столкнется в своей жизненной перспективе. По этой причине изображение сцен вознесения Пророка и подробное описание его видений из жизни рая и ада не только носили житийный характер, но и служили своеобразным *exemplum* и наставлением, регулирующим собственно психическую деятельность созерцателей этих изображений.

Риторическая установка средневековой культуры, ее перманентный процесс поучения и наставления (*насихат* и *андарз*), требовала существования таких образцов для воспитания чувств и поведения человека. Наряду с теологией, собственно риторикой и литературой подобную задачу с успехом решало и изобразительное искусство. Изображения несли свои иллюстративные функции, они поучали созерцателя, служили ему ярким уроком, а посему были объектом пристального внимания и глубокого вчувствования. Ведь перед зрителем разворачивались не просто картины из частной жизни персонажей, но их «деяния», глубинный смысл которых всегда оставался вневременным и достойным подражания.

Сказанное можно пояснить следующим силлогизмом: Мухаммад — человек, Мухаммад совершил *ми'радж*, следовательно, каждый человек может совершить *ми'радж*.

При всей своей условности составленный нами силлогизм достаточно отчетливо формулирует ту логическую установку, которая могла предшествовать и дисциплинировать сознание зрителя при столкновении с изображениями вознесения Пророка. Суждение по аналогии было одним из наиболее распространенных приемов в средневековой культуре, а его активизация во многом способствовала интенсивности именно мистического сознания. Вспомним в этой связи, что вознесение Баязида Бистами (см. ниже) и известная фраза Мансура Халладжа «Я — Истина» были спровоцированы фактами, стимулирующими психическое состояние верующего человека.

Само вознесение Мухаммада с точки зрения существовавшей традиции связывалось, как известно, с преодолением времени и пространства и нахождением его в локусе, терминологически обозначаемом выражением *ла-макан*, т. е. там, где господствует пустота, где отсутствует любое присутствие чего-либо. Так, например, рассказывает о *ми'радже* Мухаммада Фарид ад-дин Аттар в «Илахи-наме».

С позиций современной антропологии вознесение Мухаммада представляет собой ярко выраженный «rites de marge», во время совершения которого особое значение для окружающих имеет граница перехода из одного состояния в другое [16, с. 33—36, 37; 14, с. 99—115]. Другими словами, психофизическая оценка происходящего действия (ритуала) ощущается не только субъектом, но и всеми присутствующими. Чувство духовного, внутреннего сопричастия становится основным стимулирующим чувством при созерцании подобных действий.

В качестве типологической характеристики обратим внимание на аналогичный процесс выделения изолированных изображений в западноевропейском искусстве XIV—XV вв. С. Рингбом обращает внимание на существование особого рода изображений, которые занимают промежуточную позицию между повествовательными изображениями и «культовыми образами». Такие изображения рассчитаны не столько на выполнение иллюстративной и культовой функций, сколько на благочестивое созерцание, своего рода медитацию. Основную функцию таких изображений Рингбом передает выражением «devotional image», что означает «молитвенный, благочестивый образ», но никак не поклонный и культовый [19].

В связи с проблемой выделения изолированных фигур следует отметить, что типологически на материале искусства различных культур этот процесс связывается с наделением таких изображений дополнительными функциями либо сакрального, либо посвятельного характера (например, во фронтисписах). Важнейшей чертой подобных изображений была их изолированность от повествовательного текста, и рассматривались они как нечто отдельное, независимое. В искусстве ислама такие изображения, естественно, не могли нести поклонного характера, но их семантическая выделенность как некоей точки отсчета была весьма ощутима (см. об этом [10, с. 33—94]).

Возвращаясь к изображениям Мухаммада, отметим, что типологически их можно соотносить с функциями изолированных изображений в западноевропейской изобразительной традиции. Как указывалось выше, эти функции охватывают сферу индивидуальной психической деятельности созерцателей и включают в себя аспекты благочестивого, молитвенного созерцания и медитации. Хотя уже и говорилось об онтологическом несовершенстве изобразительного облика Мухаммада, выраженного посредством расщепленности Лица Пророка, что могло заменяться предельной стереотипизацией облика или нанесением завесы на его Лик, все же в культуре средневекового ислама этикетный, привычный облик Мухаммада почитался и вызывал вполне определенные религиозные ассоциации.

Отметим прежде всего особые функции Пророка в связи с пространственной ориентацией мусульманского религиозного сознания. Фигура Пророка в исламе твердо связывалась с направленностью к традиционным духовным центрам, а сам он

был своеобразной персонификацией этого центра⁶. Отмеченная черта общественного и индивидуального сознания мусульман позволяет вспомнить важнейшую особенность средневекового мышления, выражающуюся в выделении особых промежуточных пространственно-временных локусов, в пределах которых достигалась высшая интенсивность творческого сознания и познавательная деятельность людей средневековья, будь то проявления художественного творчества и его созерцание или даже крайние формы религиозной практики. Как сам участник такого ритуала, писал ли он миниатюру, был ли ее созерцателем или отправлял молитву, так и собственно объект его созерцания и вчувствования находились в особом промежуточном пространственно-временном локусе⁷.

Промежуточная пространственно-временная локализация живописных изображений включала два плана восприятия изображения: его сюжетные связи с иллюстрируемым текстом и его внесюжетные связи с более широкими представлениями, имеющими общее культурологическое значение — теологическое и мистическое. Такие изображения находились как бы на пересечении двух осей (горизонтальной и вертикальной), отмечающих уровни восприятия представленного сюжета и его возможного осмысления.

В такой ситуации изображения фигуры Пророка, естественно, не могли оставаться только иллюстрацией литературного повествования — они выполняли еще и дополнительные функции, провоцирующие в сознании созерцателя цепь умозаключений теологического и мистического характера. Для религиозного и в особенности мистического сознания мусульман весьма значительным представлялся коранический призыв «совершать молитву над Пророком»⁸.

«Молитва над Пророком», поясняет Ф. Шуон, занимает промежуточную позицию между очищением и единением, о чем свидетельствует глубинный смысл хадиса: «Ни один человек не встретит Бога, пока вначале он не повстречает Пророка» [21, с. 101]. С этой точки зрения логичной представляется связь между вознесением Мухаммада и ежедневной молитвой мусульман [20, с. 148]. Более того, именно вознесение Пророка становится основным объектом мистического опыта в мусульманской средневековой культуре.

Эту важнейшую черту духовной практики хорошо иллюстрирует опыт суфийского шейха Баязида Бистами, согласно традиции вторым после Мухаммада совершившего *ми'радж*. В «Тазкират ал-аулие» Фарид ад-дина Аттара шейх Баязид Бистами подчеркивает свое посредствующее положение между Богом и миром, свои функции он видит только в акте передачи, перевода изреченных Богом истин [25, с. 111]:

... язык мой есть язык единения (*таухид*), душа моя есть душа уединения (*таджрид*), говорю не от себя, покада являюсь рассказчиком (*мухаддис*), или говорю не сам, ибо являюсь вторящим (*музаккир*); язык мой поворачивает

Он: [говоря] то, что захочет Он, а я в промежутке являюсь переводчиком (*тарджуман*), рассказчик — поистине Он.

В дополнение ко всему сказанному полезно привести одну из последних интерпретаций *ми'раджа* Мухаммада. Современный исследователь не без оснований считает, что существуют многочисленные свидетельства для возможности усмотреть в *ми'радже* черты известных шаманских вознесений на небо. В частности, буквальное значение слова *ми'радж* (лестница), естественно, заставляет вспомнить известные шаманские лестницы для восхождения на небо. В этой же связи может быть рассмотрено и апокрифическое очищение Мухаммада от скверны перед вознесением, совершенное тремя ангелами. Ряд подобных свидетельств позволяет считать, что *ми'радж* Мухаммада является его своеобразным посвящением в пророчество, или, другими словами, является действительно центральным актом его жизни и соответственно всей мусульманской общины [18].

Изображения пророка Мухаммада и в особенности сцены его вознесения, разумеется, не могли нести поклонных функций. Но тот ореол благочестия и молитвенного преклонения, который сложился вокруг образа Пророка, дает реальную возможность предположить, что изобразительная трактовка образа Мухаммада могла носить не только сюжетные, но и дополнительные, медитационные функции, неразрывно связанные с особой, пророческой миссией и свойственными ей пространственно-временными характеристиками, а также с очевидной духовной и интеллектуальной перспективой при создании и созерцании образа Человека в искусстве ислама.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В Коране неверовавшие люди наказываются ослеплением. Ср.: «...А кто отвернется от воспоминаний обо Мне, у того, поистине, будет тесная жизнь!.. Говорит он: „Господи, зачем Ты собрал меня слепым, а раньше я был зрячим?“ Скажет ему: „Так приходили к тебе Мои знамения, и ты забыл их — так и сегодня ты будешь забыт“» (20:123—126); «Не равны слепой и зрячий и те, которые уверовали и творили доброе, и творящий злое; мало вы вспоминаете!» (40:60). Важно отметить, что в поздней христианской экзегезе покрывало на лице Моисея было знаком «слепоты и неразумия» народа: «...сыны Израилевы в пустыне не могли видеть лица Моисея, и он должен был опускать покрывало на лицо, выходя к народу. Виною же было то, что они не понимали и не знали истинного Бога, ни воли Его, хоть Он и ходил между ними: потому покрывало был знаком и прообразом их слепоты и неразумия» [3, с. 33].

² Ср. в связи со сказанным аналогичные замечания Ю. М. Лотмана относительно взаимоотношений внутреннего строя литературы и культуры [6].

³ Недооценка, а часто и пренебрежение этим обстоятельством приводили и продолжают приводить к огорчительному искажению истинных истоков существования завесы на лицах женщин в мусульманском обществе. Совлечение завесы, будучи изначально актом мистериальным, в быту обрело нравственный аспект, характеризующий глубинные этические представления мусульман.

⁴ Ср. приводимое Ф. Шуоном изречение: «Мухаммадун башарун ла кал-башари бал хува кал-йакути байнал хаджар» (Мухаммад — человек, но не

как [обычные] люди, а он подобен драгоценному камню среди [простых] камней).

⁵ Ср.: «В отличие от Будды и Христа его (Мухаммада.— Ш. Ш.) духовная реальность скрыта рядом человеческих и земных завес» [21, с. 87].

⁶ Ср.: «Мы видим поворачивание твоего лица по небу, и Мы обратим тебя к кибле, которой ты будешь доволен. Поверни же свое лицо в сторону запретной мечети» (11:144); и развитие этой же мысли в строках Саанаи:

Язычнику и верующему во тьме и на свету

Нет другого центра (мира), кроме лица и кос Мустафы.

В этой же связи см. [17, с. 36—38].

⁷ Подробнее об этом см. [10, с. 155—162]. Актуальность этого мотива постоянно прослеживается в иранской средневековой культуре. Ср., например, со словами Саанаи:

Не строй обители ни в теле, ни в душе, поскольку одно
низко, а другое высоко!

Уйди вовне от обоих: не будь ни здесь, ни там!

⁸ См.: «Поистине, Аллах и его ангелы благословляют пророка! О вы, которые уверовали! Совершайте молитву над ним и приветствуйте приветствием» (Коран 33:56); пространную интерпретацию призыва «совершать молитву над Пророком» см. [21, с. 95—101].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература.— Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981.
2. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1970.
3. *Беме Я.* Аугога, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914.
4. *Джами Абдаррахман.* Три дивана. Критич. текст. Первый диван. Фатихат аш-шабаб. Критич. текст и предисл. А. Афсахзода. М., 1978.
5. *Исмаилова Э. М.* Искусство оформления среднеазиатской рукописной книги XVIII—XIX вв. Художественные черты и стилистические особенности. Таш., 1982.
6. *Лотман Ю.* О содержании и структуре понятия «художественная литература». — Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973.
- 6а. *Наршахи Мухаммад.* История Бухары. Пер. Н. Лыкошина. Таш., 1897.
7. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
8. *Садиг-Бек Афшар.* Ганун ос-совар («Трактат о живописи»). Введ., пер., коммент. и примеч. А. Ю. Казиева. Баку, 1963.
- 8а. *Фрэзер Дж.-Дж.* Золотая ветвь. М., 1986.
9. *Худжанди Камал.* Девон. Т. 1. Душ., 1983 (на тадж. яз.).
10. *Шукуров Ш. М.* «Шах-наме» Фирдоуси и ранняя иллюстративная традиция. Текст и иллюстрация в системе иранской культуры XI—XIV вв. М., 1983.
11. *Эфендиев А. А.* Образование Азербайджанского государства Сефевидов в начале XVI века. Баку, 1961.
12. *Böwering G.* The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari (d. 285/896).— Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der islamischen Orients, Neue Folge, Bd 9. В.— N. Y., 1980.
13. *Corbin H.* The Visionary Dream in Islamic Spirituality, Dream and Human Societies. Berkeley—Los Angeles, 1966.
14. *Eliade M.* Myths, Dreams and Mysteries. The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Reality. London—Glasgow, 1976.
15. *Ettinghausen R.* Persian Ascension Miniatures of the Fourteenth Century.— *Ettinghausen R.* Islamic Art and Archaeology, Collected Papers. В., 1984.
16. *Leach E.* Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected. Cambridge, 1976.
17. *Lings M.* What is Sufism? London—Boston—Sydney, 1981.
18. *Porter J. R.* Muhammad's Journey to Heaven.— Numen, 1974, 21, fasc. 1.
19. *Ringbom S.* Icon to Narrative. The Rise of the Dramatic Close-up in Fifteenth Century Devotional Painting. Abo, 1965.

20. *Schimmel*. *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press, 1976.
21. *Schuon F.* *The Transcendent Unity of Religions*. L., 1953.
22. Selected Poems from the *DIVANI SHAMSI TABRIZ*. Ed. by R. A. Nicholson. Cambridge, 1977.
23. *Widengren G.* *Muhammad, the Apostole of God, and his Ascension*. Wiesbaden, 1955.
24. *Аттар Фарид ад-дин*. Илахи-наме. Техран, 1960.
25. *Аттар Фарид ад-дин*. Тазкират ал-аулие. Бомбей, 1313 г. х.
26. *Насафи Азиз ад-дин*. ал-Китаб ал-инсан ал-камил. Техран, 1962.

Т. Х. Стародуб

**СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРХИТЕКТУРА,
СВЯЗАННАЯ С СУФИЗМОМ:
ХАНАКА, ЗАВИЯ, ТАКИЯ**

В практике исследования культовой архитектуры мусульманского средневековья мы иногда сталкиваемся с терминами «ханака» (араб. «ханках»), «завия» и «такия» (тур. «текке»). Даже в среде носителей языка они недостаточно дифференцированы. В научной литературе преобладает синонимическое толкование этих понятий как обителей дервишей (суфиев) и странноприимных домов [5, с. 323; 18, с. 609, 611]. Однако функции этих мусульманских заведений далеко не всегда однозначны, так же как различны и их архитектурные выражения.

Попытка уяснить смысл этих терминов в аспекте типологии архитектуры Ближнего и Среднего Востока повлекла за собой ряд вопросов: 1) Являются ли по своему применению, функциональному и архитектурному значению эти термины синонимами? 2) Каковы «генезис» и эволюция их архитектурного осмысления? 3) Представляет ли каждый из них определенный архитектурный тип или сооружение, обладающее совокупностью детерминирующих черт? 4) Каковы географические и временные границы бытования каждого термина?

Ответить на все вопросы удовлетворительно пока не представляется возможным, так как немногие востоковедческие работы (главным образом статьи в энциклопедических и справочных изданиях) недостаточно информативны, вопросов архитектуры они практически не касаются, а число выявленных, исследованных и опубликованных памятников этого вида культового мусульманского зодчества крайне незначительно. И все-таки существующий скудный материал позволяет поставить проблему, интерес к которой в последнее десятилетие заметно возрос. Следует отдать должное советским ученым Г. А. Пугаченковой и Л. Ю. Маньковской [6, с. 75—79; 3, с. 125—133], а также ряду зарубежных востоковедов, начиная с Ж. Соваже [19; 16, с. 54—57; 10, с. 72—82; 11, с. 187—204; 12, с. 205—216], которые, хотя и в рамках конкретного региона и периода, обратились к анализу названных терминов как специфических явлений в истории архитектуры.

Лучше других исследован термин ханака [1, с. 217; 2, с. 429; 14, с. 1057]. Самыми ранними зафиксированными его применениями пока остаются упоминание ханаки манихеев в

Самарканде в географическом трактате 982 г. и указание арабского географа Х. в. ал-Мукаддаси (Макдиси) на обители карамитов в Палестине (в районе Иерусалима), Хорасане, Табаристане (Северный Иран) и Мавераннахре [14, с. 1057]. О более ранних ханаках мы практически ничего не знаем, хотя Г. А. Пугаченкова предположила существование на месте дошедшего до нас мемориально-культурного ансамбля Хаким ат-Тирмизи в Термезе (мавзолей и мечеть XI—XII вв. и ханака XV в.) небольшой обители IX в., поскольку раскопки комплекса обнаружили под полами остатки раннесредневековой постройки [7, с. 32].

О ханаке как о здании, определенно связанном с суфизмом, письменные источники приводят сведения, восходящие не ранее чем ко второй половине XI—началу XII в. Одно из них относится к Хорасану; Абд ар-Рахман Джами (XV в.) указывает, что ал-Газали (1058 или 1059-1111) построил в Тусе «ханаку для суфиев и медресе для стремящихся к познанию» [2, с. 430]. Более конкретную и подробную информацию дают средневековые описания Дамаска и Халеба. Арабские историки ат-Таббах (вторая половина XI—первая половина XII в.) и Ибн Шаддад (1217—1285) сообщают о том, что Шамс ал-Хавас Лулу, освобожденный слуга ал-Малика Ридвана Тадж ад-даула Тутуша (вероятно, сельджукский правитель Халеба в 1095—1113 гг.), построил в 509/1115 г. х. первую в Халебе ханаку — ханках ал-Балат (Ибн Шаддад), которая еще в первой четверти этого столетия была превращена частично в караульное помещение, частично в склад (ат-Таббах) [12, с. 209].

В правление Нур ад-дина Махмуда (1146—1174) в Халебе были построены две ханаки для мужчин («ханках ал-Каср» и «ханках ал-Кадым») и одна для женщин, а у подножия цитадели, вблизи дворцов знати, его приближенные основали шесть рибатов¹ [12, с. 209]. Следует оговориться, что на сирийской почве термины «ханака» (ханках) и «рибат» применяются как синонимы, хотя, возможно, последний приобрел подобное толкование позднее. В описании зангидской Сирии Ибн Джубайр упоминает (ок. 1185 г.) постройки, аналогичные, по его мнению, магрибинским рибатам: «...здесь они называются ханках, их множество, они предназначены для суфиев; это роскошные дворцы... потому что суфии — короли этих стран» [14, с. 1058].

В эпоху Айюбидов (в Сирии, 1183—1260) применялись уже оба термина; по свидетельству Ибн Шаддада и других средневековых авторов, в Халебе и его предместьях в этот период насчитывалось около 20 рибатов и ханак, в том числе 4 женских [11, с. 209]. Во время землетрясения 1821 г. все эти здания исчезли, кроме бывшей ханаки ал-Балат и обители ал-Фарафра (в одноименном квартале), которая является, по-видимому, самым старым сохранившимся сооружением этого типа.

Украшенный *мукарнами* монументальный портал над входом ханаки ал-Фарафра имеет доску с надписью: «Бисмилла...

Возвел этот благословенный рибат (разрядка моя. — Т. С.) в дни владычества ал-Малика ан-Насира Салах ад-дунья ва-д-дин... бен Айюба Наср Амир ал-муминин в году шестьсот тридцать пятом» (1237 г.) [12, с. 212]. Любопытно, что это единственный известный нам случай, когда ханака ал-Фарафра, получившая еще два собственных имени (ханках ан-Насира и ханках Дайфа-хатун — по именам ал-Малика ан-Насира и его опекуни), названа рибатом; это тем более странно, что к тому времени термин «рибат» в своем исконном значении практически вышел из употребления.

Портал, расположенный на северном фасаде, ведет в *харам*² со сталактитовым куполом и в большой *айван*³, открытый во двор (*сахн*). В настоящее время ханака значительно перестроена, но исследования Ж. Соваже и Э. Херцфельда показали, что она занимала обширную прямоугольную территорию (23,5×30,5 м) и состояла из двух частей. В западной части организующим компонентом был почти квадратный двор с названным выше высоким сводчатым *айваном* на северной стороне, великолепным *михрабом* (фланкирован двумя колоннами из голубого мрамора и украшен многоцветной мозаикой) на южной, двумя ярусами маленьких *худжр* и *гурфа* на западе двора и восьмигранным небольшим бассейном в центре. На восточной стороне двора находились комнаты и крытая галерея (*дихлиз*), ведущая в юго-восточную часть комплекса. Ее центром был маленький, квадратный в плане, крытый *сахн* с окном в потолке [12, с. 211].

Архитектура ханакки ал-Фарафра имеет много общего с сирийскими культовыми комплексами XII—XIII вв., объединяющими в одном здании с центральным внутренним двором медресе (или маристан), мечеть и усыпальницу. Сравнение с самым близким ей по дате и стилю халебским медресе Фирдаус (1235 г.) [8, с. 196] показывает, что различия заключаются в основном в значительном увеличении в ханаке жилых помещений (для постоянно живущих суфиев и для странников) и соответственном усложнении планировки.

Таким образом, в ханаке ал-Фарафра локальные типологические черты мусульманского культового зодчества сочетаются с нетипическими характеристиками, которые могли быть заимствованы из жилой архитектуры (по-видимому, дворцовой, если вспомнить замечание Ибн Джубайра).

Монуументальное зодчество зангидской и айюбидской Сирии унаследовало (отчасти благодаря политике Омейядов, которые активно использовали культуру покоренных народов) существенные черты ранневизантийского гражданского и культового христианского строительства. Логично предположить, что и создатели сирийских ханак опирались на местные традиции. Однако в отличие от колонных мечетей Омейядов (в Дамаске, Халебе, Хаме), которые в готовом виде восприняли идею многостолпного, развернутого по горизонтальной оси зала, комплекс-

ные мусульманские здания XII—XIII вв. с их подчеркнута центрическим планом, компактной композицией объемов вокруг внутреннего двора, обязательным сводчатым *айваном* (одним или несколькими) и обычно скромным порталом явно имеют иной генезис. В их планировке прослеживается связь отчасти с древней традицией восточносредиземноморского жилого дома, замкнутого по периметру внутреннего двора (иногда крытого), отчасти с архитектурой раннехристианских сирийских центрических храмов-тетраконхов (например, собор в Босре, 512—513); наличие айванной композиции и сталактитового (или ячеистого) купола устанавливает связь с зодчеством сасанидского Ирана и средневековой Месопотамии (багдадская школа).

Это сложное сплетение местных, месопотамской и древнеиранской традиций в культовых зданиях Сирии XII—XIII вв. как бы вещественно подтверждает мысль В. В. Бартольда о том, что «распространение ханаки шло в мусульманской Азии с запада на восток, а медресе — с востока на запад» [1, с. 196]. Безусловно, этого недостаточно, чтобы настаивать на сиро-палестинском источнике формирования архитектурного типа ханаки, но высказывание В. В. Бартольда, а также его вывод о «возникновении ханаки под влиянием западного — христианского и восточного — манихейского отшельничества» [2, с. 431] находят еще одно подтверждение со стороны архитектуры. Сравнение планов и композиций раннехристианских купольных церквей в Сирии (например, церкви в Эзре, 510—515 гг.; упомянутого собора в Босре; храма в дворцовом комплексе Каср-ибн-Вардан, 564 г. [9, с. 38—103]) с планами и композициями ханак XIV—XVI вв. на территории Хорасана (например, ханака Мулло-Калян в Зиаратгахе, близ Герата, XV в.), Хорезма (ханака Наджм ад-дин Кубра в Куня-Ургенче, ок. 1330 г.) и Мавераннахра (у мавзолея Абди-Дарун в Самарканде и в ансамбле Хаким ат-Тирмизи в Термезе — обе ханаки построены в XV в. [6, с. 75—79]) позволяет предположить, что архитектурный тип ханаки, по крайней мере в этих областях, складывался изначально под влиянием архитектуры раннехристианских купольных храмов сиро-палестинского круга.

Следует оговориться, однако, что это влияние можно усматривать лишь в характере центрической композиции, в планировке главного зала и идее (но не способе) создания замкнутого, устремленного ввысь, к купольной сени внутреннего пространства. В основном архитектурные характеристики этих зданий (строительные материалы, приемы кладки, системы конструкций и декора) отвечают региональным особенностям и соответствуют локальным строительным традициям, как и в мечетях, минаретах, мавзолеях, медресе.

Тем не менее определенная типологическая общность ханак различных регионов очевидна, что подтверждается недавно опубликованной работой Шейлы Блэйр [13, с. 67—84]. Эта английская исследовательница предприняла попытку реконструи-

ровать на основании вакфных документов грандиозный благотворительный комплекс Раб'и Рашиди (или Рашидийа), созданный визирем ильханов Рашид ад-дином (1247—1318) в Тебризе в правление Газан-хана (1295—1304). Ханака была одним из четырех главных компонентов Раб'и Рашиди, в ограде которой находились также приют, госпиталь и поминальный комплекс (*равда*) с гробницей Рашид ад-дина и двумя мечетями.

По предположению Ш. Блэйр, ханака Рашидийи могла иметь стандартный для Ирана квадратный план с *айванами* на главных осях; помещения (некоторые со вторым этажом) в соответствии с принципами иранского жилища должны были располагаться вокруг центрального двора, перекрытого куполом. Ритуальные действия совершались в большом айване (*суффайи бузург*), зимней комнате (*табхана*), к которой примыкал небольшой сад (*багча*), и летней комнате (*танаби*), которая также могла быть айваном; каждое из этих помещений имело *шаханшахи* — галерею или лоджию, откуда гости ханаки могли наблюдать суфийские радения. Над *табханой* в лоджии находилась маленькая комната *равзанат ал-хайат*, назначение которой не вполне понятно. Местом собрания суфиев служил также *сахн* с комнатами (*сарайча*) и маленькими айванами (*суффа*). В портале ханаки располагались три комнаты (предположительно кладовые и помещение для привратника). За порталом следовали кухня, несколько *сарайча* (или худжр) и комната шейха, разделенные вестибюлем или коридором (*дихлиз*), как и в ханаке ал-Фарафра. Часть помещений, в том числе и комната шейха, была украшена росписями.

Итак, независимо от точности реконструкции ханака Рашидийи, безусловно, имела общие для построек этого типа элементы: центральное общественное помещение, большой айван, многочисленные жилые и служебные комнаты, архитектурно развитый портал и объединяющий некоторые части здания крытый проход — *дихлиз*.

Типологическая общность мусульманских культовых сооружений, представляющих конкретный архитектурный тип, характеризуется, во-первых, наличием обязательного минимума архитектурных единиц определенного назначения, во-вторых, принципом композиционного объединения этих единиц. Ханакки могут различаться размерами, иметь один или два этажа, большее или меньшее число жилых и хозяйственных помещений, которые в крупных комплексах могут быть вынесены в отдельные постройки, но обязательно обладают рядом общих детерминирующих признаков.

Особенности сложившегося архитектурного типа ханаки отчетливо выражены в центральноазиатских памятниках XV—XVI вв. Их планировочным и смысловым центром являются просторный высокий купольный зал, вокруг которого (в соответствии с местной традицией) группируются молельня (*мас-*

джид-хана); комната основателя, которая затем становится местом его погребения; небольшое помещение для рецитации Корана; кельи для постоянно живущих в ханаке суфиев и для паломников; кухня; кладовые; туалеты; наконец, монументально и декоративно оформленный портал (*нештак*), включающий глубокий входной *айван* (например, бухарские ханаки XVI в.: Файзабад, Бехауддин, НаDIR Диван-беги и др.).

Таким образом, исследованные памятники и сведения о несохранившихся постройках, обнаруженные в письменных источниках, несмотря на ограниченность информации, позволяют выделить архитектурный тип ханаки, определить его принципиальные характеристики и этапы эволюции. Постройкам XIII—XIV вв., в которых отчетливо сформулированы основные архитектурно-планировочные принципы ханаки, по-видимому, предшествовал длительный период формирования, начавшийся, возможно, еще в VIII—IX вв. В XV—XVI вв. архитектура ханаки интенсивно развивалась в русле региональных школ (например, в ханакх Анатолии место центрального зала занимает крытый двор с главным айваном против входа [13, с. 74]; в Египте с XV в. появляются ханаки, в которых жилые помещения почти отсутствуют — «тасаввуф без жилья» [14, с. 452]). В последующие столетия строители ханак, насколько можно судить по среднеазиатским памятникам, в основном повторяли сложившиеся варианты.

Термин «ханака» постепенно (в отдельных случаях уже в XVI в.) стал выходить из употребления. Иногда этот процесс сопровождался функциональными изменениями. Например, ханака Наджм ад-дин Кубра в Куня-Ургенче после смерти своего основателя практически стала мавзолеем; ханака ан-Наххасийа в Дамаске, основанная Шамс ад-дином ан-Наххас ад-Димашки в 762/1457 г. х., со временем приобрела функции мечети и ныне популярна как Джамии ан-наххасийин (Мечеть медников). Известны случаи подмены термина «ханака», зафиксированного в строительной надписи, терминами «медресе» либо «джамии» в вакфонном документе [14, с. 452] или применения двух различных терминов в двух названиях одного и того же здания (например, завия ал-Аббар и ханака ал-Бундукдарийа в Каире — одна и та же постройка, возведенная около 1285 г.).

Заключительный этап в истории ханаки характеризуется, по-видимому, повсеместным процессом преобразования обители в нежилое здание, где суфии ежедневно собираются, но не живут; многие постройки (в Сирии, Египте, Средней Азии и других регионах), основанные как обители, превращаются в погребальные сооружения и местные святыни-мазары или в элементы крупных мемориально-культурных комплексов. Вопрос, в какой степени эти процессы влияют на изменение архитектурного типа ханаки, еще предстоит изучить.

В отличие от ханаки применение термина *завия*⁴ в приложении к памятникам средневекового арабского зодчества не

дает ясной картины. Исходное толкование этого понятия Е. Леви-Провансаль связывал с кельей христианского монастыря [15, с. 1320]. Здание XI в. близ гробницы Кусам ибн Аббаса в ансамбле Шах-и Зинда в Самарканде, которое Ибн Баттута (XIV в.) назвал завией, а В. В. Бартольд отождествлял с ханакой [2, с. 432], судя по вскрытым раскопкам частям постройки, представляло собой типичное среднеазиатское медресе [4, с. 41—45]. На Среднем Востоке завией называли также келью в ханаке [1, с. 236]. В Египте, как было сказано выше, оба термина могли включаться в название одного и того же памятника, но, возможно, не в качестве синонимов, а в результате изменения принадлежности и функции здания в ходе его перестройки или ремонта. На территориях к востоку от Сирии завия в описаниях каких-либо построек практически не встречается, в то время как в самой Сирии здания с этим названием появляются в эпоху мамлюков (XIII—XV вв.) и занимают значительное место в городской застройке.

По определению Фарида Джаха, «завия» — термин, сменившийся в мамлюкскую эпоху слова «рибат» и «ханака», — обозначает маленькую постройку, которая состоит из зала, служащего одновременно молельней и местом для радений (*зикр*), небольшого помещения и нескольких комнаток (*худжрийа*), «и не было у нее иного назначения, кроме как служить бедным и сиротам» [12, с. 210].

Другой сирийский исследователь сооружений этого типа, Ради Укда, указывает, что завии «частенько использовались как школы для обучения Корану, а после захода солнца — для проведения зикра» [11, с. 187].

О ранних памятниках очень смутное представление дает завия ал-Кадарийа ал-Киланийа в Хаме, основанная в конце XIII в. шейхом Сейф ад-дином Йахьей, первоначально пятикупольная, но позднее перестроенная шейхом Йасином ал-Килани: на берегу Эль-Аси, близ древнего водозаборного колеса (*нория*), теперь возвышается ее плоский каменный фасад, над которым видна тяжелая каменная шапка единственного купола [18, с. 193].

В основном дошедшие до нас (чаще всего в измененном виде) сирийские завии датируются османским временем. Их отличает вытянутый прямоугольный план, в котором главное место отведено *хараму* в форме простого продолговатого зала с каменным холмиком купола в центре всегда плоского снаружи и нередко сводчатого внутри перекрытия. К *хараму* обычно примыкает *сахн*, тоже в форме удлиненного прямоугольника. По сторонам двора может располагаться несколько комнат, усыпальница или терраса с захоронениями шейхов завии и минарет (ни в одной известной нам ханаке не встречается); в некоторых завиях особое внимание уделено общественному источнику — *сабиллю*, расположенному около входа (например, в аш-Шарабийа, возведенной в Хаме около 1602 г. и реконструи-

рованной в 1716 г., в 1856 г. был построен *сабиль*, который не сохранился).

Памятники Хамы и Халеба достаточно ясно показывают, что сирийские завии в отличие от сирийских ханак в наименьшей степени использовали опыт жилой архитектуры и в наибольшей — традиции раннехристианских купольных базилик и мусульманского культового зодчества эпохи Айюбидов.

Самое широкое распространение термин «завия» получил в Магрибе, где, по утверждению Е. Леви-Провансалья, он известен с XIII в. в значении «пустынь» — место уединения святого с учениками и последователями [15].

Как показывают новейшие исследования, применение этого термина в Северной Африке далеко не однозначно [16, с. 76—79, 145, 160—166]. Своим архитектурным разнообразием и широким распространением североафриканская завия обязана необычайно значительному и повсеместному развитию в этом регионе культа святых. В аспекте исследования культуры мусульманской Северной Африки, по определению шотландского историка искусства Р. Хилленбрэнда, «завия фактически устанавливает удобную отправную точку для изучения трех наиболее длительных и отличительных форм выражения народного религиозного чувства в Магрибе: культа святых, религиозного братства и почитания потомков Мухаммада» [15, с. 54].

Вопрос о том, в какой степени североафриканская завия как архитектурное сооружение связана с суфизмом, выходит за рамки данной статьи, но следует отметить ее функциональную разносторонность в сравнении с ханакой, а отсюда и конструктивные различия. В архитектуре Северной Африки термином «завия» в равной мере могут называться: освященная местной религиозной традицией сельская *кубба*⁵ мурабита, ставшая местом уединения шейха с учениками; великолепный городской мемориально-культурный ансамбль, сложившийся в течение столетий вокруг гробницы шерифа, мурабита или основателя религиозного братства⁶; скрытая в лабиринте медины обитель с харамом, дающая убежище гонимым и преследуемым⁷; странноприимный дом с мавзолеем святого, молитвенным залом, коранической *школой-мактабом* (или с медресе), кельями для служителей завии и учеников, гостевыми и хозяйственными помещениями. Архитектурный стиль завии не подчинен какой-либо регламентации; как и в других типах мусульманских культовых зданий, он зависит от времени и места строительства и от вкусов заказчика. Так, завия Сиди Казим ал-Джализи в г. Тунисе, основанная в XV в. бежавшим из Испании от Реконкисты андалузцем, представляет собой постройку в так называемом испано-мавританском стиле, во многом близком марокканскому: *кубба* мурабита увенчана четырехгранным шатром, крытым желобчатой черепицей; стены украшены *зиллиджами* (от араб. *зуллайдж*) — маленькими глазурованными изразцами андалусского типа. Завия Сиди Бель-Аббас

ас-Сабти в Марракеше (XVI в.) — это типичный образец марокканского позднесредневекового монументального зодчества, сохраняющего основные черты архитектуры эпохи Маринидов (1269—1465), от которой оно отличается лишь более сухим, изощренным декором. Завия Сиди Сахиб (или Мечеть цирюльника) в Кайруане дает пример комплексного сооружения, которое строилось в течение длительного времени и потому сочетает элементы различных архитектурных стилей. Основанная в XIV в. над гробницей ученого Абу ал-Балави, она была перестроена в период османского правления, между 1613 и 1631 гг., и вновь реконструирована в XIX в. В результате купол мавзолея повторяет конструкции эпохи Аглабидов (Ифрикия, 800—909 гг.), архитектура комплекса в целом очень близка турецким постройкам XVII в., но отдельные черты (например, галерея на аркадах с изысканно умеренным изразцовым и стукowym декором) характерны только для магрибинского зодчества этого времени.

Однако, как и ханака, североафриканская завия имеет общие для всех ее разновидностей определяющие элементы: *куббу*, смысловой и композиционный центр каждой завии, и галереи на аркадах (или лоджии), обычно играющие роль приюта, бесплатной гостиницы или постоянного двора; часто может быть третий признак — примыкающее к завии небольшое мусульманское кладбище. Несомненно, что архитектурно-планировочные черты североафриканской завии, несмотря на ее мемориально-культурный характер, складывались под влиянием и, более того, на основе местных традиций жилой архитектуры. В скромных, рядовых постройках такой основой служил опыт сельского жилища или городского дома, в парадных комплексах — традиции дворцового зодчества. Например, в упомянутой завии Сиди Бель-Аббас ас-Сабти в Марракеше система импозантных проходных дворов с аркадными галереями, ведущих от входа внутрь комплекса, равно как и общественный двор с декоративно оформленным *сабилем* в арочном павильоне, типична для дворцовых ансамблей позднесредневекового Марокко.

Итак, можно заключить, что в отличие от ханаки архитектурный тип завии складывается на несколько столетий позднее, имеет более ярко выраженную региональную специфику и локализацию.

Наименее изучен и реже других встречается термин *такья*⁸, (тур. «текке»). Немногие исследователи, применявшие его, склонны приравнивать это понятие к значению ханаки [5, с. 323; 18, с. 609, 611]. Традиция закрепила его за сооружениями, в назначении, планировке и композиции которых сочетаются признаки монастырских комплексов (обитель, огороженная от мира стеной или оградой с воротами) и типичные черты мусульманских медресе и караван-сараев (прямоугольный в плане двор, обстроенный аркадными галереями, жилыми и хозяйственными помещениями). По мнению сирийских ученых, тер-

мин «такия» появляется лишь в османскую эпоху, а архитектурный тип, им обозначаемый, складывается на основе больших медресе [10, с. 11]. Вероятно, это верно для Сирии, но проблематично для Турции, поскольку постройки, ныне определяемые как текке, появились еще в сельджукидской Анатолии.

Одним из самых ранних, по-видимому, является текке Мевляна Джалаль ад-дин Руми в Конье, обязанное своей известностью имени, мавзолею и музею основателя. Текке Мевляна, датируемое XIII—XVI вв., представляет собой замкнутый архитектурный комплекс монастырского типа с серией одинаковых жилых помещений (каждое с приземистым куполом и дымоходом), соединенных в длинное одноэтажное строение вдоль ограды, с большой и малой мечетями (ныне Музей Мевляна) и двумя мавзолеями (Джалаль ад-дина Руми, 1295 г.; более поздний — его сына). В отдельных элементах комплекса легко различаются черты, унаследованные от византийских построек, а также заимствованные из зодчества Азербайджана (нахичеванская школа XII в.) и Северо-Восточного Ирана, однако сооружение в целом производит впечатление памятника, выдержанного в едином, строгом монументальном стиле, характеризующем культовую архитектуру Конийского султаната. Уже здесь были заложены развитые в османское время отличительные (по сравнению с ханакой и завией) особенности турецкого текке: выделение мечети и мавзолея в отдельные здания, наличие общей «монастырской» ограды и минарета, размещение жилых помещений по периметру общего плана в купольных галереях.

Судя по сохранившимся такиям Дамаска и Халеба [10, с. 11], в османской Сирии эти обители могли различаться по принадлежности к тому или другому суфийскому ордену, по числу и назначению строений (некоторые такия служили школами для обучения мальчиков), по планировке и размерам, но в целом все они представляли собой большие благотворительные комплексы с отдельной мечетью, общественными залами и столовыми, купольными галереями (для паломников), жилыми помещениями (для шейха или устаза, их семей, служителей и пр.), общественными источниками, садами с цветниками и водоемами, мазарами, кладбищами шейхов и знати. Самые значительные памятники этого типа: в Дамаске — Такия Сулейманийа, построенная по проекту архитектора (*мимара*) Синана (967/1559 г. х.) и Такия Мурад-паша (976/1567 г. х.); в Халебе — Такия аш-Шейх Аби Бакр ал-Вафаи (1631 г.) и Такия Мевлевийа, основанная двумя знатными персами и законченная строительством в 937/1530 г. х. От ханак и сирийских завий их отличают не только размеры и резкое увеличение функциональной нагрузки, но и иное архитектурное мышление — пространственное. Это не замкнутые вокруг центрального двора или зала компактные сооружения, а развернутые по продольной оси живописные садово-парковые ансамбли, в которых существенная роль отведена гостеприимным купольным портикам

(риввак) и галереям, деревьям, цветникам, вьющимся декоративным растениям, зеленым эспланадам с бассейнами (Такия Сулейманийа), фонтанам с павильонами и небольшими каскадами (например, Такия Мевлевийа с фонтаном Сальсабиль — Райский источник, не сохранился).

Такие XVI—XVIII вв. несут на себе отпечаток имперской импозантности, свойственной официальному стилю архитектуры Османской империи. Поздние памятники этого типа скромнее и проще, но сохраняют принцип архитектурно-пространственной композиции. Со временем многие такие утрачивают значение обители.

Термин «такия» иногда встречается и в других регионах мусульманского мира, но его архитектурное выражение вне Турции и Сирии еще предстоит исследовать.

* * *

Итак, несмотря на ограниченную и неравномерную информацию по данной теме, можно заключить, что каждый из названных терминов при всем многообразии вариантов имеет свой тип архитектурно-планировочного решения, которое зависит от региона, эпохи и конкретной цели создания памятника. Можно также утверждать, что архитектурные типы ханаки, завийи и такии складывались и развивались в определенных географических и хронологических границах и имели свои «сферы влияния», но на некоторых исторических этапах значение и функции зданий частично совпадали, что, видимо, и послужило поводом к синонимическому толкованию самих терминов. Однако подмена одного термина другим нежелательна, поскольку она обедняет и даже искажает картину исторического развития архитектуры, связанной с такими специфическими и не всегда однозначными явлениями в исламе, как суфизм, культ святых и религиозное подвижничество.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Рибат* (араб.) — укрепление типа военного лагеря или обитель мурабитов, сочетает черты крепостного и культового зодчества; в данной работе не рассматривается.

² *Харам* — священная (часто запретная) территория или часть интерьера культового мусульманского здания; святилище. Здесь — зал для радений и молений.

³ *Айван* (сводчатый айван) — помещение в виде глубокой ниши или зала со сводом (иногда с куполом).

⁴ *Завия* (араб.) — букв. «угол», «место уединения»; словарное значение — «модельня», «молитвенный дом», «маленькая мечеть».

⁵ *Кубба* (араб. «купол») — в архитектуре Северной Африки небольшая купольная или шатровая однокамерная гробница, иногда мнимая.

⁶ Завия Мулай Идриса I (XVII в.), вокруг которой вырос священный город Мулай-Идрис (Марокко).

⁷ Завия Мулай Идриса II в Фесе, основана в 1457 г., реконструирована в начале XVII в.

⁸ *Такия* (араб.) — букв. «опора» (словарное значение — «общежитие дервишей», «больница для бедных»); *текке* (тур.) — «обитель дервишей».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бартольд В. В.* История культурной жизни Туркестана.— Сочинения. Т. 2, ч. 1. М., 1963.
2. *Бартольд В. В.* О погребении Тимура.— Сочинения. Т. 2, ч. 2. М., 1964.
3. *Маньковская Л. Ю.* Типологические основы зодчества Средней Азии (IX—начало X в.). Таш., 1980.
4. *Немцева Н. Б., Шваб Ю. З.* Ансамбль Шах-и Зинда. Таш., 1979.
5. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране. Л., 1965.
6. *Пугаченкова Г.* Зодчество Центральной Азии. XV век. Таш., 1976.
7. *Пугаченкова Г.* Термез, Шахрисябз, Хива. М., 1976.
8. *Сидорова Н. А., Стародуб Т. Х.* Города Сирии. М., 1979.
9. *Якобсон А. Л.* Закономерности в развитии раннесредневековой архитектуры. Л., 1983.
10. *Ахмад Фарид ал-Хомси.* Раввану мин ал-имара ал-арабийя ал-исламиа фи Сурия. Димашк, 1302/1982.
11. *Ради Укда.* Завайа Хама.— Ал-Хаулиййат ал-асарийя ал-арабийя ас-сурийя. Димашк, 1981, с. 187—204.
12. *Фарид Джаха.* Ар-Рабт, ал-хаванек, ал-завайа, ат-такайя фи Халерб.— Там же, с. 205—216.
13. *Blair Sh. S.* Ilkhanid Architecture and Society: an Analysis of the Endowment Dead of the Rab'-i-Rashidi.— Iran. 1984, 22.
14. EI (Nouvelle éd.). Т. 4. P., 1974.
15. EI. Bd. 4. Leiden—Leipzig, 1934.
16. *Islamic Architecture in North Africa. A Photographic Survey.* Introd. by dr. R. Hillenbrand. L., 1976.
17. *Islamic Dilemmas. Reformers, Nationalists and Industrialization of the Southern Shore of the Mediterranean.* Berlin—New York—Amsterdam, 1985.
18. *Papadopulo A.* Islam and Muslim Art. L., 1980.
19. *Sauvaget J.* Alep (Text-Album). P., 1941.

ШАХ-ФАЗИЛ: МАВЗОЛЕЙ ИЛИ СУФИЙСКАЯ ХАНАКА?

(О достоверности типологической атрибуции архитектурных сооружений по данным эпиграфики)¹

Одним из малоизученных вопросов среднеазиатской истории является вопрос о том, в каких постройках обитали в средние века суфии, что из себя представляют дервишские «общежития» (*ханака*) и отсюда — какие из архитектурных сооружений древности и на каком основании можно считать суфийскими по принадлежности и первоначальному назначению.

В некоторых письменных источниках сохранились краткие сообщения о постройках «гостиничного типа» (*завийа, саума'а, ханака[x]* или *ханагах, такййа* и т. д.), частично подтверждаемые археологическими данными, которые с определенной долей вероятности можно связать с бытованием в городах и поселениях Мавераннахра суфийских общин. Не вдаваясь в подробный обзор этих данных, выходящий за пределы статьи и тематически и по объему, укажу лишь на одну из последних и наиболее компетентных работ, в которой они приведены с достаточной, на мой взгляд, полнотой [12, с. 125—132] и сопровождаются важным для нас выводом о том, что «мы мало что знаем об архитектурном облике домонгольских ханака, которые не дошли до нашего времени (здесь и ниже в цитатах разрядка моя.— В. Н.)» [12, с. 130].

На северо-восточной окраине селения Гулистан (Ошская обл. Киргизской ССР, примерно в 50 км к северу от г. Намангана; прежнее название — Мазар, исторические — Испид-Булан, Сафид-Булан) находится обширное древнее кладбище, на котором стоит хорошо сохранившаяся постройка, называемая местными жителями Шах-Фазил. Эту постройку, интересную во многих отношениях и известную в науке с конца прошлого века, большинство исследователей обоснованно считают мавзолеем. Судя по некоторым данным (наличие на территории кладбища надгробных памятников с надписями суфийского содержания [5, с. 13—15], поздние граффити на стенах здания [4, с. 72; 3, с. 135], связанные с ним легенды и верования местных жителей [14, с. 50—51; 8, с. 108—110; 3, с. 116—120] и т. п.), до сравнительно недавних времен здесь существовал религиозный культ, связанный с деятельностью суфийских сект. Эти соображения позволили некоторым ученым, в частности М. Е. Масону и вслед за ним В. Д. Горячевой [3, с. 132—134], видеть в

этой постройке наряду с мавзолеем еще и ханаку — обитель для суфиев.

Важным, если не решающим основанием для такого определения, судя по приводимым аргументам, явилось частичное прочтение украшающих интерьер Шах-Фазила оригинальных кувлических надписей. «По разрозненным фотографиям, сделанным в 1951 г. Е. Н. Юдицким,— пишет В. Д. Горячева,— М. Е. Массону удалось рассмотреть лишь отдельные слова, а именно „шахид“ (мученик за веру), „скорбь“ и „плач“, „ханак“, каковым термином, видимо, именовался памятник в момент его создания» [3, с. 132]. Далее в цитируемой работе подробно разбираются соображения, «работающие» на эту последнюю версию, и, хотя в конечном счете автор говорит о том, что «до полного прочтения надписей мавзолея Шах-Фазиль вопрос о назначении постройки остается открытым» [3, с. 134], позиция ее в данном вопросе воспринимается однозначно: это и мавзолей, и суфийская ханака. Добавим, кстати, что до сих пор не была решена проблема принадлежности (так сказать, хозяина) этого погребального сооружения, а предлагаемые датировки колебались между XI и XIV вв. и что лишь в последнее время наметилась тенденция к предпочтительному отнесению его к первой половине или середине XII в. [3, с. 132].

Между тем, как удалось установить в результате хотя и неполного (из-за дефектности внутренней облицовки), но достаточно связанного прочтения основных исторических надписей в интерьере мавзолея Шах-Фазил², ни эпиграфика, ни архитектурные особенности этого сооружения не дают оснований считать, что оно строилось и как дервишское «общезитие».

Верхний из трех эпиграфических поясов интерьера, расположенный по периметру восьмерика, поддерживающего купол постройки, и наиболее полно сохранившийся, содержит чисто эпитафийный текст на персидском языке. Он посвящен конкретному лицу, напрямую поименованному в надписи. А в начале среднего пояса с крупной рельефной надписью куфи сохранилось и упоминание о заказчике — если и не всей постройки, то по крайней мере надписей на ее стенах, что в нашем случае практически равнозначно³. Верхняя надпись гласит:

«Это обитель (*джайгях*)⁴ доблестного мужа по имени Сайф-и давлат Маликян, который был великодушным человеком (*рӯдмард*) и [за это] приобрел славное имя. Пока он был жив, счастье (*давлат*) и праведные деяния (*кардёр-и ҳаққ*) сняли над ним, как солнце над всем миром. Когда же он пресытился [этим] бренным миром, стал мучеником (*шахид*), не остался бременным (*файи наманд*) и поспешил уйти в царство вечности. Из глаз людей текут слезы с тех пор, как он (?) стал мучеником и отвратил лик от друзей (*дӯстён*). Власть [принадлежит] Алләху».

Перевод начала средней надписи:

«Это доблестный муж по имени Му'изз[-и] ...[в]л (слово по-

вреждено.— В. Н.) Малик, сын Сайф-и давлата — того повелителя (*мир*) и мученика, приказал, чтобы осталась память (*агар*) о (?)⁵...».

Содержащиеся в надписях имена (вернее, лакабы — распространенные у мусульман почетные прозвища, часто полностью заменяющие в обиходе личные имена и в определенной степени отражающие социально-иерархический статус их носителей) по рукописным источникам в приведенной форме неизвестны. На вопрос, кто скрывается за этими лакабами, отвечают только караханидские монеты третьего-шестого десятилетий XI в. да еще один эпиграфический памятник — так называемая Северная Варухская надпись [2, с. 309—310; 9, с. 114—119], высеченная на скале в верхнем течении р. Исфары (юго-запад Ферганской долины).

Сайф-и давлат Маликан — один из правителей Ферганы, илек Сайф ад-давла Мухаммад б. Наср; известные монеты с его именем и многочисленными лакабами в разных сочетаниях, включая и приведенные в эпитафии Шах-Фазила, отчеканены между 411/1020-21 и 447/1055-56 гг. [7, с. 122—123].

Под вторым «набором» лакабов из средней надписи мавзолея, следовательно, подразумевается сын Мухаммада б. Насра — Му'изз ад-давла 'Аббас (он же Малик б. Маликан), тоже упоминаемый на монетах нескольких ферганских городов с датами от 415/1024-25 до 433/1041-42 гг.

Все эти данные, в свою очередь, указывают на то, что тот же Малик = 'Аббас был заказчиком и наскальной прокламации в Варухском ущелье, датированной 433/1041 г. и высеченной от имени «Му'изз ад-давла Арслан-тегина Абу-л-Фадла ал-'Аббаса сына Му'аййид ал-'адл илека сына амира Насра сына 'Али-хана мученика[...]».

Монетные данные помогают ответить и на второй нерешенный вопрос: когда был построен Шах-Фазил? Хотя точную дату кончины Маликана-Мухаммада установить, вероятно, не удастся, ясно, что это произошло не ранее 447/1055-56 г. (дата позднейшей из известных монет с его именем), но еще при жизни Малика, упомянутого в начале средней надписи мавзолея в качестве распорядителя строительных работ на могиле отца. Кстати, термин «шахид», несколько раз упоминаемый в эпитафии, определенно намекает на факт насильственной смерти «того повелителя и мученика». А сам Му'изз ад-давла 'Аббас мог погибнуть вскоре после того, как его дядя Тамгач-хан Ибрахим б. Наср, выступив против верховного правителя государства Караханидов Бугра-хана Мухаммада б. Йусуфа, занял Фергану и упразднил все уделы, кроме одного, над которым поставил своего сына Күч-тегина Давуда; монеты датируют эти события 451/1059-60 г. [13, с. 43—44]. Мало вероятно, чтобы после этого 'Аббас б. Мухаммад остался в живых и тем более продолжал постройку мавзолея для своего отца — бывшего правителя области. Но так или иначе, все имеющиеся данные опре-

деленно указывают на то, что Шах-Фазил возведен в третьей четверти XI в.

Итак, надписи рассматриваемого сооружения вкупе с предельно простой планировкой, размерами и пропорциями определенно и однозначно свидетельствуют о его погребально-мемориальном назначении. Слово «ханака», которое видел в непунктированных надписях Шах-Фазила М. Е. Массон, при близком рассмотрении с учетом всего контекста с гораздо большим основанием должно читаться как *جائگاہ* *джайга́х* — «место, обитель» (как и предлагается мною в переводе), в данном случае — «место [упокоения]»⁶. Впрочем, даже если читать его как *خانگاہ* *ханага́х* (хотя в те времена уже существовала более привычная форма *خانقاہ*), то здесь оно тоже значило бы просто «жилище, обиталище» (от перс. *хана* — «дом»), лишь с грустным оттенком «последнего пристанища».

Другими словами, чтение *ханага́х* в эпитафии на мавзолее в принципе возможно, но менее вероятно, чем *джайга́х*, и в любом случае это слово атрибуционно нейтрально и не может восприниматься как суфийский термин. Равным образом несостоятельна версия об ином (кроме погребального) предназначении здания и с точки зрения архитектуры: трудно допустить, чтобы однокамерную постройку, хотя и довольно просторную (около 62 кв. м), но не имеющую даже ниш в стенах, заранее могли планировать под дервишское «общезитие» (ср. [1, с. 429—434; 10, с. 65]).

Строго говоря, ничто не мешало суфийским радетелям со временем обосноваться в мазаре и использовать его для своих нужд. Учитывая известный размах мистических богоисканий в средневековой Фергане и вообще в Средней Азии, можно полагать, что для своих собраний и радений (*зикров*) суфии использовали любое подходящее помещение. Кроме того, можно не сомневаться в том, что при наличии старой постройки на мусульманском кладбище, почитаемой местным населением, освященной легендами, а главное, не занятой никем, кроме погребенного, личность которого давно забыта (о чем красноречиво говорят те же легенды⁷), безусловное предпочтение отдавалось ей, тем более что мириться с житейскими неудобствами было одним из основных нравственных предписаний *тарикага*. На то, что мавзолеем караханидского илека со временем действительно принял на себя функцию и суфийской обители, ясно указывают многочисленные посетительские надписи и изображения, выцарапанные на его стенах [3, с. 135]. Однако считать, что он строился или хотя бы планировался с подобной целью, нет никаких оснований. Во всяком случае, как мы видели выше, надписи в интерьере Шах-Фазила, относящиеся ко времени его возведения, совершенно однозначно свидетельствуют о первом назначении и так же категорически лишены малейшего намека на второе⁸.

Несколько иначе обстоит дело с известным мавзолеем Хаким-и Тирмизи в старом Термезе, имеющим более сложную конструкцию с явными следами разновременных перестроек (см. [10, с. 46—52]). О прямой связи мазара с деятельностью суфиев говорит уже его название, под которым он вошел в науку и которое восходит к одному из ранних подвижников в среднеазиатском исламе — Абу 'Абдаллаху Мухаммаду б. 'Али ат-Тирмизи (ум. 869 или 898).

По различным данным, в том числе и эпиграфическим, возведение основного помещения древнего мавзолея в комплексе Хаким-и Тирмизи относится, как и Шах-Фазила, к XI в. и тоже связано с династией Караханидов. Богатый, но дефектный репертуар оригинальных архитектурных надписей мавзолея не был подробно исследован и должным образом издан. Тем не менее далеко идущие выводы относительно характера и назначения этого сооружения как в первую очередь суфийского и только потом мемориального [10, с. 64—65, 76—77] были сделаны тоже не без «помощи» частичного разбора отдельных надписей. Например, из куфического фрагмента на внутренней стороне купола Хаким-и Тирмизи, представленного в публикации как неразобранное до конца ... فهم ابو مسو انا جعلنا في منا, в котором без труда узнается искаженный коранический текст

فهم لا يؤمنون. إنا جعلنا في اعناقهم الخ — «...а они не веруют. Мы поместили на шею у них...» (36:6—7)⁹, механически вычленена лексема *фа-хум* («а они»), трактованная как *фахм* («понимание, ум», «умение») и представленная в качестве суфийского термина, синонимичного «познанию»¹⁰. Правда, автор сам признается, что точный перевод этой «высокопарной фразы общего характера» для него затруднителен, но тут же делает вывод о том, что она «далека от более прямых и решительных формулировок средневековых же мусульманских мистиков, что для людей, познавших бога, нет ничего, кроме бога, и что все есть бог» [10, с. 55] — вывод по меньшей мере странный для того уровня, на котором остался текстологический анализ отрывка.

В другом месте [10, с. 73] приведено чтение части надписи-граффити, в которой предлагается видеть «рабочие пробы мастера» и которая «заключает в себе слова [عاکفت или]



دروند بياد عاکفت, говорящие о прилежной еретической бдительности». Даже оставляя в стороне точность и понятность такого перевода (скорее пересказа), его очевидный «суфийский» подтекст можно было бы приветствовать, если бы не одно обстоятельство: слегка изменив расстановку диакритических точек, которые в оригинале, очевидно, отсутствуют, этот фрагмент можно гораздо логичнее и без натяжек прочесть как перс.

درو بدنيا دعا گفت («...о нем в этом мире помолился») — стандартный и идеологически нейтральный конец посетительской надписи. Равным образом не выдерживают внимательного

рассмотрения и другие прямые и завуалированные намеки на возможный суфийский характер тех или иных эпиграфических фрагментов мавзолея, разбросанные по тексту работы и вольно или невольно подталкивающие читателя к заранее предпринятому выводу¹¹.

Иными словами, оставляя более компетентным коллегам решение о том, насколько соответствуют суфийскому назначению архитектурно-строительные особенности всех помещений комплекса Хаким-и Тирмизи, в отношении эпиграфического оформления памятника приходится констатировать, что в его оригинальной части, относящейся ко времени возведения, и даже среди более поздних надписей (по крайней мере в том объеме, в каком это отражено в публикации М. Е. Массона [10]) каких-либо элементов, которые можно уверенно трактовать как суфийские, не обнаруживается¹².

Очевидно, вопросы о том, какие именно постройки изначально принадлежали тем или иным братствам, «любящим Бога», какие обживались ими позднее, а какие вовсе не были и не могли быть их пристанищем, отражаются в эпиграфике далеко не так просто и однозначно, как нам того хотелось бы¹³. Специфика суфийской терминологии, как это давно и хорошо известно, состоит в том, что наиболее глубокий эзотерический смысл часто придается как раз самым общеупотребительным словам, и при желании нетрудно «угадать» мистический подтекст едва ли не в любой фразе из обширного, но не слишком богатого тематически арсенала архитектурных надписей мусульманского средневековья (см. выше, примеч. 8). Поэтому, повторяю, при желании данные эпиграфики, используемые отрывочно, «мимоходом» и без глубокого и строгого анализа, могут увести на ложный путь даже квалифицированного специалиста.

Однако, как бы заманчиво ни выглядело в надписях Шах-Фазила похожее на *ханака* слово , а в интерьере Хаким-и Тирмизи — «суфийский» термин , более внимательное рассмотрение этих памятников заставляет отказаться от их прежних атрибуций как построек, возведенных для суфиев (что, естественно, не исключает их использования в таком качестве впоследствии), и признать, что подлинные открытия памятников суфийской архитектуры домонгольской эпохи в Средней Азии, очевидно, еще впереди.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Вторая часть моего доклада «Суфийские элементы в эпиграфике Средней Азии»; текст первой части, посвященной надписям на надгробных камнях, войдет в состав другой работы, готовящейся к изданию.

² Чтение статьи осуществлялось по тем же самым фотографиям, изготовленным Е. Н. Юдицким (ЦГА УзССР, ф. 2406, оп. 1, ед. хр. 1308—1311), отнюдь не разрозненным и вполне качественным. Пользуюсь случаем выразить искреннюю благодарность коллеге из Ташкента Г. А. Джураевой за любезное

содействие в пересъемке фотоматериалов по эпиграфике Шах-Фазила из указанного архивного фонда.

³ Речь может идти о распространенном в древности, причем не только на Востоке, обычае строить усыпальницу для знатного лица еще при его жизни. В данном случае захоронение усопшего могло быть произведено в уже готовом мавзолее, после чего осталось бы лишь закончить отделку интерьера, включив в нее памятные надписи.

⁴ Здесь и далее транскрипция выделяемых слов дается по академической системе, принятой для передачи текстов на арабском языке и передающей особенности арабской графики, в частности для долгих гласных и дифтонгов, более точно, чем употребляемая в современных персидско-русских словарях.

⁵ Далее часть надписи утрачена полностью, после чего следуют участки со значительной дефектностью, где разбираются отдельные слова или их фрагменты, связное чтение которых, к сожалению, невозможно. Тексты в графике и комментированные переводы обеих надписей опубликованы (см. [11]).

⁶ Кроме самого начала верхней надписи это слово встречается еще раз в дефектной части среднего пояса в сочетании *هر جایگاه* — «любое место» или «всякая обитель» (контекст из-за повреждений неясен).

⁷ Местные жители связывают постройку с легендарным правителем, потомком Пророка по имени Хазрат-и Шах-Фазил, якобы освободившим Испид-Булан от «мамайского правителя Карван-Баса»; подробный анализ этой легенды см. [8, с. 108—110]. Любопытно, что в названии мавзолея, в первой его части (*шах*), хотя и в завуалированной форме, все же сохранилась информация о том, что похороненный здесь деятель относился к правящей верхушке. Второй компонент (от араб. *фа́дл* — «достоинство», «честь», «заслуга», перс.-тадж. *фа́зл* — «ученость», «мудрость»), по моему мнению, восходит к сохранившемуся в средней надписи и хорошо заметному в окружении менее выразительных графических элементов словосочетанию *او] را بفضل خویش* — «...его своим достоинством...», из которого местные грамотеи вполне могли вычленить *ك انفضا*] — «[э]тот фа́зл». В народном произношении скорее всего что-то близко к *фазыл*) и таким образом «уточнить» принадлежность сооружения, снабдив его соответствующей легендой.

⁸ Отдельные слова надписи, взятые изолированно, при желании можно было бы трактовать как суфийские термины, например: *кардār-и хаққ* — «праведные деяния» = «дела, угодные Богу» (подразумеваемая под *хаққ* один из синонимов Всевышнего), *малкат-и фāй* — «бренный мир» и *мулк-и ба кī* — «царство вечности», может быть, даже *дўстан* — «друзей», если принять *дўст* за синоним *йār* и увидеть в нем, как и в *хаққ*, еще одно скрытое имя Бога. Но такая искусственно притянутая трактовка будет методически несостоятельной на любом уровне серьезности ее подачи, так как ни контекст, ни общий смысл эпитафии не дают для этого достаточных оснований, скорее наоборот; например, пресыщение «бренным миром» никак не входило в число суфийских добродетелей, и уж вовсе невозможно представить себе, чтобы для мусульманина, а тем более для суфия переход в иной мир сопровождался отращиванием лика от Бога.

⁹ Сура «*Ил-син*» популярна именно в эпитафиях, поскольку «играет роль отходной и панихидной» (см. [6, с. 596, примеч. 1]).

¹⁰ Кстати, в таком применении *фахм* ни в одном из доступных мне источников или современных трудов по истории суфизма не обнаружено. Нет его и в «Словаре терминов суфизма» [15], содержащем около 800 словарных статей.

¹¹ Это и отдельно взятое *لسم*, переведенное (кстати, непонятно с какого языка) «для примирения» [10, с. 69] и заставляющее вспомнить сказанное на предыдущих страницах о политическом шаге Ахмад-хана по отношению к святыне термезских суфиев [10, с. 68], и перевод слова *با اقسط* как «с несправедливостью» [10, с. 73], который должен быть заменен на противоположный по смыслу; ср. Коран: «...которые стойки в справедливости...» (3:16).

¹² Поскольку речь зашла об эпиграфике мавзолея Хаким-и Тирмизи в це-

лом, позволю себе предложить еще одну поправку — к чтению даты над дверью фасада [10, с. 71]; в предлагаемой прорисовке окончания надписи, учитывая смешанный характер почерка, в котором многие буквы графически искажены, достаточно ясно и без сомнений можно видеть единственную версию даты: [م]ن شهر رمضان سنة [ا]ثنى تسعين [ن] وسبعمائة — «...месяца рамадана года семьсот девяносто второго» (август — сентябрь 1390 г.).

¹³ Для сравнения можно взять средневековую постройку, правда более позднюю (конец XIV в.), прямая и активная связь которой со среднеазиатским суфизмом неоспорима с любой точки зрения. Речь идет о мавзолее Ходжи Ахмада Ясави в г. Туркестане (Чимкентской обл. Казахской ССР), возведенном над могилой известного суфийского деятеля, проповедника и основателя дервишского братства, названного его именем (*йасавийя*). Огромное сооружение, одно из самых величественных произведений зодчества эпохи Тимура, состоит из множества помещений, среди которых наряду с гурханой (усыпальницей святого ходжи), мечетью, просторным центральным залом для радений — казанлыком и массой других «служебных площадей» имеются многочисленные хуждры и ниши в стенах; иными словами, это и стопроцентная *ханака*. Но если мы будем искать в богатейшем (без преувеличения) эпиграфическом убранстве этого архитектурного комплекса элементы чисто суфийского содержания, то нас постигнет неудача: кроме одного-двух традиционных хадисов типа «Кто познал свою душу, тем самым познал своего Господа», которые могли бытть взяты на вооружение мистиками, но вовсе не были придуманы специально для декларации их «гносеологических» ценностей, мы найдем все те же общесламские сентенции да поздние граффити, оставленные набожными паломниками.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бартольд В. В. О погребении Тимура.— Сочинения. Т. 2. Ч. 2. М., 1964, с. 423—454.
2. Бартольд В. В. Текст первой надписи в Варухском ущелье.— Сочинения. Т. 4. М., 1966, с. 309—310.
3. Горячева В. Д. Средневековые городские центры и архитектурные ансамбли Киргизии (Бурана, Узген, Сафид-Булан). Фрунзе, 1983.
4. Горячева В. Д., Настич В. Н. Эпиграфические памятники Сафид-Булана XII—XIV вв.— ЭВ. 1984, вып. 22, с. 61—72.
5. Дьяконов М. М. Несколько надписей на кайраках из Киргизии.— ЭВ. 1948, вып. 2, с. 9—15.
6. Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М., 1986.
7. Кочнев Б. Д. Заметки по средневековой нумизматике Средней Азии. Ч. 2 (Караханиды).— ИМКУ. 1979, вып. 15, с. 120—138.
8. Кочнев Б. Д. Сказка — ложь, да в ней намек.— Литературный Киргизстан. 1970, № 3, с. 108—110.
9. Литвинский Б. А. Северная надпись в Варухском ущелье (Опыт исторического исследования по данным нумизматики).— КСИМК. 1956, вып. 61, с. 114—119.
10. Массон М. Е. Надписи на штурке из архитектурного ансамбля у мавзолея Хаким-и Тармизи.— Труды ТашГУ, 1960, вып. 172. Археология Средней Азии, кн. 5, с. 44—80.
11. Настич В. Н., Кочнев Б. Д. К атрибуции мавзолея Шах-Фазил (Эпиграфические и нумизматические данные).— ЭВ. 1988, вып. 24.
12. Немцева Н. Б. Медресе Тамгач Богра-хана в Самарканде (Из археологических работ в ансамбле Шахи-Зинда).— Афрасиаб. Таш., 1974, вып. 3, с. 99—144.
13. Федоров М. Н. Политическая история Караханидов во второй половине XI в.— НЭ. 1980, т. 13, с. 38—57.
14. Шербина-Крамаренко Н. По мусульманским святыням Средней Азии (Путевые заметки и впечатления).— Справочная книжка Самаркандской области. Самарканд, 1896, вып. 4, отд. 4, с. 45—61.
15. ал-Хифни 'Абд ал-Мун'им. Му'джам мусталахат ас-суфийа. Бейрут, 1980.

Г. Н. Курбанов

ПЕЧАТЬ ПИР-И ДАСТГИР ИЗ КОЛЛЕКЦИИ БУХАРСКОГО МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА

В фондах Бухарского государственного историко-архитектурного музея-заповедника (БИАМ) хранится коллекция печатей правителей, чиновников и частных лиц, относящихся ко времени Бухарского ханства династии Мангытов (1785—1920). Она поступила в фонды музея в 1932 г. от бывшего придворного каллиграфа Абдуфаттах Магдиева. В составе этой коллекции имеется один предмет, изготовление и употребление которого прямо связано с деятельностью среднеазиатского суфийского братства кадирийа. Речь идет о ритуальной печати с обращением к шейху Абд ал-Кадиру Гилани (ал-Джили, ал-Джилани) (БИАМ, фонды, инв. № 4671/8).

Печать представляет собой круглую серебряную пластину с петлевидной ручкой на тыльной стороне, рядом с которой (у края основной пластины) припаяна тонкая прямоугольная пластинка — определитель направления оттиска (рис. 1). Лицевая сторона печати сплошь покрыта гравированным текстом на персидском языке с арабскими вставками, выполненным почерком наста'лик и состоящим из восьми строк, вокруг которых за линейным круговым ободком помещена инвокация на арабском языке в четырех частях, отделенных друг от друга широкими резными «скобками» (рис. 2). Диаметр основной пластины — 60 мм, вес печати — 44 г.

Надпись в центре круга:

«Сеййид-и //султāн-и факїр хвādжа-и махдūм-и валї//
'шам'-и базм-и мустафā фарзанд-и дилбанд-и 'Алї // аз тū
мїхāхам мадад эй-пā ба дūш-и хар валї // пādшāхā шейх-и мав-
ланā Мухїй ад-дїн Джалї (?) 1336// рахнамāи хар дū'алам
гавс ал-а'зам-и дастгїр // кун мадад махбūб субхāн шāх //
Джилāнї валї».

«Господин властитель бедных, почтеннейший святой наставник, свеча на пиру Избранника, возлюбленный потомок 'Али! Прошу у тебя помощи, о след на плече каждого святого, владыка, шейх, благодетель наш Мухий ад-дин Джали — 1336 [1917-18 г.], — указующий путь в обоих мирах, великий покровитель, хранитель, помощи возлюбленному, прославленному владыке, святому Джилани!»

Надпись в картушах по кругу (начиная сверху):

«Йā гавс ал-а'зам шїйā' Аллāх // агиснї би-изн Аллāх // би-

хурмат Мухаммад [и]бн Абдаллāх//салл Аллāх 'aleyхи ва-саллам».

«О великий покровитель, творение (?) Аллаха! Дай мне приют с позволения Аллаха святостью Мухаммада сына 'Абдаллаха, да благословит его Аллах и да приветствует!»

Еще одна печать с надписью аналогичного содержания хранится у жителя Бухары К. Юсупова. Она медная, также представляет собой круглую пластину с припаянной на обороте ручкой цилиндрической формы, в верхней части которой сделано сквозное отверстие. Текст нанесен техникой гравировки. Диаметр печати — 64 мм.

Надпись в центре круга:

«Йā хазрат сеййид шейх 'Абд ал-Кадир Джилāни шийā' Аллāх//агиснй Аллах ал-хайр//Мухаммад [и]бн 'Абдаллāх//салл Аллāх 'aleyхи ва-саллам».

«О святой господин шейх 'Абд ал-Кадир Джилани, творение (?) Аллаха! Дай мне приют [с позволения?] Аллаха всеблагого! Мухаммад сын 'Абдаллаха, да благословит его Аллах и да приветствует».

Надпись по кругу:

«Сеййид-и султāн-и факīр хвāджа-и махдūм-и валй аз тū мйхāхīm мадад йā ба-дурустй[ий] хар валй шам'-и базм-и Мустафā фарзанд-и дилбанд-и 'Алй».

«Господин властитель бедных, почтеннейший святой наставник, у тебя просим помощи, о... (пропущено слово.— Г. К.) с правдой каждого святого, свеча на пиру Избранника, возлюбленный потомок 'Али».

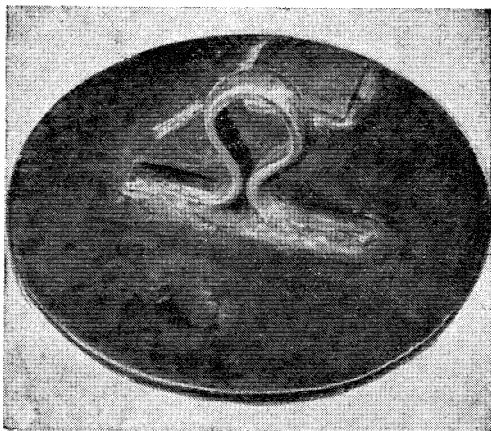


Рис. 1. Тыльная сторона печати

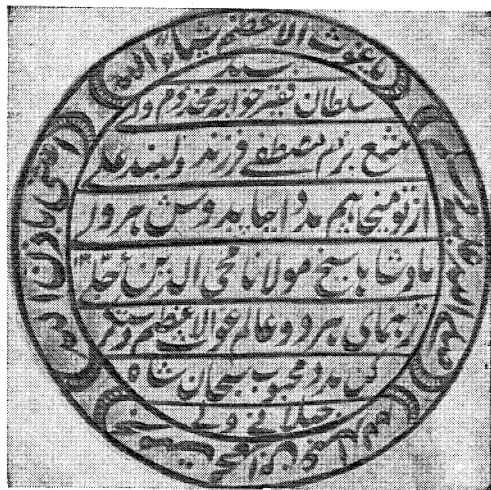


Рис. 2. Текст на лицевой стороне печати.

Кроме того, существует ряд оттисков круглой или овальной формы от разных печатей с именем Абд ал-Кадира Гилани, изготовленных на небольших листках бумаги кустарного производства. Надписи на них состоят из нескольких вариантов имени шейха, его титулов и званий, содержат молитвы и иногда даты цифрами. Одна из разновидностей таких оттисков имеет надпись в центральном картуше: «Хазрат-и шейх 'Абд ал-Кāдир Джилāни»; круговая надпись не читается из-за слабого отпечатка. Почерк надписей на оттисках — наста'лик, язык — персидский, с большой примесью арабских слов и выражений.

Описанные выше печати и оттиски относятся к группе так называемых печатей Пира-хранителя (*мухр-и Пир-и дастгир*). Появление их, судя по составу надписей, связано с именем Абд ал-Кадира ал-Джилани, основавшего в XII в. суфийское братство кадирийя. В представлениях последователей этого братства большое место занимает фигура его основателя, который и после смерти якобы продолжал являться членом братства и руководить им через живых посредников [2, с. 70]. Состав и содержание надписей на печатях, очевидно, связаны с тайным обожествлением ал-Джилани его приверженцами [1, с. 105]. Термин *дастгир* («хранитель», «помощник», «покровитель») был одним из титулов Абд ал-Кадира ал-Джилани; употребленный в составе надписи, он и дал название этой группе печатей².

Следует сказать несколько слов о технологии изготовления печатей в позднесредневековой Бухаре. Этим видом ремесла занимались специальные ювелиры — *мухрканды*. Процесс их работы состоял в следующем. Сначала готовились приспособления, называемые *бута* (тигель) и *кура* (горн). Затем приступали к изготовлению печати, включавшему два этапа: приготовление формы (*та'кори*) и гравировку надписи и орнамента (*болокори*).

Для работы использовался тот материал, на котором останавливал свой выбор заказчик (серебро, медь и т. д.). В серебро для большей прочности и долговечности изделия обычно добавлялась медь. Металл плавил в тигле на горне. Из готового листа серебра (меди) мастер вырезал пластину нужной формы — круглую, миндалевидную и т. д., придавая ей слегка выпуклый вид (*хуббоби*). Затем к пластине припаивали ручку в виде узкой полоски с выпуклым центром (*кема*) и придавали ей с помощью щипцов петлевидную форму (*думча*). Одновременно с ручкой припаивали пластинку — определитель направления оттиска.

Готовое изделие очищали и приступали ко второму этапу — гравировке. Для этого его погружали в деревянный ящик с размягченной мастикой так, что на поверхности оставалась только рабочая (лицевая) сторона пластины; ящик укрепляли в наклонном положении и вырезали надпись, текст для которой давал заказчик. Надпись наносили зеркально, глубокой гравировкой, причем по выбору заказчика заглаблялись либо знаки

текста, либо окружающий фон. Второй прием, при котором на оттиске получались темные буквы на белом фоне, был более трудоемким и соответственно выше оплачивался. Завершающим этапом была шлифовка поверхности с выгравированным текстом при помощи штихеля (*калами тахр*).

По этнографическим данным, оттиски *мухр-и Пир-и дастгир* рекомендовались как средство от сглаза, для лечения болезней, достижения успеха в делах. Иными словами, они были призваны оказывать «помощь» во всех делах человека³. Поэтому их охотно приобретали верующие-мусульмане, платили за них по мере возможности щедро, а это, в свою очередь, служило дополнительным источником дохода для членов суфийской общины (в данном случае для братства кадирийя). Возможно, печати Пира-хранителя имели и другие сферы применения; выяснение этого вопроса — тема дальнейшего исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ По техническим причинам тексты надписей приводятся в академической транскрипции, с упрощенным обозначением качества согласных фонем; звук, передаваемый арабской буквой *дād* (эмфатический), обозначается через «з» (*Примеч. ред.*).

² Надписи подобного содержания отмечены также на некоторых образцах каллиграфии, в том числе и хранящихся в собрании Бухарского музея (БИАМ, фонды, инв. № 1378/11).

³ В фондах музея-заповедника хранится талисман (*тумор*), поступивший в 1927 г.; в него был вложен свернутый треугольником листок бумаги с оттиском *мухр-и Пир-и дастгир*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература.— Избранные труды. Т. 3. М., 1965.
2. Ислам. Краткий справочник. М., 1983.

И. Ю. Алексеева

**НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О СУФИЙСКИХ МОТИВАХ
В СТИХОТВОРНЫХ НАДПИСЯХ НА ПРЕДМЕТАХ
ПРИКЛАДНОГО ИСКУССТВА ИРАНА
XVI—XIX веков**

Задаваясь целью проследить различные аспекты бытования суфизма в Иране в период позднего средневековья и нового времени, исследователи вынуждены до известной степени сместить сферу объектов своего внимания. Если первые века суфизма изучаются большей частью по философским трактатам, то впоследствии равное с ними место начинают занимать литература, а позднее и различные виды станкового и прикладного искусства.

Эпиграфика иранского прикладного искусства изучена еще крайне слабо и неравномерно. Так, А. А. Ивановым прочтено несколько десятков типов надписей на изделиях художественного металла, относящихся к середине XIV — середине XVIII в., из коллекции Эрмитажа¹. Автор настоящей статьи проводит аналогичные исследования по собранию ГМИНВ, но здесь подавляющее большинство металлических изделий с надписями датируется более поздним временем.

Чтение надписей на предметах художественной керамики, тканях, лаковых и других изделиях этого собрания практически только начато. Чрезвычайно ценный материал дает около 200 надписей на изделиях самых различных видов прикладного искусства, собранных и опубликованных иранскими учеными Зака и Самсаром. Это предметы из музеев Ирана, европейских стран, а также из частных коллекций. К сожалению, авторы не датируют публикуемые вещи, за исключением тех немногих случаев, когда дата включена в текст надписи либо расшифрована хронограмма.

При таком дефиците материала приведем здесь лишь предварительные соображения по интересующему нас вопросу, избегая окончательных и категоричных выводов. Предлагаемая статья — лишь попытка первичной аналитической обработки материала, введенного в научный оборот на сегодняшний день².

Рассматриваемые нами надписи в основном носят характер собственно суфийских стихов. Кроме них встречаются стихотворные тексты, которые, как это было и у поэтов-профессионалов, с равным основанием можно отнести и к светским и к

суфийским. При этом чаще всего из-за малого объема надписи на предметах прикладного искусства достичь определенности весьма трудно. И наконец, нередки стихи чисто декларативного характера, где просто констатируются суфийская ориентация автора, преимущества суфийских воззрений и образа жизни либо указывается на связь того или иного предмета с бытом суфийских братств.

Мы рассмотрим все три типа текстов, причем и те из них, что принадлежат поэтам-классикам, и те, что возникли и имели хождение в самой ремесленной среде. Они зафиксированы на металлических, керамических, деревянных, кожаных, текстильных, лаковых, а также смешанных по материалу изделиях. Ниже приводятся надписи на нескольких видах таких предметов.

По нашим наблюдениям, надписи на кальянах не являются мистико-аллегорическими стихами, но иногда содержат реалии, дающие возможность предположить связь с суфийскими радениями; приведем, например, стихотворный отрывок, выгравированный на стальном кальяне из частного собрания в Иране [2, № 41—42, с. 17]:

ин торфе галиан каз сафа
башад чо холд-е джанфаза
дар маджлес-е ахл-е вафа
башад чо болбол дар нава
аз голголаш андар сама'
гуш-е малайек пор седа.
Этот диковинный кальян [доставляет]
наслаждение

Подобно раю, радующему душу.
В собрании верных
Он подобен рыдающему соловью.
Его бульканье во время сама'
Услаждает слух ангелов.

Это наиболее характерный пример надписей на кальянах, которых нам известно около десяти.

Стихотворными текстами украшались также изразцы каминнов. На одном из них, опубликованном Зака и Самсаром (местонахождение не указано; датировка, как мы предполагаем, — конец XIX — начало XX в.), обнаружены четыре не связанных между собой отрывка, первый из которых демонстрирует параллелизм светского и суфийского планов содержания [2, № 30, с. 26]:

бохари хамчо ошшаг-е делафруз
бара-йе голрохан сузад шаб о руз.
Камин, подобно очарованным влюбленным,
День и ночь горит для розоволиких.

Более интересная надпись зафиксирована на бронзовых щипцах (очевидно, каминных) из Музея изящных искусств в Тегеране [2, № 30, с. 25]:

сухтам о сухтам о сухтам
та равеш-е эшг-е то амухтам
хасел-е орам се сохан биш нист
хам бодам похте шодам сухтам.
Я горел, горел и горел,
Пока не научился любви к тебе.
Итог моей жизни [выражается]
не более чем тремя словами:
Я был сырым, созрел, сгорел.

Здесь мы наблюдаем уже не просто декларативность или дву-
плановость, а типично суфийскую аллегорическую констатацию
успешно и до конца пройденного *тариката*.

В некоторых музейных собраниях хранятся украшенные в
технике вышивки войлочные колпаки дервиша (*тадж-е дарви-
ши*), очевидно, позднего времени — рубежа XIX—XX вв. На
первый взгляд кажется странным, что надписи на большинстве
из них носят чисто светский характер, но, поскольку среди
надписей встречаются стихи о бедности, можно заключить, что
более существенной здесь была прямая связь с дервишским
бытом, а не опосредованная — с философскими доктринами су-
физма. Однако на одном из таких колпаков из Этнографиче-
ского музея в Тегеране есть стихотворение, чрезвычайно инте-
ресное в плане проникновения суфийской философии и образно-
сти в прикладное искусство [2, № 30, с. 29]:

ма асиран-е банд-е соуда-им
дардмандан-е бисаропа-им
ширмардан-е вади-йе эшгим
маслахатбин-е ку-йе гоуга-им
гах мананде-йе замин-е пасти
гах хамчу сепахр бала-им
гах хаким о гох аб-е хайат
гах абрим о гох дарйа-им
гах тохикисе-им о гох галаш
гах чу пенхан шавим о пейда-им
хар ке ба ма нешаст мо'мен шод
аз делаш занг-е кофр беадаим
чун бовад джан-е у бе ма сафи
дар заманаш тамам бенамайим
ке сарасар-е джахан о хар че дар уст
акс-е йек партоваст аз рох-е дуст
аз 'айн-е 'али диде-йе меллат бинаст
ваз лам-е 'али лава-йе доулат пейдаст
гар талеб-е феиз-е рахмати ей надем
дар йай-е 'али талаб ке дарйа дарйаст.
Мы — пленники цепей страсти.

Мы — несчастные скитальцы.

Мы — храбрецы в пустыне любви,
Добрые советчики в квартале смуты.

Иногда мы подобны низкой земле,

Иногда высоки, как небо.

Иногда мы — земля, иногда — живая вода,

Иногда мы — облако, иногда — море.

Иногда мы — [бедняки] с пустыми кошельками,

иногда — мошенники,

Иногда как будто скрыты, [на самом же деле] явны.

Каждый, кто сядет [рядом] с нами, уверует:
 Мы считим с его сердца ржавчину неверия.
 Если будет его душа с нами искренней,
 Со временем мы покажем ему все.
 Весь мир и все, что есть в нем,—
 Отражение одного луча от лица друга.
 От «айна» Али глаза народа прозрели,
 От «лама» Али [развевается] знамя государства.
 Если ты, грешник, требуешь мудрой справедливости,
 То «йай» Али требует, чтобы море было морем.

Стихотворение насыщено традиционной суфийской поэтической терминологией; декларативная же сторона его такова, что вызывает ассоциации с «программными» стихами классиков суфийской поэзии. Можно предположить, что автором его и действительно был кто-либо из поэтов-профессионалов, однако поиски этого текста в некоторых диванах и колийатах пока ничего не дали, их еще предстоит продолжить.

Стихи, так или иначе связанные с суфизмом, встречаются на кожаных тисненых книжных переплетах, один из которых (выполнен мастером Гари Садиком в 1891/92 г.) хранится в Музее изящных искусств в Тегеране [2, № 39—40, с. 20]:

ру-йе то ке мехр-е бизавал амаде аст
 а'ине-йе хосн-е лайзелал амаде аст
 хар джа ке зе на'лин-е то манде аст нешан
 мехраб-е соджуд-е ахл-е хал амаде аст.
 Твое лицо, которое взошло, как немеркнувшее солнце,
 Стало зеркалом вечной красоты.
 Каждый след от твоих сандалий —
 Михраб к месту поклонения суфиев.

Большой интерес представляют собой стихотворные тексты на деревянных резных футлярах для зеркал. Один из них (вероятно, второй половины XIX в.) хранится в Этнографическом музее в Тегеране [2, № 41—42, с. 13]:

дар айане чун йар-е азизам негаран шод
 рохсар-е зибаш дар а'ине айан шод
 зан сурат-е зибя ке дар айане айан гашт
 ангошт-е тахассор хамеги ра бе дахан шод
 гофтанд ке наданам ин сурат-е зибя аз чист
 ке у аз назар-е халг нехан шод.
 Когда отразилась в зеркале моя любимая,
 Стало видно в зеркале ее прекрасное лицо.
 От этого прекрасного лица, явленного в зеркале,
 Все приложили к устам палец печали,
 Сказали: «Не знаем, что такое
 Этот прекрасный лик: ведь он скрыт
 от человеческого глаза».

Особым видом изделий иранского прикладного искусства являются металлические и деревянные кешкули (дервишские сумы для сбора подаяний), как и коллак дервиша, функционально связанные с дервишским обиходом. Один из металлических кешкулей в собрании ГМИНВ изготовлен в конце XVIII — на-

чале XIX в. в мастерской Хаджи Аббаса (либо, что менее вероятно, одним этим мастером):

кашкул-е торфе ке пор аз зар о джоухар аст нуш бад
чун ник бенгари то лабалаб-е гоухар аст нуш бад
нушид хар ке джор^е-ие аби аз ан бегофт нуш бад
хоштар аз кар-е тасним о коусар аст нуш бад
аз сай^е-е оstad о харадманд шод тамам нуш бад
аббас анке шохре бе хар хафт кешвар аст нуш бад.
Диковинный кешкуль, полный золота и драгоценностей,—
да будет на здоровье!
Если помотришь на него хорошенько, подобен он
редкостной жемчужине — да будет на здоровье!
Каждый из вас, кто выпьет из него глоток воды,
скажет: «Да будет на здоровье!
[Это] лучше, чем вода Таснима и Коусара*,—
да будет на здоровье!»
Окончен труд мастера и мудреца —
да будет на здоровье! —
Аббаса, известного во всех семи странах,—
да будет на здоровье! ³

Этот текст, не являясь аллегорическим суфийским стихотворением, интересен в другом плане. Он освещает еще одно назначение кешкулей, которое раньше было неизвестно: судя по тексту, кешкули предназначались не только для сбора подаваний, но и для питья воды, а возможно, и вина во время суфийских радений.

Аналогичный кешкуль с той же надписью и именем Хаджи Аббаса (датирован 1792 г.) хранится в коллекции ГЭ⁴. Аналогии в Музее Виктории и Альберта в Лондоне зафиксированы А. С. Меликяном-Ширвани. Наконец, в собрании Этнографического музея в Тегеране имеется кешкуль с той же надписью, но с добавлением еще одного бейта [2, № 41—42, с. 18]:

гарз-е нагист каз ма манад
ке хасти ра намибинам бага'и.
[Я] сделал это, чтобы оставить по себе [память],
Потому что в [этом] бытии я не вижу вечности.

Интересны и два других стихотворных текста на кешкуле из частного собрания в Иране. Они носят чисто декларативный характер в плане принадлежности предмета к ряду дервишских атрибутов [2, № 41—42, с. 18]:

делама аз гил о гал гаште малул
ей хоша харге во хоша кашкул
аз катан ваз самур бизарам
баз мейл-е галандари дарам.
Мое сердце устало от болтовни —
Да здравствует власяница и да здравствует кешкуль!
Мне отвратительны и льняное полотно, и мех куницы:
Хочу снова стать странствующим дервишем.
дарвишам о фагир барабар намиконам
пашмин колах-е хиш бе сад тадж-е хосрови.
Я дервиш и бедняк, но не променяю
Свой войлочный колпак на сто царских корон.

* Названия райских источников.

Наименее всего поддаются систематизации и установлению закономерностей в плане соотношения светского и суфийского пластов стихотворные надписи на металлической посуде и прочей металлической утвари: чашах, блюдах, тазиках, подносах, котелках и т. д. На этих изделиях встречаются тексты, как принадлежащие поэтам-классикам, так и «ремесленного» происхождения. При этом среди классического наследия, особенно в поздний период, первое место занимают отрывки из стихов Хафиза; к тому же на большинстве предметов (в основном чаш) гравированы фрагменты в два-три бейта из весьма ограниченного круга его газелей. Одной из наиболее частых является следующая:

саги бе нур-е баде бар афруз джам-е ма
 мотреб бегу ке кар-е джахан шод бе кам-е ма
 ма дар пийале акс-е рох-е йар диде-им
 эй бихабар зе лезат-е шорб-е модам-е ма
 чандан бовад керешме во наз-е сахигадан
 кайад бе джелве сарв о санубар харам-е ма.
 Виначерпий, воспламени нашу чашу светом вина!
 Скажи, музыкант, что дела мирские стали для нас
 благоприятны.
 Мы увидели в чаше отражение лица возлюбленной,
 О не ведающий сладости нашего вечного опьянения!
 Так кокетливы и нежны обладательницы стройного стана,
 Как будто грациозно выступают перед нами кипарис
 и сосна.

Этот вариант отрывка из газели Хафиза выгравирован на металлической чаше из собрания ГЭ⁵. Тот же текст, но без последнего бейта зафиксирован на тазике (первая треть XVIII в.) из этого же собрания⁶ и на целом ряде других предметов. В таком виде у нас еще нет достаточных оснований считать этот стихотворный отрывок суфийским по значению, мы не можем полностью исключить светскую трактовку.

Иначе обстоит дело с медной чашей второй половины XIX в. из коллекции ГМИНВ⁷. На ней выгравированы два первых цитированных бейта газели Хафиза с добавлением одной мисры из нее же:

харгаз намирад анке делаш зенде шод бе 'эшг.
 Никогда не умрет тот, чье сердце живо любовью.

В таком сочетании уже более правомерна суфийская интерпретация, поскольку это полустигия в концентрированном виде отражает суфийскую концепцию *бага'* (букв. «вечность»).

Бронзовая чаша второй трети XVIII в. из собрания ГЭ⁸ представляет собой образец стихотворения неизвестного автора, где противопоставлено, по всей вероятности, суфийское учение о любви атрибутам ортодоксальной догматики:

ма суз-е 'эшг ра бе до алам намидехим
 йек джор'е зе джам бе сад джам намидехим

ин джам-е джаннаваз ке сад хоуз-е коусар аст
 йек касе ра бе ка⁴ бе во земзем намидехим
 ратли ке карде-им мохайа бара-йе йар
 ан ратл ра бе иса-йе мариам намидехим.
 Страдания любви мы не променяем на оба мира.
 Один глоток из чаши мы не променяем на сотню Джамшидов.
 Эту услаждающую душу чашу, равную ста Коусарам,
 Ее одну мы не променяем на Каабу и Земзем.
 Чаша, которую мы сделали, приготовлена для возлюбленной,
 Эту чашу мы не променяем на [сына] Марйам Ису.

Среди множества металлических чаш мы наблюдали одну интересную разновидность, образцы которой обнаруживают поразительное сходство между собой: все они изготовлены из меди, украшены в технике гравировки, надпись почерком насталик выполнена сверху под бортиком в картушах; форма всех таких чаш одинакова — утолщенное тулово, кольцевой поддон, небольшой отогнутый бортик, и даже размеры почти стандартны: высота от 14 до 16 см, диаметр от 23 до 26 см. В то же время нет достаточных оснований предполагать, что все они — продукция одной мастерской, поскольку, во-первых, орнаментация и палеография слишком различны; во-вторых, датировка известных нам образцов колеблется между концом XVI и 60-ми годами XVII в. На этих чашах не гравировались, насколько нам известно, никакие иные стихотворные тексты, кроме следующих двух рубаи, безусловно суфийских по содержанию и символике⁹:

дар бадийе-йе эшг-е то мирафтам тиз
 дидам до хезар зангийан хунриз
 хар йек бе забан-е хал ба вей гофтам
 касе бе даст-е тост кадждар о мариз.
 Я быстро шел по пустыне любви к тебе
 И увидел, как две тысячи черных рабов проливают кровь.
 Каждому из них я сказал на языке тайн:
 «У тебя в руке чаша, будь осторожен, не разлей».
 ин бадийе шербати зе коусар дарад
 хатти чун хатт-е арез-е делбар дарад
 хар кас ке аз ин бадийе аби нушад
 чу хезр рух-е хайатпарвар дарад.
 В этой пустыне есть напиток из Коусара.
 Там есть пушок на ланитах возлюбленной,
 подобный письмам.
 Каждый, кто выпьет воды из этой пустыни,
 Обретет дыхание жизни, подобно Хизру.

Авторство этих рубаи не установлено. Ряд соображений наводит нас на мысль, что они не принадлежат поэтам-профессионалам, а возникли в ремесленной среде.

Самая многочисленная группа предметов, на которых наиболее ярко представлены суфийские аллегорические стихи, это датируемые серединой и концом XVI в. медные, бронзовые и латунные подсвечники, светильники и светильники-факелы. Ниже мы приводим пять текстов, многократно повторяющихся на этой группе предметов¹⁰:

Амир Хосроу Дехлеви:
замани нист каз 'эшг-е то джан-е ман намисузад
кодамин сине ра кан гамзе-йе порфанн намисузад
зе гейрат сухтам джанан чо дар эзз зади атеш
то атеш мизани дар гейр аз ман намисузад.
Ни на миг мое сердце не перестает сгорать от любви к тебе.
Где та грудь, которую не сжигает [твое] искусное кокетство?!
Я сгорел от ревности, о возлюбленная, потому что ты
в [своем] величии зажгла огонь.
Ты зажигаешь огонь, но он не горит ни в ком, кроме меня.

Саади («Бустан»):
шаби йад дарам ке чешм нахофт
шенидам ке парване ба шам' гофт
ке ман 'ашегам гар бесузам раваст
тора гарийе во сузбари чераст.
Помню, как однажды бессонной ночью
Я слышал, как мотылек сказал свече:
«Я влюбленный, если я сгорю — будет справедливо,
Зачем тебе оплакивать меня?»

Ахли Хорасани:
чераг-е ахл-е дел ра роушан аз ру-йе то мибинам
хаме сахабделан ра ру-йе дел су-йе то мибинам
то-и магсуд-е 'алам кам мабада аз сарат муй
ке 'алам ра тафил-е йек сар-е му-йе то мибанам.
Я вижу, что светильники людей сердца светятся
от твоего лица.
Я вижу, что все благочестивые обратили лик сердца
к тебе.
Ты — цель мира, да не упадет волосок с твоей головы:
Я вижу, что мир держится на одном твоём волоске.

Хейрати Туни:
гах дел аз 'эшг-е ботан гох джегар мисузад
'эшг хар лахзе бе даг-е дегар мисузад
хамчу парване бе шам' сарокар аст мера
ке агар пиш равам бал о пар мисузад.
То душа, то сердце сгорает от любви к кумирам,
Любовь каждое мгновение жжет новым огнем.
Меня, как мотылька, притягивает свеча:
Если подойду ближе, сгорят [мои] крылья.

Кей-Катаби Торшизи:
шаби ке мах-е рохат шод чераг-е хелват-е ма
годахт шам' найавард таб-е сохбат-е ма
дами ке аз рох-е чу мах нагаб бар факани
бовад барамад-е афтаб-е доулат-е ма.
В ту ночь, когда месяц твоего лица осветил наше
тайное собрание,
Расплавилась свеча — не вынесла жара нашей беседы.
В тот миг, когда ты, подобно луне, сбросишь с лица
покрывало,
Взойдет солнце нашего счастья.

Как видим, суфийские стихи, украшавшие подсвечники и светильники, выбирались в основном из классического наследия. Рамки статьи не позволяют привести здесь ряд других текстов на предметах так называемой группы светильников, более

редко встречающихся или зафиксированных однократно. Скажем лишь, что по содержанию и системе суфийской поэтической терминологии они аналогичны цитированным выше.

К группе светильников примыкает другой вид предметов, отличных от них по форме, материалу и технике, но близких к ним по назначению, — стеклянные колпаки для керосиновых ламп, на которых также доминируют стихи суфийского содержания. На одном из них, хранящемся в частной коллекции в Иране, зафиксированы следующие два бейта (авторство не установлено) [2, № 41—42, с. 20]:

душ парване гофт ба фанус
кей сара-йе нешат то ра 'арус
шарх-е хал-е мера бегу бари
то ке пирахан-е тан-е йари.
Вчера мотылек говорил светильнику:
«О ты, чья невеста — обитель счастья,
Расскажи хоть раз о моем состоянии,
О ты, платье на теле возлюбленной».

Подведем итоги и попытаемся выявить некоторые закономерности появления собственно суфийских и примыкающих к ним стихотворных текстов на предметах иранского прикладного искусства. Среди последних мы упомянули вещи, функционально связанные с дервишским обиходом: колпак дервиша и кешкули. Казалось бы, на них прежде всего естественно видеть суфийские стихи, однако это ожидание нечасто оправдывается. Очевидно, между предметом и украшавшим его стихотворным текстом существовала более опосредованная связь, а именно не через форму или назначение, а прежде всего через слово (наименование вещи).

На каких предметах суфийские стихи встречаются наиболее часто и ярче всего выражены? Безусловно, на последней из упомянутых разновидностей из группы светильников, и, очевидно, потому, что «свет» и «свеча», а также «огонь» являются важнейшими компонентами суфийской поэтической терминологии. Таково же «зеркало», и суфийские стихи зафиксированы на футлярах для зеркал. Чаши же, к примеру, равно тяготеют и к светской и к суфийской поэзии; «чаша» в определенном контексте может стать чисто суфийским образом, но она не принадлежит к числу основных, формирующих суфийскую поэтическую образную систему понятий.

Таким образом, можно выдвинуть гипотезу: суфийские поэтические тексты появлялись чаще всего и в наиболее выраженном виде на тех предметах иранского прикладного искусства, названия которых совпадали с суфийскими поэтическими терминами-аллегориями; форма же и функции предмета, имея определенное значение, все же были факультативны при выборе стихотворного текста. Разумеется, это лишь самая общая тенденция, отступления от которой нередки.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Автор искренне признателен А. А. Иванову за предоставленную им возможность подробно ознакомиться с коллекцией художественного металла Ирана в ГЭ.

² В статье рассматриваются только надписи на персидском языке.

³ ГМИНВ, кешкуль, инв. № 971 II. См. о нем нашу статью [1, с. 14—15], где из-за неясности диакритики в надписи на кешкуле дано несколько иное прочтение второго бейта; сейчас, располагая аналогиями, мы предлагаем более точный вариант.

⁴ ГЭ, кешкуль, инв. № УС-804. Все упоминаемые и цитируемые в настоящей статье надписи на предметах иранского художественного металла в собрании ГЭ прочтены, а сами предметы атрибутированы А. А. Ивановым.

⁵ ГЭ, чаша, инв. № УС-28.

⁶ ГЭ, тазик, инв. № УС-27.

⁷ ГМИНВ, чаша, инв. № 196 II.

⁸ ГЭ, чаша, инв. № УС-45.

⁹ ГМИНВ, чаши, инв. № 6192 II и 1752 II (XVII в.); Музей изящных искусств в Тегеране, чаша [2, № 41—42, с. 13]; Музей Виктории и Альберта в Лондоне, чаша [3, с. 330—331].

¹⁰ Речь идет об изделиях из собраний ГМИНВ, ГЭ, Музея Виктории и Альберта и др.; большое количество предметов не позволяет их перечислить. Все они датируются второй половиной XVI в. (многие имеют более точную датировку). Тексты атрибутированы А. А. Ивановым.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеева И. Ю.* Стихотворные надписи на иранских изделиях из металла из собрания ГМИНВ.— Государственный музей искусства народов Востока. Научные сообщения. М., 1984, вып. 17.
2. *Иахйа Зака, Мохаммад Хасан Самсар.* Аш'ар ва ашйа (Стихи и вещи).— Хонар ва мардом (Искусство и народ). Тегран, 1344—1345 гг. х.
3. *Melikian-Chirvani A. S.* Islamic Metalwork from the Iranian World 8—18-th Centuries. L., 1982.

ХУШХАЛ-ХАН ХАТТАҚ О МУСУЛЬМАНСКОЙ МУЗЫКЕ

Данная статья написана на основе комментированного перевода «Хонар дэ 'илм мусики» («Талант к изучению музыки») — главы 18 «Дастар-нама» («Книга о чалме»), памятника пуштунской литературы XVII в. Книга была создана Хушхал-ханом Хаттаком (1613—1689), афганским феодалом, вождем пуштунского племени *хаттаки*, и занимает важное место среди источников XVII в. как первый памятник (из дошедших до нас), представляющий собой светскую литературу на языке пашто.

В названии книги точно отражено ее содержание: чалма в мусульманских странах — символ зрелости и соответствия общемусульманским понятиям чести. Это произведение — „зерцало“, отражающее в себе мировоззрение просвещенного афганского феодала» [13, с. 56]. Для того чтобы повязали чалму, необходимо, по мнению Хаттака, овладеть навыками в 20 ремеслах, науках и искусствах, а также воспитать в себе 20 лучших качеств и свойств характера. Их перечисление и характеристика и составили содержание книги, что определило ее общий, неспециальный характер.

«Дастар-нама» — этико-дидактическое сочинение небольшого объема (138 с.). В нем излагаются лишь основы освещаемых вопросов. Когда же Хаттак говорит о том, что ему особенно дорого или в чем он преуспел значительно, он дает волю своему красноречию. Таковы, например, воинское искусство, охота, некоторые из лучших человеческих качеств — мужество, великодушие, благородство.

В юности Хаттак получил прекрасное образование, причем необходимо отметить, что он не был муридом, хотя его знакомство с учением суфиев произошло именно в этот период жизни, как об этом свидетельствуют некоторые газели и маснави. В 28-летнем возрасте после гибели отца Шахбаз-хана в одной из пуштунских междоусобных битв с юсуфзяями он уже возглавлял племя. Это заставило его задуматься о судьбе пуштунов, которые находились под властью могольского падишаха Шахджихана. Но последовало приглашение ко двору, и Хушхал провел восемь лет в военных походах, чередующихся со светским времяпровождением в Дели. Двор Моголов в это время был одним из **больших культурных центров**, где сосуществовали индийская, христианская и мусульманская культуры, что отразилось на мировоззрении Хаттака. В 1658 г. власть в Дели

была узурпирована Аурангзебом, который не стал мириться с возросшим влиянием Хушхала в районе обитания пуштунов и заключил его в крепость Ранбур¹. Это сделало Хаттака непримиримым врагом Моголов, и с тех пор его политику определяли жажда мести и идея объединения пуштунов в борьбе за независимость.

«Дастар-нама» была написана в заточении, и, как полагают большинство исследователей, весь материал, изложенный в ней, приведен по памяти, несмотря на обилие цитат (так, только хадисов и изречений на арабском языке — 57, а байтов на дари — 170).

Те знания, которые, по мнению Хаттака, должен был получить в области музыки молодой феодал, изложены в указанной выше главе «Хонар дэ 'илм мусики». Несмотря на название, приводимые в главе сведения крайне скудны, особенно в области теории музыки: Хушхал не был знатоком в ней. Значительно более широкое освещение получили вопросы, связанные с дозволенностью музыкального исполнительства в исламе. Кроме того, рассматриваемая глава является единственным из дошедших до нас источников XVII в. по музыке пуштунов и хотя бы уже поэтому нуждается в тщательном исследовании.

Весьма значительная часть главы посвящена радениям дервишей — *сама'* (см. ниже), тому, какую роль при этом играет музыка и какое место в жизни пуштунов занимают эти действия. В данной работе представлена попытка прокомментировать взгляды Хаттака на практику суфизма (*тасаввоф*) начала XVII в. в местах обитания пуштунов.

Хушхал не был суфием, а только увлекался суфизмом, что можно выявить на основании свидетельств его современников, а также анализа творчества, выполненного некоторыми исследователями в наше время [18; 20; 21; 25]. Различные детали описания в книге Хушхала говорят о знакомстве автора с различными школами суфизма. Например, главная идея второй газели восходит к школе Джунейда ал-Багдади (ум. 910), в основе которой лежит *сахв* (трезвость). Маснави об экстатическом танце восходит уже к другой школе — Байзида ал-Бистами (ум. 874); в основе ее — экстатический восторг, опьянение любовью к Богу (*галаба*).

Хаттак демонстрирует хорошую осведомленность в знании шариата, Корана, фикха, религиозных атрибутов — всего того, что следует знать мусульманину ханифитского толка. В то же время, как пишет Моргенштерне, исследователь творчества Хушхала, «вино, которое он пил, было не только вином мистического экстаза, временами он был не прочь испытать вина из Португалии и другие крепкие напитки» [25, с. 53]. Сам Хушхал о себе говорит так: «Подобно слону, работающему в цепях и вспоминающему родную Индию, я плачу от благочестия и воздержания, вспоминая своих друзей по питию». Не чужд он был и любви земной и «вплоть до самого преклонного возраста

умел достойно оценить женскую красоту» [там же], тогда как, согласно мистику Джуллаби ал-Худжвири, труд которого «Кашф ал-махдуб» («Раскрытие сокрытого за занавесом») признан как классический, «лицезрение молодых и разговор с ними запрещены (*махзур*)» [19, с. 542]. То, что Хаттак не был суфием, не мешало ему знать, любить и часто цитировать различных мистических авторов — ал-Газали, Руми.

К середине XVII в. на языке пашто уже существовало несколько религиозных сочинений; многие из них содержали главы, посвященные суфизму, но специальных трактатов по мистицизму до настоящего времени не обнаружено. В рассматриваемой главе отдельные аспекты суфизма, имеющие отношение к музыке и радениям дервишей, излагаются беспристрастным наблюдателем — Хаттаком.

Глава написана на языке пашто, включает в себя две газели, маснави и байт на средневековом дари, два байта на пашто и один хадис на арабском языке. Текст ее можно условно разделить на две части: первая посвящена музыке, ее теории и практике, музыкальным инструментам; во второй части преобладают рассуждения о дозволенности музыкального исполнительства и суфийских радений. Текст главы прерывается нашими комментариями.

Талант к изучению музыки

85 // или О пении и исполнении мелодии. [Музыка] — наука глубокая.

86 // Так же как и в поэзии, в которой есть определенные арузы, в [теории] музыки имеется шесть бахра, в каждом бахра — по шесть нагма, как это было установлено Платоном. Одновременно с бахра Платон открыл назм, но, так как это не простая наука, предпочтение было отдано назму. В этих двух видах искусства большим мастером был Амир Хосроу Дехлеви.

[История сохранила] несколько байтов об этом. Вот хороший пример байта, в котором проявляется [это] предпочтение.

Б а й т

Назм — словно невеста, нагма — подобна ее украшениям.
Нет в том беды, если невеста прекрасна и без украшений.

Назм и нагма — взаимосвязанные [понятия].

Текст главы открывается утверждением Хушхала, что абстрактно-умозрительная теория его времени предполагает наличие неких шести *бахра*. Употребление этого слова в одном из его основных значений — «метр», «размер», «ритм» — представляется сомнительным. Ни в одной из арабо-персидских музыкальных теорий мы не находим такой, которая ставила бы лад или звукоряд в зависимость от определенной ритмической формулы или размера, т. е. в шести ритмических структурах не может быть заключено шесть тонов или шесть мелодических оборотов. Кроме того, в последующем тексте Хаттак противопоставляет *назм* в значении «ритм» терминам *бахра* и *нагма* в значении «мелодия». (То, что он приписывает открытие данных

категорий теории музыки Платону, — обычная дань традициям средневековой науки.)

Более вероятно использование слова *бахра* в значении *бахра* (часть, доля) или *барха* (распространенное в пашто слово, имеющее то же значение). Подобная инверсия вполне допустима в средневековой орфографии. Если исходить из данной гипотезы, то шесть разделов музыкальной теории должны содержать по шесть *нагма*. Последние имеют широкий спектр значений, поэтому трудно определить, о чем идет речь.

Можно допустить, что ссылка на Платона имеет не только декоративное значение, что за ней действительно стоит теория Платона. Учение о музыке, которое Платон, в свою очередь, заимствовал из пифагорейской теории о гармонии сфер, не предполагает ни шести ладов (по шесть ступеней в каждом), ни шести циклов из шести ладов. Данная теория основывается на математическом соотношении между звуками, полученными в результате деления струны на равные части. Эта теория получила широкое распространение на Востоке, на ее основе построены лады и звукоряды в трудах средневековых арабских и персидских теоретиков.

Хаттаку могли быть также известны трактаты древнегреческих мыслителей в переводах, однако приводимые им сведения принципиально расходятся как с древнегреческими, так и с арабо-персидскими теориями, для которых характерны диатонические лады. Подобные диатоники строятся на основе объединения и сочетания тетрахордов. Но при этом древнегреческая теория насчитывала 7 ладовых объединений (в эпоху Возрождения их число достигло 12, к позднему средневековью осталось 8²⁾, а «совершенная система» Птолемея объединяла все тетрахорды и предполагала 6 ладовых образований в пределах двух октав.

Арабо-персидская музыкально-теоретическая система включала в себя, согласно ал-Урмави (ум. 1294), 84 *даура* (букв. «круг»), из которых практическое значение имели только 12. Ни один из них не являлся звукорядом из шести звуков³⁾.

Хушхал также мог знать индийские музыкальные теории и ладовые системы, но мало вероятно, что он стал бы описывать их при помощи арабской музыкальной терминологии, поскольку в индийской музыке своя терминология на урду, который был также известен Хаттаку.

Далее автор сообщает, что *назм* (т. е. ритм) предпочтительнее *бахра* и *нагма* (мелодии в широком значении). Безусловно, на ранних этапах развития музыки ритм как формо- и время-образующая структура имел более важное значение, чем мелодия. Не углубляясь в детальное объяснение, можно сказать, что развитые ритмические структуры существовали уже в то время, когда объем мелодии еще не превышал квинты (это положение подтверждается в наше время существованием этнической музыки у племен, живущих в труднодоступных районах

Азии). Приоритет ритма в ближневосточной музыке сохранился вплоть до настоящего времени. В учении Платона, о котором говорит Хаттак, теория ритма опирается скорее на разработанное Гераклитом учение о становлении музыки во времени, чем на теорию пифагорейцев, уделявших больше внимания звуковым аспектам и математическим соотношениям звуков. В трудах Платона не упоминается о приоритете ритма, но в арабских переводах такое утверждение вполне могло ему приписываться.

После теоретических выкладок Хаттак рассказывает о музыкальных инструментах:

Соруд — это мелодия, воспроизводимая при помощи голоса или солирующих музыкальных инструментов, таких, как сурна, най, шпелай, мусикар. Аккомпанирующие инструменты — рубаб, саринда, чартара, а также те, из которых извлекают звуки при помощи ударов пальцами, такие, как дол, даф, — называются нагма пера (букв. «передразнивающие мелодию»).

Здесь Хушхал под общим названием «солирующие инструменты» объединил духовые (из которых *сурна* относится к язычковым, остальные — к флейтовым), а под названием «аккомпанирующие» — струнные смычковые инструменты (*саринда*), струнные щипковые (*чартара, рубаб*) и мембранные — *дол* и *даф*. Автором не упомянуты многие другие музыкальные инструменты, хотя известно, что у пуштунов в то время были популярны *ситар, тампура, гиджак, долакэй* и многие другие [21, с. 66].

Далее Хушхал приводит одно из значений слова «музыкант» и объясняет его этимологию, а также говорит о том, что талант музыканта — важнейшее качество, без которого профессиональные занятия музыкой невозможны:

Тех, кто этим (музыкой.— *И. И.*) занимается, называют мугани, и поскольку они находят радость (*тараб*) в этом занятии, то их еще называют мугреб (музыкант, веселящий.— *И. И.*), а если человек бесталанный, то и радости от этого не будет никакой. От голоса такого человека верблюды приходят в бешенство, а степные джейраны дохнут. Каков человек, можно судить по его таланту. Тот, кто это отрицает, пусть подумает о том, что голос пророка Дауда был чудесным, а если нет, то разве падали бы птицы с небес от его голоса?! Если пение было бы плохое, то не было бы и чуда пророка Дауда.

Нет сомнения в том, что тот, у кого есть талант, так же может взволновать, как кремль высечь искру из огнива. Поэтому правители, которым присущи отвага, щедрость, великодушие и справедливость, должны эту науку изучить всесторонне, равно как и поэзию, знание которой необходимо. [Но] самому [правителю] этим заниматься негоже — для этого существуют певцы и музыканты. В своем гареме [можно] помуницировать от избытка радости, и во всех остальных случаях достаточно изучения и слушания.

Все, что сказано Хаттаком о таланте, соответствует в основном и современным понятиям. Что касается притчи о Дауде (Давиде), то она весьма популярна у мусульман и часто цитируется в подтверждение тех или иных умозаключений о благотворном либо вредоносном воздействии музыки на человека и животных. Она же служит веским аргументом в споре о дозволенности игры на музыкальных инструментах⁴.

Следующая часть рассуждений Хаттака посвящена: 1) проблемам суфизма, *сама'*, музыкального сопровождения *сама'* и мистического экстаза; 2) проблеме дозволенности музыкального исполнительства.

Как было сказано выше, до тех пор, пока Хушхал не стал вождем племени, он увлекался суфизмом (о том, что он встал на путь мистического познания или состоял в одном из братств, никаких сведений не имеется). Он хорошо знал Коран, фикх, религиозную литературу и достаточно хорошо был знаком с учением суфиев. Это позволило ему кратко и наглядно изложить одну из проблем суфизма, чтобы читающий смог понять суть противоречий между суфиями и улемами. Вначале он говорит о том, в чем главный корень этих противоречий, если исходить из опыта увиденного и опираться на суфийское учение:

// Между улемами и суфиями об этой науке существуют споры и разногласия. Если кто и скомпрометировал эту науку, так это суфий (*да 'илм, че масхара ау рисва кэр, хал суфийано рисва кэр*). Последние, а также те, кто, притязая на *сама'* и не находясь в состоянии экстаза (*хал пэ ки нэви*), безумно вопит и топает ногами, называя это экстазом и опьянением *сама'*. Удивленные этим, ученые факихи создали традиции (*ривайаты*), запрещающие [эту музыку], которая подрывает веру. Суфии внесли в нее (в религию.— *И. И.*) ривайаты дозволенности, и между этими [двумя] сторонами начались разногласия. 87

Б а й т

Никто тайны рта твоего по-настоящему не узнал,

Каждый здесь только попусту болтает.

Истинные суфии, которые создали ривайаты дозволенности и которые действительно достигают экстаза и упоения *сама'*, претендуют на следующее:

М а с н а в и

Танец — это вовсе не то, когда ты все время прыгаешь,

Когда, выпив, ты, подобно пылинке, взлетаешь в воздух.

Танец — это когда ты уходишь из обоих миров,

Рвешь сердце и дух твой возносится.

Закон здесь на стороне улемов: подобное суфиям запрещено.

Г а з е л ь

О горе тем, кто претендует на *сама'*,

Погружаясь в надуманный экстаз!

Взор он устремляет в небеса,

А в сердце — привязанность к богатствам.

Купаясь в роскоши, сходят с ума,

Но терпения нет, как у диких зверей.

Выскажу тебе свою сердечную боль:

Внемли этим несчастным —

Суетны их дела,

Расстались они с почитанием Бога!

// Всякого, кто не следует шариату,

Дьявольские соблазны доводят до ссоры.

Никто из них не принадлежит к тем, кто достигает истинного экстаза (*ахл-е ваджд*),

Нет среди них человека *сама'*.

Газель

Всегда находишь сотни бед — эй, остерегись!
Во всем смеешься над людьми — эй, остерегись!
Танец дервишей — от опьянения экстазом, а поскольку
[у тебя] этого нет,
То танцуешь ты ради лепешки и халвы — эй, остерегись!
Занятие утонченных дервишей — это зикр в уединении,
И поскольку [у тебя] подобного нет, то все это показное —
эй, остерегись!
Рубище (*хирку*) надеваешь ты, а экстаз приходит ко мне.
Ты же отдаешь предпочтение корыстолюбью — эй, остерегись!
И только тому будет дозволено сама', у кого страсть плоти
(*нафс*) умрет и останется один только дух.

Байты

Музыка — только там,
Где нет ни гама, ни шума.
Она настолько завладевает слушателями,
Что нет ни нафса, ни дуновения⁵.

Для того чтобы разобраться в противоречиях между суфиями и улемами, прежде всего выясним, в чем состоят наиболее существенные различия между суфиями (*суфи*) и псевдосуфиями (*муда'* и *сама'*/ *ахл-е таваджуд*)⁶, а также между экстазом (*вадж* — одно из пониманий состояния *хал*) и псевдоэкстазом (*ваджд-е хаджим/ваджд-е такаллуф/ваджд-е таваджуд*).

Суфизм не принято считать единым учением, за исключением того раннего периода, когда он, по словам исследователя *тасаввофа* О. Ф. Акимушкина, «только начал выходить из аскезы» [4]. Всех суфиев объединяла общая цель — мистическое познание Бога. Средства для достижения состояния единения с Истиной были различными, иногда даже противоположными по воздействию, и возможность слияния с Богом, которой не было в официальном исламе, привлекала многих. Для того чтобы познать Бога, раствориться в нем, достигнуть состояния небытия (*фана*)⁷, необходимо было пройти мистический путь познания Истины, состоящий из различного (для разных школ) числа стоянок (*макам*) и состояний (*хал*). Наиболее распространенными способами достижения мистической связи с Богом были *халват*, долгая практика медитаций в уединении, и *сама'* — блаженное слушание, своего рода коллективная медитация, культ, совершаемый с использованием музыкальных средств (подробное описание см. в примеч. 17). Суфием мог стать только тот, кто прошел долгий путь, полный лишений и упорной работы над собой.

Многие пытались достичь состояния мистического экстаза⁸, не утруждая себя долгим и многотрудным духовным совершенствованием, а попросту используя наркотики или алкоголь: «Даже слабый экстаз может быть вызван только сильным источником» [2, с. 120]. Возник институт псевдосуфиев, практикующих радения на почве наркотического опьянения, что классики суфизма называли имитацией экстаза (*таклид*).

Необходимо сказать и о существовании некоторых других групп псевдосуфиев, а также о различиях между ними. Одни из них, согласно Хаттаку, — «*муда'и сама' хал пэ ки нэви*» [22, с. 87], т. е. притязующие на то, чтобы участвовать в *сама'* и, значит, быть суфиями, но в действительности они не идут по мистическому пути, не пребывают в состоянии *хал* (в значении *ваджд* — «экстаз»), а являются просто музыкантами и бродягами, устраивающими представления «ради лепешки и халвы». Другая категория псевдосуфиев — это те, кто искренне притворяется, что впадает в экстаз, или испытывает сильную любовь к Богу, или заставляет себя это делать (*ваджд-е такаллуф/ваджд-е таваджуд* — «вынужденный *ваджд*»); при этом они руководствуются словами Пророка: «Когда читаешь Коран — плачь, если не можешь плакать, то пытайся это делать» [19, с. 539]. Существовал также обычай, согласно которому при обряде инициации на посвящаемого надевалась *хирка ат-ташаббох* (рубище уподобления), не налагавшая на него каких-либо ограничений, кроме исполнения обязательных норм шариата; принявший *ташаббох* (уподобление) являлся *муташаббих би-суфийа* (уподобляющимся суфию), каковым он может и остаться, если не будет посвящен окончательно⁹.

В приведенном выше отрывке Хушхал не останавливается на теоретических вопросах суфизма, связанных с *сама'*, и, как уже говорилось, описывает культ в своем понимании. Его описание позволяет гипотетически проанализировать состояние исламской культовой музыки в те времена и проследить механизм ее воздействия на религиозное сознание.

Истоки *сама'* идут из глубокой древности¹⁰, из традиционных культов. Как известно, в каждом культе были свои календарные или посвященные каким-либо событиям праздники с массовым привлечением народа. Как считает Л. Леви-Брюль, «цель подобной церемонии — осуществить мистическое сопричастие между социальной группой и животными, а также растительными видами, необходимыми для ее существования... Достигнув состояния мистического экстаза, отправляющий церемонии культа не чувствует себя более беззащитным перед не поддающимися предвидению угрозами мистического мира» [14, с. 121]. Практически все эти культы имели свою музыку, сопровождавшую церемонии.

Массовое экстатическое состояние, являвшееся кульминацией подобных действий, могло быть вызвано либо длительным музицированием и ритуальными танцами, либо наркотическими средствами¹¹. Организм человека в основном однозначно реагирует на однообразно повторяемые действия. Будь то рецитация сакральных текстов, или телодвижения¹², или созерцание последних, или слушание однообразно повторяющихся звуков — в любом случае человек впадает в состояние оцепенения, легко поддается внушению или же его охватывает неконтролируемое возбуждение. Подобные экстатические состояния тем

сильнее, чем однообразнее и ритмичнее вызвавшая их музыка (далеко не последнюю роль при этом играет продолжительность исполнения — подобные игрища могут длиться сутками).

Суфизм не остался в стороне от мистических ритуалов подобного рода, которые были введены в ислам. Не исключено, что состояние мистического экстаза, внешне проявляющееся в ритуале *сама'* в виде неконтролируемого двигательного возбуждения или танца, имеет связь с местными доисламскими культурами.

В исламе нет своей культовой музыки, по крайней мере в том виде, в каком она имеется в других мировых религиях, хотя известно, что музыка — источник самого сильного эмоционального и психического воздействия на человека. В суфизме этот пробел восполнен: музыка введена в арсенал средств, используемых для общения с Богом, она является ритуальной частью *сама'*. При этом она существенно отличается от арабо-персидской классической музыки устной традиции, имеет больше общего с этнической, чем с традиционной музыкой: чрезмерное усложнение форм и фактуры затрудняет восприятие и заставляют «работать» сознание, тогда как оно должно отключаться.

У непосредственных истоков блаженного слушания (*сама'*) стоит *талават* — чтение Корана нараспев; из него вырос *зикр* — ритуальное поминание имен и эпитетов Аллаха. Постепенно, как пишет А. Э. Шмидт, «зикр переродился в мистические радения дервишей» [17, с. 178]; это был достаточно длительный процесс. Поскольку сила воздействия чтения нараспев основной религиозной книги — Корана — была неоспорима, необходимо было в первую очередь юридически оправдать и *сама'*, и широкое введение музицирования в практику мистических радений. Под *зикр* была подведена теоретическая база; ее основой послужила неоднократно повторенная в Коране мысль о необходимости поминания имени Аллаха. Далее теоретики мистицизма начали искать оправдание музыкальному сопровождению, которого не имел *зикр*, и вывели его из слышания (здесь *сама'* — «слушание» начинает приобретать мистический оттенок).

Например, ал-Худжвири вначале доказывает, что слышание превосходит видение [19, с. 509], затем приводит в пример притчу о Дауде: когда последний музицировал на флейте, в его звуках эманировала Истина и передавалась людям [19, с. 524—525]. Он призывает разумно подходить к неодобрению нормативным исламом игры на музыкальных инструментах: «Причина, по которой люди поддаются соблазнам и по которой их эмоции могут быть взволнованы музыкальными инструментами, состоит в том, что они слышат не то, что в действительности звучит. Если бы их слышание соответствовало [высшей] реальности, то они могли бы избежать влияния дьявола» [19, с. 527]. Из сообщения ал-Худжвири также известно, что Абу Абд ар-Рахманом ас-Сулами был создан «Китаб ас-сама'» — сборник

преданий, подтверждающих дозволенность слушания [19, с. 523].

Утверждая дозволенность мистического обряда в исламе, ал-Газали пишет: «Знай, что пение более способно приводить в экстаз, чем Коран, в семи смыслах...» [2, с. 117], т. е. имеется семь доказательств превосходства воздействия пения.

После этих теоретических выводов на основе длительной практики были выработаны положения, всесторонне регулирующие институт *сама*.

В классических трудах по *тасаввофу* мы можем встретить различные условия *сама*, различные ступени и стадии, различную степень участия в *сама*. В настоящей статье, для того чтобы выделить основные из них, мы будем опираться на труды ал-Газали «Воскрешение наук о вере» и ал-Худжвири «Раскрытие скрытого за завесой».

Ал-Газали предлагает три *макама* (степени) слышания:

- 1) понимание слышимого и сведение его к мистическому смыслу;
- 2) состояние экстаза в сердце;
- 3) последствия воздействия экстаза: танец или разрывание одежды.

Кроме того, он пишет, что слушать можно по-разному, и насчитывает четыре вида слушания:

получение удовольствия от мелодического и ритмического сочетания звуков — самый низкий вид слушания;

воссоздание зримого образа на основе услышанного — порицаемый вид слушания;

установление соответствия между музыкой и своим состоянием на мистическом пути — слушание начинающего;

слушание в состоянии экстаза, когда не слышишь слышаемого, — слушание совершенного [2, с. 103—123].

Ал-Худжвири различает только два вида слушания. Слушателей первого типа он называет *лахи* (развлекающиеся). Слушатели второго типа — *илахи* (от Бога) — делятся на три категории: *мубтада* (начинающий), *мутавассет* (средний) и *ка-мел*, или *ареф* (совершенный) [19, с. 528, 530].

Кроме того, в религиозных трактатах регулируются положения, от которых зависят правила и условия *сама*: выбор времени, места, слушателей; условия и взаимоотношения в процессе слушания; правила, определяющие ритуал и его последовательность. Ал-Газали приводит пять условий, аш-Ша'рани пять веков спустя фиксирует двадцать условий.

Остановимся еще на одном спорном вопросе. Ал-Худжвири отрицал необходимость и законность танца (*ракс*) [19, с. 542]; ал-Газали, наоборот, утверждал, включив танец в третий обязательный *макам* слушания. Его брат Ахмад ал-Газали пошел еще дальше: он сделал теоретико-мистическую разработку и дал мистико-символическое обоснование каждому из трех эле-

ментов танца (собственно танец, вращение, прыжок). Хаттак в рассматриваемой главе излагает в поэтической форме суть эк-статического танца, попутно высказывая презрение к псевдосу-фиям, которые пускаются в пляс не из высших духовных побуж-дений, а пребывая под воздействием «винного осадка» — *пей дорд*.

Правила, регулирующие ритуал *сама*⁷, предписывают начи-нать его с *зикра*, который есть не просто теомнемия¹³. Это три-единый процесс, состоящий из: акта поминания в прославлении имен и эпитетов Аллаха; призыва вслух к своей памяти — осозна-ние факта существования Аллаха независимо от механического повторения его имен; произнесения сочетаний и последова-тельности формул *зикра* [4]¹⁴. Ал-Худжвири различает два ти-па мистического слушания: непосредственное, без участия ду-ховного руководителя, и опосредованное, с его участием [19, с. 530].

По окончании *зикра* руководитель радения начинает распе-вать стихи мистического содержания под аккомпанемент му-зыкальных инструментов, которые должны быть дозволенными: обычно это ударные или духовые и ударные. «Соразмеренность стихотворной речи поддерживается и подкрепляется ритмичны-ми ударами и прочими размеренными звуками, издаваемыми [не горлом] человека, а, например, палками, бубном и прочими предметами», — сообщает ал-Газали [2, с. 120]. Ударные инстру-менты поддерживают повторение ритмической формулы, функ-ции духовых инструментов сведены к созданию мелодической линии (лучше всего с этой задачей справляются флейтовые и свистковые инструменты). Вокруг мелодической линии концент-рируется сознание *мустама*⁸и — участвующего в *сама*⁷, пред-варительно подготовленное и настроенное на общение с Богом в процессе *зикра*.

При длительной концентрации внимания на мистическом объекте (что является правилом, обязательным для исполне-ния) сознание, подстегиваемое остигательным ритмом, сводит му-зыкальные элементы воедино с мистическим объектом и полу-чает сильный эмоциональный импульс. В арабо-персидской му-зыке, использующей развитую мелодическую линию в ущерб гармонии, больше возможностей для сосредоточения внимания на мелодии при однообразной ритмической поддержке, чем в европейской музыке, для которой в период средневековья были характерны квантитативная ритмика¹⁵ и диатоническое одного-лосие.

Хаттак в самом последнем байте хорошо воспроизвел психо-логическую атмосферу, возникающую во время как религиоз-ного слушания, так и исполнения традиционной классической музыки. В последней объектом восприятия является содержа-ние исполняемого произведения¹⁶, что в зависимости от талан-та исполнителя и сосредоточенности слушателя создает эффект «обратной связи» и отчего возникает характерное возвышенное

духовное состояние, находящееся над простым эмоциональным восприятием музыкально организованного потока звуков.

В культовой музыке *сама'* аналогичное состояние появляется при сосредоточении мыслей на мистическом объекте благодаря возникновению своеобразной «обратной связи» с осознанным образом мистического объекта. Гомофонный склад мелодии, монотонное ритмическое сопровождение, постоянный возврат к одним и тем же ритмическим и мелодическим фигурам заставляют слушателя отключиться от внешнего мира, сосредоточиться на звуковой цепи монодии и следовать за ней. Эмоциональное напряжение механически нарастает вместе с музыкой — при помощи ускорения темпа, учащения ритма, расширения динамики и звукового диапазона. Наступает определенный момент, когда эмоциональная энергия уже не может быть сдержана сознанием и вырывается наружу, проявляясь в виде либо неконтролируемых движений, либо танца.

Мистический танец (*ракс*) как составная часть ритуала *сама'* на ранних этапах развития суфизма вызывал полемику между теоретиками *тасаввофа*. Одни его отрицали, например ал-Худжвири: «По разуму и закону ножные игры (*неубаз*) являются скверным делом для того, кто ими занимается» [19, с. 524]; другие одобряли и внедряли в практику *тасаввофа* (например, Хамид и Ахмад ал-Газали, Джалаладдин Гуми и т. д.).

Несмотря на сопротивление части суфиев в отношении использования танца в ритуале *сама'*, он все же был принят большинством суфийских школ. Это, видимо, связано с тем, что танец обусловлен ритмом — наиболее значительным из трех составляющих восточную музыку элементов (наряду с гармонией и мелодией), а психика переживания ритма непосредственно связана с мышечными ощущениями и усилением двигательных реакций.

На ранних этапах развития суфизма *сама'* должны были проходить в уединенном месте, без зрителей (что найдет свое подтверждение в следующем отрывке из текста главы), для того чтобы лучше сосредоточиться и не ввергать в смущение мусульман, не понимающих сути происходящего и воспринимающих это со стороны как бурное веселье. Кроме того, как считал ал-Худжвири, у присутствующих на *сама'* непосвященных могло возникнуть впечатление, что главное в суфизме — это экстатический танец. По его мнению, многие непосвященные «из всего этого сделали культ (*мазхаб*), выбросив из нее (религии) весь истинный смысл» [19, с. 544—546].

В более позднее время танец был узаконен, и на *сама'* стали допускаться непосвященные. В итоге ритуал мистического единения с Истиной выродился в театрализованные представления¹⁷.

Завершается глава рассуждениями Хаттака о дозволенности музыкального исполнительства;

Эти [приведенные выше] слова улемов и суфиев касаются запретности и дозволенности [музыки], маликам же следует к ним прислушаться. И действительно, поскольку в соответствии с мнением улемов музыка исполняется в уединении и кази, муфтий или мухтасеб при этом не присутствуют, то это [исполнение] не противоречит шарияту. Это обычно редко бывает в людных местах, за исключением свадеб и войн. Кази или муфтию [в подобных случаях], если он человек понимающий, не следует перегибать палку, так как о запрете пения в каноническом тексте Корана не упоминается. Поэтому-то и случаются разногласия, что многие дервиши, познавшие и совершенные (*васел* и *каме*), достигают больших глубин в этом деле. А еще маликам следующий совет: если подобное происходит, то мухтасебу следует заниматься своим делом, // маликам же [должно] быть готовым в любое время оказать им поддержку, особенно во время пирушек, когда дело это становится достоянием гласности, и прекратить это; долг каждого мусульманина — быть помощником мухтасебу. Отказ (воздержание, пожертвование) — благороднейшее из дел, и на голову того, кто оставляет [без внимания] призыв к добрым делам, падает гнев. Имеется следующее предание:

— [Какие] дела достойнейшие и любезнейшие Аллаху Всевышнему?

Он (Мухаммад) сказал: — Вера в Аллаха.

— Затем что?

[Он] сказал: — Милость к ближнему.

— Затем что?

[Он] сказал: — Призыв к добрым делам и запрещение дел порицаемых.

— [А] какое дело наиболее ненавистно Аллаху?

[Мухаммад] сказал: — Многобожие.

— Затем что?

[Он] сказал: — Разрыв кровного родства.

— Затем что?

[Он] сказал: — Отказ от призыва к добрым делам и [от] запрещения дел порицаемых.

Отсутствие в Коране прямого запрета на музыкальное исполнение, а также тяжкие грехи, которые были прямым следствием музицирования (пьянство, разврат), по мнению Хаттака, явились главной причиной создания хадисов, согласно которым запрещено использовать музыкальные инструменты (петь никогда и никто не запрещал)¹⁸. С другой стороны, фактами были созданы положения, разрешающие музицирование, суть которых сводилась к следующему: «Вполне допустимо слушать музыкальные инструменты, если они не используются для развлечений и если это не ведет разум к греховности» [19, с. 542].

Пока улемы спорили между собой по поводу этой проблемы (спорят и сейчас), музыка по-прежнему оставалась на полулегальном положении и в обязанности мухтасеба среди прочих входило также пресечение пьянства и музыкального исполнительства. А правителю Хушхал, несмотря на свою страсть к пирушкам (*маджлес да шираб*), рекомендует всегда оставаться на стороне мухтасеба и настойчиво напоминает о необходимости в первую очередь быть истинным мусульманином, подкрепляя свой дидактический вывод соответствующим хадисом.

* * *

Таким образом, говоря о главе в целом, можно сказать, что приведенные в ней сведения крайне скудны и воссоздание об-

щей картины музыкальной культуры ислама в средневековье становится возможным только с привлечением дополнительных источников.

Из текста главы удалось выяснить, что наиболее важной частью музыкального искусства Хаттак считал культовую музыку суфиев и что музыка пуштунов в его время тяготела к арабо-персидской музыкальной культуре (в настоящее время музыка пуштунов ближе индийской музыке и продолжает заимствовать из нее все новые и новые элементы).

Излагая свой взгляд на музыкальное искусство, Хаттак не случайно уделяет много внимания суфизму, и в частности *сама'*, причем о народной музыке он только упоминает, а классической, традиционной посвящает лишь два байта. Хушхала привлекает возвышенное духовное состояние *сама'*, и музыка здесь играет далеко не последнюю роль, особенно в процессе достижения мистического экстаза.

Хушхал не выделяет каких-либо национальных особенностей *сама'* и их музыкального сопровождения; анализ дополнительных источников показывает, что описываемое музыкальное оформление культовых церемоний суфиев в целом характерно для всей мусульманской культуры средневековья.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Согласно некоторым источникам, местами его заключения были Дели, Ранбур (Рантбур или Рантанбур) и Гвалиор.

² Эти 8 ладов сохранились до настоящего времени: дорийский, гиподорийский, фригийский, гипофригийский, лидийский, гиполидийский, миксолидийский, гипомиксолидийский.

³ Звукоряд из шести звуков появился в европейской музыке в XI в. Гвидо д'Ареццо ввел вместе со слоговым обозначением ступеней лада понятие гексакорда, но сомнительно, что это имеет какое-либо отношение к материалу данной главы.

⁴ Так, об этом сообщает ал-Худжвири. Вкратце суть притчи такова: Господь превратил глотку Дауда в волшебную флейту. От ее звуков оставались реки, падали птицы с небес, собирались на ее звуки люди, никто не мог ни есть, ни спать — только слушали: всеми овладевал экстаз. Неподалеку от людей расположился Иблис, для того чтобы соблазнить людей звуками своей мандолины. Тот, кому было дано постигать в музыке ее высшую суть, остался слушать Дауда, так как в звуках его голоса эманировала Истина. Тот, кто воспринимал музыку чувственно, стал слушать дьявола и, естественно, впал в грех. Отсюда две основные категории *мустамийан* — участников *сама'* [19, с. 525].

⁵ В данном контексте *нафс* можно рассматривать двояко — и как дыхание, и как человеческие страсти.

⁶ Поскольку у псевдосуфиев много наименований, мы приводим только наиболее употребительные — из классических трудов ал-Худжвири и ал-Газали.

⁷ Как конечный этап признавалось только школами, разделявшими учение Байазиды ал-Бистами. Мистический путь других школ, например восходящих к учению Джунейды ал-Багдади, предполагал *бака* — этап, следующий за *фана*: достигнув этого состояния и находясь в нем, необходимо сохранить и получить обратно свои духовные атрибуты для новой жизни, а сохранив их, вернуться в мир и просвещать людей [4].

⁸ Здесь необходимо внести терминологическое уточнение в понятие «экстаз», прямое значение которого соответствует русскому слову «восхище-

ние». Экстаз — это различные виды эмоционального состояния: возвышенное настроение, сильное волнение, полное опьянение, потеря сознания и др. Немецкий философ и психиатр Вундт, занимавшийся разработкой теории возникновения религиозного сознания, считает, что в мистическом экстазе при торможении восприятия окружающей среды интенсифицируются внутренние духовные процессы благодаря «закрывающемуся в нем образу „восхищения“», что состояние экстаза отличается от простого или галлюцинативного видения, в которых усилены лишь зрительные представления ввиду «исключительно сильной центральной возбудимости чувства зрения» [6, с. 124].

Много примеров впадения в различные по силе эмоциональные состояния приводит ал-Газали; всем им он дает название *ваджд* (экстаз). Если в одних случаях, для того чтобы вызвать экстаз, достаточно своевременно произнести цитату из Корана, то в других экстаз может не наступить даже во время *сама*. Ал-Газали дает следующие определения термина «экстаз»: «Все, что чувствует душа вследствие слушания, — это экстаз. И спокойствие, и боязнь, и смягчение сердец — это экстаз... Робость и смирение суть экстаз, подобный состояниям, если не откровениям» [2, с. 114]. О том, насколько экстаз является категорией мистического, иррационального, и о том, в какой степени он есть состояние эмоционально-психическое, говорит следующая фраза ал-Газали: «Экстаз может быть вызван размером стиха, а не аятами» [2, с. 119]. Здесь автор под размером стиха подразумевает метр (в значении меры ритма) как внешнее средство, позволяющее развить внутреннее стремление к постижению Бога до состояния экстаза. Ритм, обычно переживаемый как смена эмоциональных напряжений и разряжений, в данном случае превращается в фон, на основе которого развиваются психические переживания.

⁹ Нам представляется более верной другая точка зрения, которой придерживается О. Ф. Акимущкин: рубище уподобления дается духовным наставником тому муриду, которого он будет вести по пути познания. Упоминаемая *хирка* носит также название *хирка ат-табаррок* — рубище снискания благословения (учителя); ср. рубище уподобления [учителю] [17, с. 184—185].

¹⁰ Известно, что в древнем Египте в эпоху Нового царства (1580—107 гг. до н. э.) термин *хи* — «музыка» был вытеснен термином *сама* (*шам*) с тем же значением.

¹¹ Сохранившиеся традиционные культы Африки, Азии и островных этнических групп позволяют проследить это явление. Особый интерес вызывают трансформированные виды культов, возникшие в результате наложения культа на официальную религию, господствующую в данном районе. В качестве примера можно сравнить культ заров в Африке с культом заров *ахл-е хава* на иранском побережье Персидского залива, ввезенным сюда африканскими рыбаками. *Ахл-е хава* («одержимые ветрами-духами») — культ, распространенный среди населения побережья, которое формально считается мусульманским. От ислама здесь осталась только официальная сторона, регулирующая материальную жизнь и отношения с местной властью. Духовная жизнь *ахл-е хава*, практикующих мистические ритуалы в духе традиционных культов, целиком во власти «ветров-духов».

¹² Мистические танцы в упомянутых ритуалах следует отличать от мимических танцев (с подражанием движениям животных).

¹³ Поминание в прославлении имен и эпитетов Бога.

¹⁴ Каждое суфийское братство, школа или орден имеют свои *зикр* и *вирд* (тайную молитву).

¹⁵ Квантитативная ритмика построена на основе соотношения длительностей, их сопоставления и смены при пространственном восприятии времени (в противовес пульсирующему). Подчиняется формулам длительности, которые соответствуют продолжительности и смене поз в танце.

¹⁶ В данном случае содержание заключается в себе эстетику, форму, фактуру и талант импровизации и интерпретации, передающийся через энергию исполнителя.

¹⁷ В дополнение к сказанному о правилах и условиях *сама* приведем главу «О правилах *сама*» из «Кашф ал-махджуб» Джуллаби ал-Худжвири [19, с. 544—546]:

«Правила слушания предписывают: их не нужно выполнять, пока они

[сами] не придут, и не делай из них привычки, но изредка выполняй, пока они сами естественным образом не войдут в твое сердце. Если ты участвуешь в сама', то там должен находиться и руководитель (*пир*) и присутствовать посторонним запрещено. Руководитель (*каввал*) должен быть уважаемым человеком, не иметь мирских приязней в сердце, не иметь в себе боязни или веселья и не быть стесненным [в поведении], пока сама' не наберет силу, но и не должен преступать границ. А когда сама' наберет силу, поступай в соответствии с тем, что требуется в данный момент: если оно (т. е. слушание.— *И. И.*) волнует, волнуйся, если успокаивает, то расслабься, и знай различие между естественными порывами (*кувват-е таб'*) и жжением экстаза (*харқат-е ваджд*) *.

Необходимо, чтобы участвующий в сама' (*мустам'а*) готов был принять божественную эманацию (*варед-е хакк-ра кабул таванад*) и достичь в ней совершенства (*дад-е ан бетаванад дад*) **, и когда власть ее (Истины.— *И. И.*) утвердится в сердце, не пытаться ее отвергнуть, и если власть ее в сердце потеряет силу, не привлекать ее. И не должно в состоянии эмоционального возбуждения ожидать от кого-либо поддержки или отказываться от последней, если таковая будет предложена. Не должно беспокоить кого бы то ни было, занятого в сама', или надоедать ему, или размышлять над его целью (*ний-ат*) ***, поскольку подобные действия весьма неблагоприятны. Не следует говорить каввалю: „Ты замечательно поешь“ или выражать ему свое недовольство, потому что он должен направлять [пение] всех участников к Богу, и Тот все слышит хорошо. Если ты не входишь в число участников сама', ты не должен смотреть трезво на их опьянение, должно дожидаться своего времени стать вопрошающим и повиноваться властвующему, пока не снизойдет на тебя благодать Его. Я, Али бин Усман ал-Джуллаби, считаю, что начинающим не должно быть дозволено посещать сама', и по крайней мере до тех пор, пока их характер не установится. В этом большая опасность, поскольку женщины с крыш или еще откуда-нибудь смотрят на дервишей, пребывающих в состоянии сама', что вызывает у участников сама' большие затруднения. У них (у зевак) дело до того доходит ****, что среди них может оказаться молодой нечестивец из числа тех суфиев, которые из всего этого создали культ (*маз-хаб*), выбросив из нее (религии) весь истинный смысл...».

¹⁸ Ислам не единственная религия, которая не допускает использования музыкальных инструментов; аналогичный запрет (в более категоричной форме) существовал в европейской церковной музыке вплоть до X в.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абдурахман Джами*. Трактат о музыке. Пер. А. Н. Болдырева. Комментар. В. М. Беляева. Таш., 1960.
2. *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйа' улум ад-дин). Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980.
3. *Акимушкин О. Ф.* Вдохновенный из Рума. Комментарий.— *Джалаладдин Руми*. Поэма о скрытом смысле. М., 1986.
4. *Акимушкин О. Ф.* Курс лекций по мусульманскому мистицизму (Прочитан в ЛГУ в 1986/87 г.; не издано).
5. *Бергельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература.— Избранные труды. Т. 3. М., 1960.
6. *Вундт В.* Миф и религия. Пер. В. Базарова и П. Юшкевича. СПб., 1912.
7. *Гульмухаммед Нурзай*. Жизнь и творчество афганского поэта-классика Хушхаль-хана Хаттака (1613—1689). Автореф. канд. дис. М., 1966.
8. *Гулямхосейн Саэди*. Одержимые ветрами. Комментар. и послесл. О. Ф. Акимушкина. М., 1977.

* В других вариантах: «течением/ходом экстаза (*харакат-е ваджд*)».

** В переводе Николсона: «воздать ей должное» [26, с. 419].

*** Жуковский дает как вариант прочтения *байт*; тогда: «размышлять над его стихами».

**** В переводе Николсона: «А также может случиться, что...» [26, с. 420].

9. *Джавелидзе Э. Д.* У истоков турецкой литературы. 1. Джелаледдин Руми (вопросы мировоззрения). Тб., 1979.
10. *Джавелидзе Э. Д.* У истоков турецкой литературы. 2. Юнус Эмрэ. Тб., 1985.
11. *Джалаладдин Руми.* Поэма о скрытом смысле. Пер., послесл. и коммент. О. Ф. Акимовича. М., 1986.
12. *Жуковский В. А.* Человек и познание у персидских мистиков. СПб., 1895.
13. *Кушев В. В.* Афганская рукописная книга. М., 1980.
14. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
15. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране. Л., 1966.
16. *Чайтанья Дева Б.* Индийская музыка. Пер. Е. М. Гороховик. Ред. и коммент. Дж. К. Михайлова. М., 1974.
17. *Шмидт А. Э.* Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани и его Книга Разсыпанных Жемчужин. СПб., 1914.
18. *Гул Пайи Улфат.* Милли қохраман Хушқал Ҳан Хаїттак. Қабул, 1344/1965 (на пашто).
19. *Джуллаби ал-Худжвирӣ.* Қашф ал-маҳджуб. Ред., указатели и предисл. В. А. Жуковского. Л., 1926 (на фарси).
20. *Ибрахим Атӣй.* Дә Дастар нама пә матн ке дә тӯләнӣзо церәно дә тарйқа аӯ пә даға әртебат дә матн дә дзӣно барҳо церәна. Қабул, 1361/1982, № 749 (7) (на пашто).
21. *Седйқулла Рийтӣн.* Дә жванд сандәра, Қабул, 1345/1966 (на пашто).
22. *Ҳӯшқал Ҳан Хаїттак.* Дастар-нама. Қабул, 1345/1966 (на пашто и дари).
23. *Ҳӯшқал Ҳан Хаїттак.* Куллийат. Қабул, 1345/1966 (на пашто).
24. *Arberry A. J.* The Book of Truthfulness by Abu Sa'id al-Kharraz. Calcutta, 1937.
25. *Morgenstierne G.* Khushhal Khan.— The National Poet of Afghans. Transl. from Norwegian by Atheslan Carøe. [Б. м.], 1925.
26. *Nickolson R. A.* The Kashf al-Mahjub. L., 1936.
27. [Nickolson R. A.] Studies in Islamic Mysticism by R. A. Nickolson. Cambridge, 1921.

ХАЛ-МАКАМ КАК ПРИНЦИП ИСКУССТВА МАКАМАТ

Изучение искусства макаमत, или просто макама, сегодня представляется делом нелегким. Предметом исследования, который мы пытаемся лишь очертить, является городская музыкальная практика (отличная от фольклора), существующая в ряде конкретных музыкальных форм, различных у народов Ближнего и Среднего Востока: мугам и дестгах (см. примеч. 1 и 10) у азербайджанцев; дестгах и аваз у иранцев; таксим, макам и нагме у арабов и турок; нуба у народов Магриба; среднеазиатский шашмаком; уйгурский мукам и др.

Значительные методологические трудности возникают при попытках определить, что же есть макам как понятие музыкальной культуры, что составляет его сущностные структурообразующие признаки.

Разнобой в попытках дать определение макаму демонстрирует вся история музыковедения, включающая уже не только западных, но и многих восточных ученых. Макам трактуется в ней весьма пестро: 1) в прямом значении слова («место»), отсюда — подиум — место, где стоял придворный музыкант (Р. Лахманн, К. Эргунер), или ладок — местоположение пальца на грифе струнного инструмента (Ф. Кароматов, И. Раджабов и др.); 2) как звуковысотная структура — типовая попевка модус (Х. Кушнарев, Т. Вызго, Н. Тагмизян), ладовый звукоряд (В. Беляев, Г. Гаджибеков, М. Исмаилов и др.), тип мелодии (иногда тема), мелодическая модель (Р. Лахманн, К. Закс, Д'Эрланже, К. Райнхард); 3) как способ (принцип) развития (Х. Тума, А. Алиев); 4) как универсальный принцип варьирования (Б. Сабольчи) или реализация принципов монодии (С. Галицкая); 5) как жанр (М. Исмаилов, Ф. Кароматов, Н. Мамедов и др.); 6) как модель для импровизации (Б. Неттл, Э. Зоннс, Х. Тума и др.); 7) как канон — жанровый, художественный, технологический (Т. Джани-заде, Ю. Плахов, И. Еолян).

В этих представлениях видно упорное стремление «ухватить» специфику рассматриваемого феномена, включить его разными путями в общемировую музыкальную культуру.

Поиск новых методологических позиций активизировал в последнее время исследования самой музыкальной практики, сохранившей до наших дней свои основные традиционные черты. Среди зарубежных работ, делающих упор на необходимости анализа музыкальной практики, выделяются две точки зрения

по вопросу, как рассматривать практику: 1) отдельно от трактатов (поскольку-де средневековая восточная теория не отражала современной ей практики музицирования Х. Хачи, Э. Зонис) и 2) на основе трактатов, проверяя даваемые в них понятия непосредственным анализом современных музыкальных образцов с учетом их региональных отличий (Ю. Эльснер).

С методом и результатами работ Ю. Эльснера нельзя не согласиться. Макам находит в них наиболее точное на сегодняшний день структурное понимание. Он трактуется как специфический «комплекс тонально-мелодических признаков (тономело синдром)», как некий «руководящий принцип» в отношении к самым разным музыкальным продуктам [28, с. 80]¹.

Подобное понимание макама, закрепляющее за ним право абстрагирования лишь наиболее характерных признаков структуры, исключает, однако, принципы построения-конкретных музыкальных форм на основе макама и специфические (и, по-видимому, отличные) способы развития звукового материала в них. Об этом предупреждает сам Эльснер: «Макам — это результат абстрагирования определенных признаков», но не «создания конкретных музыкальных произведений на основе повторных их воспроизведений (репродуцирования)» [21, с. 94].

В противоположность изложенному выше мнению существует другое, когда макам связывается непосредственно с проявлениями факторов вариативности, множественности, нестабильности, свободы (Б. Неттл, Э. Зонис, Х. Тума и др.). В этом случае он осмысливается с помощью представлений об импровизации, которые охотно применяют сегодня наряду с европейскими учеными и сами музыканты — исполнители макамов². Гипертрофированное значение факторов свободы в макамном творчестве мы находим у Б. Сабольчи. Для венгерского ученого макам является синонимом вариативности (без малейших попыток описать ее специфику) [43, с. 227—234].

Приведенные точки зрения свидетельствуют о том, что сегодня нет единого представления о макаме. Это означает отсутствие адекватного понимания явлений, относимых к музыкальной культуре Востока, недостаточно четкое выделение исследуемой целостности — объекта научного рассмотрения, который соответствовал бы специфике рассматриваемой культуры.

Несостоятельность каждой из позиций обусловлена, на наш взгляд, недифференцированным отношением к тем многочисленным формам музыки, которые, с одной стороны, относятся к профессиональной устной традиции (и связаны с макамом в структурном его понимании), а с другой — обнаруживают различные принципы формообразования. Достаточно сказать, что в хорошо известных сегодня многочастных циклических формах имеются части, которые резко отличаются друг от друга: начальный раздел, называемый мукамбеши, от последующих частей в цикле «Двенадцать уйгурских мукамов», вступительный истихбар от следующих за ним частей в алжирских нубах

и т. п. Даже в таких исключительно сольно исполняемых формах, как иранский и азербайджанский дестгах, существуют подобного же рода жанровые отличия между частями. Эти свойства явно ощущаются в самих восточных культурах. Видимо, не случайно на Каирской конференции 1932 г. особое внимание было обращено на отдельные формы, основанные на макаме. При этом подчеркивалось значение форм вступительного характера, поскольку именно они признавались «истинными формами макама, наилучшим образом выявляющими его сущность» [21, с. 105].

Нельзя недооценивать также и тот факт, что современные представители восточной культуры в разных ее субрегионах (А. Бадалбейли, М. Исмаилов и другие в Азербайджане; Г. Орансай в Турции; Х. Тума у арабов) различают музыкальные формы по сходным признакам. Так, Х. Тума говорит о двух видах музыки у арабов: первый, наиболее ярко выраженный в таксиме, основан на свободном ритмовременном пространстве и строго заданном звуковысотном; второй — на заданных ритмовременных структурах (с регулярной акцентной ритмикой) и свободной «мелодической линии» (тесниф, ренг, башраф, муашшах и др.) [19, с. 419]. Тот же способ деления музыкальных форм мы видим в азербайджанской культуре. Здесь принято выделять жанры, характеризующиеся свободным метроритмом (они представлены формами, называемыми мугамом) и регулярно повторяющимися ритмико-синтаксическими структурами (это танцевальные теснифы, ренги)³.

Эта, по сути, третья точка зрения на явление макама выделяет важную проблему — специфичность системы музыкального жанрообразования. Однако в приведенных работах данная проблема раскрывается лишь на уровне конкретного описания. Своеобразие жанров отнюдь не исчерпывается временными признаками музыкальной структуры, а прослеживается на самых разных уровнях организации музыкальной формы. Для ее адекватного расчленения и понятийного описания необходим более широкий контекст культуры, обращение к тем ее немзыкальным духовным пластам, с которыми музыка в определенный исторический период особенно сближалась. Такими явлениями представляются нам поэтическая газель и суфизм, повлиявший, в свою очередь, на ее жанровые особенности.

Великолепным материалом, способным пополнить наши представления о процессах, происходящих в музыкальной культуре мусульманского общества, служат описания той дискуссии о дозволенности слушания музыки, которая охватила мусульманский ученый мир начиная с IX в. В спорах о ценности музыки и ее предназначенности приняли участие разные авторы: одни полностью отрицали ценность музыки (линия аскетов — Ибн Абд Дунья, ум. 894), другие отстаивали права музыки, поскольку она была способна усилить мистический экстаз (ал-Худжвири, ум. ок. 1072; ал-Газали, ум. 1111; его брат Маджд

ад-дин Ахмад, ум. 1126). Среди них были и такие, которые, по мнению Г. Фармера, «держали в споре золотую середину, выражая обычный, каждодневный, светский взгляд» на музыку [33, с. 21]. Так, автор трактата «Чудесное ожерелье» Ибн 'Абд Раббихи (860—940) рассматривает музыку «как явление, способное оказать возбуждающее воздействие на разум само по себе» (цит. по [33, с. 21])⁴.

Интересно, что эстетическое обоснование музыки как явления прекрасного построено в трактате с помощью поэзии. Связь прекрасного со словом, особо почитаемым в мусульманской культуре, распространяется и на музыку. Обладая развитым поэтическим искусством, арабы и музыку начинают рассматривать как производное стихов. Ее непосредственно связывают с декламированием последних. «Музыка,— пишет Ибн 'Абд Раббихи,— имеет свое происхождение в поэзии — искусстве, которое хвалил сам Пророк» (цит. по [33, с. 9]). В трактате полностью отсутствуют космогонические объяснения происхождения музыки. Она встает в ряд с уже достаточно обособившимся словесным искусством и отсюда наделяется возможностями собственно музыкального воздействия. Прекрасное в музыке просматривается в трактате как бы в трех планах: 1) в самом материале музыки — красота тона, человеческого голоса, инструмента (уд); 2) в особом способе временной организации звуковой структуры — декламировании (тараннум)⁵; 3) в самостоятельном от повторов в стихе (такти') повторении мелодической фразы (тарджих') [33, с. 2—7].

Таким образом, в процессе осмысления явлений, связанных с музыкой, уже в X в. зарождается взгляд на нее как на область самостоятельного эстетического воздействия. Этот момент выражен еще не столь очевидно, как в последующих трактатах, но позволяет увидеть новый синкретический узел, в который вплетается музыка: еще не став полностью самостоятельной областью духовной деятельности, она осмыляется в нерасчлененности разных видов искусств (но уже не бытийных ситуаций, как в фольклоре!) и неавтономности художественного мышления от мышления религиозного.

Несмотря на то что первые упоминания о музыкальных маках (их имена) мы встречаем в литературе с XII в. (у Низами в «Хосров и Ширин») и импровизационность была характерной чертой придворной музыки со времен Аббасидов (с IX в.), появление рассматриваемых нами специфических музыкальных форм, которые бытуют в современной музыкальной практике народов Ближнего и Среднего Востока, происходило на протяжении всех последующих веков. Само по себе понимание макак как фактора стабилизации определенных признаков структуры существовало, во всяком случае, уже в X в. И уже тогда термин «макам» в музыке обнаруживает такие же свойства, что и «макама» (жанр плутовской новеллы) в литературе. Действие каждой макамы разворачивается в определенном гео-

графическом месте или на стоянке какого-либо племени. Те же самые признаки дифференцируют наименования (и звукорядную основу) музыкальных макамов. В их названиях отражено либо условленное местоположение пальца на грифе струнного инструмента, либо название города, области («Исфахан», «Забул», «Хисар», «Хиджаз», «Мавераннахр» и т. п.) или племени («Курди», «Овшары», «Баяты»).

Однако свои новые жанрообразующие форманты музыка смогла приобрести, как мы думаем, только после появления в культуре новых представлений о процессах движения и развития. В условиях мусульманской культуры наиболее ярко они выражались в суфизме, который тесно взаимодействовал с искусством.

Постепенная кристаллизация жанровых признаков искусства макама восходит, по-видимому, к X—XI вв., когда музыка начинает приобретать автономность в результате соприкосновения с суфизмом и взаимодействия с поэтической газелью. Некоторые виды музыки наделяются санкцией «высоких» форм, которые выделяются в жанр позже — в XIII—XV вв., о чем свидетельствует появление понятия «макам» в трактатах. Первое упоминание встречается в трактате «Китаб ал-адвар» Сафи ад-дина Абд ал-Мумина (ум. 1294) [32]. Формирование жанра происходило в среде «устной музыкальной литературы» (термин М. Г. Харлапа) и развивалось в характерных для нее различных исполнительских школах. Дальнейшее его развитие в XVIII—XIX вв. привело к образованию современных циклов типа шашмаком и дестгах, строящихся на смешении различных жанров устной музыкальной литературы.

Понятие «макам» в трактатах, начиная с представителей так называемой систематической школы Сафи ад-дина и Кутб ад-дина ал-Ширази (1236—1311), встречается практически во всех последующих теоретических описаниях музыки, создаваемых на территории арабского мира. К макамам, имеющим характерные наименования (подчас изменяемые регионально), относят, как правило, «двенадцать наиболее известных» звукорядов, гамм, которые образуются из соединения нескольких три-, тетра-, пентахордов (джинс, бахр, 'икд и др.). Тоны в них соединяются по-разному, в том числе и в пределах наименьшего интервала — коммы (24 цента) и наибольшего — трех полутонов (294 цента). Рассматриваются макамы на струнных инструментах, бывших наиболее совершенными в свое время: уде, танбуре и др. Макамы описываются в круге (даур), возникающем как результат их систематизации на основе кварто-квинтовой системы.

Понимание макама, а следовательно, и всех остальных музыкально-теоретических терминов, употребляемых в трактатах, до сих пор остается неясным. Дошедшая до наших дней музыкальная практика усложняет эту картину, поскольку макам в ней трактуется скорее как определенный вид (жанр) музыки.

Тем самым указывается на эволюцию этого понятия в культуре, обостряющую необходимость связывать возникающие в восточной культуре теоретические представления с реальной практикой музицирования. Анализируя современные образцы этой практики, мы приходим к выводу о том, что трактаты не прочитываются нами адекватно, поскольку мы не умеем правильно расчленять дошедшие до нас музыкальные формы. И не только в жанровом отношении, но и в процедурах анализа музыкальных «текстов».

Для описания художественных принципов музыки, относимой к искусству макама, необходимым представляется переосмысление понятий *макам* и *хал*, употребляемых в суфизме, в понятия музыковедения. Напомним, что тот же термин «хал» встречается в Азербайджане и Иране в качестве эстетического критерия при восприятии образцов искусства макама — мугамов, дестахов, авазов. Рассмотрение данных понятий вне музыкального контекста дает возможность выявить процессуально-динамические свойства специфического вида формы, основанной на макаме. При этом возможно глубже увидеть взаимосвязь понятия «макам» в музыке с другими музыкальными понятиями, встречающимися и в трактатах, и на практике.

В отмеченных чертах новых связей музыки просматривается единство эстетического опыта мусульманских народов в разных сферах духовной деятельности. Это единство приобретается благодаря соприкосновению некоторых художественных форм творчества с мистическим сознанием суфиев [26]. Опыт последних усилил заложенное в новых общественных тенденциях стремление к самостоятельности и абстрагированию музыки как вида искусства. Специфика мистического опыта давала возможность суфизму занять одну из ведущих позиций в отстаивании эстетической ценности музыки.

Дозволенность музыки оправдывается ее способностью «приводить душу в движение». Поскольку суфии фиксируют внимание на изменениях, происходящих в душе человека, то и музыка, пробуждающая эти движения, заслуживает поощрения. У ал-Газали мы встречаем такое описание: одного человека спросили: «Нравится ли тебе напевать?» — „Нет“, — ответил он. Тогда ему был дан такой ответ: „Значит, ты без сердца, ибо тот, у кого есть сердце и кто знает природу, знает, что стихи и мелодии приводят его в движение либо с помощью своего голоса, либо с помощью голоса кого-либо другого“» [1, с. 123].

При обсуждении проблемы слушания суфии подчеркивают важность состояния, в котором пребывает сам слушатель. Установка последнего не только решает правильное, с точки зрения мистика, восприятие музыки, но и ставит перед ней новые функциональные задачи — адаптироваться к условиям нового для нее мистического способа переживаний. Будучи включенной в обсуждение духовного опыта суфиев, музыка наделя-

ется более высокой санкцией [1, с. 97]. В описаниях *ас-сама'* (слушание) можно увидеть обоснования тех качеств поэзии и музыки, которые ценны для суфиев: поскольку душа совершенного слушателя — суфия находится в постоянном движении, то музыка импонирует ему разнообразием передаваемых ею чувственных образов. При этом они оказываются и з о м о р ф н ы м и тем мистическим состояниям (*ахвал*), которые испытывает в процессе своего духовного восхождения суфий.

Ал-Газали пишет: «У мурида, несомненно, есть цель, являющаяся объектом его намерения. Его намерение — это познание Аллаха, встреча с Ним, приход к Нему с помощью тайного созерцания и открытия завесы. У него в его намерении есть путь, которым он идет, поведение, которого он неуклонно придерживается, и состояния, через которые он проходит в своем поведении. Если он услышит упоминание о воздаянии, проповеди, принятии, ответе, слиянии, расставании, близости или удалении...⁶ и тому подобном, что обычно описывается в стихах, то что-то из этого должно соответствовать (здесь и ниже разрядка моя.—Т. Д.) состоянию мурида в его поиске. Это подобно кремню, высекающему искры из огнива его сердца, и тогда разгорается его огонь, усиливается излучение страсти и волнение его. Вследствие этого им завладевают состояния, отличающиеся от его обычных, и перед ним открывается широкая возможность применять звуки к своим состояниям» [1, с. 97—98].

В этом отрывке выражается, на наш взгляд, основное понимание суфиями музыки: она способна быть возбудителем психологических состояний мистика. Поэтому слушание одной и той же музыки будет тем совершеннее, чем совершеннее мистический опыт слушающего⁷. Отсюда и проистекает различие в понимании одного и того же воспринимаемого текста⁸.

Однако допущение «свободы» в восприятии практически всякой музыки было лишь одной стороной в отношении к ней суфиев. Тот же ал-Газали, как подчеркивает Е. Э. Бертельс, предостерегал от такого пения, которое вместо духовного восторга может вызывать чисто физическую страсть [4, с. 63]. Сила воздействия музыки на человека, хорошо ощущаемая суфиями, выдвигала перед ними задачу проводить определенный отбор привлекаемых шейхами для мистических радений (*зикр*) поэтических и музыкальных текстов. Таким образом, допускалась не всякая музыка, а лишь та, что была наиболее изоморфна по своей структуре процессам, переживаемым мистиками⁹. Отсюда возникла необходимость создавать не только специальные стихи, ставшие основой суфийской поэтической литературы [4], но и музыку.

Кристаллизация музыкальных форм в новый жанр, относимый нами к искусству макама, происходила не просто посредством взаимодействия музыки с суфизмом (*ас-сама'*, *зикр*), но и одновременно через ее постоянную связь с газелью,

которая, как известно, пелась и поется до сих пор в названных музыкальных формах.

Возможно, что музыка прошла тот же путь к приобретению новых жанровых черт, что и газель. М. Л. Рейснер показывает, что, зародившись в X в., газель получает свои законченные жанровые черты лишь в творчестве Саади (XIII в.): «Саади снял противоречие между двумя школами: поэтического мастерства (светской и суфийской), объединив лучшие черты двух художественных и эстетических общностей уже на чисто литературной основе» [17, с. 12].

Хотелось бы особо подчеркнуть, что музыка обретает свои жанровые форманты в результате взаимодействия в трех названных явлениях: суфизма, газели и музыки. Более того, существенное участие газели и музыки в вокальных музыкальных формах способствовало, на наш взгляд, усилению изоморфизма между жанровыми канонами газели и искусства макама.

Характер взаимодействия музыки и газели наглядно демонстрирует азербайджанский вокально-инструментальный дестгах¹⁰.

Сегодня он предстает в виде синтетической композиции, в которой речитативно-декламационные части — шобат и гушеха¹¹, составляющие форму мугама, перемежаются ритмизованными песнями (теснифами) и инструментальными пьесами (ренгами). При этом главную формообразующую функцию в дестгахе выполняют шобат и гушеха — они образуют строго организованную последовательность частей (редиф¹²), связывая все тонально-пространственные регистры в единую художественную композицию. Наименование дестгаха, несущее в себе имя его основного макама (раст, махур, чаргах и т. п.), задает определенный редиф — схему движения по тонально-пространственным областям. Причем эта схема подчиняет себе все другие недекламационного характера части дестгаха. Теснифы и ренги включаются в композицию на основе соответствия своих тонально-пространственных параметров структуры (макама в узкоструктурном значении этого понятия) прозвучавшим ранее шобе или гуше (законченному или еще не законченному, так как тесниф или ренг может порой ворваться в звучание шобе или гуше).

Между двумя видами обозначенных форм существует хорошо ощущаемый эмоциональный и структурный контраст. Суть его — внести определенный рода разрядку в напряженное ламентозное звучание мугамной декламации, заменить ее психологическую сосредоточенность физиологической моторикой танцевальных форм.

Без сомнения, разведение двух полюсов происходит на основе разницы их временных структур — свободной и организованной; первая связывается с духовным началом, вторая — с телесным. Хорошо сказала об этом, отмечая специфику культур Востока и Запада, В. Дж. Конен: «Телесный ритм, до сих пор

безоговорочно преобладающий в Европе, упорядочивает внешние формы проявления „души“ и держит психическое начало под рациональным контролем. По своей музыкальной природе он отталкивается от строго организованного физического движения. „Духовный“ ритм, широко распространенный в культуре вневосточных народов, воздействует на психику в таком направлении, что рациональное начало в ней ослабевает и индивидуум переходит в состояние транса. Ритм такого рода — один из главных элементов культовых отправления в религиях Востока. Он не исчерпывается остинатностью, но остинатность играет в „духовных“ ритмах далеко не последнюю роль» [13, с. 50].

Два противоположных типа ритмики, на которые, как мы указывали выше, обращают внимание многие ученые Востока, действительно как нельзя лучше выражают расслоение семантических планов в дестгах. С этой точки зрения азербайджанский дестгах наилучшим образом демонстрирует разницу двух жанровых пластов музыки — высокого и низкого.

Уяснить противоположность двух начал, сталкивающихся в дестгах, помогают также стихи. В них, как известно, преобладает любовная тематика. Но сколь различно ее проявление в стихах, употребляемых в мугамных разделах и в теснифах! В первых звучат тексты классических газелей Физули, Натаван, Вахида и многих других поэтов. Возвышенный философско-этический строй их стихов, звучащих в свободной декламации, сменяется бесхитрым и вполне реальным любовным чувством стиха в теснифе. Чаще всего в последнем — народные стихи (реже газель, но с явной бытийной образностью), которые своими несложными размерами хорошо соответствуют регулярной акцентной ритмике, вариативному развитию и простой двух- или трехчастной форме музыки теснифов.

Следовательно, газель как один из наиболее условных жанров восточной поэзии находит свое соответствующее воплощение в метроритмических и синтаксических структурах, характерных для мугамной декламации. Но только ли данные признаки способствуют единству газели и мугама? Ведь газель имеет определенную форму строения, отвечающую высокоабстрактному кругу ее образности. Несет ли в себе такого же рода структурную оформленность мугамный жанр? И если да, то неужели только благодаря свободной метроритмике? Безусловно, не только. Декламационные части дестгха, составляющие основу жанра макама, отличаются специфическими закономерностями формообразования, проявляющимися как на уровне отдельных параметров структуры (тон, звукоряд, мелодические картины, регистрово-пространственные уровни, фактуры), так и на уровне их взаимодействия (синтаксические построения, части и разделы, композиционная драматургия). Создание музыкальной формы, характеризующей искусство макама, предусматривает, таким образом, ряд художественных принципов (ху-

дожественный канон), особым способом организующих названные параметры на микро- и макроуровне структуры.

Выявить принципы искусства макама ныне довольно сложно, поскольку для описания процессов движения (развития) музыкальной формы нет соответствующих понятий, позволяющих провести ее адекватное расчленение¹³. Известные трактаты по музыке незначительно облегчают возможность проследить процессуальные характеристики. Поэтому обращение к суфизму может помочь дифференцировать структурные и процессуальные стороны формы. Суфийская литература содержит, на наш взгляд, понятийную разработку моментов движения. При описании и осмыслении процессов движения суфии отмечают разные типы состояний, а также их переходы и взаимодействия.

Изоморфность психологических состояний, описываемых суфиями, и процессуальных характеристик музыки дает нам право обратиться к некоторым моментам изображения мистических состояний *макам* и *хал* и провести расчленение музыкальной формы на основе этих понятий, поскольку последние терминологически применимы также к выделяемому виду музыки.

Макам и *хал* (мн. ч. *ахвал*) различаются в суфизме «в качестве двух типов духовных состояний». В различении *макама* и *хала* большое значение имеет их направленность на волю индивида: *макамы* приобретаются благодаря усилиям самого мурида-суфия, контролируются последним и подчиняются ему¹⁴. *Ахвал* же возникают внезапно, «без обдумывания ищущего», «как подарки божественной милости» [30, с. 240]¹⁵.

Суфии подчеркивают множественность *ахвал* в душе, отсутствии непрерывности в их порядке и чрезвычайную трудность стабилизации [31 с. 84]. «Иногда мурид,— пишет ал-Газали,— дает простор своему сердцу, иногда сжимает его, иногда освещает, иногда обходится с ним жестко, иногда мягко, иногда укрепляет его в покорности, усиливая ее в нем, иногда им овладевает шайтан, чтобы отвести его от заповедей Истины. И все это от Всевышнего Аллаха» [1, с. 90].

Несмотря на всю быстротечность (порой мгновенность), «хал может расти, исчезать, уступать дорогу новому хал»¹⁶. Проявляются *ахвал* как оппозиция (*мукабал*) разных состояний: отсутствие — присутствие, опьянение — трезвость и т. п. [31, с. 84].

Хал играет главную роль в раскрытии природы мистического экстаза (*ваджд*), который становится «объектом желаний мурида» [30]. Поэтому часто *хал* трактуется как высшая степень экстатического состояния — «миг», «озарение», «вспышка» (ал-Газали)¹⁷.

В представлениях, связанных с *ахвал* и *макамат*, выражено, на наш взгляд, основное понимание процессов движения Вселенной, свойственное мистифицированному сознанию: «Мир находится в интенсивном движении, поднимаясь по вертикальным осям внутри всех вещей, чтобы встретить спуск Абсолюта в

проявляющихся формах. Это постоянно обновляемое созидание есть процесс, который только человеческая форма, одаренная самосознанием, может понять» [24, с. 14—15].

В свою очередь, суфийский путь (*тарик*) как смена *макамат* дает возможность суфию управлять возникающими чувствами, направлять их для достижения истинных сущностей. Зная процессы, происходящие в собственной душе, суфий приобщается к движению Вселенной, к пониманию принципа «Божественного дыхания»¹⁸.

Рассмотренные характеристики *макама* и *хала* в суфизме могут помочь приблизиться к пониманию основных музыкальных категорий, употребляемых в искусстве макама. При этом их осмысление способствует выделению специфики макама как движущейся музыкальной формы.

Одно из ярко выражаемых в музыке качеств макама раскрывает его централизирующее и стабилизирующее действие в форме. Централизация тесно связана с «звукорядной» природой макама — выделением лишь определенной группы тонов (звукорядов, гамм), с их дифференциацией внутри группы. Тон, который выполняет функцию центрации, получает обычно то же наименование, что и звукоряд — «круг», и вся звучащая композиция¹⁹.

Свое формообразующее значение центрированность находит в распределении частей — шобат. Шобе является, с нашей точки зрения, тональным выражением макама. Оно на всем протяжении своего звучания концентрирует обыгрываемое звуковысотное пространство вокруг одного центрального тона. Таким образом, одна композиция имеет в результате последования нескольких шобат несколько центральных тонов²⁰.

Как правило, свое название композиция получает в соответствии с основным шобе — Майе (основа), где центрация осуществляется вокруг установленного для данного макама тона: $g^{m.o.}$ (Майе Раг), $g^{m.o.}$ (Майе Шур), c^1 (Майе Чаргах) и т. д. Шобе Майе играет, таким образом, главную роль в презентации звучащей композиции²¹.

Роль тонических центров в создании композиции типа, например, азербайджанского мугама или арабского таксима велика. Однако было бы неправильно сводить всю полноту эффекта централизации лишь к одному тону, как это делает Х. Тума. Напомним, что структурное действие макама распространяется на группу тонов. Поэтому распределение тонов в группе создает возможность мелодического представления о макаме (его аваз — букв. «напев»)²². Мелодические признаки (морфологические или интонационно-ритмические картины) выражены либо характерным расположением центрального тона, либо повторяющейся (фактурно, ритмически ярко оформленной) фигурой, либо определенным направлением движения от одного тона к другому, либо ритмическим (акцент) или интонационным подчеркиванием какого-либо тона и т. д.

В результате макама создает концентрацию определенных мелодических параметров структуры. Обычно они закрепляются в виде небольших мелодических оборотов в каденциях²³, заключительных фразах более дробных по отношению к шобе частей — гушеха. В рефренировании мелодических оборотов с длительным обыгрыванием центрального тона выражается тонально-мелодическая сущность макама как стабилизатора звуковысотного и мелодико-интонационного уровней музыкальной структуры.

Что же происходит между репрезентацией основной группы тонов макама и звучанием заключительных оборотов? Каков характер развития звукового материала в форме, относимой к искусству макама? Эти вопросы требуют сегодня к себе пристального внимания. Верно ответить на них — значит прийти к признанию описанных выше специфических структурных качеств макама: макама не дает форме темы наподобие той, что рождает форму (вариационную, например) в европейской классической музыке. Свидетельством тому служит отсутствие развития конкретного мелодически-интонационного начала в макаме [8]. Поскольку макама не связан с темой-мелодией как ведущим художественным образом произведения, то нельзя рассматривать последующее развитие начального звукового построения в композиции с точки зрения его вариативного способа представления, наподобие темы или ее интонационного зерна. (О такого рода ошибки предупреждает работы Ю. Эльснера.)

Специфика развивающихся, точнее, процессуальных факторов в рассматриваемой музыкальной форме обусловлена, на наш взгляд, процессуальностью иного рода, нежели в других классических жанрах (теснифе, ренге, башрафе и др.). В ней находят выражение особые качества творческой деятельности музыкантов, которые создают данную форму скорее как импровизацию, чем как композицию (с позиций европейского слушателя)²⁴.

Помимо основных «точек» (структуры) движения формы, задаваемых макамом через шобат, в азербайджанских мугамах на протяжении стабилизированной данным макамом структуры совершается постоянное изменение ее звучания, когда всякая последующая конкретно-звуковая реализация той же чуть расширенной группы тонов отличается от предыдущей. Орнаментальное представление материала²⁵, репрезентирующего данный макама, происходит постоянно, в каждой новой фразе. «Пере-краска» одного и того же материала вызвана изменяемостью морфологических и синтаксических параметров структуры. Именно в последних находит свое выражение, на наш взгляд, принцип ахвал.

В музыке ахвал составляют основу движения и раскрываются через понятие «гуше». Гуше является выразителем морфологических (т. е. собственно интонационных) качеств структуры. Оформляясь в небольшие части, гушеха могут иметь свои наи-

менования, в которых закрепляется характерная мелодическая картина (мелодический символ) данного фрагмента звучания. В смене гушеха находит свое проявление мелодическая фантазия мастера, стремящегося увести слушателя ко все более разнообразным, неповторяющимся мелодическим образам²⁶.

Они призваны с помощью новых мелодических находок подготовить смену тонально-регистрового и мелодического уровней звучания. В гуше «нашупываются» те тоны, которые будут главенствовать в новой центральной группе — новом шобе.

Своеобразие взаимосвязи структуры (макам) и процесса (хал) демонстрирует вся форма, представляющая собой образец жанра макама. Она раскрывается как постоянное совмещение факторов — изменяемого и устойчивого. Закономерно то, что обновляемое звучание возникает лишь в начальный момент гуше. Новое мелодическое качество данного построения появляется без подготовки его в предыдущем гуше, внезапно, как творческое откровение, неожиданная мелодическая находка мастера. В то же время окончание гуше всегда «излагает» уже знакомый повторяющийся каденционный оборот — рефрен, концентрирующий структурные качества данного макама.

Такое выражение соотношений изменяемого и неизменного в макамовой форме вызывает аналогию с волнами, когда движение разворачивается как отход (удаление) от тонально-мелодического центра и возвращение к нему. Начальный момент в этом движении предстает в качестве нового мелодического (часто звуковысотного — новый тон!) импульса, противопоставленного стабилизирующему действию макама как центра звуковысотного «стояния» на данном участке развития формы²⁷.

Однако степень обновляемости с наступлением нового гуше или шобе разная. С появлением другого шобе возникает довольно резкое смещение всего предыдущего уровня звучания к новому тонально-мелодическому пространству. Качественные характеристики такого рода смещения тоже неодинаковы: в одном случае может измениться сам макам (и тогда композиция дестгаха выглядит как последовательность нескольких макамов), в другом — меняется шобе. Но смена последних происходит определенным образом, обнаруживая парность их появления. Шобат оказываются связанными друг с другом через свое противостояние: одно — внизу, другое — сверху. Бинарная природа шобат обнаруживается в единстве их звукоряда (первоосновы макама), а оппозиционность — в разности регистров звучания. Одно шобе призвано показать низкий центр, другое — высокий²⁸.

Взаимодействие изменяемого и неизменного — хала и макама — создает определенную для рассматриваемой формы драматургическую линию развития. Она выражается в постепенном усилении напряжения к концу звучания макама, точнее, к концу его последнего шобе. После достижения наивысшего момента напряжения (как правило, в верхнем регистре) осуществля-

ется быстрый возврат — спуск к исходному тональному центру. Кульминационность макама достигается довольно простыми, но эффективно действующими средствами: во-первых, последовательным расширением общего диапазона звучания от одного гурше к другому и постепенной концентрацией мелодических образцов в верхнем диапазоне звукоряда макама; во-вторых, разницей в распределении по времени своего появления звуковых единиц, т. е. в начале шобе фразы коротки и разделяются долгими паузами, потом фразы разрастаются, сжимается время между появлениями звуковых единиц в них. К концу части образуются весьма динамичные и плотные по своим ритмико-синтаксическим качествам секции.

Таким образом, развитие в границах действия одного макама опирается в целом на принцип постепенного и неконтрастно-го обновления, который достаточно хорошо ощущается также в искусстве декоративного орнамента на Востоке. Этот «принцип арабски» удачно охарактеризовал, на наш взгляд, Э. Кюнель, который писал: «Украшение зданий, так же как и прикладное искусство, ориентировалось на такое наполнение поверхности, чтобы контрасты подчеркивались не очень сильно, а возникали путем смены орнаментированных мест. Кроме того, не только отдельные мотивы не должны привлекать внимание к себе, но также порядок и повторение их без пластического выделения того или иного образа. Они должны стремиться к тому, чтобы создать беглое, мимолетное, общее впечатление. Лучше всего соответствует этому требованию принцип „абсолютной полноты поверхности“» [36, с. 13].

Свое выражение отмеченный принцип находит и в рассматриваемом нами искусстве. Ярчайшим его выражением является характерное отношение к звуковысотному пространству, где реализуются процессы типа ахвал. Все рассматриваемые восточные импровизации реализуют принцип «абсолютной полноты поверхности» (звуковысотного пространства), который прежде всего выражен особенностью конфигуративного построения мелодических линий. Последние имеют исключительно «поступенное» движение²⁹.

В практике восприятия макаменных композиций в Азербайджане и Иране имеются свидетельства о понимании хала как момента наивысшего эстетического наслаждения³⁰. Такого рода момент появляется, как правило, на спаде кульминационного развития формы. Посткульминационный хал (или несколько халов) возникает после продолжительного высокого и громкого звучания в моменты регистрового спуска. Тогда внезапно и тихо музыкант проводит несколько специально украшенных тонов с характерной недолгой задержкой, замиранием на каждом. В таких местах появляются глиссандирования от тона к тону, иногда вибрации или трели на них. Большие мастера умеют производить в момент хала (в инструментальной практике он получает наименование «бармаглар» — букв. «пальцы») впе-

чатление высшего наслаждения, которое возникает в результате долгого движения к кульминационным высотам звучания. По достижении их наступает своеобразный миг просветления, ведущий в дальнейшем к эмоциональному расслаблению — быстрому возвращению к первоначальному звучанию макама.

Особенности процессуального развития внутри одного макама, отмеченные выше, четко выражены в разного рода конкретных исполнительских версиях. Так же жестко прослеживаются и конструктивные функции макама в музыке: начальный момент звучания в показе одного макама совпадает с концом его звучания, причем повторяется не только уровень тональной центрации, но и морфологические параметры начального построения. Возникает своеобразная мелодическая обрамленность макама. Начальный его мелодический символ появляется в конце³¹.

В результате описанных выше закономерностей построения и развития формы на основе макама вырисовывается определенный тип композиции, основанный на показе одного или нескольких макамов, как в дестгахе или тарике у арабов [32; 22]. Конструкция этой формы обнаруживает поразительное сходство со схемой продвижения в суфийском пути — последовательность нескольких этапов (станций — «стояний») регистрово восхождения. Смена этих этапов происходит в виде сдвигов тонально-пространственных центров (а в целом уровней «стояния») — макама звучания, сопровождаясь длительной стабилизацией каждого достигнутого уровня с характерной для него дугообразной внутренней линией развития. Последняя воспроизводится не только в каждой части создаваемой формы, но и в драматургии всей композиции³².

Таким образом, схематичное изображение формы, типичной для искусства макама, напоминает лестницу, которая в «высоких» художественных жанрах становится формой выражения философски интерпретируемого любовного чувства, поскольку любовь, как сказал Дж. Руми, «есть лестница души» (цит. по [6]).

Описанные жанровые свойства искусства макама находят полное структурное соответствие с жанровыми признаками поэтических газелей, звучащих в дестгахе. Одна газель, как правило, звучит на фоне одного макама. При этом своеобразие газельного стиха, который стремится к единству поднимаемой в нем любовной темы, приобретает еще большую стабилизацию настроения, поскольку на всем протяжении своего звучания стих получает одну и ту же тонально-пространственную структуру — макама. Характерный для показа одного макама принцип рефренирования также полностью соответствует монорифмической структуре стиха. Кроме того, канонизированный принцип драматургического развертывания макама путем смены ахвал способствует усилению динамических возможностей композиционной структуры газели. Организованный в соответствии

с описанными художественными признаками музыкальный процесс развития чутко улавливает специфику газельной формы: с одной стороны, обнаруживает самостоятельность и замкнутость составляющих ее бейтов, с другой — выявляет смысловую логику в организации последовательности бейтов друг за другом. Каждый бейт, обладающий собственной эмоционально-смысловой выразительностью, занимает определенное место в движении макампной формы. Цель этого движения — постепенное усиление эмоционального напряжения, достижение высшего экстатического состояния и возвращение к исходному состоянию³³.

Высшим мастерством в искусстве макампат («искусстве пения газелей») является правильно проводимый певцом-ханенде отбор (и распределение) газелей в дестгахе. Поскольку композиция дестгаха осуществляет дискретное (закрепляемое на каждом отдельном этапе восхождения) и в целом последовательно динамизируемое движение формы, то для каждого этапа звучания подбирается соответствующая газель: обычно на первом этапе — с созерцательно-философским оттенком, на втором — более драматичная, раскрывающая всю силу любовной страсти и томления, на третьем — наиболее экстатическая, с оттенком ликования и радости от видения черт возлюбленной³⁴. Структурное соответствие жанровых черт газели и искусства макампат служит доказательством правильности проводимого нами расчленения музыкальной формы, а также свидетельствует о единстве эстетического опыта, сформировавшего данные жанровые каноны.

Проведенное нами обращение к суфизму позволяет выделить тот историко-культурный пласт, в котором происходило рождение специфического жанра музыки — искусства макампат.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Действительно, одно из основных трактовок понятия «мугам» (азерб. «мугам») в Азербайджане связывает его со всеобщим принципом ладовой организации народной музыки, называемым азербайджанскими теоретиками ближе к арабскому первоисточнику — макамом (магам) [3, с. 11]. Поэтому анализ ладовых признаков любого жанра (как профессионального, так и фольклорного) проводится сегодня на основе того, к какому макаму (раст, шур, сегах и т. п.) они относятся.

² Характерно то, что понятие импровизации приложимо только к тем основанным на макаме формам, которые связаны с сольной практикой музицирования: мугаму, авазу, таксиму, мукамбеши, истихбару, насру и др.

³ Первая жанровая группа носит название «бахрсиз» (не имеющая метра), вторая — «бахрли» (имеющая метр) [11].

⁴ Драгоценные качества самой музыки, отстаиваемые Ибн Абд Раббихи, позволили Г. Фармеру опубликовать части трактата, посвященные музыке, под общим названием «Music: priceless Jewel» («Музыка: бесценная драгоценность») [33].

⁵ При этом придается особое значение декламированию наряду с мелодиями (алхан). Ибн Абд Раббихи развивает мысль о ценности пения, поскольку последнее происходит от скандирования стихов. Точнее, даже наоборот: сама метризованность арабской поэзии, по его мнению, возникла от необходимости пения. Именно пение отличает поэзию от прозы.

⁶ Далее ал-Газали продолжает перечислять различные состояния, относимые, видимо, к *ахвал*.

⁷ Сухраварди, защищая *ас-сама'*, писал: «Музыка не вызывает в сердце ничего, чего в нем нет. Поэтому у того, кто внутри себя привязан к чему-нибудь, кроме Аллаха, музыка вызывает чувственные желания; но тот, кто захвачен любовью к Богу, слушая музыку, движется для того, чтобы выполнить его волю» (цит. по [27, с. 182]).

⁸ Возможность испытывать божественные состояния в таком понимании зависит лишь от степени духовного совершенства самого слушателя. Рузбихан Баки рассказал такую типичную историю: «Однажды некий мистик увидел группу воров, которые пили вино и играли на тамбуре. Он подошел, сел с ними и стал слушать музыку так, как будто это было *ас-сама'*. Воров настолько восхитило его отношение к музыке, что они все обратились в веру» [39, с. 182].

⁹ Е. Э. Бертельс подчеркивает, что «шейхи производили отбор преимущественно таких стихов, которые легко допускали символическое толкование» [4].

¹⁰ Дестгах (перс. «дест» — рука или совокупность взаимодополняющих предметов и «гах» — время, место, пространство, позиция) переводится применительно к музыке как «схема или организация» [26; 34; 44]. В Азербайджане употребляется для обозначения наиболее полной по составу своих частей композиции, которая предполагает показ нескольких макамов [3, с. 95]. Чаще всего в современной практике дестгахом называют вокально-инструментальные композиции [7].

¹¹ Распространенные в культуре народов Ближнего и Среднего Востока обозначения частей в формах, относимых к искусству макама: *шобат* — «клетка», «ячейка» (мн. ч. от араб. «шобе») и *гушеха* (мн. ч. от перс. «гуше» — «угол», «место зади»); сегодня в Азербайджане употребляются также с другим окончанием во мн. ч. «шоблар» и «гушлар»: первое встречается в трактатах с XIII в., второе — в практике Азербайджана и Ирана с XV в. [20; 29; 34; 44].

¹² Редиф — «ряд», «следование». Термин этот употребляется в персидской и азербайджанской музыкальной практике для обозначения порядка следования (составления) частей в композициях на основе макама (макамов) [3; 26; 34; 45].

¹³ Несомненно, большое число музыкальных терминов, встречающихся в трактатах с XIII в., имеет прямое отношение к искусству макама. Проблема формообразования в этом искусстве требует пристального внимания не только к понятию «макам», но и к комплексу понятий «аваз», «шобе», «таркиб», «нагме», «гуше», «аудж» и др.

¹⁴ В различных описаниях *тарикиата* число *макамат* и характеристика каждого *макама* различаются. Меняется и порядок их последовательности. Но они всегда «следуют друг за другом по принципу прогрессии» [31, с. 83]. В практике овладения *макамат* и переходов из одного *макама* в другой большое значение имеют ритуалы, в частности *зикр*.

¹⁵ Ал-Газали так говорит о двух сторонах спиритуального опыта: «Качество называется „макамом“, когда оно закрепилось и установилось, и называется „халом“, когда оно случайное (акцидентное) и скоротечное» [1, с. 172].

¹⁶ Изменяемость такого рода процессов (ощущений на пути божественного познания) связывается с понятием *талвин* (переход из одного состояния в другое). Однако одни изменения без какого бы то ни было постоянства, как считали суфии, могут легко привести к потере самоконтроля. Контролируемость процесса может быть достигнута благодаря приобретению суфием особого качества стабильности (успокоенности) — *тамкин*. «Душа, одаренная тамкин (в отличие от слабой души), становится стабилизированной (уравновешенной) сверх достижения любого психологического изменения». Благодаря этому *хал* может способствовать переходу на другой *макам*: «Мурид в состоянии посредством собственного напряжения стабилизировать частично *хал*, став его обладателем. Тогда оно уже будет состоянием, приобретенным с помощью человеческих усилий и резко отличающимся от беспричинных божественных подарков» [30, с. 241].

¹⁷ В понимании *ваджида* немаловажное значение имеет, на наш взгляд,

двойственная его трактовка, позволяющая различать разные степени экстаза: недолгое (как правило) и постоянного, переживаемого совершенным слушателем. Этот момент передан в следующем отрывке трактата ал-Газали: «В большинстве случаев экстаз у человека продолжается недолго. Тот же, кто находится в состоянии постоянного экстаза, тот сочетался с Истиной и соединился с оком созерцания, такого не трогают удары состояний. Не исключено, что речение ас-Сиддики... означает следующее: сердца наши укрепились и обрели новую силу, так что смогли выносить постоянный экстаз во всех состояниях, мы постоянно слышим Коран, поэтому для нас Коран не может быть новым или неожиданным настолько, чтобы подействовать на нас» [1, с. 126].

¹⁸ В результате суфий становится обладателем религиозного опыта, находящегося под влиянием «постоянно обновляемого сейчас» [30, с. 241].

¹⁹ Тоны в избранной группе распределяются по мелодическим признакам: тон (тоны) украшающий; тон (тоны) опевающий центральный; тон мелодической вершины; тон мелодического подчеркивания; начальный тон; завершающий тон и т. п. В разных регионах и школах они получают свои наименования.

²⁰ Например, последовательное движение тональных центров происходит вокруг следующих тонов: в мугаме Раст: $g^{M.O.}$ (шобе Майе) — c^1 (Хусейни) — d^1 (Вилайти, Ходжесте или Шикестей-фарс) — g^1 (Арак) — a^1 (Панджгах); в мугаме Шур: $g^{M.O.}$ (Майе) — c^1 (Шур Шахназ или Шахр ашуб) — g^1 (Симаи Шамс) — c^2 (Хиджаз); в мугаме Чаргах: c^1 (Майе) — e^1 (Бесте-Нигяр) — g^1 (Хисар) — a^1 (Мухалиф) — c^2 (Зерби Мансурия или Хюззал) и т. д.

Исследовать арабской музыки Х. Тума приходит к выводу, что импровизация (таксим) состоит из ряда фаз, главный элемент в которых — центральная нота, тот звук, вокруг которого устанавливается определенный звуковой уровень. «Центральная нота,— пишет Х. Тума,— является зародышевой клеткой всей фазы... Совокупность фаз определяет форму, которая складывается путем последования центральных нот» [19, с. 300].

²¹ В современных мугамах помимо шобе Майе, репрезентирующей данную макампную композицию, имеется начальный раздел — шобе Бардашт (букв. «вступление»). В основном этот раздел предваряет материал шобе Майе, чаще всего октавой выше, и осуществляет обыгрывания некоторых тонально-мелодических уровней, которые будут более тщательно показаны в композиции в дальнейшем.

²² Ю. Эльснер справедливо обращает внимание на то, что мелодические признаки макама выражены весьма условно, схематично [21; 28].

²³ В азербайджанском мугаме каденционный оборот основного шобе Майе получает название «аяг» (букв. «нога»), в иранском дестгахе — «форуд» (спуск).

²⁴ Рассмотрение мугама либо как импровизации, либо как композиции оказывается неудовлетворительным. Если провести анализ исследований такого рода (который мы не можем позволить себе в данной статье), то вывод будет однозначный: ни то ни другое не способно выразить рассматриваемый феномен. Необходим поиск таких понятий, которые позволили бы раскрыть специфику процессуального становления выделяемых нами форм в отношении к специфически выраженному акту творческой деятельности восточных музыкантов-профессионалов.

²⁵ Не раз исследователи обращали внимание на своеобразие процессов орнаментирования в макампной форме. Вот как выражает свои наблюдения Э. Герсон-Киви: «... орнаментальность в персидской музыке служит не просто для заполнения пространства, а является существенной частью художественного изделия, без которой работа будет воспринята неполно. Орнаментация здесь есть жизненная необходимость» (цит. по [44, с. 109]).

²⁶ Так, в исполнении мугама Шур замечательным азербайджанским таристом Б. Мансуровым гушеха предстают как серии постоянно обновляемых мелодических картин одной и той же группы тонов [9].

²⁷ Волновой характер процессов развития внутри одного макама хорошо передается схемой, где по вертикали отмечены звукорядные его характеристики, по горизонтали — синтаксические блоки (гушеха, шобат), кружочками вы-

делены каденционные рефрены (аяг). Подобные схемы, составленные на примерах конкретных образцов мугамов, можно посмотреть в работах [7—9].

²⁸ Напомним, что в трактатах регистровому фактору уделяется немало места. Например, трактат Мир Навваба Шушинского [20] содержит характеристики низких и высоких регистров («сот») макама. Нередко также в классификациях шобат в трактатах применялся способ бинарной оппозиции — разделение их на «день» и «ночь» [35].

²⁹ У. Гаджибеков [5а] считал интервал терцию уже скачком в мугаме.

³⁰ В оценках исполняемого мугама, дестгаха встречаются высказывания: «имел хал», «давал хал» и т. п., что является оценкой особо вдохновенной игры (пения) — создания специфических моментов возбуждения, веселья или медитации (сходен с арабским понятием *тараб* [26]). А. Бадалбейли подчеркивает, что «хал есть незнание своей судьбы», он связан с моментом непредсказуемости, «везения» [3].

³¹ Не случайно Абу Бакр ал-Калабадхи говорит: «... каждая станция (макам) имеет начало и конец» (цит. по [23, с. 77]).

³² Голографический (или «арочный») принцип, лежащий в основе формы дестгаха рождает ее композиционную мобильность. Композиция макама может быть воспроизведена и вся целиком (с переходами в другие макамы и возвращением к исходному), и лишь своей частью, вплоть до исполнения одного шобе. В любом случае будет реализована канонизированная композиционная схема развития.

³³ Процессуальные закономерности, наблюдаемые нами в музыкальной форме, оказываются сходными с закономерностями газельного стиха. Так, отмеченная И. Стеблевой (на примере газелей Бабура) [18] смысловая логика в последовании бейтов обнаруживает и момент кульминирования, который приходится на предпоследний бейт, и функцию заключительности, кодовости в последнем бейте стиха, часто перекликающемся с бейтом начальным. В драматургии макамной формы именно эти качества газельного стиха находят свое яркое выражение: в кульминации звучит предпоследний бейт, а заключительный бейт с тахаллусом появляется в момент регистрового спуска и установления первоначальной сферы макама [7; 9].

³⁴ Этот момент хорошо ощущается при обращении к различным азербайджанским дестгахам. См., например, нотные сборники дестгахов «Раст» и «Чаргах» [15].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Их'я' улум ад-дин). Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980.
2. *аль-Харири Абу Мухаммед аль-Касим*. Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы. М., 1978.
3. *Бадалбейли А.* Изахлы монографик мусиги лугети. Баку, 1969.
4. *Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература.— Избранные труды. Т. 3. М., 1965.
5. *Бертельс Е. Э.* Навои. Опыт творческой биографии. М.— Л., 1948.
- 5а. *Гаджибеков Уз*. Основы азербайджанской музыки. Баку, 1954.
6. *Джавелидзе Э. Д.* У истоков турецкой литературы. 1. Джелальеддин Руми (вопросы мировоззрения). Тб., 1979.
7. *Джани-заде Т. М.* Азербайджанские мугамы. Проблема музыкального мышления в искусстве «макамат». М., 1983 (канд. дис.).
8. *Джани-заде Т. М.* Тематизм мугамной импровизации.— Теоретические проблемы вневропейских музыкальных культур. Вып. 67. М., 1983 (Труды ГМПИ им. Гнесиных).
9. *Джани-заде Т. М.* Личность и канон в азербайджанских мугамах.— Музыка народов Азии и Африки. Вып. 5. М., 1987.
10. *Джами А.* Трактат по музыке. Ред. и коммент. В. М. Беляева. Таш., 1960.
11. *Исмаилов М. С.* Азербайджан халг мусигинин жанралары. Баку, 1960.
12. *Кокулянская Н. П.* Об особенностях мелодики, лада и формы в Шашмакоме. М., 1969 (канд. дис.).

13. *Конен В. Дж.* Блюзы и XX век. М., 1980.
14. *Куделин А. Б.* Средневековая арабская поэтика. М., 1983.
15. *Мамедов Н.* Азербайджанский мугам Раст-дастгахы. М., 1978; *он же.* Азербайджанский мугам Чаргах. М., 1970.
16. *Наумкин В. В.* Трактат ал-Газали «Воскрешение наук о вере». — *Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере, с. 9—86.
17. *Рейснер М. Л.* Основные этапы развития газельной лирики на фарси в X—XIV вв. Автореф. канд. дис. М., 1980.
18. *Стеблева И. В.* Семантика газелей Бабура. М., 1982.
19. *Тума Х. Х.* Введение в арабскую музыку. — Музыка народов Азии и Африки. Вып. 4. М., 1984.
20. *Шушинский Наваб Мир Мохсин ибн Гаджи Сеид Ахмед.* Музыкальное искусство. Баку, 1913 (на азерб. яз.; описание дается по русскому титулу).
21. *Эльснер Ю.* Макам и маком. — Музыка народов Азии и Африки. Вып. 4. М., 1984.
22. *al-Hla'ī Kamil.* Kitabu 'l-musīqī'š-šarqī. — Misr. Kairo, 1322/1905.
23. *Arberry A. S.* Doctrine of the Sufism. Cambridge, 1977.
24. *Bahtiar L.* Sufi. L., 1976.
25. *Chabrier J. C.* Elements d'une approche comparative des échelles théoriques arabo-irano-turques. — Revue de Musicologie, 1985, № 71/1—2.
26. *During J.* La musique Iranienne Tradition et évolution. P., 1984.
27. *During J.* The «imaginal» Dimension and Art of Iran. — The World of Music, 1977, vol. 19, № 3/4.
28. *Elsner J.* Der Begriff des maqām in Ägypten in neueren Zeit. — Beiträge zur musikwissenschaftlichen Forschung in der DDR, 1973, Bd 5.
29. *Elsner J.* Zum Problem des maqām. — Acta musicologica, 1974, vol. 47, fasc. 2.
30. *EI.* Bd 1—2. Leiden—Leipzig, 1928.
31. *EI.* New ed. Vol. 3. Leiden—London, 1965.
32. *Farmer H. G.* A History of Arabian Music. L., 1929.
33. *Farmer H. G.* Music: The Pricelles Jewel. From the Kitab al-iqd al-Farid of Ibn 'Abd Rabbihi. Bearsden, 1942.
34. *Khatschi K.* Der Dastgāh. Studien zur neuen persischen Musik. Regensburg, 1962.
35. *Kiesewetter R.* Musik der Araber nach Originalquellen. Lpz., 1842, 19(96).
36. *Kühnel E.* Die Kunst des Islam. Stuttgart, 1962.
37. *Neubauer E.* Musiker am Hof der Frühen Abbasiden. Frankfurt a. Mein, 1965.
38. *Nicholson R. A.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1967.
39. *Schimmel A.* Mustical Dimentions of Islam. Univ. of North Carolina Press, 1975.
40. *Schimmel A.* Mystische Dimension des Islam. Aalen, 1979.
41. *Signell K.* Makam. Modal Practice in Turkish Art Music. N. Y., 1986.
42. *Sufi.* Festival traditioneller Musik-81. B., 1981.
43. *Scabolcsi B.* Bausteine zu einer Geschichte der Melodie. Budapest, 1959.
44. *Writh O.* The Modal System of Arab and Persian Music A. D. 1250—1300. — London oriental series. 1978, vol. 28.
45. *Zonis E.* Classical Persian Music. Cambridge, 1973.



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ГМИНВ — Государственный музей искусства народов Востока
ГЭ — Государственный Эрмитаж
ИМКУ — История материальной культуры Узбекистана (серия). Таш.
КСИИМК — Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях
Института истории материальной культуры АН СССР. М.—
Л., М.
НЭ — Нумизматика и эпиграфика (серия). М.
ТашГУ — Ташкентский государственный университет
ЦГА УзССР — Центральный государственный архив Узбекской ССР
ЭВ — Эпиграфика Востока. М.—Л.
AI — Annales Islamologiques
BEO — Bulletin d'études orientales. Damas
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Lon-
don Institution (University of London)
BTLV — Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde. 's-Gravenhage
DI — Der Islam. Strassburg — Berlin, B.
The Encyclopaedia of Islam. Leiden — London
EI — Encyclopédie de l'Islam. Leide — Paris
Zyzyklopaedie des Islam. Leiden — Leipzig
IJMES — International Journal of Middle East Studies.
JMBRAS — Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society
JMIAS — Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and
Ireland. L.
StI — Studia Islamica. P.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Ф и л о с о ф и я	
<i>А. Д. Кныш.</i> Учение Ибн 'Араби в поздней мусульманской традиции	8
<i>О. Б. Фролова.</i> Неизвестные рукописные трактаты первой половины XVIII века, посвященные Ибн 'Араби и его философии	20
<i>И. М. Фильштинский.</i> Концепция единства религиозного опыта у арабских суфиев	28
<i>Рустам Шукуров.</i> Азиз ад-дин Насафи и его трактат «Зубдат ал-хакаик»	55
<i>С. А. Кириллина.</i> Культово-обрядовая практика суфийских братств Египта (XIX — начало XX века)	80
Л и т е р а т у р а	
<i>Н. И. Пригарина.</i> Хафиз и влияние суфизма на формирование языка персидской поэзии	95
<i>М. М. Осипова.</i> Религиозно-философские суфийские концепции в маснави Амира Хосрова Дехлеви «Довал-рани Хизр-хан»	121
<i>И. Ю. Алексеева.</i> Образ возлюбленной в персидской лирической поэзии XVIII века	131
<i>Н. Ю. Чалисова.</i> «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-дина Аттара	139
<i>В. И. Брагинский.</i> Символизм суфийского пути в «Поэме о Море Женщин» и мотив свадебного корабля	174
<i>Т. А. Денисова.</i> Категория мират в трактате Абд ар-Рауфа «Дакаик ал-хуруф»	216
<i>И. М. Фильштинский.</i> Поэзия как форма самовыражения арабо-мусульманских мистиков	222
<i>И. В. Зогова.</i> Текст и подтекст суфийской газели Мира Таки Мира	239
И с к у с с т в о	
<i>Шариф Шукуров.</i> Об изображениях пророка Мухаммада и проблеме сокрытия Лица в средневековой культуре ислама	252
<i>Т. Х. Стародуб.</i> Средневековая архитектура, связанная с суфизмом: ханака, завия, такия	268
<i>В. Н. Настич.</i> Шах-Фазил: мавзолей или суфийская ханака?	280
<i>Г. Н. Курбанов.</i> Печать <i>Пир-и дастгир</i> из коллекции Бухарского музея-заповедника	288
<i>И. Ю. Алексеева.</i> Некоторые замечания о суфийских мотивах в стихотворных надписях на предметах прикладного искусства Ирана XVI—XIX веков	292
<i>И. Л. Иноземцев.</i> Хушхал-хан Хаттак о мусульманской музыке	302
<i>Т. Джани-заде.</i> Хал-макам как принцип искусства макама	319
Список сокращений	339

CONTENTS

Introduction	3
Philosophy	
A. D. Knysh. Ibn Arabi's Teaching and the Late Muslim Tradition	8
O. B. Frolova. Unknown Manuscript Treatises of the First Half of the 18th Century Devoted to Ibn Arabi and His Philosophy	20
I. M. Filshinsky. The Concept of the Common Religious Experience of the Arab Sufis	28
Rustam Shukurov. Asis ad-din Nasafi and His Treatise <i>Zubdat al-hakaik</i> S. A. Kirillina. Cults and Rituals of Sufi Brotherhoods in Egypt (19th and Early 20th Century)	55 80
Literature	
N. I. Prigarina. Hafiz and the Influence of Sufism on the Development of the Language of the Persian Poetry	95
M. M. Osipova. Religio-Philosophic Concepts of Sufism in the <i>Masnavi</i> <i>Doval-rani Hizr-han</i> by Amir Khosrov Dehlevi	121
I. Yu. Alekseyeva. The Image of Lover in the 18th Century Persian Lyrics N. Yu. Chalisova. "Zikr of Malik Dina" from <i>Tazkirat al-auliya</i> by Farid ad-din Attar	131 139
V. I. Braghinsky. Symbolism of the Sufi Way in the <i>Poem of the Sea of</i> <i>Women</i> and the Motive of Wedding Ship	174
T. A. Denisova. The Category of <i>Mirat</i> in the Treatise <i>Dakaik al-huruf</i> by Abdar-Rauf	216
I. M. Filshinsky. Poetry as a Form of Self-Expression of the Arab Muslim Mystics	222
I. V. Zotova. Text and Undercurrent of the Sufi Ghazal of <i>Mir Taki Mir</i> Art	239
Art	
Sharif Shukurov. On the Depiction of the Image of the Prophet Muham- mad and the Problem of Concealment of His Image in the Medieval Islamic Culture	252
T. H. Starodub. Medieval Sufi Architecture: Khanaka, Zavvia, Takiya	268
V. N. Nastich. Shah-Fazil: Mausoleum or Sufi Khanaka?	280
G. N. Kurbanov. The Seal <i>Pir-i dastgir</i> from the Collection of the Bukhara Museum	288
I. Yu. Alekseyeva. Some Notes on the Sufi Motives in Poetic Inscriptions on Objects of Applied Art of the 14th and 16th Centuries from Iran	292
I. L. Inozemtsev. Khushhal-khan Khattak on Muslim Music	302
T. Djani-zade. Hal-makam as a Principle of the Makamat Art	319
List of Abbreviations	339

Научное издание

**СУФИЗМ
В КОНТЕКСТЕ
МУСУЛЬМАНСКОЙ
КУЛЬТУРЫ**

Редактор *А. А. Кожуховская*
Младший редактор *Л. А. Добродеева*
Художник *Б. Л. Резников*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *М. В. Погоскина*
Корректор *Г. П. Каткова*
ИБ № 16344

Сдано в набор 01.11.88. Подписано к печати
26.04.89. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типограф-
ская № 2. Гарнитура литературная. Печать вы-
сокая. Усл. п. л. 21,5. Усл. кр.-отт. 21,75. Уч.-изд.
л. 24,21. Тираж 10 000 экз. Изд. № 6637. Зак. 788.
Цена 1 р. 80 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

**Книги Главной редакции восточной литературы
издательства «Наука» можно предварительно заказать
в магазинах Центральной конторы «Академкнига»,
в местных магазинах книготоргов
или потребительской кооперации**

Для получения книг почтой заказы просим направлять по адресу:

- 117193 Москва, ул. Пилюгина, 14 кор. 2, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»;
197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига» или в ближайший магазин «Академкниги», имеющий отдел «Книга — почтой»;
480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»);
370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13 («Книга — почтой»);
232600 Вильнюс, ул. Университето, 4;
690088 Владивосток, Океанский пр., 140;
320093 Днепропетровск, пр. Гагарина, 24 («Книга — почтой»);
734001 Душанбе, пр. Ленина, 95 («Книга — почтой»);
375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 («Книга — почтой»);
420043 Казань, ул. Достоевского, 53;
252030 Киев, ул. Ленина, 42;
252142 Киев, пр. Вернадского, 79;
252030 Киев, ул. Пирогова, 2;
252030 Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»);
277012 Кишинев, пр. Ленина, 148 («Книга — почтой»);
343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1 («Книга — почтой»);
660049 Красноярск, пр. Мира, 84;
443002 Куйбышев, пр. Ленина, 2 («Книга — почтой»);
191104 Ленинград, Литейный пр., 57;
199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;
199044 Ленинград, 9 линия, 16;
220012 Минск, Ленинский пр., 72 («Книга — почтой»);
103009 Москва, ул. Горького, 19а;
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;
630076 Новосибирск, Красный пр., 51;
630090 Новосибирск, Академгородок, Морской пр., 22 («Книга — почтой»);
142284 Протвино Московской обл., «Академкнига»;
142292 Пущино Московской обл., МР «В», 1;

- 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
- 700029 Ташкент, ул. Ленина, 73;
- 701000 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;
- 700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»);
- 634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;
- 450059 Уфа, ул. Зорге, 10 («Книга — почтой»);
- 720001 Фрунзе, бульв. Дзержинского, 42 («Книга — почтой»);
- 310078 Харьков, ул. Чернышевского, 78 («Книга — почтой»).

