

ПИСАТЕЛИ
И УЧЕНЫЕ
ВОСТОКА

В. И. Брагинский

**ХАМЗА
ФАНСУРИ**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



Москва
«НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
1988

ПИСАТЕЛИ
И УЧЕНЫЕ
ВОСТОКА

В.И. Бразгинский

**ХАМЗА
ФАНСУРИ**

ББК 83.35-8 Хамза Фансури
Б87

Редакционная коллегия

А. С. Герасимова (секретарь), Г. Ф. Гирс,
Л. Ф. Керцелли, Е. А. Лебедев, А. Д. Литман,
Ю. М. Нагибин, Н. И. Никулин, Б. А. Розенфельд,
В. И. Семанов, В. Ф. Сорокин, Э. Н. Темкин,
Н. Т. Федоренко, В. В. Цыбульский,
Е. П. Чельшев (председатель), П. М. Шаститко

Ответственный редактор

Н. И. ПРИГАРИНА

Рецензенты

Б. Б. ПАРНИКЕЛЬ, А. А. СУВОРОВА

*Утверждено к печати Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Брагинский В. И.

Б 87 Хамза Фансури.— М.: Наука. Главная редакция
восточной литературы, 1988.— 343 с. ил.— (Писатели
и ученые Востока).

ISBN 5-02-016727-4

Автор восстанавливает биографию крупнейшего поэта-суфия, основоположника малайской классической поэзии Хамзы Фансури (вторая половина XVI — первая половина XVII в.), воссоздает атмосферу средневекового общества, интересно рассказывает о городах и странах, где в «поисках истины» побывал поэт. Впервые публикуются переводы ряда поэтических и прозаических сочинений Хамзы Фансури.

Б $\frac{4603020000-193}{013(02)-88}$ 104-88

ББК 83.35-8 Хамза Фансури

ISBN 5-02-016727-4

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1988

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

В настоящую серию входят очерки о выдающихся поэтах, писателях и мыслителях Востока различных исторических эпох. Авторы книг рассказывают об их творчестве, жизни и деятельности, об их роли в развитии своих национальных культур, об их вкладе в мировую литературу и науку.

Вопросы литературного и научного творчества писателей и ученых восточного мира раскрываются на широком историческом фоне своего времени. Главное внимание при этом уделено показу достижений культуры и науки соответствующих стран и народов.

Вышли:

- В. Г. Эрман. Калидаса (1976).
В. А. Бейлис. Воле Шойинка (1977).
В. В. Малявин. Жуань Цзи (1978).
С. П. Каргузов. Алекс Ла Гума (1978).
Б. Я. Шидфар. Абу Нувас (1978).
Е. П. Челышев. Сурьякант Трипатхи Нирала (1978).
П. А. Гринцер. Бхаса (1979).
А. Н. Сенкевич. Хариванш Рай Баччан (1979).
С. Д. Серебряный. Видьяпати (1980).
В. Н. Кирпиченко. Юсуф Идрис (1980).
Л. Е. Бежин. Се Линъюнь (1980).
Е. Я. Калининкова. Разипурам Кришнасвами Нарайан (1981).
Б. Я. Шидфар. Ибн Сина (1981).
Г. Д. Иванова. Мори Огай (1982).
Дж. Х. Дорри. Сеид Мохаммед Али Джамаль-заде (1983).
Э. А. Али-заде. Махмуд Теймур (1983).
Л. Л. Громковская. Токутоми Рока (1983).
А. С. Сухочев. Кришан Чандар (1983).
А. Д. Литман. Сарвепалли Радхакришнан (1983).
И. Д. Серебряков. Бхартрихари (1983).
В. Н. Горегляд. Ки-но Цураюки (1983).
М. Л. Вольпе. Чинуа Ачебе (1984).
Б. Я. Шидфар. Абу-ль-Аля аль-Маари (1984).
С. Я. Анкрава. Сароджини Найду (1984).
Е. А. Западова. Пи Моу Нин (1985).
В. В. Малявин. Чжуан-цзы (1985).
З. Н. Петруничева. Гуразадо Аппарао (1985).
Е. П. Челышев. Сумитранандан Пант (1985).
С. В. Прожогина. Дрис Шрайби (1986).
Е. А. Калининкова. Мулк Радж Ананд (1986).
Н. И. Пригарина. Мирза Галиб (1986).
Е. С. Штейнер. Иккю Содзюн (1987).
Ю. В. Цветков. Тулсидас (1987).
Т. Х. Томихай. Юй Синь (1988).

ОТ АВТОРА

Это книга о наиболее одаренном из поэтов и суфийских мыслителей малайского средневековья — Хамзе Фансури. Нельзя сказать, что он был обойден вниманием как в свое, так и в наше время. Тогда его сочинения читали, переписывали, заучивали наизусть... сжигали — а не это ли высшее проявление внимания? Теперь их обычно изучают и тем не менее продолжают читать. Но то сочинения. О жизни же поэта не известно почти ничего.

Немногие, кто пытался извлечь из этого «почти ничего» хотя бы нечто, избирали, как нетрудно догадаться, один из двух путей: «широкий» — путь многочисленных гипотез и «узкий» — путь гипотез не столь многочисленных. Увы, ощущение, будто достоверней то из двух «нечто», которое добыто приверженцами «узкого» пути, порождено не столько самим полученным знанием, сколько психологией его восприятия. Причина этого ощущения главным образом в большей сдержанности и лаконизме стиля, всегда оставляющих благоприятное впечатление. Гипотезы меж тем остаются гипотезами, как правило, «за» и «против» каждой из них нетрудно уравновесить, а раз так — отрицания или осторожные умолчания оставляют не меньший простор для сомнений, чем самые решительные утверждения.

И все же, думается, попытка рассказать о Хамзе — о человеке и поэте, о его понимании Бога и мира, любви и красоты, свободы и насилия, тирании и человеческого достоинства — не вовсе безнадежна. Если помнить, что любой рассказ о нем — лишь одна из наиболее обоснованных на сегодняшний день гипотез, и не бояться, что со временем немало в этом рассказе придется изменить, станет ясным как и на чем его строить.

Прежде всего, далеко не исчерпал себя старый добрый филологический метод «медленного чтения», позволяющий высветить двойной — как всегда в суфийской поэзии — смысл стихов поэта о самом себе, соотнести его с содержанием других, но перекликающихся с теми

стихами строк в особом освещении, которое придает им новый контекст, проникнуть в значение мерцающих тут и там намеков и реминисценций.

Вот это-то мерцание и повело автора за пределы просто «медленного чтения», потребовало фона иного, чем один лишь контекст стихов. Постепенно выяснилась и собственная ценность фона — большей насыщенностью его достигался тот же эффект, что и непосредственным высветлением предмета, в данном случае не всегда возможным. Собственно говоря, таких фонов было два: «внешний» — тот, что при страсти Хамзы к перемене мест составляло историческое и культурное бытие мусульманского Востока XVI—XVII вв. от Мекки до Суматры и Явы, и «внутренний» — суфизм во многих притягивавших и отталкивавших поэта оттенках в том же ареале и в то же время. Поскольку же читатель мог и не знать всего необходимого об этих фонах, пришлось рассказывать о них особо. Так появились многочисленные отступления.

По мере того как суфийский фон прописывался, обнаружилась и еще одна возможность воссоздания биографии Хамзы. Учение и жизненный путь в суфизме, как и едва ли не во всех религиозных и мистических системах, нераздельны, и залог их единства — воспроизведение суфием образа своего духовного наставника, а через него — наставника наставников, пророка Мухаммада. Зная это, можно было строить догадки о значении и связи иных, казавшихся разрозненными фактов, но прежде требовалось понять, что за характеры у тех, чьи образы Хамза воспроизводил. Начинаясь как сугубо научное, жизнеописание поэта стало все отчетливей клониться в сторону литературы, пусть только по методу, пусть документальной.

Поправить положение могло лишь появление в книге персонажа, для которого одинаково естественным было бы обращаться то к тому, то к другому из разнородных способов воссоздания жизни Хамзы. Он и появился, и был назван биографом. Биограф — вовсе не автор, но то, что принято называть «образом рассказчика», со всеми его пристрастиями, правами и обязанностями. И хоть нет у него столь любезных сердцу любого рассказчика запинок, всякого рода возгласов, украшений слога, зато в изобилии — ошибки, сомнения, колебания, радостные прозрения — все, остающееся обычно за пределами научных трудов. Главное же — ему как рассказчи-

жу позволено свидетельствовать об увиденном самим, пусть не воочию, но «оком воображения». А это уж вовсе не подобает строгому ученому академической складки. С ним, рассказчиком-биографом, занятым пока что живой работой, а не сухим представлением ее результатов, автору к тому же куда легче признаваться в гадательности то тех, то других своих соображений, да и укрыться при случае за его спиной — не последнее из удобств.

Итак, дать методами научной и литературной реконструкции очерк жизни, а значит, и поэзии и суфийской философии Хамзы — вот задача этой книги. Но есть у нее и некая сверхзадача. Х. Л. Борхес, рассуждая о том, как широко распространена красота и в сколь неожиданных местах она нас подстерегает, заметил: «...я совершенно не знаком с малайской или венгерской литературой, но уверен, что, если бы время послало мне случай изучить их, я нашел бы в них все питательные вещества, требующиеся духу». Если автору, хоть в малой степени и хоть в отношении одной из названных великим аргентинцем литератур, удастся подтвердить справедливость его слов, он будет считать эту сверхзадачу выполненной.

Глава I

СВЕТАЩАЯСЯ КОРОБОЧКА, СТРАНА И ГОСУДАРЬ

Тьму догадок родит в биографе
Этот мертвый, как мел, мотив.

Б. Пастернак

Труднее всего давалось начало. Правда, первые фразы уже давно сложились в голове биографа, и их оставалось лишь записать. Биограф и записал примерное следующее.

Во всякой литературе существует особый род писателей. Это Основоположники — литературы ли в целом, жанра ли, школы. Обычно нелегко установить — действительно ли именно они заложили основы, которые им по традиции приписываются. Ведь оглядываясь назад, на непрерывное движение словесности, исследователь, взирающий на «то-что-было-потом», не раз и не два угадывает в пути, что ведет к этому «потом» — смутные очертания будущего литературного явления. И не раз ему кажется, будто вот здесь, вот сейчас, до всякого Основоположника оно уже почти стало «тем самым явлением», явилось, возникло. Но Основоположник остается Основоположником. И даже если он лишь придал окончательную форму чему-то носившемуся в воздухе, готовому вот-вот определиться, его шаг несколько не теряет в смелости. Ибо сам он не может знать, каким будет «потом». Сам он идет на риск без всяких гарантий, что отныне явление станет существовать именно в той форме, которую он первым для него отыскал, а не будет вовсе отвергнуто за чрезмерную — на старый взгляд — определенность, присущую всему оформленному.

Хамза Фансури — малайский поэт XVI—XVII вв. был из числа основоположников. Он стоял у истоков малайской классической поэзии; но это не значит, будто до него поэзии у малайцев вообще не существо-

вало, — и фольклор, и единственное сохранившееся стихотворение, написанное одним из санскритских размеров, свидетельствуют о противоположном. Однако та письменная классическая поэзия малайцев, которая есть нечто осязаемое, нечто имеющее определенную форму, началась именно с него.

Он стоял у истоков «ученой» классической прозы. И это снова не значит, что прежде ее у малайцев совершенно не было. Однако «ученая» проза на арабском и персидском языках, что бытовала в малайском мире, и даже упоминаемый в хронике «Малайские родословия» единственный комментарий к одному из ее образцов, написанный на Суматре, в отличие от сочинений Хамзы еще не были в точном смысле слова малайскими.

Он был глубоко верующим мусульманином; но Творец, о котором он учил, создавал мир и промышленял о его судьбах, сообразуя свою творческую волю с мудростью и справедливостью, и ни в чем не походил на восточных деспотов, обильно представленных в малайской истории тех веков, что еще не успели стать историей для самого Хамзы.

Он был суфием, то есть мусульманским подвижником и мистиком, искавшим единения с Творцом и находившим его на «пути любви». Но именно суфизм с его проповедью любви к Всевышнему и ближнему, с его учением, что не только люди, но и вся живая и даже неживая природа — родные братья суфия, являл высший в те века идеал человечности в средневековых государствах, не отличавшихся особой гуманностью этики. И именно суфизм был здесь едва ли не единственной формой мирозерцания, позволявшей если не ограничивать самовластие правителей, то хотя бы увещавать их и призывать «милость к падшим». Эти увещания и призывы отнюдь не всегда были успешными, но всегда — небезопасными...

Здесь, однако, у биографа всякий раз возникала заминка: записанные им фразы лишь намечали тему книги и, честно говоря, подходили скорее к заключительным, чем к начальным ее страницам.

Они так и сложились в конце, но не работы над книгой, а предварительной работы, когда последним «А всеведущ лишь Аллах!» завершился том сочинений Хамзы, а затем в который раз был выложен недлинный «пасьянс» из полутора — двух десятков карточек с относительно достоверными фактами его жизни, собранны-

ми предшественниками биографа и им самим. Тема же требовала воплощения, искала «душу живу» героя повествования в различных комбинациях «пасьянса» и никак не могла найти. Начало, по замыслу биографа, должно было разом связать все нити судьбы Хамзы, а значит, начинать следовало с какого-то такого «жеста» поэта, который разом и с разных сторон выразил бы его образ. И тогда осталось бы шаг за шагом показать читателю, что подготовило этот «жест», что он означал и почему именно в нем с предельной полнотой запечатлелся итог жизни Хамзы, в описании которой биограф и видел свою задачу.

Наконец внимание биографа привлекла одна из карточек, которой прежде он не придавал особого значения. То была выписка из сообщения французского адмирала Болье, побывавшего на родине Хамзы, в северосуматранском султанате Аче, в 1620 году. Среди прочего адмирал описал приход во дворец султана Искандара Младшего некоего пророка, в котором биограф, как и кое-кто из его предшественников, не без колебаний угадывал Хамзу. Факт этот действительно был итоговым — последним по времени свидетельством о поэте. Но биографу, несмотря на многое пока неясное в рассказе Болье, вдруг показалось, что описанное событие — итоговое не только в хронологическом отношении. «Пасьянс» начинал складываться, ибо это событие вносило в хаос остальных определенный порядок.

Болье писал: «Этот человек, араб или из тех краев (в старом английском переводе: магометанин. — В. Б.), именовал себя племянником Иисуса Христа и большим знатоком закона Мухаммада. Наделенный натурой пророка, он пришел к государю Аче, но тот был столь мало тронут его вразумлениями, что приказал ему остаться в дверях и при столь дурных манерах не смей входить, от чего пророк замолчал, словно пораженный внезапной немотой. И, конечно, хотя этот человек пандита, или великий учитель, я не нашел его более благочестивым, чем все остальные... Этот пандита тем не менее ведает раздачей милостыни».

Чем пристальнее вглядывался биограф в эти строки, тем явственнее ему, как некогда одному из булгаковских героев, начинало казаться, «что из белой страницы выступает что-то цветное», — «присматриваясь, шурясь», он «убедился в том, что это картинка. И более того, что картинка эта не плоская, а трехмерная. Как

бы коробочка, и в ней сквозь строчки видно: горит свет и движутся в ней те самые фигурки...»

Одни из фигурок сновали по берегу залива, другие — в лодках — плыли от него по реке в сторону города, почти полностью скрытого в лесных зарослях. Потом заросли раздвинулись — среди деревьев биограф разглядел скопления домов, возведенных на сваях и окруженных чем-то вроде высоких плетней, а между этими «усадебками», или «кварталами», — незастроенные пространства наподобие улиц. По ним тоже сновали фигурки, спешившие к широкому прогалу среди домов, все ясней вырисовывавшемуся там, впереди — то ли пустырю, то ли площади, — которая стремительно придвинулась, заполнилась множеством ярких красочных пятен и оказалась базаром. И вот тогда из левого угла коробочки вынырнула еще одна фигурка в чем-то длинном и тенью скользнула через базарную площадь. Не успев ее толком рассмотреть, биограф все-таки сообразил, кто был этот человек, и догадался, что он спешит ко дворцу. А меж тем освещение в коробочке неприметно изменилось, из правого угла ее начали надвигаться дворец и зал для приемов, и над темной массой склоненных голов обозначилась фигурка еще кого-то, видимо, султана, восседавшего на возвышении.

Почему, являя свои трехмерные картинки, коробочка начала рассказ издалека, биограф не знал. Лишь позднее он сообразил, что бессознательно в миг, когда в ней зажегся свет, он подумал о другой такой же коробочке, осветившейся много веков назад на противоположном конце мира — на Суматре, и не перед глазами, а в сердце одного из малайских поэтов.

Твердо верившие, что сами они не могут творить ничего, малайские поэты, создавая произведение, погружались в непрерывную молитву, все полнее сосредотачивались на мысли о творческой энергии Аллаха. Многократно усиленное тишиною ночи и одиночеством, это сосредоточение вело к вхождению в глубокую медитацию: сознание поэта освобождалось от восприятия внешней реальности и, если Творец был милостив к нему, в глубинах его существа внезапно освещалась «коробочка» воображения. Нисходящий свыше духовный свет наполнял ее и озарял поток образов, до того незримо сокрытых в душе поэта, которому теперь оставалось лишь запечатлеть их на бумаге. Однако и «облик» осветившихся образов, и порядок, в котором им

надлежало на этой бумаге явиться, определялись литературным канонам, а он предписывал открывать произведение рассказом о стране, где начинается действие, и о ее государе.

Вот этот творческий процесс и описал припомнившийся биографу анонимный поэт, который, как и Булгаковский герой, опаматовался ночью от своего, подобного сну, созерцания:

Внезапно опаматовался юноша (т. е. поэт.— В. Б.)
этой ночью,

Увидав нисхождение духовного света...

Прежде всего

Он описал страну и ее государя, представших его
внутреннему взору.

Большое усердие властвовало пером,

С увлечением предавшимся работе.

Должно быть, канон малайских волшебных-авантюрных повестей и поэм против воли биографа подчинил себе его воображение, от чего в «коробочке» прежде всего и явились страна и государь. Однако, поразмыслив, биограф решил и вправду довериться многократно испытанному канону, тем более что государю предстояло сделаться одним из главных героев его повествования.

Султанат Аче, власть которого первоначально распространялась лишь на крайний северный «выступ» Суматры, стремился стать тем, чем была прежде «столица малайского мира», «владычица Южных морей» — Малакка, с неправдоподобной легкостью захваченная в 1511 г. португальцами под водительством д'Альбукерка.

Посещавшие Аче купцы и путешественники восхищались благодатным климатом страны и ее красотами. Даже побывавший здесь в конце XVII в., когда лучшие дни Аче уже миновали, персидский посол без устали расхваливал эту страну, которую он по старой традиции называл островом «процветающим и прекрасным». Именно в этом земном раю, уверял он, некогда обитали герои сказки из «Тысячи и одной ночи» Сайф ал-Мулук и Бади ал-Джамал — Меч Царей и Совершенство Красоты. В этом посол, правда, ошибался. Влюбленные, достигнув исполнения желаний, поселились на Сарандибе — Ланке, «в пяти-шести днях плавания от Аче при попутном ветре», но в своих ужасающих душу скитаниях Сайф ал-Мулук, вероятно, и в

самом деле наведалься на острова Малайского архипелага, быть может, в Аче.

«Этот остров расположен на экваторе, — писал посол, — и здесь царит вечная весна. Деревья плодоносят круглый год: с одних ветвей свисают фрукты, на других они еще зреют, тогда как рядом деревья еще только зацветают. Большинство подветренных стран наслаждаются непрерывной весной, но климат Аче поражает более других своей красотой и умеренностью. Здесь множество источников и рек, чьи сладостные воды — истинное блаженство для неба. Посадки и невозделанные луга неизменно в полном цвету, а холмы и равнины всегда зелены и тучны. Весь остров подобен сияющему саду Ирама, и прелесть этого климата можно описать лишь словами поэта Зухури¹:

Вечера никогда не душны, а полдни всегда не жарки,
От ветерков прохладных чуть колышутся деревья,
Улыбается счастливо роща новой весны приходу,
Вознося к поднебесью полог освеженных росой ветвей,
Повсюду деревья под ношей ярких плодов склоняют
Головы, славословя Аллаха за щедрость Его.

Читателю еще предстоит узнать, так ли обстояло дело по крайней мере в окрестностях столицы. Пока же трудно не оценить намерения посла: он отвел влюбленным остров, лучше которого и быть не могло.

Созидание государства Аче начал султан Али Мугаят-шах (1514?—1530). Как сообщает хроника «Сад царей», он «первым принял ислам, утвердил в стране религию пророка Мухаммада... и был безмерно могущественным властителем, покорившим Педир, и Самудру, и несколько других мелких государств». Педир являлся одним из торговых соперников Аче, Самудра, или двойное княжество Самудра-Пасей, — колыбелью ислама в малайском мире и древнейшим здесь центром мусульманского богословия и литературы. Султанат Аче не только присоединил к себе Самудру-Пасей, но и унаследовал его традиции. Вообще же Али Мугаят-шаха влекли золотоносные и перечные районы Суматры, ибо, лишь овладев ими, можно было надеяться утвердить Аче в качестве главного из малайских портов.

Еще больше сделал для укрепления государства Алауддин Рияят-шах, прозванный Неодолимым — ал-Кяххар (1537 или 1539—1571). Он начал жестокую и довольно безуспешную войну против язычников-батаков, стремясь обратить их в ислам. Однако гораздо большее

значение он придавал сокрушению Джохора — прямого наследника Малакки и своего главного торгового конкурента. Кроме того, желая укрепиться на обоих берегах Малаккского пролива и вырвать Малакку из рук христиан, Алауддин ал-Каххар дважды нападал на этот город. Ему удалось ослабить Джохор и привлечь в свой порт множество чужеземных купцов. С Малаккой же дела шли значительно хуже. Португальцы сумели отразить оба нападения.

В конце XVI в. Аче оставалось важной военной и экономической силой в проливах, но внутренние распри, дворцовые интриги и заговоры заметно ослабили султанат. Восхождение на престол Алауддина Сайида ал-Мукаммала — Владыки Совершенных (1589—1604), и особенно его внука — Искандара Младшего (1607—1636), во время правления которых и жил Хамза, одновременно привело страну к зениту могущества и подготовило ее последующий упадок.

Столица Аче — Дар ас-Салам, то есть Обитель Мира, где Хамзе предстояло встретиться с Искандаром Младшим, как и большинство малайских городов, возвышавшихся в то или иное время, была создана для торговли и существовала благодаря торговле. Поэтому начиналась она, собственно говоря, с залива, гавани, куда прибывали торговые корабли, хотя сам город — и это у малайцев также было нормой — находился двумя километрами выше по течению реки, бравшей начало в горах и тремя рукавами впадавшей в залив.

Вход в залив был труден из-за цепи поросших лесом, скалистых островов. Чтобы избежать этих островов и окружавших их подводных скал, лоцманы проводили суда по своего рода каналам свободной воды. Их было три: суратский канал встречал и провожал корабли с арабскими, персидскими и гуджаратскими купцами, бенгальский — с купцами из восточной Индии и страны тамилы, наконец, третий, безымянный — с купцами из Малакки, султанатов Малаккского полуострова, Китая, Явы. Таковы были главные торговые партнеры Аче.

Вход в устье реки, где большинство кораблей бросали якорь, был также непросто из-за множества рифов, у которых образовывались буруны, взрывающие поверхность моря. По крайней мере ночью проходить между этими рифами не рекомендовалось. Примечательно, что все эти реалии, заливы, опасные островки, подводные

скалы и буруны, рифы, среди которых опасно плыть ночью, буквально переполняют поэзию Хамзы и образ моря во всех его проявлениях играет в ней важнейшую роль. Угрожают они в стихах поэта и тому, кто направляется в Обитель Мира (Дар ас-Салам), небесную и земную.

Естественные преграды, защищавшие подступы к городу, усиливались преградой искусственной — укреплением у входа в устье. До Искандара Младшего оно было неказистым и напоминало путешественникам нечто вроде круглого каменного загона для скота. Искандар превратил его в настоящую крепость из двух бастионных со множеством бойниц на уровне воды. Бастионы соединялись земляной террасой с газоном, и все это было обведено высоким валом и рвом. Внутри вала был возведен султанский домик для увеселений с миниатюрными прудами и красивыми дорожками.

Каменистое пространство, пересеченное заболоченными речками и покрытое тут и там непроходимыми зарослями, где водились кабаны и тигры, отделяло залив от города. Единственной дорогой в него была река — средоточие городской жизни, по которой непрерывно скользили лодки, перевозя людей и доставленные на кораблях грузы. Считалось, что воды реки обладают целебной силой, и поэтому в ней в любое время плескалось множество горожан и горожанок.

Река делила город на две части, но течение ее было столь капризным, что не позволяло связать их мостом, и жители переправлялись с берега на берег на больших плоскодонках. Наиболее густо была застроена и заселена та часть Дар ас-Салама, что находилась на западном берегу. На этом же берегу располагался и султанский дворец.

Тех, кто навещался в Дар ас-Салам, неизменно изумляли две особенности города. Во-первых, обширная столица с ее более чем стотысячным населением была почти целиком построена в лесу, настолько густом, что приезжий не мог разглядеть ни одного дома, пока не входил в этот лес. Во-вторых, вопреки всем средневековым понятиям, город не был обнесен стеной. Это объяснялось не столько естественной защищенностью столицы, сколько тем, что в период расцвета у нее вовсе не было необходимости защищаться от соседей, обитавших в глубинных районах острова. Хроника «Повесть об Аче» передает, видимо, бытовавшее в то время крылатое

выражение, что «истинные стены города — это боевые слоны».

Как и везде на исламском Востоке, центрами общественной жизни в Дар ас-Саламе были мечети и базары. Во времена Хамзы существовало три базара, причем один из них — в самом центре города. Уплачивая подать — золотую монету с ряда в месяц, — здесь могли торговать как мусульмане, так и индусы.

Добрый мусульманин, Искандар Младший позаботился, чтобы его столицу украшало должное число мечетей. Среди них, обычно квадратных в плане и крытых черепицей, внушительными размерами выделялась Байт ар-Рахман — Дом Милостивого, построенная (или, возможно, перестроенная) по повелению Искандара в 1614 г. Как принято, квадратная, окруженная аркадой, через которую вел путь во внутреннее помещение, и обведенная зубчатой крепостной стеной, она поражала зрителей четырехъярусной кровлей, почти такой, как у балийских индуистских храмов — меру, превращавшей Байт ар-Рахман в некое подобие пагоды, но никак не ближневосточной мечети. Автор «Повести об Аче» вкладывал в уста турецких послов восторженное описание ее огромных размеров, венчающего кровлю навершия из серебра, инкрустированного сиявшими на солнце осколками зеркального стекла, и золотого минбара — кафедры проповедника. Не страдая от ложной скромности, он приписывал им сравнение Байт ар-Рахман с прославленной мекканской мечетью Харам: «И на взгляд ваших рабов, лишь преславная мечеть Харам в Мекке Божией превосходит эту мечеть по числу молящихся. Мечети же во всех других странах не могут с нею сравниться».

Мечети, большие и малые, и индуистские храмы индийских купцов возвышались среди почти что сплошь деревянной городской застройки. Как и в других малайских городах, приезжие из разных стран селились в отдельных кварталах — кампунгах. На рубеже XVI—XVII вв. в Дар ас-Саламе существовали кампунги португальцев, гуджаратцев, арабов, бенгальцев, китайцев, бирманцев и монов из города Пегу. В китайских и европейских кампунгах дома тесно жались друг к другу, в остальных — были разбросаны внутри огражденной территории, несколько напоминая загородную усадьбу. Почти все дома строились из бамбука или тростника и были приподняты над землей на полтораметровых сва-

ях, поскольку город часто заливало во время высоких приливов, а также разливов реки. Тогда он превращался в своего рода бамбуковую Венецию, где от дома к дому добирались на лодках.

Другую опасность для столицы, о чем нетрудно догадаться, представляли пожары, порой в считанные часы уничтожавшие до семисот-восьмисот домов. Расправа с невольными поджигателями была крайне суровой. Так, султан однажды приказал посадить на кол женщину, по недосмотру которой, как говорили, пожар начался.

Искандар вообще чрезвычайно интересовался градостроительством и следил за тем, чтобы всем прибывающим в столицу было где поселиться. Он лично утвердил «типовой проект» дома с единственным этажом и стенами из циновок и приказывал своим рабам для ускорения строительства работать не только днем, но и ночью, «не теряя света луны».

В конце концов разразившийся во времена Хамзы строительный бум в числе других причин привел к упадку города. Почти не имея сельской округи, он попросту не смог прокормить столь многочисленное население. Все вышло по малайской поговорке: «луковицу погубили ее же цветы» — стремление привлечь как можно больше торговцев и прибылей, которые сулил их приезд.

Вот этим-то городом, пока еще под стук плотницких тесел переживавшим пору расцвета, и шел теперь герой повествования биографа. Ему предстояло пересечь базар и пробраться через заполнившую его плотную толпу. Из кого же она состояла, кто стоял сейчас у порога своих лавок и что за люди поминутно входили и выходили из них?

Первыми, кого встречал приезжий еще на подступах к Дар ас-Саламу, были рыбаки, бороздившие залив на своих лодках с косым парусом и противовесами по обоим бортам или на маленьких, рассчитанных на двух-трех человек суденышках. Те из них, кто мог обзавестись сетями, становились «богатейшими из всех промысляющих ремеслом», поскольку умели этими сетями охватывать целый косяк рыбы, тотчас в корзинах или ящиках появлявшейся на базаре. За ними шли различного рода ремесленники, работавшие по металлу и также имевшие на базаре свои лавки: кузнецы, ковавшие ножи, крисы, наконечники копий, литейщики, изготов-

лявшие не только пушки, но и более мирную утварь — медную посуду, подсвечники, лампы, тазы, и, наконец, знаменитые в то время ачехские ювелиры.

Искандар Младший, увлекавшийся ювелирным искусством и содержащий при себе целый штат из трехсот мастеров, как-то похвастал перед Болье сокровищницей, где были собраны их изделия: «Он показал мне множество драгоценных камней, еще не законченных и уже обработанных, просверленных с двух сторон, которые предназначались для колец; цепей из крупных изумрудов — ими украшали баджу, или казакины, по моде сплошь расшитые самоцветами и иными украшениями; большие золотые сосуды, сабли, кинжалы, ножи, срабатанные по-ачехски; застежки, которые, наподобие пуговиц, помещаются в разрезах казакинов». Секретом ювелиров было и получение сплавов, прежде всего суасы — сплава меди и золота, ценившегося выше, чем чистое золото.

Дар ас-Салам славился также своими плотниками, возводившими дома и строившими глубокие, узкие, заостренные лодки — прау с высокими бортами, а равно и большие барки водоизмещением до двадцати тонн для перевозки товаров.

Но, разумеется, подлинными хозяевами базара были купцы всех видов и родов, местные и чужеземные, среди которых особым уважением пользовались индийские торговцы тканями. Купцы выносили на продажу такое разнообразие товаров, вплоть до вареных черепаховых яиц, что перечислить их нет никакой возможности. Вокруг этих «аристократов базара» вился целый рой всевозможных фрахтовщиков, перекупщиков, маклеров и менял. Любопытно, что менялами были почти исключительно женщины, сидевшие на базарах и перекрестках дорог «со свинцовой монетой, именуемой каш».

Теперь о тех, кто толпился перед лавками. Это были главным образом рабы, ибо минимально состоятельный житель столицы считал для себя бесчестьем лично отправиться за покупками, и если не имел раба, то нанимал его у соседа, чтобы послать, скажем, за рисом на базар в ста шагах от дома. Один из европейцев, побывавший в Аче, сообщал: «Я слышал, что у короля не менее тысячи рабов. Некоторые из них — главные купцы, тоже имеющие в подчинении известное число рабов. И хотя и эти последние — рабы, они, в свою очередь, сами владеют рабами, так что нам, иностран-

цам, очень трудно понять, кто из них раб, а кто нет. Все они в некотором смысле рабы друг друга».

Все же коренные жители города умели разбираться в этой головоломной проблеме. Они знали, что непричастны ни к отправлению власти, ни к выгодам крупной торговли, но вот ведь живут — имеют собственный дом, зарабатывают трудом рыбака, ремесленника, лавочника или менялы и, хотя в некотором роде зависят от какого-нибудь патрона из аристократической семьи, могут освободиться от его «покровительства», уплатив сорок реалов. Для них, в сущности, слово «раб» означало не большую степень зависимости, чем подразумевает выражение «ваш покорный слуга». Настоящими же рабами были обычно военнопленные, реже — несостоятельные должники, которые пасли буйволов, строили дома, валили лес, копали карьеры и замешивали раствор для каменщиков. Однако и они четыре дня из восьми работали на себя, а при наличии некоторых средств могли откупить и остальные дни или вообще выкупиться на свободу. Более или менее приемлемая жизнь и надежда на выкуп были причиной того, что восстания рабов в истории Аче неизвестны. Все ачехцы, включая султана, действительно могли считаться «рабами», но совершенно в другом смысле, который биографу предстоит разъяснить лишь в самом конце книги.

Таковы были «люди базара» — своеобразное «третье сословие» Дар ас-Салама — и столичные рабы, совместно и составлявшие толпу, через которую предстояло пробраться Хамзе. Однако где-то там, за пределами толпы, лишь изредка смешиваясь с ней, но и тут сохраняя свою обособленность, жила еще одна категория горожан: оранг кайя — «могущественные», знать.

Они выделялись. Собственно говоря, умение и высочайшее дозволение выделиться и свидетельствовали об их высоком престиже. Они любили одеваться в «казакины» из «наилучшей ткани пурпурного цвета» с широкими рукавами, застегивающимися на запястьях; наматывать тюрбан, оставляя открытой макушку, носить шелковый шарф на плече, широкую саблю на перевязи и крис за поясом, тогда как простолюдины разгуливали обнаженными выше пояса или в ничем не примечательных баджу. Они знали толк в курах, зажаренных на углях, рыбе и буйволином мясе, которое «там очень хорошо готовят и которому с помощью чеснока и перца придают еще более приятный вкус», тогда

как простолюдины довольствовались рисом, в лучшем случае добавляя к нему кусочек рыбы или немного зелени. Они отращивали длинные ногти на большом пальце и на мизинце, дабы показать, что им не приходится работать руками.

В городе у них были большие дома с многочисленной челядью и по нескольку амбаров с рисом или перцем, который они сбывали втридорога. За городом им принадлежали участки земли, жители которых находились под сенью их правосудия. Они вели дела с крупнейшими индийскими и китайскими купцами, и, хотя жесткое самодержавное правление Алауддина и Искандара Младшего несколько умерило их амбиции, султану все еще приходилось считаться с ними и награждать их титулами и высокими постами. Через одного из них проходили все купцы, искавшие высочайшей аудиенции, — нетрудно представить себе все выгоды этой должности. Другие следили за состоянием набережных и работой таможи, взимая в свою пользу законный налог. Третьи командовали сыскной полицией, городской стражей. Из их же числа назначались военачальники и т. п. При всем могуществе они, однако, далеко не всегда могли передать свой сан по наследству. И Алауддин, и Искандар, сместив и уничтожив многих из прежних оранг кая, назначили на их посты новых людей — простолюдинов, оказавших важную услугу, или просто своих любимцев.

В тот день они заполнили зал для приемов во дворце Искандара. К этому дворцу с пышным названием Обитель Вселенной, что тогда еще располагался в километре от западной части города на обоих берегах речки, под стать дворцу именовавшейся Обитель Любви, сейчас и должен был подходить герой повествования. Потом он перейдет через ров, почти правильным овалом охватывавший дворец, минует каменные ворота, внутренние дворы и наконец остановится в дверях зала для приемов. Хамза должен помнить этот зал еще в те времена, когда здесь не было возвышения, на котором будет восседать перед ним Искандар, и султан, скрестив ноги, сидел прямо на полу («точно портной» — съязвил тогда английский путешественник), так же как располагавшиеся «перед его лицом» оранг кая и даже личные телохранители.

На новомодном возвышении, как и многое другое введенном, вероятно, по могольскому образцу, Хамзе предстояло увидеть того, кто в 1613 г. в письме «возлюбленному брату» — английскому королю Якову I так официально охарактеризовал себя:

«Мы — государь, обретший сан повелителя, что, незримый для взирающих, восседает на престоле царства, владыка терема из слоновой кости, изукрашенного ажурной резьбой, покоящегося на основании цвета сурика, расписанном золотом, и дворца, простирающегося насколько хватает глаз, с рекой в берегах из мрамора, подобного наново отполированному зеркалу, с золотым фонтаном, усыпанным самоцветами и серебряными водометами, обладатель сокровищницы, полной чистого золота и серебра, что добыты в копиях Париамана и в горах Селиды, хозяин драгоценных камней девяти родов, и двух золотых зонтов весом в сотню кати², и золотого трона, покрытого золотой циновкой... государь, владеющий кольчугой из суасы, и шлемом из суасы, и слоном с вызолоченными бивнями и посеребренной шишкой на лбу, и колокольчиком из суасы на цепи из суасы, владыка, обладающий... щитом из суасы, копьем из суасы, мушкетом из суасы и конем под седлом из суасы, владеющий гонгом из суасы и знаками государева величия из золота, суасы и серебра...

Мы — государь, приказавший приготовить для себя надгробие из золота и избравший посмертный титул Макота Алам, потомок государей, что покоятся под надгробиями из суасы... И мы неизменно возносим хвалы Господу Миров, излившему на нас потоки милости и предавшему под нашу власть города, что простираются от нас к востоку — Педир, Пасей, Перлак, Дели (город на северной Суматре. — В. Б.), Паней, Рокан, Бату Савар (столица Джохора. — В. Б.) и все владения Бату Савара: Перак, Паханг и Индрагири, а равно города, что от нас к западу — Дайя, Барус, Тику, Париаман, Индрапура, Палембанг и Джамби».

Чтобы вконец не утомить читателя, биограф решил почти вдвое сократить это примечательное упражнение в географии, включающее едва ли не все города Суматры и значительной части Малаккского полуострова. Искандар же считал необходимым дать полный перечень своих регалий и владений, ибо именно в них, по малайским представлениям, воплощалась и ими укреплялась сверхъестественная сила или энергия власти — даулат

правителя, столь мощный, что одно лишь прикосновение к государю могло стоить неосторожному жизни. Оградившись «силовым полем» даулата, Искандар мог говорить с Яковом на равных.

Искандар родился, скорее всего, в 1583 г. и был, согласно государственному мифу, потомком Искандара Двурогого (Александра Македонского) и небесной девы из рода Маха Бисну (индуистского божества Вишну). Его мать Путри Индрабангса, дочь Алауддина Сайида ал-Мукаммала, происходила из правящего дома Дар ал-Камал — Обители Совершенства, отец, Мансур-шах, — из семьи властителей Макота Алам — Короны Вселенной. Дар ал-Камал и Макота Алам были теми самыми поселениями, разделенными рекой, которые, объединившись, образовали город Дар ас-Салам. Таким образом, сын столь достойных родителей имел все права на престол.

Его воспитателем стал дед, султан Алауддин, не чаявший во внуке души. «Повесть об Аче» в подробностях описывает детство царевича. В четыре года Алауддин подарил ему игрушки: слоника и лошадку из золота, двух барашков, которые двигались и бодались, волчки и шарики из суасы. В пять лет старик порадовал любимца живым слоненком Индраджайей, который очень привязался к царевичу, в то время носившему имя Панчагах. В тринадцать лет Алауддин вручил ему и его тридцати товарищам по играм по золотому письменному прибору, усыпанному самоцветами, и засадил учиться грамоте. Их наставником стал некий факих (законовед) Раджа Индрапурба, которого впоследствии в благодарность за труды султан назначил кади Малик ал-Адилом (Владыкой Справедливых) — главным духовным судьей Аче. Когда же царевич научился читать Коран и малайские книги, его стали обучать фехтованию, к которому он оказался столь способным, что в один день усвоил двести фехтовальных приемов и уловок.

С детства его больше всего влекли война и охота. Еще в пять лет он не только забавлялся со слоненком, но, перегородив реку «неводом» из двух сотен взявшихся за руки сыновей военачальников и вельмож, назначал еще сотню различными рыбами и акулами и приказывал им идти на прорыв «невода», так что вода в реке начинала «бурлить, точно море в шторм». Со временем военные и охотничьи забавы усложнились: в семь лет

царевич умел обращаться со слонами, в восемь устраивал потешные морские сражения, в десять посрамлял искусством джигитовки португальских послов, в двенадцать убил дикого буйвола, в четырнадцать — свирепого тигра.

Можно полагать, что еще в годы учения он прочитал «Повесть об Искандаре Двурогом», широко распространенную у малайцев, и его дотоле смутные детские устремления обрели определенность. Отныне идеалом честолюбивого царевича стал покоритель мира, прошедший его «от восхода до заката». Ему же царевич был обязан и тем именем, под которым вошел в историю. Кстати сказать, в этом не было ничего необычного: имя Второй (то есть новый) Искандар чеканили на своих монетах мусульманские правители Индии, которая для ачехцев обладала особой притягательностью. Так поступали Мухаммад ибн Туглак (1325—1351) — султан Дели и Алауддин Бахман-шах (1347—1358) — основатель династии бахманидов в Декане.

С Искандаром Двурогим сравнивал Искандара Младшего автор «Повести об Аче». Турецкий (румский) султан у него говорил: «Как прежде Господь сотворил двух могущественных государей — пророка Сулеймана (Соломона. — В. Б.) и царя Искандара, так и сейчас он создал двух великих властителей — султана Рума на западе и Перкасу Алама (еще одно имя Искандара Младшего. — В. Б.) на востоке». Другое сочинение того же времени — «Ачехские обычаи» («Адат Аче») также сравнивает Искандара Младшего, выходящего из мечети Байт ар-Рахман в день жертвоприношения буйволов, с великим македонцем, выступающим на покорение мира.

Не исключено, что у царевича был и другой образец для подражания. Предшественники биографа давно обратили внимание на то, что «Повесть об Аче» весьма напоминает хронику могольского императора Акбара «Акбар-наме», написанную Абу-л-Фазлом около 1602 г. Сближают их характерные «световые» сны-предсказания, совершенно необычный для малайской историографии «погодный отчет» о детстве героя, многие совпадающие эпизоды. Но те же черты присущи и «Автобиографии Тимура», к которому восходило генеалогическое древо Великих Моголов и чье имя стояло в первом кружке их государственной печати послужившей образцом для «громовой печати» Искандара Младшего.

Ачехскому султану был (или по крайней мере был бы) близок встающий со страниц автобиографии неколебимый джахангир — покоритель мира, ведущий за собой многотысячные армии, все сметающий на своем пути, находящийся под особым покровительством судьбы и Аллаха, чьи веления открывают ему «люди тайного мира» — суфии. Оба эти образа в сознании Искандара Младшего могли сливаться. Ведь и македонец, и Тимур были великими завоевателями. Рядом с македонцем стоял его наставник и советчик — пророк Хизр, согласно традиции, величайший суфий и водитель суфиев. Рядом с Тимуром — его духовный руководитель, суфийский шейх Зайнуддин Абу Бакр Тайабади.

В то время когда Хамза встретится с Искандаром, он тоже застанет его в ореоле славы непобедимого полководца, и рядом с ним будет первый советник и духовный наставник государя — шейх Шамсуддин из Пасея, наряду с Хамзой самый знаменитый из ачехских суфиев того времени.

Вот как Искандар пришел к власти. Сыновья султана Алауддина, не в силах дожидаться конца его неожиданно затянувшегося правления, составили заговор. Семидесятишестилетнего старика заключили в темницу, где, видимо, он и умер. Старший сын под именем Али Риаят-шах воцарился в Аче, младший стал правителем Педира. Об Искандаре, которому уже минул двадцать один год, никто по неясным причинам не вспомнил. Вскоре он рассорился с новым султаном, бежал ко второму дядюшке в Педир и убедил его восстать. Во главе армии повстанцев Искандар двинулся на Дар ас-Салам, но в то время удача еще не была ему суждена: Али Риаят-шах наголову разгромил племянника и в «железах» доставил его в столицу.

Меж тем корабли португальцев, извещенных об ачехской смуте, бросили якоря на рейде Дар ас-Салама. В этот критический момент султан вспомнил о кровных узлах, а заодно и военных дарованиях Искандара, освободил его из железных уз и передал ему командование своими войсками. Искандар отразил атаку португальцев, и этот день стал днем его первого успеха. А вечер принес второй успех, неожиданный, а может быть, и не столь уж неожиданный, ибо в Искандаре, похоже, родственные чувства не спешили проснуться — дядюшка внезапно для всех скончался и герой дня был провозглашен султаном.

Теперь оставался лишь педирский дядюшка, прежний союзник, но, поскольку родственные чувства по-прежнему дремали, Искандар устранил его рукой наемного убийцы. «Сад царей» сообщает, что на престол Искандар вззошел в начале апреля 1607 г. Настала очередь сторонников обоих дядьев. Больше, возможно несколько сгущая краски, писал: «Он уничтожил всю прежнюю аристократию и создал новую». С тех пор все оранг кайя находились под неусыпным надзором. Раз в три дня каждый из них был обязан безоружным нести во дворце круглосуточную стражу. Любое неповиновение каралось смертью. К непокорному являлся посланец султана с государевым крисом, покрытым желтым платком, и судьба того была решена. Малейшее подозрение в неповиновении обогащало казну огромным штрафом.

Все эти «реформы и перестановки», а также подготовка мощной армии на пять лет оттянули осуществление миссии джахангира. Искандар создал армию из многочисленной пехоты, кавалерии — в значительной части на персидских конях, — артиллерии, мощного корпуса боевых слонов, создал флот, состоящий из крупных гребных и парусных судов, способных нести шестьсот-восемьсот воинов. По рассказам, в столице и ее окрестностях он мог мобилизовать до сорока тысяч человек. С этой армией он сначала обрушился на северосуматранских соседей: в 1612 году захватил княжество Дели, а в 1613 г. — Ару — союзника Джохора. В том же 1613 г. разгрому подверглась и столица Джохора — Бату Савар. Султан со своими домочадцами был доставлен в Дар ас-Салам, где вскоре и встретил смерть. В следующем году Искандар нанес поражение флоту португальцев в битве у острова Бинтан. В 1617 г. он перенес военные действия на Малаккский полуостров — захватил Паханг и вывез в Дар ас-Салам его султана, а в 1620 г. — том самом, когда к нему пришел Хамза, — завоевал на полуострове султанат Кедах. Искандара ожидало еще девять лет сплошных побед. Казалось, что вновь в малайском мире возникает государство-объединитель, владеющее обеими берегами Малаккского пролива.

Война была главной страстью Искандара, но наряду с ней существовали другие увлечения. Читатель помнит, что он заботился о развитии торговли, градостроительства и ремесел, — пополняя казну, они давали средства для военных предприятий.

Он был строгим мусульманином, учился суфизму у Шамсуддина и одевал свое воинство ислама в длинные арабского покроя одеяния. Преданность исламу и суфизму не мешала ему, однако, устраивать по старому языческому обряду жертвоприношение буйволов, посвященное теперь памяти жертвоприношения Ибрахима (библ. Авраам). Помолившись вместе с шейхом Шамсуддином, султан выходил из мечети, шествовал к навесу, где была привязана жертва, и вонзал золотой кинжал в загривок первого буйвола. Как только показывалась кровь, он передавал кинжал Шамсуддину, в обязанность которого входило прикончить животное. Затем жертву приносил кади Малик ал-Адил, а следом за ним прочие вельможи. Случалось, что в один раз забивали несколько сотен буйволов. Туши доставляли во дворец, делили и раздавали народу.

Султан по-прежнему увлекался охотой на кабанов, оленей, тигров и носорогов, а также боем буйволов или сраживанием слонов: разъяренные слоны-самцы бились внутри живой крепости, «построенной из ста пятидесяти их могучих собратьев, задние ноги каждого из сражающихся были привязаны к ногам четырех слоних, по мере надобности растаскивавших „бойцов“». Не меньше удовольствия доставляли ему бесчисленные церемонии, празднества и приемы, описанию которых посвящены многие страницы «Ачехских обычаев», торжественные шествия под грохот барабанов и гонгов со слонами в красочных попонах, несшими на спинах башенки с седоками, и слонами, сплошь укутанными тканями на бамбуковой основе, из под которых торчали лишь ноги, похожими на огромных черепах, с арабскими скакунами и богато разодетыми воинами.

Наконец, было еще любимейшее развлечение — пиры. Усладив слух пением красавиц, что под дробь барабанщиков восславляли его ратные подвиги, и, устав от танцев, которыми его тешили придворные танцовщицы в свободных одеяниях, показавшихся Болье волной чистого золота, султан обращался к золотым же блюдам с разными мясными разностями, вареньем, сладостями и особым образом приготовленным для него рисом. Все это обильно запивалось араком — рисовой водкой, крепость которой не всегда могли выдержать даже такие «трезвенники», как европейские моряки. Нередко пиры устраивались в загородном султанском бассейне. В продолжение четырех часов хозяин и гости ели и

пили, стоя в воде, а юные слуги вплавь доставляли им все новые блюда. Приличествующее великим государям изобилие с трудом совмещалось с суфийской воздержанностью и непрехотливостью.

Если прав тот, кто назвал «театральными государствами» монархии островного мира, в которых важнейшим свидетельством могущества был расписанный по часам, дням и месяцам придворный ритуал, превращавший год едва ли не в сплошное праздничное представление, то Аче было ярчайшим примером такого государства. Тем не менее Искандар, как деликатно выразился другой исследователь, отличался «неустойчивостью характера», и неприятный запах гари, крови и железа, которым тянуло от подмостков его «театра», слишком часто, в нарушение всех условностей, оказывался настоящим

Глава II

МОМЕНТАЛЬНЫЕ ЗАРИСОВКИ И ПОРТРЕТЫ

Кто его сюда прислал
Сразу изо всех зеркал?
А Ахматова

В соответствии с канонами малайской классики, после рассказа о стране и ее правителе читателю должен быть представлен герой «несказанно прекрасной» повести или поэмы. Рассказчику следует поведать о его происхождении, поразительных способностях, проявленных с молодых ногтей, описать его внешность, а если представится случай, и изысканный наряд, и, обучив всем наукам у искушенного наставника — непременно Суфьяна, поскорее отправить в странствия по градам и весям, а в сущности — по жизни с ее ратными и любовными испытаниями.

Увы, для биографа Хамзы полностью осуществить даже такой достаточно непритязательный план — задача не из легких. И еще долго, быть может всегда, в его внезапно осветившейся волшебным светом коробочке герой повествования будет неясной безликой тенью скользить в многокрасочной толчее портового города,

пробираясь, как мы помним, ко дворцу. Причин тому немало, и едва ли главная из них — то предпочтение, которое отдавала малайская словесность портретам очаровательных царевичей и царевен, а не изображению занятых своими мыслями «людей тростникового пера». Ведь наряду с вымышленными героями-книжниками, наподобие мудрого Исмы Ятима, с детства поражавшего сограждан сочинением назидательных повестей, что «ценнее золота и серебра», эта словесность сохранила автопортрет реального литератора XVII в. — Энче Амина, гордившегося тем, что он, как и подобает секретарю султана, истинный комильфо:

Энче Амин искушен в науках,
Не слишком высок и сложен недурно,
Всегда умащен благовонным маслом,
Оттого аромат его всем приятен
Энче Амин, уныния чуждый,
В Макассаре рожден, но по крови — малаец,
Его движенья изящны, словно
То ветка ангосоки дрожит, поникнув.

Таким портретом, запечатлевшим внешность героя, биограф Хамзы, к сожалению, не располагает, и у читателя еще будет возможность убедиться, что это отнюдь не случайность. Разумеется, исходя из общих соображений нетрудно предположить, что Хамза, как и его макассарский брат по перу, а равно и большинство малайцев, был тоже «не слишком высок, и сложен недурно». Можно представить себе и как он был одет. Сам Хамза в своем прозаическом сочинении «Тайны постигших» («Асрар ал-Арифин») описал подобающий суфию наряд, состоящий из баджу — верхней одежды, наподобие куртки, из накидки или покрывала, схваченного на голове обручем, а также штанов или шальвар, не особенно широких и по тогдашней ачехской моде доходивших до колен. Традиция утверждала, что первым, кто носил такие штаны, был Ибрахим (библейский Авраам). Накидка на голове не была характерна для малайского костюма и выдавала, скорее, арабский стиль одежды, которого и позднее держались малайцы, подчеркивавшие свою приверженность обычаям ислама. Тогда яснее становится и тот тип баджу, который носил Хамза. По всей видимости, это был баджу джубба — арабский длинный «кафтан» с широкими рукавами, открытый спереди, так что видна была застегивавшаяся на груди рубаха. Такие «кафтаны» в Аче были принад-

лежностью не только благочестивых духовных лиц, но и воинов Искандара Младшего, желавшего показать, что его армия — не что иное, как истинное мусульманское воинство. Как еще узнает читатель, Хамза в свое время прославился в «обители облаченных в джубба», и это делает еще более вероятным, что и сам он носил джубба

Итак, читателю предлагается представить себе невысокого малайца в длинном «кафтоне», штанах до колен и с накидкой на голове. И все-таки, даже если эта накидка скрывала лишь волосы, лицу главного героя этой книги, подобно лицам достигших совершенного постижения суфиев с персидских миниатюр, суждено остаться белым пятном — зиянием, разрывающим окружающее многоцветье. Впрочем, если в озарившейся светом коробочке фигура Хамзы тенью скользнула перед нами, то пятну на месте его лица подобает быть не белым, а черным. Отказываться от этого произвольно увиденного образа биографу поэта явно не следует, ибо он — выражение не только досадной неосведомленности, но и, как вскоре станет ясно, представления о самом себе героя повествования. Ведь суфий, достигший цели, может рассматриваться не только как отражение сияющей белизны Высшей Реальности, но и как отброшенная Ею черная тень.

Потерпев неудачу с описанием внешности Хамзы, биограф, однако, не должен отчаиваться. «Портреты» его героя, пусть и с лицом-тенью, по меркам малайской литературы, тяготевающей к анонимности, весьма многочисленны. К ним прежде всего относятся примерно три десятка «моментальных зарисовок», сделанных по тому или иному случаю самим Хамзой и помещенных в последние строки его стихотворений — те, что, по традиции, принятой в поэзии мусульманских народов, включают «поэтическое имя» автора, его тахаллус (Хамза, Хамза Фансури, Хамза Шахрнави). По своему содержанию тахаллусные строфы весьма разнообразны и позволяют сказать хотя бы несколько слов обо всем том, что должны были отразить малайские литераторы, создавая образ главного героя повествования. Современный биограф, правда, гораздо более придирчив и, просматривая предложенные ему «зарисовки», будет на каждом шагу сетовать на их нечеткость, незавершенность, неразборчивость, чрезмерный лаконизм, а главное — на отсутствие дат рядом с подписью художника, отчего его жиз-

ненный путь никак не желает вытягиваться в линию, но, напротив, норовит как бы сжаться в точку, разом вобравшую в себя все, что происходило с героем. Однако даже для этого педанта в собрании «зарисовок» найдется немало интересного. Если же он все-таки решит довериться той последовательности событий, которую предлагают средневековые малайские каноны повествования и которая на первый взгляд не противоречит здравому смыслу, то в его воображении соткется (малайцы уподобляли творческий процесс прядению и ткачеству) примерно такая канва внешних событий жизни Хамзы.

Одна «зарисовка» покажет биографу место рождения героя — ту из малайских стран, где из деревьев добывается камфара, другая уточнит, что эта «страна» — расположенный на северо-западном побережье Суматры город Барус, третья, наконец, поведаст о такой неожиданной детали, что стулья в доме Хамзы изготовлены все из той же драгоценной барусской камфары (из камфарного дерева? — спросит себя биограф):

Его жилище — это дом обитаемый,
Все его стулья — из камфары,
Добываемой в городе Фансур (то же, что и Барус — В Б)
из деревьев.

Следующая серия зарисовок покажет Хамзу в том окружении, среди которого он вырос. Биограф увидит, что Хамза — бедняк, простолюдин, амбициозно мечтающий достичь благородного сана и переселиться в столицу Аче — Дар ас-Салам:

О Боже, о Вечное Бытие,
Положи конец пребыванию Хамзы в ранге простолюдинов,
Чтобы он смог достичь Дар ас-Салама

Обратившись еще к одной серии, биограф найдет обязательные для малайской беллетристики путевые зарисовки. На одной из них Хамза изображен в Мекке на фоне Каабы, на другой — во время утомительного плавания в северояванский город Кудус:

Хамза Фансури в Мекке,
Он ищет Господа в Каабе,
Путь от Баруса до Кудуса безмерно утомителен .

Годы странствий, как и следует ожидать, не проходят для героя даром: он получает прекрасное образование, причем каким-то образом умудряется учиться у

Этот образ также вполне соответствует малайской классике, где герой-любовник всегда в то же время и мужественный воин.

Через своих друзей-хулубалангов или каким-то иным путем Хамза, видимо, знакомится с государем Аче. По крайней мере один, на редкость нечеткий, рисунок изображает его дружески перемигивающимся с царственной особой, отдаленно напоминающей султана Алауддина, обычно именовавшегося просто по своему титулу — Шах Алам — Повелитель Вселенной:

Хамза, хотя он — нищий, ничтожный, утонувший,
Перемигивается с Владыкой Вселенной.

Судя по другой зарисовке, он просит того же Шах Алама не разлучать его с возлюбленной каким-то возвышением — вероятно, приглашением ко двору:

О ты, Владыка Вселенной,
Извлекший на поверхность утонувшего Хамзу,
Не гаси его любовь...

Эта серия зарисовок косвенно свидетельствует об осуществлении давнишних амбиций Хамзы. Хотя никакие подробности его возвышения точно не известны, еще одна серия зарисовок неожиданно изображает Хамзу сановником, который достиг высшей степени могущества и даже почитает себя равным султану, если не превосходящим его по своему величию:

Хамза Фансури достиг могущества,
Он стал повелителем обоих миров.

Здесь бы, следуя канону, традиционный малайский литератор и закончил свое повествование, ибо герой, изображенный им, вполне соответствует романтическому идеалу «несказанно прекрасных повестей». Однако современный биограф не может пройти мимо последней серии зарисовок, изображающих Хамзу на смертном одре. Судя по этим зарисовкам, версии смерти Хамзы были диаметрально противоположны: согласно одной — он утонул, согласно другой — заживо сгорел:

Хамза Фансури безвозвратно утонул
В безмерно глубоком море...

Или:

Хамза Фансури совершенно уничтожился,
Словно дерево, сгорел дотла...

Во всяком случае несомненно, что его смерть находится в какой-то связи с притязаниями на султанский титул:

Хамза Фансури утонул...

Он стал султаном обоих миров,—

что вполне естественно для ачехского двора, раздираемого непрерывными интригами.

Такой реконструируется внешняя канва жизненного пути Хамзы, если отбросить некоторые повторы, содержащиеся в тахаллусных строфах, и некоторые неясные или не относящиеся к событийной стороне его жизни четверостишия.

Душа традиционного малайского литератора на том бы, пожалуй, и успокоилась. Его повесть запечатлела всю предусмотренную каноном круговую траекторию: сначала показала героя в унижении, затем провела его через скитания и поиски возлюбленной и наконец возвратила на родину обретшим высокий, едва ли не султанский титул. Однако современного биографа, чуждого всей этой сказочной стихии, не оставляют сомнения. Главное из них — вправе ли он отбрасывать не столь уж малочисленные строфы, как будто не имеющие прямого отношения к внешней, событийной стороне жизни Хамзы. Ведь если их привлечь, то и те строфы, что прежде казались, бесспорно, биографическими, представнут в несколько ином свете.

Вот, например, вопрос о происхождении поэта. На первый взгляд ответ на него ясен: он из бедной семьи, обитавшей в Барусе (Фансуре). Сам Хамза недвусмысленно говорит об этом, но, увы, в другом месте он же сообщает, что происходит... от «немеркнувшего драгоценного камня», в третьем — что порожден «морем, в котором нет течений», а в четвертом неожиданно утверждает, что «обрел бытие в Шахрनावе» — вполне реальном географическом пункте. К тому же, наряду с нисбой (частью имени, указывающей на место происхождения) Фансури — «из Фансура», он нередко подписывает стихи нисбой Шахрнави — «из Шахрनावы». Так где же все-таки родился Хамза, из какой семьи он происходил и чем могут помочь в определении этого такие образы, как море, драгоценный камень?

Или вопрос о возлюбленной — да и была ли она? Опять неясности и полный разнбой. В одной строфе сообщается о единении с возлюбленной, в другой — о «единении с вечной» (возлюбленной?), а в третьей те же слова явно относятся в Всевышнему.

А путешествия... Мы помним, что Хамза искал Аллаха в Мекке. Это понятно: как благочестивый мусульманин, он совершил хаджж. Но в последней строке зачем-то говорится, что поэт обрел Его дома, а в некоторых других строфах он вообще не советует тем, кто стремится к богопознанию, куда-нибудь уезжать. Что все это значит и где же в конце концов ставший столь загадочным дом поэта?

А близость с султаном, с которым Хамза «играл в гляделки»... Ведь титул Владыка Вселенной может относиться к Шаху Аламу, а может — и к Аллаху, но причем здесь тогда дружеское переглядывание?

А друзья-хулубаланги и главный из них — Мансур... Кто это? Просто какой-то знаменитый военачальник-победитель (таково по-арабски значение этого имени), или какой-то определенный Мансур, или прославленный Мансур Халладж — мученик из отброшенных биографом суфийских строф?

А смерть в огне или водах моря (кстати сказать, излюбленный вид казни бунтовщика в малайской классике)... Если это действительно казнь, то почему Хамза становится (претендует на сан?) повелителем обоих миров не до нее, а после нее? И как вообще он мог что-то писать после смерти?

Все больше и больше вопросов встает перед биографом, лишь на какой-то миг позволившим себе поддаться сомнениям, и все более и более смутной становится граница между «собственно биографическими» и «суфийскими» строфами. А уже пора от описания жизненного пути героя переходить к оценке его человеческой и поэтической позиции. И так удобно было бы начать эту оценку строками:

Хамза Фансури, хотя и ничтожен,
Своей сущностью близок к благородной сущности,—

которые, казалось бы, неопровержимо свидетельствуют о гуманистических основах мировоззрения поэта, о том, что еще в ранние годы бедности он, сын торгово-ремесленного города, уже ясно сознавал свою причастность благородной человеческой природе. А тогда все последующее, а заодно и суфийские увлечения можно было бы объяснить спецификой противоречивого самовыявления личности в предвозрожденческую пору. Однако именно этим строкам суждено окончательно разочаровать биографа и превратить его творческие

сомнения в род уже вовсе нетворческого отчаяния, ибо в этот единственный раз сам поэт потрудился объяснить, как следует понимать его «тахаллусные строфы».

«Знайте, — обращается он к биографу, — что под словами: „Хамза Фансури, хотя и ничтожен“ — разумеется следующее: он ничтожен, но при этом твердо убежден в том, что говорит, и не суесловит, хотя немощен во всяком деле, как-то: подвижничество, поклонение, затворничество, самоограничение и отвержение от мира. А сверх того, не искушен в познании и постижении... Однако в меру благодати, дарованной Всевышним, мы взыскуем и высказываемся о Нем то по откровению откровений, то по Его Следам и Делах, Именам и Атрибутам. Другое истолкование ничтожества Хамзы в том, что он лишен собственного бытия. Если же лишен его, то не имеет также ни атрибутов, ни дел, а это и значит — ничтожен.

Знайте, что под словами: „Своей сущностью близок к Благородной сущности“ — разумеется следующее: хотя он и ничтожен, его истинная сущность неотделима от Преславной Сущности, ибо именно Она — Владычица его движения и покоя, благодаря Ей он сидит и стоит, спит и бодрствует, останавливается и идет. Именно она побуждает его к действию и дает возможность совершить действие. Если бы Она не побуждала Хамзу к действию, он не мог бы действовать, ибо Хамза подобен тени (вот почему он не дает описания своей внешности! — отметит здесь биограф). Если бы Владыка тени не привел его в движение, как бы мог Хамза двинуться с места?».

И так далее, и так далее. Из того же, что следует далее становится понятным, что Благородная Сущность — это Сущность Всевышнего, которая подобна водам моря, а сам Хамза подобен пузырьку пены на их поверхности. Хотя пена — груба, а вода — утонченна, по своей истинной сути пена неотделима от воды. Когда пузырьки пены лопаются, она вновь возвращается в воду. Бог и его почитатель, таким образом, обретают единство.

Прочитав эти строки, биограф начинает понимать, почему Хамза, утонув, стал повелителем обоих миров. Однако ответ хотя бы на этот вопрос отнюдь не приносит облегчения, ибо никоим образом не свидетельствует ни о достоверности проделанной реконструкции, ни о надежности и правильном понимании отобранного для

нее материала. Даже значение строф с, казалось бы, бесспорными географическими названиями начинает как-то подозрительно мерцать. Теперь уже с тоской биограф вспоминает четверостишия, в которых говорилось, будто Хамза «происходит из Фансура», будто он оттуда, где «добывают камфару из деревьев», — ведь с этими самоочевидными по смыслу строфами соседствует, например, такая:

Хамза Шахрнави совершенно уничтожился,
Словно дерево, сгорел дотла.
Происходящий из Моря, в котором нет течений,
Он стал камфарой в Барусе.

Будучи человеком осведомленным, биограф знает, что камфара — это вещество в виде тягучей жидкости, иногда застывшей, сгустившись в хлопья или кристаллики, которое добывают из сердцевины дерева наподобие сосны. Для этого его ствол раскалывают. Именно такими деревьями и славились джунгли, окружавшие Барус (Фансур). Хамза говорит, что он стал камфарой после того, как был деревом и сгорел дотла, совершенно уничтожился. В этом нетрудно усмотреть аналогию с «грубой пеной», которая, уничтожившись, вновь становится водой, как бы выявляет свою истинную сущность. Таким образом, камфара (внутреннее) есть истинная сущность камфарного дерева (внешнее). Но при чем тут происхождение из «моря, в котором нет течений», то есть из недвижимого моря? Не то ли это море Божественной Сущности, что уже знакомо биографу? Но если это так, какое отношение к морю имеет камфара?

Вновь обратившись к «Тайнам постигших», где отыскалось и истолкование стихов о ничтожестве Хамзы, биограф узнает, что Море — источник символического круговорота воды, в результате которого создаются Вселенная и человек. В другом месте он прочитает, что вода (символически — вода того же Моря) — единая сущность всех растений, несмотря на их внешнее многообразие. Узнав об этом, биограф поймет, что для Хамзы жидкая камфара (сущность дерева) — это та же «вода Моря», хотя и густая. Таким образом, смысл целой строфы примерно таков: как и все мироздание, Хамза порожден божественной Сущностью (Морем), затем он обрел свою грубую земную форму (дерево). Когда же, пройдя суфийский путь, он уничтожил эту форму (сгорел дотла), он снова стал жидкостью (камфарой), тождествен-

ной воде Моря. Таким образом, круг бытия Хамзы замкнулся: творение (Хамза) возвратилось к Творцу (Море).

Это рассуждение, однако, можно продолжить: ведь камфара — именно густая жидкость, вода и в то же время не вода. Прочтя весь трактат, биограф может предположить, что Хамза, став камфарой, достиг не состояния гибели в Море и слияния с Ним — фана, а другого суфийского состояния — бака, при котором адепт, переживший экстатическое слияние с Высшей Реальностью, преображенным возвращается к жизни среди людей и в дальнейшем неизменно пребывает в двух мирах одновременно: телом на земле, духом на небесах (ср. жидкость, но густая).

Итак, новое прочтение строфы о камфаре, свидетельствует о том, что в Барусе Хамза достиг состояния бака (или в какой-то момент прибыл сюда в этом состоянии), но по-прежнему не разрешает вопроса о его происхождении из данного города. В отчаянии биограф уже готов признать, что единственное содержание «тахаллусных строф» — иллюстрация на примере собственного духовного опыта таких основоположений суфизма, как: происхождение взыскующего Истины из Моря божественной Сущности; его неведомое для самого себя пребывание в истинном «я» — искре божественного Духа, благодаря чему можно достичь единения с Вышней Возлюбленной или, подобно пророку Мухаммаду, приблизиться к Аллаху на расстоянии «двух луков»; непрестанная и не всегда успешная борьба взыскующего со своей страстной душой и мирскими соблазнами; переживание различных суфийских состояний, победа над страстями и в результате — мистическое постижение истинного «я», единственного «места», где следует искать Всевышнего.

Как по мановению волшебной палочки, граница между «событийными» и «суфийскими» строками окончательно исчезает. Все они оказываются суфийскими, и любая может быть понята лишь в контексте мировоззрения Хамзы. Вместе с исчезновением этой границы исчезает и надежда узнать хоть что-либо о жизни поэта, и биографу остается довольствоваться лишь горьким утешением — он сумел наконец отыскать правду.

Впрочем, одну ли только правду и всю ли правду? Ведь суфизм по самому своему существу — отнюдь не разновидность чисто умозрительной философии, занятия которой можно в любой момент прервать (граница!), вернувшись к обычной, «событийной» жизни — основ-

ному предмету биографа, — той жизни, где следование принципам, установленным в часы философских раздумий, вовсе не обязательно. 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 — отметит биограф).

Собственно, путь суфия — это выработка особой ориентации зрения, при которой глаз, предельно сосредоточившись на внешнем облике вещи, как бы рывком, внезапно, уступает место сердцу, способному созерцать ее внутреннюю сущность, в любой твари видеть Творца. А раз так, то инструментом познания суфия служат в конечном счете не абстрактные понятия и термины, а конкретные символы, способные вызывать эмоциональный отклик и одновременно указывать на скрытую за их чувственно воспринимаемой поверхностью сверхчувственную сущность. Суфийские символы обладают своим «ликом», «пронизав» который, «око сердца» постепенно погружается в бесконечную глубину, все яснее созерцая сущность, куда окончательно не тонет в ней, становится ею.

«Лики» символов весьма разнообразны. Правда, существует канонический набор таких «ликов», отобранных именно за то, что в них наиболее ясно созерцается сущность. Однако в принципе в качестве «лика» может выступать все, что угодно (например, отнюдь не канонический символ камфарного дерева) — в частности различные моменты жизни суфия, в которых, как биографу уже известно, внешнее и внутреннее неразделимы. Можно даже сказать, что чем более разнообразны «лики» символов, тем лучше для строго монистических суфийских систем, видящих одну лишь единственную Сущность, проявляющую себя во всем.

Из того, что только что уяснил для себя биограф, следует чрезвычайно важный и в целом утешительный для него вывод: символический характер биографии Хамзы, запечатленной в его стихах, вовсе не обязательно свидетельствует о недостоверности «ликов» символов — фактов «событийной» жизни. Рассмотренные в контексте суфийских сочинений Хамзы с учетом содержащихся в них намеков и проговорок, каких-то излюбленных поворотов мысли и примеров, иллюстрирующих ее,

эти «лики», быть может, все-таки позволят восстановить главные вехи его жизненной судьбы. Тем более что воссозданный образ можно будет поверить несколькими «портретами» героя, оставленными его друзьями и противниками. Впрочем, помня о том, что Хамза — суфий, а суфизм — способ жизни, следует заранее предвидеть, что эти «портреты» явят скорее всего его духовное обличье.

И действительно, именно духовное обличье поэта запечатлено на первом же, возможно прижизненном, его портрете, созданном рукой благожелателя — уже упоминавшегося Шамсуддина из Пасея. Этот портрет он написал как часть комментария к поэме Хамзы о тунце или о Пребывающей в Единении Рыбе (здесь излюбленная Хамзой игра словами, которые в арабской графике пишутся одинаково: «тонгкол» — тунец и «тунггал» — единый). В конце комментария Шамсуддин приводит тахаллусную строфу этой поэмы (тем самым его портрет оказывается как бы палимпсестом — под новым красочным слоем угадывается один из уже известных нам автопортретов):

Хамза Шахрнави, хоть и ничтожен,
Не может удовольствоваться горой Синай,
Он неизменно обитает в Китайском море,
Резвясь и играя с китами,—

а затем истолковывает ее.

Во-первых, пишет он, эти слова свидетельствуют о том, что Хамза не желает, чтобы от истинного постижения Всевышнего его отвлекала («стала узами») даже такая мусульманская святыня («благое место»), как гора Синай, а ведь по мнению многих неискушенных, уже само достижение этой горы знаменует успешное завершение суфийского пути! Во-вторых, — это относится уже к забавам в Китайском море — он жаждет избавиться от назойливого общества этих неискушенных, готовых удовольствоваться полумерами. Поэтому он и живет в глубинах Китайского моря — средоточии Вышнего Величия и лишь время от времени позволяет себе позабавиться и подшутить над ними — «китами», которые, хотя и плавают лишь по самой поверхности морских вод, самодовольно уверены, что обрели совершенное постижение. В действительности же они «такого постижения не обрели, такого Величия не постигли, вкуса такой Славы — то есть истинной Сущности Всевышнего, — не извели».

Все же полного истолкования строфы Шамсуддин не дает, и биографу предоставляется самостоятельно выяснить, что гора Синай упомянута у Хамзы не только из-за того, что на ней совершенно бессмысленно искать воду (а именно этим заняты киты в поэме), но и потому, что именно здесь Пророк Муса (Моисей) услышал грозные слова Всевышнего: «Не можешь меня увидеть!» В то же время Китайское море, действительно вместилище воды, ассоциативно связано с образом китайского императора — еще одним символом Аллаха в поэтическом лексиконе Хамзы. По распространенному у малайцев преданию, смертным нельзя поднимать глаза на лик императора, однако малайские послы все же сумели увидеть его благодаря хитрости: якобы не умея по-другому отправить в рот длинные стебли съедобного вьюнка, поданного на пиру, они запрокинули головы и так сумели беспрепятственно разглядеть его императорское величество. На это предание и намекает Хамза, цель жизни которого — созерцание Всевышнего, когда противопоставляет гору Синай Китайскому морю.

Итак, с портрета-палимпсеста на биографа смотрит человек, воспитанный не только на ближневосточной суфийской премудрости, но и на родных малайских преданиях. Он решителен, готов бесстрашно, ничем не отвлекаясь, пройти избранный путь до конца, знает, как отличить подлинное золото от всего, что лишь блестит, и при этом, очевидно, не лишен чувства юмора и некоторого лукавства. Но, увы, для «событийной» стороны жизни Хамзы этот портрет дает немного.

Значительно более ценным в этом отношении является также, вероятно, прижизненный портрет Хамзы, созданный одним из его учеников и сограждан — Хасаном Фансури. Призвав в своей поэме новичков решительнее становиться на суфийский путь, Хасан приводит три символа, наиболее полно выражающих отношения Творца и твари (золото и монета, солнце и луна, море и волна). Затем он коротко говорит о роли неустанного поминания Аллаха (зикр) — суфийской «умной молитвы» — для единения с Ним и, закончив этот пассаж, прямо указывает, что всем этим знанием он обязан Хамзе, после чего приводит ряд сведений о нем:

Это предание (традицию) шейха ал-Фансури,
Являющееся указанием для всех нас, новичков,
Давно уже я сумел отыскать

В «Сайф ар-риджал» («Меч людей») и «Мунтахи» («Искушенный»).

«Зинат ал-муваххидин» («Украшение достигших единения») —
название его книги,
 Гракат «Асрар ал-арифин» («Тайны постигших») — создан им,
 «Руба' ал-мухаккикин» («Четверицы постигших Истину») —
так именуется включенные в нее строфы —
 Вот свидетельство того, что я следую своему учителю.
 Он обрел вечное счастье.
 Тот, кто сумеет постичь его книги,
 Поистине познает источник его знания
 И достигнет единения с несотворенной Возлюбленной.
 Шейх ал-Фансури безмерно возвышен,
 Он получил «наместничество» в городе Багдаде,
 Прибыл в Мекку, где преумножился его свет,
 И он стал шейхом влюбленных.
 Снискавший поддержку святых в Мекке,
 Не он ли прославился в «обители облаченных в джубба»,
 Его высокий ранг еще возвысился,
 Когда он укрепил веру в Медине.
 Помыслы о знании я унаследовал от моего учителя.
 Не сочинением пантунов и песенок,
 А установлением истинных указаний на духовный смысл
 Занимается шейх дервишей Хасан Фансури.
 Приятный знанием о чудесном,
 От Хамзы Фансури он получил раватиб (формулы зикра и правила
их исполнения.— В. Б.),
 Хотя он еще не достиг окончательного уничтожения,
 Его пребывание с сердцем неизменно возвышенно.

Это свидетельство современника не только подтверждает и уточняет то, что биографу уже было известно из зарисовок самого поэта, но и помогает расширить представления о маршруте странствий Хамзы и их последовательности.

В той же мере, в которой портреты, написанные Шамсуддином и Хасаном Фансури, призваны прославить Хамзу как вдохновенного суфия, поэта и наставника, портрет, созданный примерно через два десятилетия после его смерти гуджаратским богословом, добившимся влияния при ачехском дворе — Нуруддином ар-Ранири, призван очернить его, явив читателю образ злокозненного еретика, закосневшего в ложных убеждениях. Это даже не портрет, а скорее обвинительный акт.

Главных пунктов обвинения четыре: Хамза считает, что Всевышний, мир и человек тождественны; он — вульгарный пантеист, убежденный во всецелой имманентности Аллаха в мире; подобно арабским философам-перипатетикам — ал-Фараби (IX—X вв.), Ибн Сине (X—XI вв.), Ибн Рушду (XII в.), он верит, что мир совечен Творцу и возник не в результате действия Его созидательной воли, но в процессе необходимого, «есте-

ственного» истечения — эманации; наконец, он отвергает учение о несотворенности Корана.

Для того чтобы обосновать свои обвинения, ар-Ранири прибегает ко всем доступным ему средствам: от карикатурного изображения взглядов оппонента до откровенно ложного истолкования его терминологии; от нарочитого смещения того, что говорится в прямом смысле, с тем, что высказывается метафорически, до игнорирования контекста высказывания или тех мест в сочинениях Хамзы, где данное положение объяснено недвусмысленно и обстоятельно; от приписывания противнику взглядов, которых тот никогда не разделял, до опровержения этих взглядов с помощью доводов самого же оппонента (разумеется, при умалчивании этого факта). Как обычно, самыми сильными средствами полемики оказываются цитирование авторитетов (нередко тех же и в том же смысле, что и Хамза) и «навешивание ярлыков» — отождествление идей обвиняемого с мало-знакомыми малайцам (а равно и обвинителю), но оттого лишь более опасными учениями.

Особую убедительность ар-Ранири стремился придать обвинению Хамзы в пантеизме и в отождествлении человека в его физическом естестве с Аллахом. Разумеется, утверждает неумолимый ересиолог, «уклонившиеся», то есть Хамза и его последователи, вовсе не так просты: «Они стыдятся знатоков ислама и боятся, как бы их не опровергли приверженцы большинства толков, если бы они прямо сказали: „Мы — Аллах, а Аллах — это мы“. Ведь тогда все верующие не приняли бы их учения. Поэтому они прячутся за дырявой завесой, чтобы не было видно, сколь мерзки их слова и сколь ошибочны их убеждения, и прикрываются такими высказываниями, как „Поистине Всевышний — это наше Бытие и наше „я“, а мы — это Его „Я“ и Его Бытие“. Но это не поможет им укрыться от искушенных мудрецов и спрятаться от тех, чье постижение совершенно».

Одним из таких «искушенных мудрецов», от пронизательного взора которых ничто не укроется, и желает казаться ар-Ранири. Толкуя учение Хамзы как доктрину воплощения, он буквально ошеломляет читателя числом «неправедных» сект, скрытым сторонником которых является Хамза. Это и али-иллахи, и исмаилиты, и рафизиты (в другой связи поэт оказывается также мутазилитом, кадаритом, приверженцем девятого и десятого подразделений секты джахмийа: лафзийа и занадикийа

и т. д.). Биограф не без умысла оставляет все эти пугающие названия без перевода, ибо правоверному малайцу XVII в. они говорили не многим больше, чем современному русскому читателю.

Однако и здесь поток разоблачений не иссякает, и из сферы мусульманской ересиологии ар-Ранири переходит в область сравнительного религиоведения: «Они (убеждения Хамзы и его сторонников. — В. Б.) схожи также с верованиями иудеев, говоривших, будто пророк Узайр — Сын Божий... А еще они схожи с утверждениями и верованиями христиан, говоривших, будто пророк Иисус — Сын Божий... Некоторые из христиан веруют, будто Бог — третий из трех... А некоторые из них говорят, будто пророк Иисус и есть Бог. Далее христиане утверждают, что Бог нисходит из сферы Божественного в сферу человеческого, то есть принимает телесную форму в мире тел, а затем вновь возвращается в сферу божественного. Эти слова и такие верования — неверие».

Не ограничиваясь отождествлением взглядов Хамзы с тем, что исповедуют «люди писания, отошедшие от своих основ» (наряду с догматом воплощения Хамза якобы близок к принятию учения о Троице, которую ар-Ранири, в соответствии со средневековыми мусульманскими представлениями, описывает как «Бытие Отца, бытие Матери и бытие Сына», именующиеся по-разному, но, по сути, — «одно Бытие»), гуджаратский теолог уличает «еретика» в пристрастии к более экзотическим религиям. Он пишет: «Третья секта зороастрийцев называется Суманийя. Они поклоняются всем видам света: солнцу, луне, звездам, огню и тому подобному. Они говорят, что все светы произошли от единого света, их источника, еще до того, как Бог создал творения... Когда же Всевышний создал их, светы отделились от своего источника, но это только внешний взгляд, ибо в своей истинной реальности все светы — это один и тот же Свет Божий. Таково и верование Хамзы Фансури... Из этого видно, что он склоняется к школе сторонников метампсихоза — переселения душ... А это также верование идолопоклонников из числа брахманов и махаянистов, населяющих Тибет. То же самое справедливо и в отношении инкарнационистов, обитающих в стране Халванийя (?) и в землях Индостана».

После этой эрудированной оценки учения Хамзы, определяющей его духовный облик, перед читателем не мог не возникнуть хорошо знакомый ему «лик» злобно-

го монстра — какого-нибудь джинна с бычьими рогами, слоновьим хоботом, конскими копытами, а «сзади» — как гласит ачехское сказание — «и вовсе ни на что не похожего». Зороастриец и иудей, христианин и буддист, индуист и приверженец множества нечестивых сект — такая фигура, к тому же лицемерно закутанная в дырявое покрывало, — уже самой своей безобразной эклектичностью должна была оскорблять не только религиозное, но и эстетическое чувство малайцев, и особенно — наделенных тонким пониманием прекрасного малайских аристократов. Ведь, судя по хроникам, иные из них, даже связывая преступника, не забывали подобрать для него кушак, гармонировавший по цвету с его одеждой. Этот же круг людей, и прежде всего его царственный глава, мог и наиболее решительно отреагировать на нанесенное оскорбление, пожелай он только прислушаться к грозным обличениям шейха: «О мусульмане, обратите внимание на эти верования и слова, которые суть откровенное неверие!.. О верующие, взгляните на этого еретика! Он утверждает равенство человека с Вышней Истиной, то есть одну и ту же природу человека и Бога. Более того, он знает, что, если речь идет о внешне проявленном человеке, такое верование ложно, но продолжает держаться его, настаивая на том, что по отношению к сокровенной сущности человека оно и есть истинное понимание Божественного Единства!»

На судьбу самого Хамзы его гротескный портрет, созданный ар-Ранири, уже, естественно, повлиять не мог, однако, как еще выяснит биограф, искусство и эрудиция гуджаратского шейха не пропали даром — в судьбе последователей Хамзы и его сочинений этот портрет сыграл поистине зловещую роль.

Таковы доступные биографу портреты героя его повествования. К ним можно добавить также несколько европейских свидетельств: уже упоминавшееся сообщение адмирала Болье, сведения англичанина Дэвиса, посетившего Аче в конце XVI в., не слишком достоверную заметку голландского миссионера начала XVIII в. Ф. Валлентейна, да еще записанный в конце XIX в. сомнительный анекдот о том, как Хамза открыл в столице Аче «веселый дом». Из всего этого и предстоит воссоздать жизненный путь поэта. Впрочем, не следует забывать, что в руках биографа наряду с этим довольно скудным материалом три прозаических трактата Хамзы и около тысячи строк его стихов.

ПРОРАСТАНИЕ СЕМЯН И КРУГОВОРОТ ВОДЫ

Бездонная чаша прозрачной воды
Сияла и мыслила мыслью отдельной.

Н. Заболоцкий

Обратившись к прозаическим трактатам Хамзы «Тайны постигших», «Вино влюбленных» и «Адепт», а также к его стихам, биограф узнает, что вслед за суфиями школы «вахдат ал-вуджуд» (единство Бытия), учение которой оформилось в трудах великого арабского мыслителя Ибн ал-Араби (XIII в.) и было развито ал-Джили (XIV в.), герой его повествования представлял себе все сущее, явленное и сокрытое, как некий круг или, точнее, окружность. Половина этой окружности была «путем нисхождения» (таназзул), собственно творением мира, разворотом Вселенной из абсолютной незримой единичности к зримому многообразию окружающей реальности. Вторая половина окружности — «путем восхождения» (таракки), который вел от этого многообразия к изначальной единичности, — возвращением твари к Творцу. Вернуться к своему Истоку мироздание могло лишь благодаря человеку, несущему в себе весь мир и вместе с тем все атрибуты Творца, а потому способному замкнуть круг Бытия. Вот почему, как писал Хамза, человек «безмерно возвеличен перед Господом».

Все начиналось так. Когда еще не было ничего — ни Престола, ни Пьедестала, ни ада, ни рая, ни земли, ни небес — «бытийствовала» лишь Сущность, извечная, изначальная, не имеющая ни атрибутов, ни имен. Эту Сущность Хамза называл Хува (Он) или Необходимое Бытие, ибо, самосушая, Она наделила бытием все мироздание. Поэт сравнивал Ее с бездонными глубинами недвижимого, зеркально гладкого моря, абсолютно недоступными для лучей света — рационального познания и мистического постижения (гнозиса). В одном из стихотворений он писал:

Было Вышнее Море в начале начал,
Первосущее, древний исток Бытия.

Другой символ, если не раскрывающий непостижимую суть Сущности, то хотя бы указующий на Нее, — это круглый плод или семя, «не содержащее в себе дерева, не имеющее ни начала, ни конца, не имеющее ни середины, ни краев, ни передней, ни задней части, ни левой, ни правой стороны, ни верха, ни низа». Так вводятся два основных символа, с помощью которых Хамза изъяснял учение о Бытии, расцвечивая сотканную из них канву символами «дополнительными», почерпнутыми, как правило, из жизни человеческих существ.

Как нечто абсолютно единое, единственное, бескачественное Сущность предстает лишь в аспекте трансцендентного единства (ахад), и этот Ее аспект в чисто логическом, а не временном отношении предшествует другому — имманентному единству (вахид), тому, что объемлет все мироздание и служит его опорой. Подобно многим мыслителям, на каверзный вопрос о том, что, коль скоро Сущность всеобъемлюща, не охватывает ли она и столь изменный предмет, как нечистоты, Хамза без колебаний отвечал: «Солнечное тепло объемлет всю Вселенную, равно согревая все: нечистоты и тлен, благое и злое, Каабу и кумирни идолов; и от нечистот не становится оно нечистым, от тлена — тленным, от благого — благим, от злого — злым, от Каабы не обретает оно благодати, от кумирен идолов — скверны. Коль скоро это происходит с теплом, то тем более с Аллахом (преславен Он и возвышен!), превосходящим святостью все, что свято. Могут ли осквернить Его нечистоты и тлен?»

Здесь вводится имя Аллаха — имя Сущности в ее имманентном аспекте, Сущности, с которой, при таком взгляде на Нее, совечны семь качеств — атрибутов. В том же стихотворении о море Хамза перечисляет их:

Его (моря — В. Б.) бездна прежде всего родила
(обнаружила. — В. Б.)

Жизнь и Знание, Волю и Мошь,
А с ними Речь, и Зрение, и Слух —
Такова семерица извечных свойств.

Имя Аллаха включает в себе все остальные имена. Хамза объясняет это по аналогии с именем Мухаммад, которое носит какой-либо человек: «Если он наделен знанием, его называют знающим, если он владеет ремеслом, его называют ремесленником, если он искушен в письме, его называют писцом, если он занят торговлей — торговцем. Все эти именованья стоят ниже имени

Мухаммад, которое есть их совокупность. То же самое относится и к имени Аллах».

Благодаря атрибуту «жизнь» Сущность именуется Живой — и это условие существования всех остальных атрибутов, благодаря «знанию» — Знающей, благодаря «воле» — Волящей и т. д. Но раз Сущность — Знающая, она должна знать что-то, в ней должны пребывать какие-то предметы знания; и раз Она — Волящая, Она должна желать чего-то, в ней должны быть предрасположенности к действию. Ибо Сущность у Хамзы — это не просто какая-то первопричина абстрактного характера, из которой само по себе следует нечто, а живой деятель, делатель, обладающий волей и знанием.

Так оно и есть. В божественной Сущности в виде предметов знания (ма'лумат) и предрасположенностей к действию (шу'ун) пребывают изначальные потенции (исти'дад асли) мироздания. При этом, поскольку Сущность обладает абсолютным совершенством, одной из сторон которого выступает полнота, в Ней пребывают потенции всего — как благого, так и злого. Ни объекты знания, именуемые идеями вещей или неизменными сущностями (айян ас-сабита), ни предрасположенности, ни потенции не являются чем-то отдельно сущим, они «не имеют и запаха бытия». Это лишь определенные модусы или состояния Сущности — чистого Бытия.

Живая, Сущность вечно живет, Знающая, Она всегда знает все свои предметы знания, Зрячая, Она видит себя во всем многообразии своих предрасположенностей, Слышащая, Она непрестанно внимает голосам неисчислимых потенций вещей, жаждущих «прорыва вовне» — возникновения. Если логически первый аспект Сущности — это абсолютное единство (ахадийя) — пучина недвижимого моря, с трудом представимое «семя без дерева», то второй аспект, в котором Она предстает узревшей многообразие своих предрасположенностей, — это единство во множественности (вахидийя), «скрытая сокровищница» — море, по поверхности которого побежали волны, или семя, таящее в себе дерево: «Семя — это сокровищница, дерево, заключенное в нем, — ее содержимое, целиком скрытое в сокровищнице вместе с корнями, стволом, ветвями, сучьями, побегами, листьями, цветами и плодами, — во всей полноте пребывающее в единственном семени. Семя желает произрастить из себя дерево на бескрайней равнине. И тогда семя гово-

рит: «Я было скрытой сокровищницей и пожелало быть познанным».

От века взирая на себя и видя свое совершенство, Сущность исполняется любовью к себе и желает стать кому-то видимой, кем-то познанной, кем-то любимой, явить кому-то милость созерцания бесконечной красоты и благодати и сделать этого кого-то зеркалом, их отражающим:

Когда среди равнины положено начало проявлениям, Обнаруживает себя Любовь, пребывающая в огражденном круге. Там Влюбленный и Возлюбленная взирают друг на друга, Преисполненные пламенной страсти и желания,—

так описывает Хамза Сущность, взирающую на себя и являющуюся разом и Влюбленным, и Возлюбленной, накануне Творения. Движимая одной лишь любовью и милостью, Она, ни в ком и ни в чем не нуждающаяся, самодостаточная, исполняет свою волю, Говорящая, произносит творящее слово «Да будет!» (кун), и творение создается, «бывает» (йакун) — возникают мироздание и человек.

Самораскрытие (или, точнее, самообнаружение) Сущности происходит в несколько этапов, которые под пером Хамзы превращаются в картину грандиозного круговорота воды, берущего начало в «недвижном море» — том состоянии Сущности, когда Она никак не проявлена и потому именуется суфиями «неопределенностью»: «Первую ступень определенности суфии уподобляют морю. Когда воды моря вздымаются, их именуют волнами, то есть, когда Знающий взирает на самого себя, в Нем проявляются объекты знания. Когда море дышит, и воды его испаряются, их именуют паром. Под ним разумеют единичные духи вещей и Соединяющий Дух, которые пронизывают покоящиеся сущности. Когда пар собирается в небе, его именуют тучей. Под ней разумеют вещи-в-потенции, скопившиеся в покоящихся сущностях, готовые устремиться наружу. Когда капли падают из небесной тучи, их именуют дождем. Под ним разумеют Соединяющий Дух вместе с неподвижными сущностями, которые, повинувшись творящему слову „Да будет!“, проявляют себя вовне, обретая многообразные формы. Когда дождь прольется на землю, его именуют потоком. Под потоком разумеют Соединяющий Дух, изначальные потенции и покоящиеся сущности, „струящиеся“ (то есть обретшие актуальное бытие. — В. Б.) ниже ступени творящего слова.

Когда поток изливается в море, он вновь становится морем, однако море свято и неизменно. Хотя и покидают его воды, оно не мелеет, ибо святостью оно превосходит все, что свято».

В другом месте, объясняя тот же процесс обретения потенциями вещей актуального, внешнего бытия, Хамза возвращается к символу прорастающего семени и столь же последовательно развивает его до конца: «Дерево сначала пребывает в нерасторжимом единстве с семенем, не „перемещаясь“ и не „будучи перемещено“, ибо дерево еще не отделилось от семени. Когда же оно покидает свое место, пожелав себя обнаружить, его называют переместившимся и перемещенным... Почва, не будь дождя, не смогла бы произрастить растение. Почва подобна Знанию Божию, дождь — Бытию, растения — тварям. Сама по себе почва — это не что иное, как земля, дождь — не что иное, как вода, однако, соединяясь, они порождают растения. Растения, порожденные землей и водой, вырастают в соответствии со своими изначальными потенциями: иные горькими, иные сладкими, иные кислыми; те из них зеленые, эти красные, или белые, или черные. Цвет и вкус растения определяются их изначальными потенциями. Земля остается землей, вода — водой. Растения порождены ими, однако их форма и цвет порождены их потенциями».

В том понимании «нисходящей дуги» Бытия, которого придерживался Хамза, чрезвычайно важны два момента.

Во-первых, Творение — это не однократный акт, а непрерывный процесс. Хамза, как и суфии вообще, разделял разработанное крупнейшим мусульманским теологом ал-Ашари учение о том, что мироздание в каждый «атом времени» гибнет и воссоздается творческой энергией Всевышнего. Признавая, что Творец «над всякой вещью мощен» и мог бы в любой момент пересоздать мир в совершенно ином, чем ныне, облике, Хамза утверждал, что Он не поступает так, поскольку Его воля находится в свободно избранном соответствии с Его мудростью. Мудрость же есть совершенное знание совершенных предметов знания. Если бы Он вдруг изменил мир, Он явил бы не мудрость, но произвол и показал бы, что изначальны предметы знания в Его знании не были совершенны, а это — абсурдно. Ведь мудрость Творца обладает полнотой совершенства в обеих, строго разграничиваемых Хамзой, сферах

Бытия: предвечности, то есть потенциальном бытии мира в виде идей в божественном Сознании, и вечности — явленном бытии мира, созданного творящим «Да будет!».

Описывая соответствие воли и мудрости Творца, справедливого, ибо следующего совершенным изначальным потенциям «знаемых предметов» и «не изменяющего ничей удел», поэт прибегал к образам юного красавца и мудрого могущественного государя: «Это можно понять по аналогии с тем, как поступает человек прекрасной наружности. Побуждаемый волей и могуществом (то есть способностью реализовать волей стимул. — В. Б.) он... подводит брови, придает наилучшую форму носу и линии губ, однако совершает все это в согласии с мудростью. Действуя же иначе, чем в согласии с мудростью, он лишился бы своего совершенства. Другую аналогию представляют умозаключения государя, наделенного столь совершенным могуществом, что он властен над всяким превращением: слонов может обратить в лошадей, а лошадей — в слонов, коз обратить в собак, а собак — в коз. Однако государь добровольно не совершает тех превращений, ибо иначе он лишился бы своего совершенства, признав, что существовавшее прежде еще не было совершенным и что лишь сейчас он пожелал наделить его совершенством и величием».

Второй момент — это чрезвычайно тонкая проблема отношения Творца и созданного им творения. Как бы предугадывая будущие обвинения в пантеизме, Хамза отнюдь не утверждал тождественности Творца и твари. Как помнит читатель, предметы знания «не имеют и запаха внешнего бытия», присущего вещам. Хамза различал два этапа созидательной деятельности Творца: «обращение взора» на некую идею, пребывающую в Сущности, выдвижение этой идеи из нерасчлененного абсолютного единства, и творение как таковое — отделение идеи от Сущности после произнесения творящего слова и ее воплощение в виде чего-то обладающего внешним бытием.

Мир не тождествен Аллаху, но пребывает в Нем как извечные объекты знания или предрасположенности Сущности. Все, что логически предшествует творящему слову (выше его), не сотворено и не несотворено, — это лишь состояния Сущности. Все, что следует после творящего слова (ниже его), — это запечатления со-

стояний Сущности — Ее следы, которые «изливаются на Вселенную подобно водам вечно текущей, неиссякаемой реки».

Ниже ступени творящего слова проявляются и скрытые до того времени в семи совечных Сущности атрибутах атрибуты, непосредственно связанные с созиданием мира и промышленiem о его судьбах. Проявляясь в виде бесчисленных имен — Творец, Мастер, Податель Пропитания и др., они и осуществляют дела творения. Важнейшими среди них являются имена Милостивый, через которое изливается Бытие как на благое, так и на злое, и Милосердный, наделяющее Бытием лишь благое и прекрасное. Имена образуют две группы — Величия (джалал) и Красоты (джамал). В том, что по своим потенциям причастно именам Величия, берет начало все злое, в том, что причастно именам Красоты, — все благое. И имена Величия, и имена Красоты подчиняются Совершенству (камал) Творца и находятся в непрерывном деятельном состоянии, прекращение которого для них невозможно. Так возникает цепь, протянувшаяся от Сущности к миру: атрибуты (качества Сущности) — имена (внешнее выражение атрибутов) — дела (творческая активность имен) — следы (запечатление дел в мире). Все это различные состояния Сущности и их проявления.

Подводя итог всему рассуждению об отношении Творца к миру, Хамза писал: «Все, что мы зрим явно и тайно, исчезает — все это волны. Однако море не отделяется от волн, а волны не отделяются от моря. Точно так же Аллах (преславлен Он и возвышен!) не отделяется от мира, хотя и не пребывает ни внутри мира, ни вне мира, ни перед миром, ни позади мира. Он не отделен от мира, но и не связан с ним, не близок к миру, но и не далек от него».

Знание, которое проявилось в тот миг, когда Сущность обратила на себя взор, именуется у Хамзы, как это принято у суфиев, Светом, или Сущностью Мухаммада. Это знание, первое, что было проявлено, — Мухаммад-Логос, из которого и для которого и было создано мироздание. В одном из священных хадисов (хадис кудси) Аллах говорит: «Я создал все творения, потому что был ты, а тебя, потому что был Я». Хамза так комментировал эти слова: «Все сотворено из Света Мухаммада, а Свет Мухаммада — из божественной Сущности». Мухаммад-Логос и есть идеальный воз-

любленный Сущности и идеальный влюбленный — зеркало, отражающее полноту божественности. И он же сокрыт в последней глубине человеческого существа:

Услышьте же, о странники.

Эта птица (т. е. Мухаммад-Логос — В Б) — все вы,—

писал Хамза, обращаясь к взыскующим Истины.

Слабое и жалкое творение, «тварь дрожащая», о которой малайский поэт, уподобляя Бытие Аллаха беспредельному морю, а Вселенную — ничтожному пузырьку пены, вопрошал: «Каков же удел каждого человека в этом пузырьке?» — и в то же время тот, кто создан по образу Творца, тождествен Логосу, истинное зеркало и возлюбленный Всевышнего, единственная инстанция, способная замкнуть круг Бытия, — такова антиномия человеческого существования у Хамзы, с предельной остротой переживаемая им. Поистине, он мог бы сказать о себе: «Я царь, я раб, я червь, я Бог».

Но противоречие между внешней явленностью — «червем, рабом» и внутренней сущностью — «царем, Богом» не было неразрешимым. Антиномичность человеческого бытия преодолевалась благодаря четверичному пути постижения человеком своего истинного «я», духовного сердца. Ибо среди людей ни один не был лишен возможности, а значит, и надежды выявить в себе сущность Мухаммада, стать совершенным человеком.

Четверичный путь мог именоваться по-разному: «путем постижения», «путем нищеты», «путем смерти» — в двух последних случаях имелось в виду отречение от своего ограниченного пространством и временем самозамкнутого и самодовольного — «скупого „я“», устремленного лишь к стяжанию и потому расточающего себя в игре страстей. Однако не было у него более точного названия, чем «путь любви», — ведь не что иное, как любовь, стало причиной творения и прочертило «дугу нисхождения», она же — божественный дар взыскующему — делала легким безмерно трудное путешествие к Творцу по «дуге восхождения», парадоксальным образом уводившей в глубь себя.

Поворотным пунктом для человека, а вместе с ним и для всей Вселенной, поскольку человек рассматривался как микрокосм, несущий в себе полноту макрокосма, было познание того, «где истинное Бытие», обращение взора лишь на Него и стремление преодолеть свою от-

торженность от Него, свое иллюзорное бытие, которое суфии считали «грехом, не имеющим себе равного».

Первым этапом восхождения был Закон (шариат) — исполнение всех требований мусульманского благочестия. Отныне надлежало не только внешне следовать им, но сделать их внутренней потребностью, удовлетворение которой естественно, как дыхание, вобрать в себя, интериоризировать. Вторым этапом был Путь (тарикат) — моральное очищение «я» — победа над страстями, приучение себя довольствоваться самым необходимым и во всем уповать лишь на Всевышнего — по сути дела, осуществление аскетического идеала.

Очистив свое «я» на этапе Пути, суфий переходил на этап Истины (хакикат), где ему предстояло окончательно «сбросить узы», которые Хамза определял так: «Узы — это то, что ограничивает. Все образы, то есть формы, как зримые, так и познаваемые разумом или постижением (интуицией. — В. Б.), — не что иное, как ограничения. Поскольку же божественная Сущность — Абсолют, она не пребывает в наших образах, и все формы Вселенной, явленные и скрытые, суть нечто отличное от абсолютной Сущности. Таков Абсолют. Только если мы освободимся от всех ограничений, сковывающих наше зрение и разум, мы сможем достичь единения с Абсолютом, то есть Бытием, чистота которого превыше любых форм».

Тем самым взыскующий окончательно порывал со своим иллюзорным «я» и отныне пребывал в «я» истинном, «Я» с большой буквы, созерцая во всем лишь это «Я»: «И они утверждают единство своего „Я“ с Аллахом, и беседуют со своим „Я“, и гибнут в своем „Я“, и увековечиваются в своем „Я“, и питают ненависть ко внешней явленности своего „Я“, и любовь к его внутренней сокровенности, и порицают свое иллюзорное „я“, и восхваляют свое истинное „Я“. Когда едят, они едят со своим „Я“, и когда сидят, сидят со своим „Я“, и когда спят, спят со своим „Я“, и когда пробуждаются, пробуждаются со своим „Я“, и когда идут, идут со своим „Я“, и никогда не забывают о нем... И на что бы ни смотрели, они во всем видят свое „Я“, и что бы ни созерцали, — во всем созерцают свое „Я“, ибо для людей истины мир и их „Я“ едины, а не двойственны или тройственны».

Пламя любви выжигало дотла любые пристрастия взыскующего. Он становился равнодушен ко всему,

кроме божественной Возлюбленной, образ которой все яснее проступал в глубинах «Я», и начинал жить лишь Бытием Аллаха. В своем неколебимом устремлении к единению с Возлюбленной взыскующий уподоблялся камню и по закону «познания подобного подобным» постигал, что «Если камень не прославляет Господа явно, то в своих тайных глубинах он прославляет Его, ибо, как считают суфии, у всякой вещи есть душа, и разум, и постижение. Не будь у вещей постижения, как могли бы они прославлять Господа? А между тем Всевышний так говорит в Коране: „Прославляют Его семь небес, и земля, и те, кто на ней. Нет ничего, что не прославляло бы Его хвалой, но вы не понимаете их прославления“».

Итогом этапа Истины было стяжание «духовной нищеты», то есть совершенного знания, возможного лишь при полном самоотвержении, а «„Нищий не испытывает нужды в Аллахе“». Ведь если он испытывает в Нем нужду, то еще пребывает в состоянии двойственности, а если уже не нуждается — значит, сумел достичь единства».

Так взыскующий переходил на последний этап восхождения — Постижение (марифат), когда перед его духовным взором падали одна за другой «семьдесят тысяч завес из света и семьдесят тысяч завес из мрака» — завесы следов, скрывающие дела, завесы дел, скрывающие имена, завесы имен, скрывающие атрибуты, и, наконец, завесы атрибутов. Освободив искру божественного духа, заключенного в его сердце, он достигал «венца деяний» — гибели (фана) в божественной Сущности и единения с Возлюбленной. «Фана, — писал Хамза, — означает уничтожение всего, кроме Бога. Если человек погиб, но при этом сознает свою гибель, то его нельзя счесть погибшим, ибо все, кроме Бога, еще не уничтожилось. Если же не уничтожилось, то это еще не гибель. Когда уничтожается все, кроме Бога, то у человека, несомненно, исчезает сознание того, кто поклоняется, и того, Кому Поклоняются — то есть, достигнув единения, он становится ничем, бесследно исчезает».

На этапе Пути еще сохранялось сознание своего «я», на этапе Истины — сознание двойственности влюбленного и Возлюбленной, на этапе Постижения исчезали всякая двойственность и всякое сознание: «Золото подобно Владыке, монета — рабу. Поскольку, на внеш-

ний взгляд, золото — одно, а монета — другое, они имеют различные названия. Однако золото неотделимо от монеты, монета неотделима от золота. Когда монета более не „видит“ себя, поистине остается лишь золото, а когда видно лишь золото, монета становится невидимой для глаза. Если же монета „гибнет“, она уже не „сознает“ себя и не „сознает“ золота. Точно так же и человек: если он достиг состояния гибели (фана), он уже ничего не сознает».

Именно в этом состоянии суфии восклицали: «В моем плаще нет никого, кроме Аллаха!» — или: «Преславен Я, сколь величественно Мое состояние!» — или: «Я есмь Истинный!» То были не их слова, но слова Всевышнего, вещавшего их устами.

Фана накладывала на взыскующего неизгладимую печать. Пережив фана, он мог возвратиться к людям, к семье, к человеческому общению, но отныне, даже пребывая с ними, он оставался в неизменном единении с Творцом, его взгляд на окружающее и способность на него воздействовать радикально изменялись, он был осуществившим себя образом Всевышнего среди людей — совершенным человеком, пребывавшим в состоянии бака — вечной жизни в Аллахе.

Так любовь, положившая начало творению, благодаря человеку — истинному влюбленному — замыкала круг Бытия. Волна возвращалась в море. Из семени произрастало дерево, которое приносило плод, содержащий новое семя.

Глава IV

РАННИЕ ГОДЫ

И все это были подобию.
Б Пастернак

Итак, зная теперь основные принципы учения Хамзы, биограф вновь обращается к своей коллекции моментальных зарисовок, портретов, написанных друзьями и врагами, свидетельств европейских источников и, естественно, начинает свой труд с вопроса о происхождении поэта.

Уже известные строфы о «немеркнущем драгоценном камне» и «море», как истоках этого происхождения, теперь приходится оставить. Они относятся к предбытию Хамзы в божественном Сознании, к идее Хамзы, и не имеют отношения к земному воплощению этой идеи — его физическому рождению. Приходится выбирать лишь между Барусом (Фансуром), откуда как писал Хамза, он происходит, и Шахрnavом (точнее, Шахр-и-navом), где он, по его же словам, «обрел бытие».

В свое время этот выбор уже доставил немало хлопот предшественникам биографа. Он непросто сам по себе, и к тому же дополнительно осложнен тем, что название Шахрnav (перс. Новый Город) относится ко многим географическим пунктам. Обычно предполагалось, что Хамза подразумевает самый знаменитый из Шахрnavов Юго-Восточной Азии — этим именем персидские и вообще мусульманские купцы называли столицу Сиам — Аютию. Высказывалось даже предположение, что Хамза был зачат в Барусе и после переезда его родителей в Аютию рожден там. Однако никаких намеков на посещение, а тем более жизнь в Сиаме в произведениях поэта не содержится. К тому же, согласно обычному праву (адату), принятому на Северной Суматре, ребенок принадлежал к роду матери, а ей запрещалось покидать родную деревню или квартал (кампунг).

Весь вопрос заметно прояснился, когда в ачехской хронике «Повесть об Аче» отыскалось упоминание о Шахрnavе, расположенном неподалеку от столицы Аче. К описанию этого Шахрnavа биографу еще предстоит вернуться, пока же следует отметить, что скорее всего именно здесь Хамза и обрел бытие (вуджуд). Что же это было за бытие и чем именно его обретение отличалось от уже упоминавшегося происхождения (асал) из Баруса? Дело в том, что слово «асал» в лексиконе Хамзы не имеет специального терминологического значения, оно может обозначать любое происхождение, в том числе и физическое. Между тем термин «вуджуд» у него, как и вообще в малайских суфийских текстах, обозначает истинное божественное Бытие, которое суфий обретает, слившись с ним в состоянии гибели своего отдельного бытия — фана. Примечательно, что к нисбе Шахрnavи Хамза обычно прибегает, говоря о достижении им фана и слияния с Вышней Реальностью, например: «Хамза Шахрnavи совершенно уничтожился (хапус — малайск. синоним фана. — В. Б.)», или «Хам-

за Шахрнави, хотя и ничтожен... неизменно обитает в Китайском море» и т. д. Таким образом, наиболее вероятно, что Хамза родился в Барусе, а в Шахрнаве, расположенном в Аче, пережил состояние фана.

Узнав наконец, где родился герой повествования, читатель вправе спросить, а что же такое этот Барус, о котором уже не раз заходила речь. И тут «вдруг оказывается», что он едва ли не с детства знаком с этим городом, ведь именно в Барусе побывал во время своего второго путешествия прославленный Синдбад-мореход. Вот что он рассказывал об этом городе: «И они (купцы. — В. Б.) провели ночь в прекрасном и безопасном месте, и я провел эту ночь вместе с ними, радуясь до крайней степени, что остался цел, и спасся из долины змей, и достиг населенных стран. А когда наступил день, мы встали и пошли по этой большой горе, и видели множество змей. И мы шли до тех пор, пока не пришли в сад на большом и прекрасном острове, и в саду росли камфарные деревья, под каждым из которых могли найти тень сто человек. А когда кто-нибудь хочет добыть камфары, он сверлит на верхушке дерева дырку чем-нибудь длинным и собирает то, что из нее течет, и льется из нее камфарная вода и густеет, как клей, — это и есть сок камфарного дерева, и после этого дерево засыхает и идет на дрова».

«Не правда ли, — воскликнет в этом месте биограф, — как это перекликается со строфой Хамзы о камфаре и о том, как он, точно камфарное дерево, сгорел дотла!» Меж тем Синдбад продолжает: «А на том острове есть одна порода животных, которых называют ал-каркаданн (носорог); они пасутся на нем, как пасутся коровы и буйволы в нашей стране, но тело этих зверей крупнее, чем тело верблюда, и они едят траву. Это большие звери, и у них один толстый рог посредине головы длиной в десять локтей, и на нем изображение человека. А моряки, путешественники и странники, бродящие по горам и землям, рассказывали нам, что зверь, называемый ал-каркаданн, носит на своем роге большого слона и пасется с ним на острове, и жир слона течет от солнечного зноя на голову ал-каркаданна и попадает ему в глаза, и ал-каркаданн слепнет. И он ложится на берегу, и прилетает к нему птица рухх, и уносит его в когтях, и улетает с ним к своим детям, и кормит их этим зверем и тем, что у него на роге. Я видел на этом острове много животных из породы буйво-

лов, подобных которым у нас нет; и в этой долине много алмазных камней, которые я принес с собой и спрятал за пазуху».

К рассказам Синдбада капитан Бузург ибн Шахрияр (X в.), автор знаменитых «Чудес Индии», добавляет еще несколько историй. Во-первых, где-то на Острове Рыб, неподалеку от Баруса, в обмен на железо и медь, сурьму и стеклянные бусы, одежду и разный хлам можно получить на редкость веселых рабов и рабынь дивной красоты: «Все они смеялись, пели, играли, резвились, шутили. Тела у них были полные, нежные, как сливки, и такие легкие и живые, что казалось, они вот-вот улетят. Только головы у них были маленькие и у каждого на боках пара плавников, совсем как у морской черепахи». За этими рабами, однако, нужен неусыпный надзор, ибо при первой же возможности они, продолжая «петь, смеяться и бить в ладоши», бросаются в море и исчезают в его глубинах. Дело в том, что они родились от брака обитателей острова и морских животных и «благодаря общей для них тайне способны подолгу оставаться и в воде, и на суше». Здесь биограф может вспомнить о таинственном тунце — символе Мухаммада-Логоса, — который описан у Хамзы и «обличьем с человеком схож». Бузург ибн Шахрияр упоминает также о барусских носорогах, до смерти пугавших путешественников, а также о населяющих эти края хвостатых людоедах.

Переходя от этих «баснословий» к предметам более прозаическим и достоверным, биограф, а с ним и читатель, прежде всего узнает, что из двух названий города более древнее Фансур (или Пансур). Его дали городу батаки — народность, обитавшая в его окрестностях и славившаяся у малайцев своим чародейством, а у чужестранцев (включая Марко Поло, посетившего Суматру в 1292 г.) пристрастием к людоедству. По-батакски «пансур» — это «ключ», «источник вод». Название же Барус город получил по одной из суматранских рек — той, откуда пришли первые малайские колонисты, заселившие его.

Первым о Барусе вскользь упоминает во II в. н. э. Птолемей. В VII в. это уже процветающий торговый порт, направивший дипломатическую миссию в танский Китай. По форме такая миссия означала признание зависимости (разумеется, номинальной), по существу — стремление завязать выгодную торговлю и стать вро-

вень с другими государствами «южных варваров» — также вассалами Китая. Танская хроника описывает Барус как одну из равноправных частей «двойного королевства» Шривиджайя. В том же VII в. известный китайский паломник-буддист И-цзин называет Барус важным центром буддийской школы муласарвастивадинов, учения которых придерживались его жители. С IX в. Барус ведет активную торговлю с арабами и персами. Для них, как, впрочем, и для китайцев, и для индийцев, он прежде всего — страна «лучшей в мире камфары» (кстати сказать, сведения о ее плантациях у Синдбада восходят к вполне достоверному арабскому источнику IX в. «Плаванию купца Сулеймана»). а также золота и рабов (не обязательно морского происхождения). Кроме того, как и все подобные малайские порты, он — центр транзитной торговли, обмена ближневосточных, индийских и китайских товаров.

В XI в., в эпоху династии Чолов, в Барусе обосновывается крупная тамильская торговая колония. Тамилы не только скупают продукты джунглей — камфару и бензойную смолу (ладан), но, по-видимому, и возводят вблизи города шиваитские храмы в стиле Чолов, на стенах которых высекают надписи. Это говорит о присутствии в городе тамильских мастеров и жрецов. В XIV в. Барус — одно из владений яванской островной империи Маджапахит, входящее в «земли малайцев», или «земли государства Мелайю». Наибольший интерес для биографа Хамзы представляет описание города, сделанное в 1515 г. португальским историком Томе Пирешем, вероятно, лет за 40—50 до рождения поэта.

Кстати сказать, биограф намеренно не останавливается на вопросе о времени рождения своего героя, ибо дать точный ответ на этот вопрос невозможно. Известно лишь, что в 1599 г. Джон Дэвис застал Хамзу в Аче вполне взрослым человеком, отсюда и предполагаемый промежуток между описанием Баруса Пирешем и временем рождения поэта. Рассказом Дэвиса, однако, биограф займется позднее, пока же он возвращается к сообщению Томе Пиреша, рисуящему Барус до присоединения к Аче, что, надо полагать, повело к снижению его роли как торгового порта.

«Сейчас пришло время, — пишет Пиреш, — рассказать об очень богатом королевстве Барус, которое также называют Панчур или Пансур. Гуджаратцы называют его Пансур и точно так же называют его персы, арабы,

келингцы (жители Южной Индии. — В. Б.) и бенгальцы. Суматранцы называют его Барус. Это одно королевство, а не два. Оно граничит с Тико с одной стороны и с землями королевства Сингкел — с другой. В своих глубинных районах оно соприкасается с землями минанкабау... Это королевство возглавляет торговлю теми товарами, которые имеются по всей Суматре, поскольку это — порт, через который проходят золото и шелк, бензойная смола, большие количества камфары, лекарственные растения, алоэ, воск, мед и другие товары. В этом королевстве они более многочисленны, чем в каком-либо другом из описанных ранее... Гуджаратцы приезжают туда каждый год и ведут большую торговлю; и всевозможные товары собираются в этом королевстве».

Таков был процветающий Барус XVI в. — один из важнейших центров экспорта на Западном побережье Суматры. Его слава, конечно, зиждилась на знаменитой барусской камфаре. Одновременно шла оживленная торговля рабами, а также золотом, ладаном и другими местными товарами. Политически город достигал зенита могущества в периоды междуцарствия, когда ни одно из суматранских городов-государств не могло установить свою гегемонию в регионе. Так было в VII, XI—XII и XVI вв. Когда же такая гегемония устанавливалась (Шривиджайя, Мелайю, Аче), Барус оказывался недостаточно силен, чтобы полностью отстоять свою независимость.

Вопрос о среде, из которой происходил Хамза, еще сложнее, чем проблема места его рождения. Если в дипломатических и торговых переговорах, которые в 1602 г. от имени британской короны вел в Аче Джеймс Ланкастер, наряду с Шамсуддином из Пасея участвовал, как иногда предполагают, Хамза, то он должен был происходить из аристократического рода. Джеймс Ланкастер так характеризовал второго малайского дипломата на переговорах: «Другой принадлежал к одному из старейших аристократических родов, был человеком исключительной степенности, но не так хорошо подходил для переговоров, как епископ (Шамсуддин. — В. Б.)». И все же участие Хамзы в дипломатической миссии весьма проблематично. По крайней мере два других более правдоподобных свидетельства (Дэвиса и Болье) рисуют Хамзу вовсе не дипломатом и придворным, а простолюдином.

Можно также строить догадки о том, что Хамза родился в торговой семье не особенно высокого достатка, положение которой еще ухудшилось после смерти отца поэта. Ведь традиция приписывает ему «Поэму о скитальце» (или «Поэму о купце»; по-малайски слово «даганг» означает и то и другое), в которой среди прочего встречаются такие строки:

Это поэма бедного купца, ведущего меновую торговлю.
Которую он пишет, печалуясь в душе,
Совсем обедневший, оставшийся без средств,
Ставший сиротой, лишившийся отца.

Когда занимаешься торговлей,
Продаешь, а покупая, терпишь большой убыток,
Стремишься к прибыли, а затраты не окупаются,
Оттого твоя душа пребывает в волнении.

Такова уж судьба одинокого:
Продавая — обманываешь, не говоришь настоящей цены,
Ведь если не добудешь денег,
Придется заложить последний кайн...

Но, увы, по концептуальным, языково-стилистическим, стиховедческим соображениям признать «Поэму о скитальце» произведением Хамзы затруднительно.

И все же имеются некоторые основания полагать, что поэт происходил из средних слоев малайского торгово-ремесленного города. Главные «герои» если не его произведений, то по крайней мере многочисленных сравнений, содержащихся в них, — это ремесленники, орудия их труда, изделия, производимые ими. В прозе и в стихах Хамзы мы сталкиваемся с рыбаками, ловящими в верши глупых рыб, с кузнецами, выковывающими крсы, и опытными плотниками, возводящими дома, с ювелирами и строителями кораблей. Все это люди тех профессий, которые были особенно распространены в Дар ас-Саламе и, по всей видимости, в Барусе.

Еще более важную роль в сравнениях поэта играет торговля, царившая надо всем в малайских городах. Хамза не только знаком со свойствами камфары — главного барусского товара, но и уподобляет единство четырех этапов суфийского восхождения обнесенному крепкой оградой дому зажиточного горожанина — обычно торговца, или торговому кораблю: «Эта четверица подобна торговому кораблю: Закон — его киль, Путь — палубный настил, Истина — груз, Постыжение — прибыль от продажи груза. Если отвалится киль, кораблю

не миновать крушения, а тогда мы лишимся и прибыли, и средств, истраченных на снаряжение корабля, и окажемся в убытке». Впрочем, в другом месте Хамза призывает суфиев не печалиться об убытках и не радоваться прибыли, сравнивает с прибылью удаление от мира, а с убытком — привязанность к нему, укоряет влюбленного, который вместо самоотверженного служения Возлюбленной:

... монеты считает весь день,
нижет на нити, страшась расточить.

Наконец, один из важнейших у Хамзы символов единства Всевышнего и суфия — золото и динар-ашрафи, который начал чеканиться в мамлюкском Египте в 1426 г., обладал высоким золотым содержанием, позднее получил распространение в Иране, и от купцов-персов, судя по «Повести об Аче», проник в Дар ас-Салам времен Алауддина.

Такого рода образность особенно примечательна и позволяет строить предположения о среде, из которой происходил Хамза, еще и потому, что герои большинства средневековых малайских сочинений — отнюдь не ремесленники, а «обитатели дворца». Биографу вновь остается только пожалеть, что слова Ф. Валентейна о «некоем малайском поэте, Хамзе Пансуре... то есть Хамзе, названном по Пансуру, человеку знаменитом у малайцев своими чудесными шайрами и поэмами», который «знакомит нас с родным городом, когда в своих высокопарных стихах он как бы поднимает из пепла его древний блеск и прошлое величие и воссоздает блистательные дни его славы», — совершенно не подтверждаются сохранившимися сочинениями Хамзы. Ведь по этим «высокопарным стихам» можно было бы, вероятно, судить не только о месте Баруса в жизни Хамзы, но и о месте Хамзы в жизни Баруса. Однако эти стихи не сохранились и, зная творческую манеру поэта, биограф вынужден признать, что их, скорее всего, никогда не существовало.

Некоторые строки Хамзы позволяют догадываться о том, как начиналось его увлечение суфизмом. В одной из «тахаллусных строф» поэт пишет о себе:

Безрассудный Хамза с толпой сподвижников
Сделал жемчужиной (сущностью.— В. Б.) телесный свет.
Если, отправившись в путь, ты пленишься тварным,
То как стать тебе высокородным?

Эти строки написаны человеком, с вершин суфийского постижения оглядывающимся назад, возможно, на годы юности, осуждающим себя, прежнего. Однако что это за телесный свет, которому по ошибке поклонялся с толпой сомнительных сподвижников начинающий суфий Хамза? В другой «тахаллусной строфе» поэт пишет о блуждании в лесу, осуждает лесное отшельничество и присущее ему чисто физическое самоограничение:

Хамза проблуждал в лесной чаще,
Удалившись в уединение на долгие месяцы.
Своей кыблой он сделал скудость и ячменную лепешку
(или кашу.— В. Б.),
А это — то, что замедляет обретение господя.

Для того чтобы понять, что имеется в виду в этих строфах, биографу придется сделать довольно пространное отступление от основной темы.

ОТСТУПЛЕНИЕ ПЕРВОЕ. ТАНТРИЗМ НА СУМАТРЕ И ЯВЕ

Как уже отмечалось, Барус в VII в. был одним из крупных центров буддизма у малайцев. В XI—XII, а особенно в XIII—XIV вв., в то время когда в портовых городах Северной Суматры, по свидетельствам Марко Поло и Ибн Баттуты, начал укореняться ислам, во многих районах острова, особенно глубинных, получили широкое распространение синкретические индуистско-буддийские верования, основу которых составлял тантризм.

Основополагающие принципы как индуистского (шиваитского), так и буддийского тантризма на Суматре и на Яве были, по существу, одними и теми же, что и делало возможным их синтез. Главной целью приверженца этих учений было освобождение от иллюзорного мира — сансары с ее цепью все новых рождений и достижение высшего блаженства в слиянии с верховным божеством в его запредельной, трансцендентной форме Абсолюта (у шиваитов — Парамашива, у буддистов — Парамашунья). Эта нематериальная форма описывалась по преимуществу негативно: немислимый, несравненный, бескачественный, безначальный и т. д., реже — позитивно: вечный, совершенный, утонченный (суксма). Ниже ее располагались материально-нематериальная и материальная формы проявления божества в мире — его имма-

нентности, ибо, согласно учению тантризма, божество составляет глубинную основу мира, действует в нем, оставаясь невидимым. Особенно распространены были в суматранском и яванском тантризме представления о таких имманентных проявлениях Абсолюта, как его свет или сияние и серии звуков и слогов, в которых он воплощался, — «зародышах божества».

К освобождению и слиянию с Абсолютом вели аскеза (иногда, напротив, различные виды невоздержания — «пять наслаждений»: мясо, вино, соитие и др.) и йогическая практика. Как на Яве, так и на Суматре практиковалась не классическая «семиступенчатая», а упрощенная йога, опиравшаяся на учение о тождественности божества, проявляющего себя во всем миропорядке (макрокосм), и его почитателя, адепта (микрокосм). Основу этой тантрической йогии составляла медитация — сосредоточенное созерцание «тела» божества, воплощавшегося либо во вспомогательном средстве, чаще всего схематическом изображении космоса (мандала), либо в сиянии, специальным образом вызываемом, либо в звуках и слогах. В последнем случае произнесение этих слогов сопровождалось прикладыванием особым образом сложенных пальцев (мудра) к определенным частям тела, что, как считалось, вело к проявлению в них божества.

В ходе медитации почитатель вызывал божество из нематериального состояния, соответствующего глубинной сущности сердца адепта (в тантрическом буддизме этой сущностью, к которой почитатель постепенно продвигался, выступало само учение, одновременно тождественное Будде в его трансцендентной форме), так что оно представляло его внутреннему взору, а затем выводил за границы тела и «вселял» в материальный предмет — мандалу — или созерцал в форме света. По мере вхождения в медитацию адепт постепенно обретал все более полное ощущение единства с объектом поклонения, пока до такой степени наполнялся образом божества, что все другие объекты исчезали из поля его зрения, наконец утрачивалось сознание своего «я» и адепт в краткий миг экстатического восторга полностью растворялся в божестве, что служило предвестием и приготовлением к окончательному освобождению от уз сансары.

Таковы были самые общие принципы тантрического инду-буддизма, отличавшегося, однако, большим разнообразием форм медитации и достижения экстатического

единения с божеством. В XIII—XIV вв. эти формы приобрели поистине демонический характер в культовой практике бхайравов (ужасающих) — особенно в мрачном культе божества Херуки, отправлявшемся в многочисленных храмах Паданг Лаваса, расположенных у слияния рек Пане и Барумун, примерно в ста километрах от Баруса.

Свои ночные ритуалы поклонения божествам, в частности Херуке, бхайравы обычно устраивали на площадках для кремации трупов, носивших такие впечатляющие названия, как «Вечнопылающая», «Вечная тень», «Полнящаяся криками стервятников» и т. п. Здесь, среди костров, на которых сгорали тела умерших, посвященные божеству, и совершалась главная часть ритуала — человеческое жертвоприношение. Чем сильнее был при этом ужасающий запах горящего мяса, тем более он был угоден объекту поклонения. Не случайно в одной из надписей, высеченной на каменной стеле, этот «аромат» уподобляется благоуханию мириад цветов, приносящему освобождение от новых рождений. Жертва бхайравов лежала на спине в строго определенной позе с подогнутыми под спину ногами, связанными руками и откинутой назад головой. Таким образом, ее грудь и живот были полностью открыты. Жрец ножом вспарывал живот до нижних ребер и, усевшись на еще агонизировавшее тело, вырезал сердце жертвы, наполнял кровью череп и в несколько приемов опустошал его. От этого «напитка», считавшегося высшим, небесным вином, он постепенно пьянел, зажигал костер и погружался в глубокую медитацию.

Во время медитации среди столбов дыма ему и являлся Херука, так описанный в санскритском тантрическом сочинении: «Нужно представить его стоящим на трупе, завернутым в содранную человеческую кожу, перемазанным пеплом, держащим в правой руке сверкающую молнию, а в левой — жезл с черепом... и чашу из черепа, наполненную кровью. Из-за клыков кажется, что его челюсти выдаются вперед. В его налитых кровью глазах светится сладострастная злоба, рыжие волосы стоят дыбом, Аксобхья (Будда Востока. — В. Б.) восседает на его темени... Он облачен в одеяние, украшенное человеческими костями, а головной убор с пятью черепами свидетельствует о его статусе Будды».

Изображение, в полной мере отвечающее этой демонической иконографии, было обнаружено около одного

из наиболее крупных храмов Паданг Лаваса — Си Памутунга, что и позволило определить важнейший культовый объект всего храмового комплекса. Излюбленной сферой действия Херуки была не только кремационная площадка, но и поле брани, нередко уподоблявшееся в древнеяванской поэзии кровавому морю. Один из древнеяванских источников, описывающий поклонение адепта Херуке на поле брани, позволяет составить представление о напряженной медитации жреца, склонившегося над костром, в опьянении «небесным вином»: «Он (адепт. — В. Б.) не стремится к плотским удовольствиям, не испытывает склонности к еде и наслаждениям, его цель — проникнуть внутрь себя, чтобы обрести власть над жизнью и смертью. Это истинная цель его медитации. В таком состоянии он достигает единения с Повелителем Будд (Херукой. — В. Б.) — вершины освобождения. Его методы разнообразны. Во время своего неколебимого служения он, например, укрывается от солнца одним лишь сухим листом. Зловонная кровь льется ему на голову и струится по его груди... бесчисленные зеленые мухи садятся ему на лицо и заползают в глаза, но он не позволяет сердцу сбиться с пути, стремясь заставить Херуку снизойти в него».

К полуночи жрец обычно впадал в экстаз — достигал высшей цели бхайрава. Тогда он пускался в неистовый пляс, носясь кругами среди костров, потрясая трещоткой из человеческих костей и хохоча, как одержимый. И вновь чем громче был этот маниакальный хохот, тем большее удовольствие доставлял он божеству. Заканчивался же весь ритуал всеобщей эротической оргией.

Известный исследователь малайской культуры Р. О. Уинстедт справедливо отмечал, что на смену как раз такого рода культам пришел в малайском мире ислам, «насаждая невинные тайны вместо тантрийских ужасов и проповедуя свои доктрины не узкой касте, а в равной мере и великим, и малым мира сего». Здесь, однако, было бы точнее сказать не ислам, а мистика ислама — суфизм, тем более что основанием для сделанного ученым вывода послужила суфийская аллегория — «Повесть о Шахе Мардане». Ведь именно суфизм, обнаруживавший ряд очевидных доктринальных и даже символических соответствий тантризму (винная и любовная символика, символизм моря, отнюдь, впрочем, не кровавого), но лишенный эротических и «кладбищенских ужасов», мог противостоять ему на Суматре и Яве. В то же

время не что иное, как черты доктринальной и ритуальной (суфийский зикр — аналог тантрической медитации) близости вели — особенно на первых порах — к смешению обоих учений, внедрению в суфизм, еще не до конца усвоенный малайцами, чуждых идей и практик. В разъяснении того, чем отличаются друг от друга оба учения, важную роль сыграли сочинения Хамзы Фансури и, конечно же, не его одного.

* * *

Трудно судить, достигал ли Хамза во время своих долгих блужданий в лесах руин Паданг Лаваса. Неизвестно, приходилось ли ему под неумолчный гомон птиц пробираться сквозь заросли, сплошь покрывавшие крутые берега Барумуна, где игра солнечных лучей рождает не менее причудливую игру теней среди бамбука, лиан и папоротников. Видел ли он скрытые подлеском и ползучими растениями террасы, галереи и сужающиеся с каждым маршем лестницы храмов, ведущие в тесное святилище? Разглядывал ли он бдительных стражей — изваяния демонов с дубинами в руках, вздыбившихся львов или оскалившиеся клыками головы великанов над входами? Прогуливался ли он по просторным храмовым дворам, где там и тут высились небольшие ступы, декоративные колонны, ступенчатые основания павильонов, чьи деревянные кровли давно истлели, и где в лунные ночи собирались слоны, чтобы, как гласит поверье, почтить память своих умерших предков и, став в круг, высоко поднятыми хоботами приветствовать холодное ночное светило?

Впрочем, для того чтобы проникнуться некоторыми характерными для суматранского тантризма представлениями и постичь те способы, которые ведут к осуществлению его целей, едва ли надо было забираться в столь отдаленные места. С тем и с другим вполне можно было познакомиться у суфиев прибрежных городов, подобных Дар ас-Саламу или Барусу, где и после принятия ислама продолжали сохраняться многие обычаи индуистско-буддийских времен. Их следы особенно ярко прослеживались в придворной свадебной обрядности, ритуалах коронации и погребения правителя, отдаленно напоминавших тантрический похоронный обряд — Шраддху, описанный в древнеяванской поэме «Нагаракерта-гама».

Не без иронии описывал Хамза своих соотечествен-

ников-суфиев, увлекавшихся тантрическими практиками:

Толпы взыскующих в чаще лесной
Проводят месяцы, уединясь.
С молодых ногтей до седых волос
Напрасно встречи с Господом ждут.

Суровым подвигом изнурены,
Они — не больше младенцев на вид.
Вдыхают воздух и гонят в мозг,
Чтоб не застыло «масло» его...

Услышь, о взыскующий, слово мое,
Покайся в пристрастье к науке лесной,
Коня не гони по этой тропе,
И успех себя не заставит ждать.

Не думай, что обитает Господь
За сердцем или в легких твоих,
Не обольщайся ложным путем,
И сможешь жемчужину обрести.

Как просто истину отыскать!
Но, глаза закатив, ее не найти.
Ты ж непристойно крутишь пупком
И только возлюбленную гневаши!

Не менее ясно выражал Хамза свое отношение к тантрической йоге и в «Тайнах постигших»: «Не поклоняйтесь сиянию, такому, как у росы, солнца, луны, звезд и как у изваяний идольских. Не думайте, что Он (Господь. — В. Б.) пребывает на родничке, или между бровями, или на кончике носа, или в телесном сердце». Из этих отрывков становится понятным, в поклонении какому «телесному свету» раскаивается Хамза.

Вопрос о культе «телесного света», то есть о почитании божества, локализованного в определенных частях тела (на родничке, между бровями, в сердце) и выступающего в форме света, окончательно проясняется для биографа Хамзы после ознакомления с йогическими ритуалами, по сей день отправляющимися на сохранившем верность индуистско-буддийским традициям острове Бали.

Согласно балийским представлениям, в теле человека содержится «огонь» или «сияние», которое можно сконцентрировать, сосредоточить в определенном месте и увидеть главным образом благодаря особому контролю за дыханием — пранаяме. Изначально этот «огонь» («сияние») пребывает в области пупка. Отсюда с по-

мощью пранаямы и умственного сосредоточения он проводится вверх по позвоночнику и достигает мозга — «седалища Мриты» — воды бессмертия (ср. у Хамзы: «Вдыхает воздух и гонит в мозг, чтоб не застыло „масло“ его»). Сияние заставляет Мриту светиться, и ее лучи озаряют лоб адепта, покрывающийся капельками пота. Эти светящиеся капельки — зримое проявление божественного света — именуется Парместигуру, одним из имен Шивы или синкретического образа Шивы-Будды. «Вообразите Шиву, восседающего между ваших бровей, вообразите его восседающим в вашем сердце, — призывает балийское теологическое сочинение, трактующее о контроле над дыханием. — Это называется совершенным ритуалом — основой всех других ритуалов!».

Чрезвычайно важную роль в балийских йогических ритуалах играет и родничок, который считается местом пребывания Шивы, тождественным мировой горе Махамеру, и одновременно его «вратами», откуда душа в процессе пранаямы выходит из тела, чтобы достичь освобождения в единении с верховным божеством.

Таким образом, в балийской пранаяме присутствуют все элементы той практики, которую некогда исполнял, а впоследствии осудил Хамза, что и позволяет биографу считать пранаяму «лесной наукой», упоминаемой поэтом. Что именно заставило Хамзу отвергнуть «лесную науку» — вновь неизвестно. Однако следующий этап жизни героя повествования, вероятно, еще в родном Барусе от купцов — арабов и персов — научившегося арабскому и персидскому языкам, — годы странствий в поисках знаний и подлинного суфийского постижения.

Глава V

ГОДЫ СТРАНСТВИЙ И УЧЕНИЯ: БАГДАД

Час ученичества! Но зрим и ведом
Другой нам свет, — еще заря зажглась.
Благословен ему грядущий следом
Ты — одиночества верховный час.

М. Цветаева

Несколько строк, оставленных самим Хамзой и его учеником Хасаном Фансури, позволяют биографу восстановить маршрут многолетних странствий героя пове-

ствования. Хасан называет три города, которые посетил его шейх, отплыв с Суматры: Багдад, Мекка, Медина. При этом слова ученика не оставляют сомнений в том, что последовательность посещений была именно таковой. Хамза меж тем в одной из «тахаллусных строф» пишет:

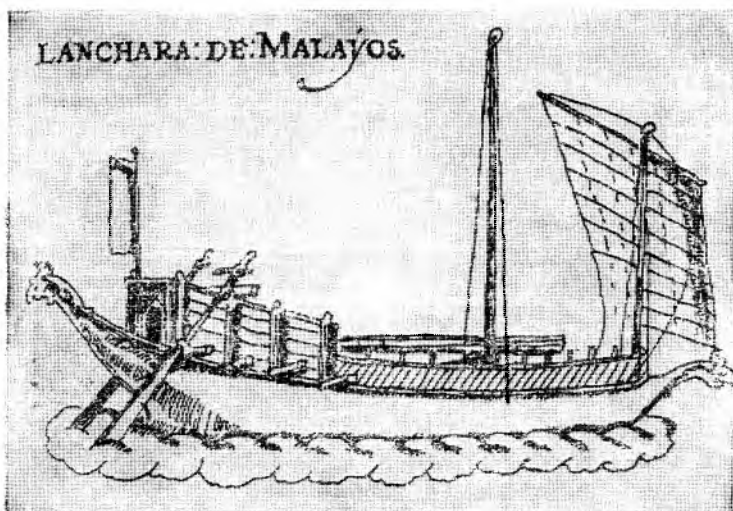
Хамза Фансури в Мекке,
Ищет Господа в Каабе.
Путь от Баруса до Кудуса безмерно утомителен,
В конце концов он обрел Его в доме (или дома.— В. Б.).

В этой строфе — уже в который раз — Хамза прибегает к игре слов. Кудус — город на северном побережье центральной Явы, крупнейший во времена Хамзы мусульманский центр острова, преднамеренно основанный в 40-е годы XVI в. как яванская реплика Иерусалима, который арабы именовали ал-Кудс — Святой. Непроизносимое из-за стечения согласных название ал-Кудс превратилось у яванцев в Кудус. В такой форме это слово по-арабски означает «святость». В целом из строфы следует, что, вернувшись из Мекки в Барус, Хамза еще не достиг святости. По-прежнему стремясь к ней, он отплыл на Яву в Кудус, вновь не достиг цели и наконец «обрел Его» — что возможно лишь в состоянии святости — «в доме» (или «дома»). Последние слова, как обычно, двуплановы. В символическом плане «дом» — это сердце суфия, его истинное «я», вмещающее Все-вышнего, которого не способны вместить небеса и земля. В «событийном» плане дом — это просто жилище где-то на родине, на северной Суматре, где-то дома. Где именно, проясняют уже знакомые биографу стихи:

Хамза, происходящий из Фансур,
Обрел истинное бытие в Шахрнав.

В Шахрнав, близ Дар ас-Салама, Хамза «в сердце своем» достиг фана и, видимо, там находился дом, где это произошло. Итак, восстановленный маршрут странствий Хамзы таков: Барус (или Дар ас-Салам; откуда поэт начал свое путешествие — неизвестно, но отплыть на Ближний Восток он мог из любого из этих городов) — Багдад — Мекка — Медина — Барус — Кудус — Дар ас-Салам (именно отсюда можно было поехать в последний пункт странствий) — Шахрнав.

Положив этот маршрут на карту морских путей, во



Малайский корабль времен Хамзы

времена Хамзы соединявших Суматру с Ближним Востоком, биограф может существенно уточнить его, не уставая сожалеть, сколь скупо отразил поэт в своем творчестве пору скитаний, и главное — ее роль в его становлении. Увы, в осветившейся в ту памятную для биографа ночь коробочке слишком часто отнюдь не герой будет шествовать мимо многих достойных упоминания мест, трепетно вбирая в себя их вековечный аромат, духовно мужая среди поучительных тягот пути, но, напротив, слишком часто, довольно грубо и приблизительно намаляванные декорации будут двигаться мимо неподвижного, несколько не изменившегося героя. Как с тонкой наблюдательностью подметил средневековый арабский философ, в подобных случаях движение лишь мнится никуда не движущемуся человеку, «когда он стоит на земле в весеннее время и смотрит на луну и звезды позади быстро плывущих облаков». Но — принужден утешать себя биограф — слишком часто, и все же не всегда.

Итак, в столь обманчивую на Ближнем Востоке весеннюю пору, соответствующую в Индонезии с ее двумя временами года началу сезона дождей, когда начинал дуть восточный-юго-восточный муссон, а купцы из «на-

ветренных (расположенных к западу от островов) стран» кончали торговлю, спеша возвратиться домой, Хамза скорее всего и отплыл в свое первое странствие. Его путь — ибо таков был обычный маршрут малайцев, отправлявшихся на запад, — огибал берега Цейлона (Ланки), о котором поэт еще вспомнит в одном из стихотворений в связи с мотивом «утраченного рая»:

Адам был суфием, но обольстил
Его сатана среди райских цветов.
На Цейлонскую Гору спустился Адам
И, Евой пленившись, впал в забытье.

Цейлонская Гора — это, разумеется, Адамов пик, видимый мореплавателям, огибающим Ланку. Далее, пройдя среди скопища Мальдивских островов, корабль направлялся в Сурат — наряду с Камбеем и Раниром (Рандером) крупнейший порт Гуджарата.

Сурат, из которого в Барус наведывались большинство купцов, упоминаемых Томе Пирешем, не случайно именовался в то время «вратами Мекки». Оттуда в священную землю постоянно отходило множество судов. Один только могольский император ежегодно снаряжал в Сурате от двух до четырех крупных кораблей, специально предназначенных для паломников. В Мекку, однако, отплывали не только благочестивые пилигримы из Индии и с островов Малайского архипелага, но и купцы, для которых хаджж был одновременно путем добродетели и путем к богатству. За их кораблями, именовавшимися «мекканскими», и охотились португальцы, продолжавшие средствами торговой блокады ту войну христианского и мусульманского миров, начало которой положили крестовые походы. Случалось, что жалобы гуджаратских правителей на бесчинства португальских пиратов достигали ушей римского папы, но его увещевания, адресованные португальскому королю, не оказывали на того ни малейшего действия — слишком выгодным был захват «мекканских» кораблей. Но не меньшими были выгоды мекканской торговли, а равно и религиозное рвение индийских и индонезийских мусульман, и потому португальская угроза не могла пресечь оживленных связей Сурата с Меккой.

До Сурата Хамза следовал обычным путем паломников в Мекку, шедшим далее через Аден и Моху в Баб-эль-Мандебском проливе в Джидду — порт священного города. Но после Сурата поэт резко отклонился от

этого маршрута и, возможно, пересев на гуджаратский парусник, направился в Багдад. Отклонение это весьма знаменательно. Ведь Багдад во второй половине XVI в. уже давно утратил значение привлекательного для взъезжающего знаний культурного центра и к тому же лежал в стороне от путей, которыми следовали малайцы на Ближний Восток. Даже соотечественник Хамзы, суфий следующего поколения Абд ар-Рауф из Синкеля, также не сразу отправившийся в Мекку, предпочтя пройти сначала курс обучения, проходил его в городах Йемена и Мохе, расположенных непосредственно вдоль дороги паломников.

Лишь в одном отношении Багдад продолжал играть свою роль — как и прежде, он оставался главным центром суфийского братства кадирийя, основанного Абд ал-Кадиром Джилани в XII в. Это братство — одно из самых ранних — в отличие от многих других долго не получало широкого распространения на мусульманском Востоке. Лишь с начала XV в., когда оно утвердилось в Дамаске, сфера его влияния начала постепенно расширяться. В 1482 г. благодаря усилиям Мухаммада Гауса (ум. 1517), десятого преемника Абд ал-Кадир, кадирийя проникла в Индию, в синдский город Уччх и získала покровительство султана Дели Сикандара Лоди. В XVI в. шейхи из Уччха, умело приспособившие суфизм к местным индуистским учениям, создали важный центр братства в Бурханпуре (Центральная Индия) — том самом городе, откуда сочинение его уроженца Мухаммада ибн Фазлиллаха ал-Бурханпури «Дар духу Пророка», написанное в 1590 г., через Сурат за один-два паломнических сезона проникло в Аче, став основой всего «постхамзаховского суфизма» в этой стране и за ее пределами — системы «семи ступеней Бытия».

Вполне вероятно, что Хамза еще в свою бытность в Барусе через приезжавших вместе с гуджаратскими купцами проповедников познакомился с «путем кадирийя», а возможно, и был посвящен в братство. Кстати сказать, именно индийские суфии, в частности кадирийя того времени, особенно активно использовали в своей практике йогические методы.

Итак, чтобы посетить знаменитую ханаку — обитель кадирийя в Багдаде, Хамза и изменил свой маршрут. Вероятно, его отношение к ней было близко к тому, что выразил в своих стихах персидский поэт XI в. Санаи:

Ханака — гнездо птицы чистоты,
Она — розовый цветник удовольствий и сад верности.

Биографу еще предстоит вспомнить о «птице чистоты», осенившей Хамзу своим крылом. Пока же герой его повествования, миновав Ормуз — при Моголах все еще процветающий порт у входа в Персидский залив — отправился, по всей видимости, в Багдад через Басру, подобно Синдбаду-мореходу, возвращавшемуся из второго путешествия (кстати сказать, из Баруса).

Сама Басра находилась в двух днях пути от моря вверх по Тигру, и суда бросали якорь в устье реки у островка с небольшим фортом, где для защиты от морских разбойников размещался гарнизон. В шести милях от островка в море возвышалась сторожевая вышка на сваях, где по ночам зажигали огонь, чтобы предупредить капитанов об опасном месте. Уплатив пошлину, мореходы, а с ними и Хамза начали подниматься по Тигру, и на всем пути до Басры поэт мог любоваться густой сетью каналов, тянувшихся от моря до города, по берегам которых зеленели пальмовые рощи. В большинстве каналов вода была морской, соленой, и в часы отлива они совсем мелели.

Между Басрой и находившимся выше по течению городом Васит Тигр распадался на рукава и вступал в район болот. Здесь пришлось перегружаться на небольшие лодки, которые «проскальзывали по отдельным протокам, как по узким улочкам, пробитым в зарослях камыша, по временам опять попадались полосы чистой воды». Вдоль этих камышовых улочек стояли камышовые же хижины, в которых можно было отдохнуть во время плавания по этому причудливому водному царству. Они напоминали цилиндрические ульи без окон, и только в них можно было найти защиту от бесчисленных комаров.

Для движения далее вверх по реке буксирный канат судна закрепляли на берегу, выше по течению, бурлаки находились на самом судне, и через плечо у них была надета ляжка, прикрепленная к канату. Передние всякий раз переходили тянуть назад, и так, под непрерывное пение, продолжалось до тех пор, пока весь буксирный канат, свернутый в кольца, не лежал на палубе. Затем, миновав понтонный мост в Васите, отплыли в Багдад, где судно, на котором находился поэт, подошло к мосту из лодок, скованных железной цепью. Чтобы пропустить судно, часть лодок убрали, и Хамза, если не

вступил, то вплыл в город, носивший то же имя, что и столица Аче, — Дар ас-Салам, Обитель Мира.

Багдад, встретивший Хамзу, мало походил на ту блестящую и веселую столицу времен Харуна ар-Рашида, чьи изнеженные жители «привыкли к домам на берегу Тигра, к вину, льду, мокрому войлоку в жару и певичкам», а славившиеся своим вежеством красавицы и красавцы зачесывали волосы на висках, наподобие скорпиона, «изогнувшегося от того, что подошел слишком близко к пламени щеки». Поэту не суждено уже было увидеть город многотысячных молелен и мечетей и столь же многочисленных роскошных бань с горячей водой; город, где в халифском дворце, совсем как в малайских волшебных повестях, среди пруда высилось дерево с ветвями из золота и серебра, в разноцветной листве которого щебетали серебряные птицы; город зверинцев с диковинными лесными тварями и теневых театров. Но главное — ему не суждено было уже увидеть город, где обсуждали тонкости своих учений и оживленно спорили между собой сторонники всех бесчисленных течений мусульманской мысли и тех сект, со многими из которых еще свяжет имя поэта его суровый оппонент.

Ведь даже в конце XII в. путешественник, посетивший Багдад, писал, что «большая часть... его зданий уже исчезла, и ему осталась лишь слава его имени. И если сравнить его с тем, каким он был ранее, до того как события обрушились на него и взгляд несчастья упал на него, то он выглядит подобно исчезающим руинам, следы которых стерлись, или подобно воображаемому призраку. В нем нет более красоты, которая оставливалась взору и звала возбужденные души к беззаботности и созерцанию. У него не осталось ничего, кроме Тигра, пересекающего его с запада на восток, подобно блестящему зеркалу меж двух его рамок или жемужному ожерелью, покоящемуся меж двух грудей».

С тех пор «взгляд несчастья», кажется, не отрывался от прежней столицы мусульманского мира, и его едва ли можно было назвать скучающим. Со злорадным интересом он наблюдал за ужасающим монгольским разорением города в 1258 г., с не меньшим удовольствием в 1401 г. созерцал его столь же кошмарный разгром Тимуром, когда каждый из двадцати тысяч воинов «железного хромца» был обязан принести государю голову багдадца. Хронист выпренно записал: «Базар возмездия

столь оживился, что торговец смерти пускал по одной цене восьмидесятилетнего старика и восьмилетнего дитя, а печь гнева столь раскалилась, что равно испепеляла останки богатого стяжателя и нищего бедняка». В XVI в. Багдад опять стал ареной борьбы, на этот раз сефевидского Ирана и Великой Порты. Город неоднократно переходил из рук в руки, и багдадцы оплакивали его судьбу в невеселой уличной песенке:

Мы очутились меж персами и Румом,
Что за беда обрушилась на нас.

Шииты-иранцы, захватывая Багдад, неизменно разрушали его суннитские святыни, прежде всего мечети и усыпальницы Абу Ханифы и Абд ал-Кадира Джилани. Сунниты-турки, отвоевывая город, с таким же упорством эти святыни восстанавливали. Наконец в 1534 г. в Багдад со своей армией вступил Сулейман Великолепный, и город почти на столетие отошел к Великой Порте.

Хотя, прибыв в Багдад, Хамза и мог еще кое-где услышать слова грустной песенки о новой беде, в городе царил относительное спокойствие. Сулейман наладил городское управление, назначил губернатора — пашу и оставил в Багдаде гарнизон, основу которого составлял корпус янычар. Паши Багдада начали строительные работы: восстановили кое-что из разрушенного персами, возвели несколько мечетей, постоялый двор — хан, кофейню, новый базар, построили оборонительные сооружения против бедуинов, беспокоивших багдадцев своими набегами. Все же этих работ было недостаточно, чтобы избавить город от налета провинциализма, все яснее дававшего знать о себе.

Европейские путешественники второй половины XVI — начала XVII в. находили, что городские улицы узки, дома скверно построены и часто полуразрушены, ханы невзрачны, мечети — в дурном состоянии. Их неприятно поражали многочисленные пустыри и развалины Багдада, который они по старому недоразумению принимали за Вавилон, его неогражденная западная часть, напоминавшая большую деревню. Радовали глаз лишь две мечети с куполами, покрытыми разноцветной глазурованной плиткой, дворец паши, лучшие на арабском Востоке почтовые голуби и оживленный главный базар, где одному из путешественников встретились индийские купцы, как и Хамза, за сорок дней достигшие

города на кораблях через Басру. В целом же все сходилось на том, что Багдад выстроен чрезвычайно просто, без всяких претензий на красоту.

Быть может, наиболее живое представление о том, что увидел в Багдаде Хамза, сойдя с корабля, дает удивительная «карта» города, начертанная космографом Сулеймана — неким Митраки. Рука Митраки, выдающая скорее каллиграфа, питавшего особое пристрастие к изящным зубцам арабской буквы «син», чем художника, запечатлела тщательно оконтуренный белой линией прямоугольник стен «восточного города» — аш-Шаркийя, составленных из чередующихся шахматных пешек и ладей. Длина стен, как сообщают, — полторы тысячи шагов, ширина — восемьсот шагов. Внутри них у Митраки три темных «древесных листа» — огражденные кварталы. Белые черточки домов превращают эти кварталы в нечто вроде прудов в ветреную погоду.

Перед кварталами, позади них, между ними — две дюжины крохотных мечетей с полукруглыми куполами, куполами наподобие виноградной грозди острым концом вверх, куполами вроде кукурузных початков, а также отдельные тоненькие минареты. Рядом — медресе с традиционными «мавританскими» порталами и опять-таки минаретами по бокам (особенно ясно — знаменитые медресе Низамийя и Мустансирийя), дворец, ворота, аркады и редкие деревья. Вся эта миниатюрная архитектура, теснясь, спускается к Водяным воротам, мосту из лодок и реке, похожей из-за случайной светотени на вполне объемное бревно. А за рекой зеркальная гладь озера, испещренного причудливыми белыми разводами, и в нем — отражения куполов, минаретов, аркад, обведенного оградой сада с прудом и восемью аккуратнейшими деревьями... Но ведь такого сада нет на восточном берегу, да и отражения совсем не соответствуют тем зданиям, которым надлежит отражаться в темной глади.

Внимательнее вглядываясь в «карту», биограф наконец понимает, что это вовсе не отражения — просто Митраки вездесущ: он разом смотрит на «восточный город» с западного берега Тигра, а на «западный город» — с восточного. И поставленные с ног на голову мечети, аркады, усыпальницы (на западном берегу Тигра — могилы известных суфиев: Сари ас-Сакати, Халладжа, Джунейда, которых еще упомянет Хамза) и сад с деревьями, что растут корнями вверх, — это и есть «запад-

ный город» — ал-Гарбийя, реже застроенный, неогражденный, смыкающийся с пустыней, а разводы — дороги в пустыне. Там, среди редких холмов, каждый из которых стоит на вершине и подперт своим кустом, вверх ногами бродит какой-то «барс пустыни зол и дик», тщетно выслеживая оленя, стремительно проносающегося мимо точно таких же, но не перевернутых холмов восточного берега.

Трудно судить, произвел ли Багдад на Хамзу, приехавшего с отдаленнейшей окраины мусульманского мира, такое же тягостное впечатление, как на европейских «посетителей Вавилона». Едва ли он был столь избалован, чтобы сетовать в душе на отсутствие удобств в местных ханах или на дурное устройство бань, чья битумная отделка некогда сияла, точно «черный полированный мрамор». Если предположение биографа о цели приезда Хамзы в Багдад правильно, то с первого же дня поэта должны были больше всего интересоваться не красоты или недостаток таковых в городе, а расположенная в его огражденной восточной части, недалеко от ворот Талисмана (прежде ворота Халба), мечеть шейха Абд ал-Кадира Джилани — главный центр суфийского братства кадирийя.

Разрушенная Исмаилом Сефеви в 1507 г., восстановленная Сулейманом Великолепным в 1535 г. и перестроенная Мурад-пашой в 1570 г., эта мечеть представляла собой многокупольное, вытянутое длинным прямоугольником здание с восемью стрельчатыми окнами и такой же стрельчатой дверью, выходившими на просторный двор. С противоположной стороны двор замыкался суфийской ханакой и гостиницей для бедных, а в торце — довольно приземистым минаретом и усыпальницей шейха. Над его могилой Хамза мог видеть красивое надгробие, возведенное Сулейманом, а вокруг нее — молчаливо прохаживающихся паломников, в надежде на воздаяние «метущих бородами (вернее, — маленькими метелками) порог святого».

О багдадском периоде жизни Хамзы биограф помимо сообщения Хасана Фансури о самом посещении этого города располагает лишь двумя фактами. Первый из них — троекратно повторенное (а стало быть, по мусульманским понятиям, имеющее окончательную силу!) утверждение Хамзы, что его учителем был Абд ал-Кадир ал-Джилани — знаменитый багдадский суфий и святой XI—XII вв., к могиле которого поэт только что бла-

гополучно прибыл. Второй факт — рассказ того же Хасана Фансури о том, что в Багдаде Хамза удостоился высокого сана суфийского наместничества (хилафа), то есть стал одним из «заместителей» шейха братства кадирийя. Сам Хамза вносит в этот рассказ уточнение: как и познания в «возвышенной науке» (суфизме), сан наместника он получил опять-таки от шейха Абд ал-Кадир.

Оба факта доставляют биографу Хамзы немало затруднений. Спрашивается, как удалось поэту учиться у шейха, умершего примерно за четыреста лет до его рождения? На этот вопрос можно дать различные ответы. Абд ал-Кадир — учитель Хамзы мог быть попросту тезкой Абд ал-Кадир — основателя братства кадирийя. Важная роль, которую неизменно играли в жизни братства огромная семья Абд ал-Кадир и ее потомки, делает это предположение, уже высказывавшееся предшественниками биографа, достаточно вероятным. Кто-то из числа таких потомков — кадирийских шейхов — вполне мог быть назван в честь великого предка.

Более правдоподобно все же, что Хамза с его вневременным сознанием, Хамза, объявлявший близким другом Мансура Халладжа (казнен в 922 г.), а дядей, судя по сообщению Болъе, — Иисуса Христа, действительно считал своим наставником основателя братства. Иначе трудно объяснить, почему он с такой гордостью и без всяких комментариев трижды упоминает его имя.

Не исключено, что на связь с прославленным Абд ал-Кадиром указывает само окружение «тахаллусных строф» с его именем — неизменно повторяющиеся мотивы, довольно точно соответствующие основоположениям учения шейха и характерным для этого учения акцентам. Пока, впрочем, не время их исследовать. Еще важнее одна из таких «тахаллусных строф»:

Хамза Фансури, изначально явленный,
Очистившись, возвратился к Сайиду Абд ал-Кадиру,
Оттуда сюда завершая круги

И в конце концов непременно обретя Бога в своем «я».

«Оттуда» на символическом языке Хамзы означает «из предбытия», бытия в божественном сознании, где поэт был изначально явлен в виде идеи. «Сюда» — значит в «сотворенное бытие дольного мира». Таким образом, Хамза извечно существовал в виде идеи, был сотворен и явился в дольный мир. Здесь, вступив на суфийский путь, он прошел очищение, по ходу которого то возно-

сился к Изначальному Источнику, то вновь ниспадал на грешную землю (совершал круги), пока непреложно не обрел единения с Аллахом в своем «я» и не возвратился к Абд ал-Кадиру. Как мы помним, единения он достиг в Шахрнавэ, состояния бака — в Барусе. О возвращении после этого в Багдад ни он, ни его ученик не сообщают, да оно и маловероятно. Поэтому можно полагать, что речь в строфе идет о духовном возвращении к шейху, пребывающему за пределами мира, о встрече Хамзы с ним «в Боге».

Если это так, то в строфе можно увидеть также намек на решающую роль, сыгранную Абд ал-Кадиром в физическом и духовном путешествии поэта. Возвращение к Абд ал-Кадирю раскладывается на его оставление и прибытие к нему. Между этими двумя событиями лежат совершение круга, очищение и обретение Хамзой Всевышнего в своем «я», происшедшее в Шахрнавэ. Все это может означать следующее: покинув Суматру и прибыв в Багдад, Хамза «встретился» с Абд ал-Кадиром (посетил его могилу, постиг его учение); встреча послужила началом духовного очищения, которое, скитаясь («кружа»), пережил поэт; круг скитаний и очищения замкнулся опять-таки на Суматре обретением Аллаха в глубинах «я» и духовным возвращением к Абд ал-Кадирю. Так шейх оказывается ключевой фигурой всего периода скитаний, «географических» и суфийских.

Обращаясь к традициям братства кадирийя, можно понять, что у Хамзы были основания называть Абд ал-Кадирю своим учителем. В жизнеописании шейха, носящем пышное название «Восторг тайн» («Бахджат ал-асрар»), приводится длинный список людей, посвященных в братство — получивших хирку (лоскутное рубище, символ принадлежности к общине суфиев) от самого Абд ал-Кадирю. Эти люди, как сообщается, «приписали себя к шейху» и получили право даровать от него хирку другим. Тем самым они подтверждали, что их ученики должны считать своим истинным наставником не кого иного, как Абд ал-Кадирю. Получив хирку от потомка кого-то из «приписавших себя», Хамза, естественно, так и считал.

Не исключено также, что для Хамзы, как и для многих суфиев (например, шейхов Харакани, Аттара и др.), водителем на пути очищения был дух Абд ал-Кадирю. Ведь считалось, что он в числе четырех величайших мусульманских святых и после смерти продолжал действо-

вать и двигаться как живой. Являясь ученику при различных обстоятельствах, обычно во сне, дух учителя руководил им. Рассказывали, будто при вступлении новичков в братство некоторые из них так часто и отчетливо видели Абд ал-Кадира в сновидениях, что безо всякого портрета могли узнать его среди тысячной толпы.

Итак, скорее всего Хамза почитал наставником основателя своего братства. Однако и признание своим шейхом Абд ал-Кадира-тезки мало что изменило бы. Как отметил талантливый исследователь индуизма С. Семенов, главной задачей обучения во многих средневековых традициях было не просто сообщение определенной суммы знаний, но передача через цепь промежуточных учителей личности ее основателя, воссоздание в ученике этой личности благодаря настойчивому и максимально полному воспроизведению личности своего непосредственного наставника. Именно такую традицию и представлял собой суфизм. Учитель и ученик здесь должны были обладать изначальным личностным подобием, пусть до времени и скрытым от ученика; далее ученик рассматривал учителя как своего отца, причем отца в подлинном смысле слова, и не забывал известные слова пророка Мухаммада: «Сын — часть своего отца». Во время медитации ученик всецело сосредоточивался на образе учителя, наполнялся им и только тогда достигал цели. Наконец, путь к фана в Аллахе лежал через фана в учителе — полном отказе от своего «я» и растворении его в «я» учителя. Таким образом, кто бы ни был наставником Хамзы, он воспроизводил духовное содержание личности Абд ал-Кадира — основателя братства и именно его передавал поэту.

Что же представляла собой личность Абд ал-Кадира, сформировавшая Хамзу таким, каким он предстал биографу?

ОТСТУПЛЕНИЕ ВТОРОЕ.

АБД АЛ-КАДИР, ЛЕГЕНДА И РЕАЛЬНОСТЬ

Его называли имамом своего времени, Полюсом своего века, учителем своей эпохи, Величайшей Помощью, Наставником, Держащим Руку Нуждающегося. Ибн ал-Араби считал его величайшим святым, образцом «наместника Божия» и даже настаивал на том, что его владычество над миром не зависит от откровения, данного Мухаммаду.

Вся его жизнь была сплошным чудом. Еще в младенчестве он отметил свой первый рамадан 1077 г. — месяц поста — тем, что отказался от груди матери. Во время своих проповедей он якобы мог взлететь в воздух, мог уменьшиться или, наоборот, стать непомерно высоким. По его желанию Пророк и четыре праведных халифа «соткались из воздуха» на ступенях его кафедры. Его проповеди слово в слово записывали святые, находившиеся вдали от Багдада. Как-то его ученик собирал шапочки, в восторге сброшенные слушателями, и среди них нашел одну женскую, не принадлежавшую никому из собравшихся. То была шапочка сестры Абд ал-Кадира, находившейся в то время за много километров от места проповеди.

Он исцелял больных и оживлял мертвых, ему повиновались джинны, к нему нисходили ангелы, он читал мысли и исполнял любые желания. Не только живые существа, но и неживая природа была покорна ему: он мог одним лишь напряжением воли погасить огонь, он ходил по воде и летал по воздуху, сокрушал горы и иссушал моря. Месяцы года в образе прекрасных и безобразных юношей являлись к нему с докладом о благе и зле, ожидавших в них человечество. Его последний рамадан 1166 г. — «муж светлого облика и величавый» — предстал перед шейхом и молвил: «Мир тебе, друг Аллаха, я — месяц рамадан, пришел я извиниться перед тобой за то, чему предназначено случиться с тобой в течение меня, и проститься с тобой. Это наша последняя встреча». И затем он ушел, «и умер шейх, да возрадуется о нем Аллах... и не дожил до другого рамадана».

Образ Абд ал-Кадира-чудотворца окончательно сложился примерно через сто лет после его смерти. Создал его Нурруддин аш-Шаттанавфи, автор «Восторга тайн», чье сочинение, по словам более трезвого биографа — Захаби (XIV в.), «в равной степени молоко и жвачка, смешение правды с безосновательными утверждениями тех, кто не заслуживает доверия». Однако зародился такой образ еще при жизни Абд ал-Кадира и едва ли был по душе шейху, смиренно молившему Аллаха воскресить его в Судный день слепым, чтобы он не сгорел со стыда перед лицом праведников. При таком самоумалении Абд ал-Кадиру не могло не претить безмерное возвеличивание. По крайней мере один из рассказов явно обнаруживает его ироническое отношение к славе чудотворца. Как-то к Абд ал-Кадиру пришли два посетите-

ля, наслышанные о том, что святость шейха не позволяет мухам садиться на его одежду, и желавшие в этом убедиться. Угадав цель их прихода, Абд ал-Қадир пошутил: «Я — не инжирная паста этого мира и не мед мира будущего — что за нужда во мне мухам?» Слишком уж творимый «искателями знамений» образ был чужд идеалу суфия, что создал он в своих проповедях.

Примечательно, что Хамза, насколько можно судить, воспринял достаточно достоверную линию передачи личности Абд ал-Қадира. В том, что он писал и делал, угадывается стремление следовать действительному суфийскому идеалу учителя, особенно этической стороне этого идеала, культивировать в себе черты характера Абд ал-Қадира, переданные через века его учениками и учениками учеников. При этом контексты, в которых упоминается имя шейха, не содержат и намека на его чудеса, столь популярные в малайском мире. Образ мага и чародея несколько не волновал поэта, вообще равнодушного к чудотворству и даже осуждавшего его. По его мнению, суфий, пренебрегающий законом Мухаммада (шариатом) — основой основ учения Абд ал-Қадира, — «попадает в число заблудших, и тогда, пусть он даже наделен умением летать по воздуху, либо ходить по воде, либо пожирать огонь (чудеса, приписывавшиеся Абд ал-Қадиру. — В. Б.), — все это лишь обманчивые чары и блуждание по ложным путям... Суфии и влюбленные считают чудеса завесой и узами и называют их „месячными мужей“³, ибо чудеса чреватy множеством опасностей, которых мало кому удалось избежать».

Чтобы понять, каким в действительности был Абд ал-Қадир или, точнее, каким он видел себя, лучше всего предоставить слово ему самому. Восемнадцатилетним юношей он приехал в Багдад из деревушки Ниф в Гиляне, на южном берегу Каспийского моря, и занялся изучением права (фикх) в школе Абу Са'да ал-Мухаррими, приверженца наиболее ригористического ханбалитского толка (мазхаба). Это были годы напряженных занятий и крайней нужды. Впоследствии шейх рассказывал: «Я находился в пустыне, повторяя урок права и пребывая в страшной нужде, когда кто-то, кого я не видел, сказал: „Одолжи столько, сколько нужно, чтобы поддержать силы, пока ты изучаешь право“. Я отвечал: „Как же мне одолжить, если я беден и никогда не смогу вернуть одолженное?“ Он сказал: „Занимай! Мы устроим возврат долга“. Как он велел, я отправился к

бакалейщику и спросил: „Согласен ли ты помочь мне на таких условиях: я верну тебе долг, когда Аллах исправит мои обстоятельства, а если умру — ты вовсе освободишь меня от уплаты? Согласен ли ты давать мне ежедневно хлебец и немного салата?“ Бакалейщик прослезился и сказал: „Господин, я к твоим услугам“. Так я брал у него, пока не смог без этого обходиться. Тогда голос сказал мне: „Ступай туда-то и туда-то, возьми то, что найдешь на скамейке, и отдай бакалейщику“. Отправившись в указанное место, я нашел на скамейке большой кусок золота и отдал бакалейщику».

О своем вступлении на суфийский путь Абд ал-Кадир рассказывал: «Однажды со мной случился приступ безумия, и меня забрали в дом для душевнобольных: череда экстатических состояний владела мной, пока я не умер. Принесли саван и положили меня в комнате для омовений. Там приступ прошел, и я решил покинуть Багдад, где не знал ничего, кроме бедствий. Итак, я отправился к воротам Халба, но тут меня кто-то окликнул: „Куда это ты направляешься?“ Затем этот кто-то толкнул меня, и я упал навзничь. „Возвращайся, — проговорил он, — ибо ты можешь дать людям благо“. Я сказал: „Мне хотелось бы, чтобы моя вера была твердой“. „Это тебе даруется“, — отвечал он. Все это время я не видел говорившего. Затем прежние приступы вернулись, и я мечтал лишь о том, чтобы кто-нибудь избавил меня от них. Проходя мимо квартала Зафарийя, я заметил, что какой-то человек открыл дверь и спрашивает меня: „Абд ал-Кадир, что ты искал вчера?“ Не помня, я молчал. Человек рассердился и захлопнул дверь перед самым моим носом. Я пошел дальше, вспомнил, о чем просил вчера Аллаха, и повернул обратно, чтобы отыскать ту дверь, но не сумел ее найти. Тем человеком оказался Хаммад ад-Даббас (известный суфийский шейх. — В. Б.), с которым я познакомился позднее и который избавил меня от всех затруднений. Если когда-нибудь я оставлял его, отправляясь на занятия правом, то после возвращения он, бывало, спрашивал: „Что привело тебя к нам? Ведь ты — факих и тебе лучше отправляться обратно к факихам“. И я не знал, что ответить.

Как-то раз в пятницу — день был очень холодный — я вместе с другими сопровождал его к месту молитвы. Когда мы проходили по мосту через реку, шейх столкнул меня в воду. Я сказал себе: „Во имя Аллаха! Это — пятничное омовение“. На мне был шерстяной джубба,

в рукаве которого я прятал рукописи. Я поскорее поднял руку, чтобы их не попортить. Остальные оставили меня и продолжали свой путь. Я выжал джубба и, ужасно мучаясь от холода, последовал за ними. Обычно шейх дурно обращался со мной, бил, и если я приходил к нему голодный, бывало, говорил: „Сегодня нам досталось много хлеба и печенья, мы все поели вволю, но тебе ничего не оставили, ибо не нуждаемся в твоём обществе“. Ученики подхватывали язвительные слова шейха и кричали мне: „Ты, факих, что тебе от нас надо?“ Но когда наставник видел, что они докучают мне, он становился на мою сторону и осаживал насмешников: „Псы, что вы дразните его, когда ни одному из вас с ним не сравниться. Я подтруниваю над ним только затем, чтобы испытать его, и вижу, что он — точно неколебимая скала“».

После долгих лет пребывания с шейхом произошло событие, круто изменившее всю жизнь Абд ал-Кадира и сделавшее его проповедником: «Из Хамадана прибыл человек по имени Юсуф ал-Хамадани. Его обычно называли Полюсом (высший суфийский сан. — В. Б.). Он поселился в ханаке. Прознав о нем, я отправился туда, но, не видя приезжего, поинтересовался, где он. Мне сказали, что он в погребе (то есть предается затворничеству под землей. — В. Б.). Я спустился в погреб. Заметив меня, он поднялся со своего места, усадил меня и внимательно взгляделся в мое лицо. Затем он рассказал мне обо всех пережитых мною трудностях и разрешил все мои вопросы. Он приказал мне публично проповедовать. „Господин, — ответил я, — я всего лишь иностранец и лишен дара красноречия. Как же я смогу говорить перед ораторами Багдада?“ Он сказал: „Ты выучил наизусть закон, его корни и ветви (разделы фикха. — В. Б.), словарь и истолкование Корана. Нет сомнения, что ты способен проповедовать. Поэтому поднимись на кафедру и обратись к людям. Я вижу в тебе побег, из которого вырастет пальма!“»

Абд ал-КаDIR долго не решался исполнить повеление Полюса. Он вспоминал: «Бывало, я получал повеления и запреты во сне и наяву. То, что я должен был сказать, теснилось в моем сердце и переполняло меня. Если бы я не выговорился, я, должно быть, задохнулся бы. Поэтому я не мог молчать».

Пятидесяти лет от роду, в 1127 г., он стал проповедником. Сначала лишь двое-трое слушателей заходили в молельню у ворот Халба и подсаживались к нему, по-

том молва о новом проповеднике распространилась по Багдаду. Молельня уже не вмещала всех желающих послушать, и кафедру шейха перенесли внутрь городских стен. По ночам вокруг нее собирались толпы людей с зажженными факелами. Иной раз их насчитывалось до 70 000 (вероятно, эта цифра преувеличена). Однако главной «аудиторией» шейха была школа у внутренних ворот Багдада Азадж, ведших в квартал Ма'мунийя. Эту школу он унаследовал от своего учителя ал-Мухаррими и впоследствии расширил на добровольные пожертвования простого народа. Здесь он жил до конца своих дней, читая лекции по ханбалитскому праву и произнося свои проповеди, впоследствии собранные в два сборника: «Фатх ар-Раббани» («Победа господня») и «Футух ал-Гайб» («Раскрытие сокрытого»).

Он был благочестивым факихом, часто перечитывавшим Коран, неизменно погруженным в созерцание, всегда готовым умилиться до слез. Проповедуя, он воздействовал на слушателей не только красноречием, но в еще большей степени силой и обаянием своей личности. Его сын Абд ал-Ваххаб много путешествовал и учился в лучших «университетах» того времени. Вернувшись, он хотел унаследовать кафедру отца, получил на то его согласие, но, взойдя на нее, не сумел тронуть сердца своих слушателей. Тогда на кафедру поднялся престарелый Абд ал-Кадир и рассказал ничего не значащую историю о том, как его жена положила на блюдо яйцо, кошка сбросила яйцо на пол, яйцо разбилось и так далее — словом, арабский вариант «Курочки рябы». Он не прерывал рассказ до тех пор, пока не стало ясно, что все собравшиеся совершенно им захвачены. От его слов, как рассказывали, начинали двигаться светильники и танцевать блюда.

Его проповеди так влияли на умы слушателей, что снискали ему славу оживителя ислама. Говорили, что на пустынной дороге он нашел совершенно ослабшего, беспомощного человека. После того как шейх накормил его и вернул к жизни, человек открылся ему и оказался... религией ислама.

* * *

Свой рассказ о Хамзе биограф прервал в том месте, где начались рассуждения о роли суфийского шейха в жизни ученика. Едва ли, однако, есть нужда длить эти

рассуждения, напоминая о «трупe в руках обмывателя трупов» и тому подобном. Читатель помнит, что шейх почитался отцом ученика, притом, рождая суфия духовно, он ставился выше отца по крови. Рождение это было таинственно. Шейх — «красная алхимическая сера» — ведомыми ему одному способами превращал духовное сердце ученика в чистое золото. Он являл ученику его будущий образ и был «зеркалом», глядясь в которое ученик усваивал себе этот образ. В конце концов ученик сам становился «зеркалом», в чьей глубине не отражалось ничего, кроме лика учителя, его личности, его духа, явленного в наставлениях и манере поведения.

В Багдаде Хамза стал хорошо отполированным, светлым «зеркалом». Абд ал-Кадир учил о том, что в соотношении закона и экстатической практики на первом месте стоит закон, определенным образом организующий и ограничивающий эту практику. Мысль о первенстве закона недвусмысленно выражена как в проповедях шейха, так и в прямых его указаниях. Так, одному из суфиев, желавшему удалиться от мира, он говорил: «Прежде чем затвориться, тебе надлежит изучить закон».

У Хамзы — «незамутненного зеркала» своего шейха, его имя неизменно появляется в контексте утверждения роли закона. Поэт многократно предостерегает от небрежения законом и пишет: «Взыскующий Истину вне закона — гибнет». По всей видимости, учение о том, что суфию, устремленному к высотам постижения, вовсе не следует забывать о законе, а, напротив, необходимо пропитать им все свое существо, было главным уроком шейха ученику, еще недавно безоглядно отдававшемуся обманчивым экстазам «лесной науки».

От предпосылок воспитания суфия Абд ал-Кадир переходил к самому этому воспитанию. Как и у всех наставников классического периода, онтология и проблемы «нисхождения» занимали в его проповедях не слишком большое место. Шейх ограничивался цитированием слов, которые приписывались известному сподвижнику Мухаммада — Ибн ал-Аббасу: «Все отражает тот или иной атрибут Бога, и каждое имя обозначает одно из Его имен. Итак, поистине, вы окружены Его именами, Его атрибутами и Его делами. Он проявлен в своих атрибутах и скрыт в своей сущности. Его сущность скрыта в Его атрибутах, а Его атрибуты скрыты в Его делах. Он открывает Свое знание благодаря Своей воле, а Его

воля проявляется в Его непрерывной творческой деятельности. Он скрывает Свое искусство или мастерство и открывает их, только когда пожелает этого. Итак, Он скрыт в аспекте гайба (невидимого) и явлен в Своей мудрости и творческой мощи». В этих словах нетрудно заметить зародыш всех онтологических писаний Хамзы, гораздо подробнее разработанных им под влиянием Ибн ал-Араби и его школы.

Гораздо больше внимания Абд ал-Кадир уделял суфийскому восхождению. Его главным моментом было изменение направленности зрения и пристальное вглядывание в свое «я», в глубинах которого только и можно обрести Господа. Горькие сетования Хамзы на непонимание этой простой истины и на время, что было попусту растрчено в поисках иных путей единения, — свидетельство того, что «взыскание в своем сердце» стало вторым уроком, преподанным поэту наставником.

Бога, однако, можно обрести, лишь очистив сердце, достигнув святости. И тут проповедник раскрывал перед слушателями наиболее впечатляющий из его образов — образ истинного суфия, «друга Божия» — вали. Абд ал-Кадир учил о том, что идеал суфия — преодоление тяги к миру, полное равнодушие к его соблазнам и победа над страхом судьбы и смерти благодаря любовной сопричастности Владыке судьбы и смерти. В сердце — говорил он — не должно остаться стремления к удовольствиям даже величиной с финиковую косточку. Вот как отражается этот образ в зеркале сочинений Хамзы: «Познавший Господа своего становится равнодушен ко всему остальному: ему безразлично, одет он или обнажен, богат или беден, велик или ничтожен, восхваляем или порицаем, он не влечется сердцем к раю и не страшится ада». И еще — о страхе смерти и любви: «А влюбленного узнаешь по тому, что он не страшится смерти... И он не страшится тигров, которых страшится разумный... ни слонов, ни змей, ни пламени».

Преодоление мира и страха смерти, продолжает свою проповедь Абд ал-Кадир, достигается благодаря «большому джихаду» (священной войне) против страстей и собственной воли. Необходимо искоренить «скрытый ширк» — «многобожие», то есть любые формы поклонения себе и вообще сотворенному, признать, что добро и зло — «близнецы плоды дерева божественного творения», наконец, жить в согласии с Его волей настолько полно, что Он один рассматривается как источник дви-

жения и даже покоя суфия. Все эти мотивы отразились в стихах и прозе Хамзы. Он — друг военачальников большого джихада и сам воин, искусно владеющий луком и копьем, так что страстям не след вставать ему поперек дороги. Он прозорливо подмечает тончайшие проявления скрытого ширка, будь то последние следы сознания своего «я» или обладание таким ничтожным имуществом, как чаша для подаяния. Он не устает повторять, что «добро и зло — от Всевышнего», ибо иначе Его совершенство не было бы полным, и, как мы помним, считает себя лишь тенью, отброшенной Преславной Сущностью: «Лишь благодаря Ей Хамза сидит и стоит, спит и бодрствует, останавливается и идет».

Дальше Абд ал-КаDIR учил о четверичном пути истинного вали, начинающемся ступенью праведности — жизнью в покорности закону — и заканчивающемся достижением фана и единения. В касыде «Гаусийя», приписывавшейся по традиции Абд ал-КаDIRу (во что Хамза, вероятно, верил), хотя в действительности едва ли ему принадлежавшей, Творец, отвечая на вопрос шейха, сообщал ему, что к единению ведет путешествие по четырем духовным мирам: алам насут — мир человечности, алам малакут — мир владычества, алам джабарут — мир всемогущества и алам лахут — мир божественности. «Все ступени восхождения между насут и малакут — это шариа (Закон), — продолжал Он, — между малакут и джабарут — тарикат (Путь), между джабарут и лахут — хакикат (Истина)». Наконец взыскующий достигал фана — «полной гибели» в мире божественности.

Нет нужды говорить, что это тот же четверичный путь, о котором учил Хамза:

Да будет мир человечности твоим Законом,
Поклонение, присущее миру владычества, — твоим Путем,
Любовь, присущая миру всемогущества, — встречей с Истиной,
Фана в мире божественности — твоим Постижением.

Наконец идеальный вали Абд ал-КаDIRа достигал последних высот восхождения. После этого период его удаления от мира заканчивался — он не оставался навсегда отшельником, но, преображенный, возвращался к людям и добровольно возлагал на себя тяжкий труд их водительства, примером своей жизни и словом помогая заблудшим стать на путь праведности. К людям возвращался и обретший единение «путник» Хамзы: «Вся Вселенная более не будет для них (стяжавших совершенное постижение. — В. Б.) завесой, и они смогут

спать, пребывая среди людей, иметь жен и детей». Сам поэт, пережив фана, возвратился для того, чтобы начать свою проповедь. Об этом свидетельствуют все его сочинения.

Абд ал-Кадир учил о помощи, которую оказывает вали не только водительством, но и деятельным милосердием. Он знал, что такое нужда, не духовная, но вполне материальная человеческая нужда, и еще лучше знал — что такое голод: не только недоедание бедного студента или строгий пост аскета, но и мучительное желание найти хоть какую-нибудь пищу в голодную годину. Как-то, когда Багдад постигло это страшное бедствие, Абд ал-Кадир, не евший уже много дней, отправился на берег Тигра поискать там листья латука, но на берегу до него побывал уже не один человек. Ничего не найдя, он вернулся в город, вошел в мечеть и лег там, приготовясь к смерти. Меж тем в мечеть вошел молодой перс, развязал свой мешок и принялся есть хлеб и жареное мясо. «Каждый раз, когда он подносил руку ко рту, — вспоминал шейх, — я от голода едва не открывал рот, все время коря себя за недостаток выдержки». Все закончилось хорошо: перс накормил Абд ал-Кадир. Выяснилось, что он вез Абд ал-Кадиру деньги, посланные матерью, и ел теперь хлеб и мясо, купленные на эти деньги, так что Абд ал-Кадир оказался не гостем «на пиру» у перса, а, по существу, «хозяином пира». Но, может быть, именно это воспоминание заставило впоследствии шейха считать раздачу пищи самым достойным из дел добродетели. «Как бы я хотел, — восклицал он, — чтобы в моем распоряжении был весь мир и я мог напитать всех его голодных! У меня в руках словно бы дырка. В них ничто долго не задерживается. Если бы когда-нибудь я получил две тысячи динаров, к вечеру у меня не осталось бы ни одного». Абд ал-Кадир был не только наставником множества учеников, но и крупнейшим в Багдаде распределителем милостыни, причем славился тем, что раздавал ее всем нуждающимся — людям как достойным, так и не достойным того. Таким же распределителем милостыни, судя по сообщению Болие, стал в столице Аче и Хамза.

Проповедуя, Абд ал-Кадир вел своих слушателей к мысли о том, что суфизм — результат не рассуждений и обсуждений, а духовной жажды и нужды. Он недолго любил метафизику (калам) и философию, и не только говорил своим воспитанникам, что эти науки дурно го-

товят к жизни за гробом, но однажды в сердцах даже превратил книгу по философии, принесенную одним из учеников к нему на лекцию, в «Достоинства Корана» шейха Мухаммада Ибн ад-Дариса. Подобно ему, и Хамза предостерегал читателей от мудрости (то есть философии) и вымысла, чтобы они не оказались в числе беспечных, и звал их обратиться к постижению и истине. Главное же в суфизме — резюмировал Абд ал-Кадир — это щедрость, радостное подчинение Всевышнему, терпение, постоянное общение с Аллахом благодаря молитве, одиночеству, ношению шерстяной одежды, странствиям и нищете, а также смирение, искренность и правдивость. Такое понимание суфизма и усвоил себе Хамза. В своих стихах он воспевал щедрость, повторяя вслед за Мухаммадом:

Щедрый — друг Божий, даже если он нечестивец,
Скупой — враг Божий, даже если он подвижник.

Он проповедовал непрерывную молитву, «ибо Господь здесь», любил напоминать распространенный у кадирийя хадис: «Если нищета совершенна, она — Бог», звал к уединению и одиночеству и пересек в своих скитаниях едва ли не весь мусульманский мир от его западных до восточных пределов.

Разумеется, тех же взглядов, что и Абд ал-Кадир, держались многие суфийские шейхи: он был кем угодно — самоотреченным вали, искушенным наставником, проповедником редкой искренности и обаяния, но только не изобретателем оригинального учения. Поэтому зеркальное отражение взглядов Абд ал-Кадир в стихах, трактатах, самом образе жизни Хамзы можно воспринимать лишь как череду тривиальных совпадений. Но чем тогда объяснить, что именно к строфе, в которой поэт называет Абд ал-Кадир своим учителем, сходятся такие мотивы, как строгое следование шариату, чья мощь, благодаря которой обращались неверные, безмерна (об Абд ал-Кадире рассказывали, что он не только привел к покаянию тысячи разбойников, но и успешно обращал христиан и иудеев); отвержение мира и неизменное уменьшение числа наслаждений; строгое исполнение молитвы и поста; бесчисленное вершение дел добродетели; отказ искать мудрость в философии? И почему другая строфа о кружении Хамзы-суфия и его возвращении к Абд ал-Кадир — шейху завершает поэму, повторяющую те же мотивы и рассказывающую о ниспа-

дени в мир Адама — прототипа суфия; ниспадении, которое положило начало круговому пути любви, о Мухаммаде — прототипе шейха, принесшем совершенное познание, которое позволило этот путь замкнуть (возврат), о красноречии наставников, передававших учение Мухаммада, и о том, что все изложенное исходит от владыки известнейших знатоков пути — вполне подходящий для Абд ал-Кадира титул. Не найдя лучшего ответа на свои «почему», биограф и предпочел посчитать эти совпадения плодом проповедей Абд ал-Кадира Джилани, дошедших до Хамзы благодаря устной, а возможно и письменной, передаче.

Кто был непосредственным наставником Хамзы в Багдаде, сказать пока невозможно, однако совершенно очевидно, что он посвящал поэта не только в учение Абд ал-Кадира Джилани, но и в ритуалы братства, хорошо разработанные за те четыре века, которые прошли после смерти шейха. Нетрудно, например, представить себе еще сравнительно молодого Хамзу в длинном, с широкими рукавами джубба (такой джубба носил и сам основатель братства) в день, когда наставник принял его в число учеников.

Пройдя очищение и совершив намаз в два rakata, поэт сидит напротив наставника — правая рука ученика в правой руке учителя — и читает вслух первую суру Корана — Фатиху, а следом за ней различные формулы, обращенные к Пророку и кадирийским шейхам. «Наш союз — это союз Аллаха и Его Посланника», — торжественно произносит наставник, и Хамза повторяет его слова. «Моя рука — это рука самого Абд ал-Кадира», — продолжает шейх, и Хамза эхом вторит ему. «Твоим зикром станет тот, которому я тебя научу», — говорит шейх, и Хамза, повторив последнюю фразу, умолкает. Воцаряется тишина — наставник трижды беззвучно молится: «О Единственный, о Возвышенный, даруй мне дыхание Твоих уст», — а затем возглашает: «Поистине те, которые присягают тебе, присягают Аллаху. Рука Аллаха — над их руками. А кто нарушит, тот нарушает только против самого себя. А кто выполняет то, о чем заключил завет с Аллахом, тому даст Он великую награду» (Коран, 48:10). После «клятвенного стиха» (Хамза вспомнит его, когда в «Тайнах постигших» захочет объяснить любовную близость раба и Господа) наставник трижды произносит слова исповедания: «Нет бога, кроме Аллаха», — и поэт подтверждает, что готов принять

все условия ученичества. «Я тоже принимаю тебя,— откликается шейх.— Ты будешь моим сыном». С этими словами он подносит Хамзе чашу подслащенной воды (уж не та ли это влага вечности, которую поэт призвал искать у искушенных наставников?) и в завершение обряда открывает ученику формулу его личного зикра.

Подобную клятву Хамза мог дать еще в Барусе, но теперь, в Багдаде, он должен был повторить ее. Ведь сан наместника поэт получил от багдадского шейха, а стало быть, именно с ним он находился в особо близких отношениях.

Трудно сомневаться и в том, что в багдадской обители кадирийя Хамза под наблюдением учителя исполнял важнейшие ритуалы братства: «поминание» (зикр), индивидуальный и общий (хазра) и «удаление от мира» (халва). Во время зикра он, согласно кадирийским правилам, садился «по-турецки» и прижимал большими пальцами ног подколенные вены. Затем клал на колени руки, раздвигал пальцы так, чтобы они образовали начертанное арабскими буквами имя Аллаха, и повторял двойной «лам» (звук «эль») этого имени до тех пор пока не чувствовал, «что его сердце открывается, излучая божественный свет». Тогда он переходил к «зикру призывания», отверзающему врата фана и бака, который, по преданию, завещал своим последователям сам Абд ал-Кадир. Сидя все так же, скрестив ноги, он поворачивал голову к правому плечу и резко выдыхал — ха, заставляя звучать последнюю букву имени Аллаха, потом поворачивал голову к левому плечу и выдыхал — ху, что значит «Он» и наконец, склонив голову на грудь, мысленно произносил еще одно имя Всевышнего — Хайй — Живой. И так без перерыва за часом час.

Затворничество у кадирийя, как и во многих других суфийских братствах, длилось сорок дней, и потому называлось арбаинийя — сороковина. На эти дни Хамза удалялся в особую келью, куда почти не проникал свет. Келья была так мала, что вытянуться в ней попросту невозможно, и редкие часы, когда Хамза засыпал, он проводил все в той же позе, которую принял войдя, в келью,—позе созерцания — ноги скрещены, голова склонена к коленям. Так персидские поэты любили изображать фиалку, которая в своей скромной темно-синей хирке, подобно затворнику, склонила голову на колени среди сада, полного ярких цветов. Все сорок дней затворничества посвящались непрерывному зикру. Еды,

что ни день, приносили все меньше, и в последние три дня пост становился полным. Выходить из кельи разрешалось лишь для «очищения», участия в хазре и бесед с шейхом. Никакие иные разговоры не допускались. Вероятно, уже через несколько дней Хамзу начали преследовать видения. Перед концом сороковины ему явилась слабо различимая в темноте фигура и молвила: «Я — Бог!» Помня правила кадирийя, Хамза ответил: «Хвала Аллаху! Ты — не Он, но, должно быть, лишь создан Им». Если видение было послано лишь для испытания, то после этих слов оно должно было исчезнуть. И оно исчезло. Сорок дней подошли к концу, и Хамза так же постепенно, как начинал пост, заканчивал его.

По пятницам и в особо почитаемые членами братства дни устраивался общий зикр, в котором участвовали все обитатели ханаки. Начинался он восхвалением Пророка, за которым следовало собственно «помянуть»: совместное произнесение формул «Велик Аллах!», «Хвала Аллаху!», «Нет бога, кроме Аллаха» и других в строго заданном темпе, напряженность которого определял и постепенно увеличивал шейх. В такт словам дервиши ритмично покачивались из стороны в сторону или с пятки на носок. Непрерывно пел хор, сидевший вокруг наставника, сменялись призываемые имена Аллаха, все быстрее и раздельнее выкрикивались слова. Сначала они звучали как резкие возгласы, потом как отрывистый лай и наконец — как оглушительное рычание. Все быстрее становились движения. Внезапно шейх обрывал все действие, давая поминающим расслабиться и передохнуть в том духовном мире, которого они достигли. Потом зикр возобновлялся. Вторую часть его составляли пение стихов и хвалебных гимнов Аллаху, Пророку, основателю братства и продолжительная общая молитва.

По-видимому, к тому времени, когда шейх назначил Хамзу своим наместником, тот уже вполне овладел как учением, так и практикой кадирийя и обнаружил твердое и искреннее желание следовать тем путем, который проторил Абд ал-Кадир. В противном случае Хамза едва ли занял бы столь высокое место в суфийской иерархии, бывшей, по крайней мере в идеале, лестницей не власти, а успехов в духовном восхождении. Свою роль могло сыграть и то, что начавшее широкое распространение в мусульманском мире лишь в XV в. братство получало в лице способного малайца проповедника своих идей в еще совершенно неосвоенном конце этого мира. Ведь назна-

чая Хамзу наместником, шейх явно не преследовал цели сделать его таковым в Багдаде, но назначал своим представителем в малайских землях. Возможно, как это часто бывало у суфиев, в ночь назначения Хамзы халифой собрались обитатели ханаки и друзья братства. По завещенному обычаю, зажгли свечи. Рецитация Корана и завораживающая дервишеская музыка непрерывно сменяли друг друга. Когда же поэт поцеловал руку наставника, четверо дервишей опустили завесу, отгородив их от братьев, чтобы шейх мог без помех посвятить будущего наместника в тайны его должности.

Теперь Хамзе предстояло проповедовать учение Абд-ал-Кадира у себя на родине. Но прежде он хотел посетить Мекку — с самого начала суфизма наиболее притягательное для его адептов место, привлекавшее их не только обретением «заслуги хаджжа», но и счастливой возможностью совершенствования в «науке пути» в этой вселенской святыне ислама. Само путешествие в священный город было для суфия внешним подobenем его внутреннего странствия в глубины духа.

Вероятнее всего, Хамза покинул столицу кадирийи с многотысячным багдадским караваном — одним из четырех-пяти крупнейших караванов паломников — и на верблюде или, скорее, пешком двинулся с ним по дороге на Хиллу.

Глава VI

МЕЖДУ СВЯЩЕННЫМИ ГОРОДАМИ: МЕККА И МЕДИНА

Нас сбило и мчит в караване.
Б. Пастернак

До Хиллы дорога пролегла по возделанной равнине, пересекая многочисленные каналы, ответвлявшиеся от Евфрата. По обеим сторонам дороги непрерывной цепью тянулись селения. Переправившись через Евфрат по наплавному мосту из барок, скованных цепями, «крепко сплетенными, подобными огромным рукам», караван миновал окруженный пальмовыми рощами город, что вытянулся вдоль великой реки, и направился к Куфе по

восточному берегу, покрытому все теми же рощами, чья «темная зелень простирается насколько хватает глаз». Через два дня он уже входил в этот кирпичный, не огражденный стенами, сильно разрушенный город, славившийся просторной мечетью с колоннами безмерной высоты — той самой, подле которой «проклятый злодей Абд ар-Рахман ибн Мулджам» ударом сабли оборвал жизнь четвертого праведного халифа — Али.

За Куфой, отделяя ее от пустыни, простиралась широкая каменистая низменность Наджафа и начиналась Дорога Зубейды — ведущая в Мекку караванная тропа, вдоль которой благочестивая супруга Харуна ар-Рашида построила бассейны, водоемы, колодцы и стоянки для паломников, «посвятив этому всю свою жизнь».

знаком того, что половина Дороги Зубейды осталась позади, служило появление на горизонте обнесенного крепостной стеной городка Фаид. В его окрестности охрана каравана во главе с эмиром хаджжа входила боевым строем, стремясь нагнать страху на бедуинов, которые с вожделием взирали на караван «со своих возвышенных мест», и лишить их надежды на всякую возможность грабежа. Население Фаида жило торговлей с паломниками, которые, измучившись в пути от жажды и голода, в один миг вычерпывали до дна водоем с дождевой водой и, скупив у местных жителей едва ли не всех баранов, устраивали в день ночевки в городке настоящий «праздник живота».

Описывая дальнейший путь по гористой пустыне, где ровные песчаные участки перемежались горными проходами, расселинами и скалами, наподобие Расколотой Горы с вершиной, рассеченной глубокой трещиной, сквозь которую с завыванием дули ветры, арабские путешественники Ибн Джубейр (XII в.) и Ибн Баттута (XIV в.) особенно подробно рассказывали об источниках воды. Блестящим на солнце пунктиром эти источники метили маршрут каравана и места его стоянок. Оба путешественника точно сообщали, где вода скапливалась в водоемах, а где — добывалась из колодцев, где она дождевая, а где доставляется подземными ключами. Они прекрасно помнили, что в Самире вода солоноватая, а в Вади ал-Арус (Долине невесты) — сладкая. Уделяя столь естественное в пустыне внимание воде, они довольно редко жаловались на жажду и не уставали восхищаться благодатным воздухом пустынного Неджда, целебная сила которого «оживляет тело».

Гораздо меньше вкус воды и избыток озона в воздухе занимали раба персидского купца, бывшего немецкого солдата-наемника — Иоганна Вильда, прибывшего в Мекку в 1607 г., всего на несколько десятилетий позже Хамзы. Прямодушный немец без затей писал: «Днем меня жгло солнце, ночью же пробирал мороз. Я терпел такие муки и должен был во время всего путешествия вынести так много жары и жажды, что часто готов был целовать ноги тому, кто дал бы мне хоть ложку воды». Можно подозревать, что Хамза, привыкший у себя на родине к незначительным перепадам ночной и дневной температур и к обилию воды, скорее разделял чувства Вильда, чем своих арабских предшественников. Он мог, однако, сохранять бодрость духа, памятуя о неуклонном приближении к Дому Божию — слабое утешение для раба-христианина, из-под палки и лишь внешне принявшего ислам.

Караван выступал во второй половине ночи и двигался до утра. Отдохнув, во второй половине дня снова пускались в путь и на этот раз останавливались во время вечерней молитвы. Затем двигались до середины ночи и опять делали остановку. По ночам впереди верблюдов шествовали люди с зажженными факелами. Подобные караваны бывали столь велики, что, по словам Ибн Баттуты, «вся окрестность озарялась светом факелов, и тьма превращалась в сияющий день».

Примерно на двадцатый день после выступления из Багдада караван пересек Неджд, спустился через Вади ал-Арус на равнину и через три дня вошел в Медину. Судя по сообщению ученика, в тот раз Хамза не задержался в Медине, но, проведя там лишь время стоянки каравана, продолжил свой путь.

Перед вступлением в Мекку караван сделал остановку на целый день. Паломники, а с ними и Хамза поели, утолили жажду и, совершив омовение, облачились в ихрам — одеяние, в котором только и можно было войти в священный город, состоящее из двух кусков не сшитой и ничем не украшенной ткани. Один кусок ее Хамза обернул вокруг бедер, другой перекинул через левое плечо и пропустил под правую руку. Облачившимся в ихрам подобало блюсти чистоту: им надлежало воздерживаться от чувственных удовольствий, ни с кем не ссориться и не убивать живых существ, даже насекомых.

Ночью продолжили путь, и с этой минуты до вступления в Мекку шум движения огромного каравана то-

нул в непрерывном, тысячеустом крике паломников: «О ты, любимый дом Бога, ты, любимый дом Бога, о ты, любимый дом Бога!» На подходе к городу, едва ли не до последней минуты невидимому из-за окружающих его кольцом гор, показались колодцы, у каждого из которых стояло по четыре больших каменных корыта. Кожаные ведра с водой вытягивали из колодцев с помощью ослов, и в ожидании каравана корыта были уже почти наполнены. Здесь вновь совершили омовение и по узкой дороге, прорубленной в скале, поднялись на гору. Лишь отсюда, с расстояния полета камня, брошенного человеком, Хамзе наконец открылся священный город, открылся таким, каким за четыре века до того увидел его Ибн Джубейр:

«Луна уже бросала свои лучи на землю, ночь сняла перед нами свое покрывало; голоса со всех сторон приглашали призыв на молитву со словами „лаббайка“ — „Вот я перед Тобой!“ Они сливались в один зов и страстно умоляли Аллаха; слова „лаббайка“ то усиливались, то стихали до мольбы... Мы нашли Каабу, священный Дом, подобный невесте, снявшей покрывало, вводимой в сад удовольствия, окруженной послами Милосердного. Совершив вокруг Каабы таваф⁴ прибытия, мы помолились затем у благородного ал-макама⁵, припали к покрывалам Каабы у ал-мултазама⁶, что находится между Черным камнем и дверью и считается местом, где Аллах внемлет мольбе. Войдя под купол Земзема⁷, мы выпили его воды... Затем мы совершили бег между холмами ас-Сафа и ал-Марва⁸». Именно так начинался хаджж для каждого мусульманина, и именно так начался он для Хамзы.

В стихах Хамзы непосредственно упоминаются два важнейших элемента хаджжа. Первый из них — «стояние на Арафате». В долине Арафата, расположенной в двенадцати милях к востоку от Мекки, у подножия гранитной горы Джабал ар-Рахмат (гора Милости), в девятый день месяца Зу-л-Хиджжа собирались несметные толпы паломников, к которым, поднявшись на вершину по вырубленным в склоне ступеням, обращался с увещеваниями проповедник. Заканчивалось стояние с заходом солнца. Второй элемент хаджжа — посещение Каабы. Внутренние стены и пол этого Дома Божия, или Древнего Дома, были облицованы разноцветным мрамором с инкрустациями, а плоский потолок, с которого спускались многочисленные золотые светильники, был затянут

красной, расшитой цветами тканью и поддерживался тремя колоннами из тикового дерева, украшенными тончайшей резьбой.

Кроме того, Хамза в одной из тахаллусных строф упоминал о жертвоприношении Ибрахима, который, исполняя волю Всевышнего, уже готовился заклать сына Исмаила, но Аллах, по своему милосердию, подменил отрока бараном. Эти события, по преданию, произошли в Мине — селении к западу от Арафата. Посещение Мины и «побивание камнями дьявола», прельщавшего здесь Ибрахима, — бросание заранее приготовленных камней в три кучи, символизирующие искушения: «первую» (джамра ал-ула), «среднюю» (джамра ал-аусат) и «большую» (джамра ал-акаба) — и составляло третий элемент хаджжа.

Все три обряда и совершил герой повествования после уже упоминавшегося «тавафа прибытия». Однако, чтобы не утомлять читателя подробным описанием достаточно сложного и красочного ритуала, биограф ограничится лишь наброском этого живописного зрелища — вероятно, наиболее ранним малайским рассказом о нем из «Повести о Ханге Туахе» (конец XVII в.). Но тут у биографа снова возникают сомнения. Герой повести — Ханг Туах — бесстрашный воитель и искушенный царедворец, а потому по своим мыслям, впечатлениям от представшего его взору великолетия да и по материальным возможностям он, должно быть, немало отличался от самоуглубленного кадирийского халифы. Для того же, скорее всего, как и подобает суфию, посещение Каабы олицетворяло проникновение в истинное «я» — сердце взыскующего, «стояние на Арафате», где после столетней разлуки Адам встретил свою возлюбленную Еву, по созвучию со словом «арафа» («постигать») символизировало постижение Всевышнего — свидание с Ним, а жертвоприношение Ибрахима в Мине — полное предание себя Аллаху и принесение Ему в жертву своей воли и бытия. И все же, уповая на эфемерное единство «национального видения», биограф решился представить читателю обобщенную картину хаджжа такой, какой ее видел малаец, и даже заменил имя Ханг Туаха безличным «он». Пусть читатель, если сочтет возможным, сам сделает следующий шаг и мысленно заменит это «он» именем Хамзы.

«...И начальники караванов из Египта и из Сирии привезли на десятках верблюдов золото и серебро на

пропитание жителям Мекки и Медины. Несметное множество народу понаехало из этих двух стран, и они прибыли с великой торжественностью и привезли с собой удивительные и прекрасные товары — наилучшие сукна, узорчатые ткани, бархат, многие десятки ковров необычайной красоты... Настал седьмой день месяца зул-хиджжа, и все паломники собрались и с великой торжественностью выступили в путь... Они направились к горе Арафат, развернув сотни стягов из тончайших сукон, узорчатых тканей, бархата и золотой парчи, а древки их были украшены бунчуками. И он отправился туда же, выполняя все предписания паломников, а исполнив все, что должно, пошел в Мину бросать камни в кучи, именуемые джамрат ал-акаба, джамрат ал-аусат и джамрат ал-ула. Сделав это, он принес жертву, обрился и исполнил все, что нужно сделать хаджи, ни о чем не забыв, — поклонился всем святым местам и совершил малое паломничество.

И он вернулся в Мекку вместе со всеми паломниками, и посетил макам Ибрахима. Когда же настал десятый день месяца, сменили покров божественной Каабы, и он купил ту часть, которая ему досталась. На другой день он вошел в святилище Каабы, совершил там моления и приложился к камню, именуемому Черным. И совершив это, он набрал воды из колодца Земзем...»⁹

Ученик Хамзы считает достойными упоминания три события из мекканского периода жизни своего наставника. Первые два из них относятся к внутреннему, духовному восхождению поэта: в Мекке его «свет преумножился» и он был сделан шейхом влюбленных; здесь же он получил помощь от святых (вали). Третье событие связано с внешним проявлением этого восхождения — в Мекке Хамза прославился в обители «облаченных в джубба».

В «Тайнах постигших» и других сочинениях Хамза различает два типа суфиев: «путников» (ахл ат-тарик) и «влюбленных» (ахл ал-ушшак). Первые из них находятся на этапе Пути (тарикат) и, искренне покаявшись в своих грехах, взыскают Господа, отвергая мир и уповая лишь на Него, исполняя все Его повеления и воздерживаясь от запрещенного Им, творя многочисленные молитвы, постясь, читая Коран, совершая зикр и т. д. Им разрешено просить подаяние, но «не более, чем потребно на один день». Отличительная черта «путников» в том, что при всем очищении сердца они еще сохраня-

ют сознание своего отдельного «я». Видимо, таким «путником», хотя и далеко продвинувшимся, прибыл Хамза в Мекку.

Второй тип суфия — «влюбленные» — это те, кто находится на этапе Истины (хакикат). Они полностью утратили сознание своего отдельного бытия, неизменно пребывают в истинном «я» и во всем видят лишь божественную Возлюбленную. Поэтому все человеческие существа — их братья, поэтому они не просят ничего и ни у кого, даже у Аллаха, и в самой ничтожной заботе о себе видят проявление «внутреннего ширка». На этот этап и вступил в Мекке Хамза.

Примечательно, что наибольшую роль Мекка и мекканские реалии играют в его «Поэме о Чистой Птице» — символе сущности Мухаммада, соответствующей в суфийской «науке восхождения» этапу Истины. Эта птица «резвится в Мекке». Мекка и Медина — «место ее стоянки», она «неизменно порхает в Каабе», а на Арафате «достигает венца созерцания», наконец, «ее тело — это Дом Божий», то есть вновь Кааба. В то же время — так заканчивается поэма — «эта птица — все вы», суфии, а стало быть, и он сам. Порой Хамза прямо называет себя «чистой птицей». Не является ли все это подтверждением слов ученика о достижении Хамзой в Мекке ступени «влюбленного» и не дает ли более точного, чем эпизод из «Повести о Ханге Туахе», представления о том, каким виделся ему священный город?

Не последнюю роль в новом восхождении поэта, по крайней мере на его взгляд, сыграла «помощь святых». Однако, кем именно она была оказана, сказать трудно. Возможно, Хасан Фансури имел в виду встречи своего наставника с какими-то известными в то время мекканскими вали. Это, конечно, не исключено, но более вероятно, что ученик говорил о посещении учителем могил прославленных мекканских святых разных времен: Ибрахима, Хаджар (библейск. Агарь), Исмаила, жены Пророка — Хадиджи и многих других, которые, как верили, своим таинственным благословением умножали духовные силы взывавшего к ним и оказывали помощь во всех делах. Быть может, среди вали, могилам которых поклонился Хамза, были и особо любимые мекканцами жена Пророка — Ситт Маймуна и сын праведного халифа Омара — Абдаллах, в честь которых устраивались мужские праздники, когда после поминовения святых молодые люди, вдоволь наевшись мясных шариков, рас-

певали насмешливые любовные песенки. Или столь же чтимый шейх Махмуд — сын знаменитого подвижника Ибрахима ибн Адхама, которого таким же празднеством чествовали женщины, на три дня покидавшие мужей, и Махдали, чью годовщину тем временем отмечали покинутые мужья, устраивавшие обильную раздачу еды беднякам и воинские игры, нередко кончавшиеся серьезным кровопролитием.

Намек на долгое пребывание в Мекке можно усмотреть и в словах Хасана о славе, которую поэт стяжал в «обители облаченных в джубба», если, конечно, они не являются просто данью уважения учителю. Ведь вполне понятно, что безвестному малайцу, пусть и кадирийскому халифе малайского мира, необходимо было определенное время, чтобы обрести хоть какую-то известность в столице ислама. К сожалению, однако, вновь не вполне ясно, что имеется в виду под этой обителью, и потому — сколь широко распространилась слава Хамзы. У малайцев, как, вероятно, помнит читатель, ношение джубба было признаком человека, желавшего подчеркнуть свое благочестие и строгое (так сказать, арабское) правоверие. Поэтому, учитывая святость Мекки, Хасан мог назвать такой обителью этот город в целом. Скорее все же, «обителью облаченных в джубба» было какого-то рода общежитие кадирийских дервишей в Мекке (вспомним насквозь промокший джубба Абд ал-Кадира, когда наставник столкнул его в реку). Хотя сведения об организованном кадирийском рибате (аналог ханаки) в Мекке относятся лишь к середине XVIII в., уже не раз высказывались предположения, что, учитывая значение священного города для суфиев, определенная форма их организации могла существовать здесь еще со времен Абд ал-Кадира. В XIX в. средоточием деятельности дервишей кадирийя в Мекке были дома пользовавшихся наибольшим уважением шейхов. В этих домах жили их заместники и некоторые из учеников, там же совершались суфийские ритуалы. В таком рибате или доме мекканского шейха кадирийя и мог остановиться Хамза, прибыв в город. Здесь, вероятно, он и достиг не только самой ступени влюбленного, но и формального посвящения в нее. Такое признание, вероятно, и было той самой славой.

Если предположение биографа о длительной остановке Хамзы в Мекке справедливо, то, быть может, не менее хаджжа и общества братьев-суфиев его влекла рас-

положенная в центре Мекки мечеть Харам, по окончании сезона паломничества становившаяся крупнейшим в мусульманском мире университетом. Не даром Хамза любил повторять ученикам слова Пророка: «Стремление к знанию предписано всем мусульманам и мусульманкам», и еще: «Отправляйся на поиски знаний, будь они хоть в Китае».

Соотечественник поэта, суматранец шейх Дауд из Сунура, в начале XIX в. восторженно описывал Харам — окруженный огромной галереей со множеством ослепительно белых куполов двор, плавно понижавшийся к центру, где в кольце мощеной, до блеска отполированной стопами паломников дорожки для тавафа чернел куб Каабы. Шейх Дауд воспел и бесчисленные, стоящие в три ряда колонны галереи, круглые и восьмиугольные, желтые, зеленые и красные, «подобные звездам в небесах», и «схожую с облаками» резьбу, украшавшую колонны, столь тонкую, что, «глядя на нее, кружится голова», и стены из белого и красного тесаного камня с изящными нишами и кругами с превосходной каллиграфией. Однако Дауда более всего в Хараме потрясало, сколь «изобильно течет здесь обучение наукам» и сколь многочисленны «мекканские ученые, искушенные во всех четырнадцати областях знания». Перечисляя эти области, шейх Дауд называл декламацию Корана, грамматику, право, логику, риторику и поэтику, основы религии (усул), суфизм, толкование Корана (тафсир), хадисоведение, астрономию с астрологией и арифметику.

Как знать, быть может, и Хамзу, после утренней молитвы входившего в Харам, чтобы углубить познания в религиозных науках у искушенных мекканских ученых, одолевали те же ностальгические ассоциации, что и его соотечественника из Сунура. Быть может, и ему казалось, что гладкие, как зеркало, колонны переливаются на солнце «точно волны под ветром», инкрустированный потолок галереи «напоминает раскрытый зонт», позолоченные двери Каабы слепят «как звезды в сухой сезон», а семь окружающих мечеть минаретов по высоте «точь-в-точь кокосовые пальмы в наших кампунгах». Впрочем, эти слишком уже душевные ассоциации явно отдавали «внутренним ширком», а во дворе и на галерее меж тем кружком или полукругом рассаживались подле своих шейхов ученики и начинались занятия, прерываемые лишь призывом на молитву и передвижением в тень от все выше поднимавшегося солнца.

Так в учении, паломничестве к могилам святых и строгой жизни в обители кадирийя проходили месяцы пребывания Хамзы в Мекке. А рядом шла, вероятно, не часто замечаемая им обычная жизнь мекканцев с их домами, разгороженными порхающими на ветру занавесками, взаимным уважением соседей и взаимной настороженностью паломников всех цветов кожи — от светлых тюрок до черных как смоль занзибарцев, с торговлей и мошенничеством и незаконной, но все же узаконенной отдачей денег в рост, с ворами, наказанными отсечением рук и ног и, точно живые обрубки, пытающимися уползти с места, экзекуции, со свадебными и погребальными процессиями, словом,— всем тем, что составляло славу и позор этого города — духовного средоточия исламского Востока.

Из Мекки — «города Аллаха» Хамза отправился в Медину — «город Его Посланника». Сам поэт только один раз в связи все с той же «чистой птицей» упоминает в своих сочинениях Медину. Его ученик не менее лаконичен и сообщает лишь, что в Медине возвысился духовный сан его наставника и укрепилась его вера. Биографу остается лишь вновь обратиться к «Повести о Ханге Туахе», ибо, подобно знаменитому флотоводцу, его герой несколько дней и ночей «следовал Пустыней Маджнуна... и сколько ни смотрел, кругом не было видно ничего, кроме неба и земли».

Затем он через одни из трех ворот в белой, овалом охватывающей город стене вступил в Медину и направился к мечети Пророка, напоминавшей несколько уменьшенную мекканскую мечеть. Местами, посещение которых укрепляло веру, здесь были сама мечеть с ее разноцветного стекла высокими окнами, чей свет падал на мозаичный мраморный пол, обнесенная зеленой оградой усыпальница Пророка и «сад» — превращенная благодаря зеленой черепице, расписанной цветами, в подобие сада часть южной колоннады мечети, отделанная так в соответствии с хадисом: «Между моей могилой и минбаром (кафедрой.— В. Б.) — сад садов рая».

«И он пошел на могилу Пророка Господня — да упокоит его Аллах! — и после того побывал на могиле господина нашего Османа в Баки и на могиле Халимы, а потом направился на могилу господина нашего Хамзы, к подножию горы Джабал Ухуд. И вслед за этим он вернулся на могилу Посланца Господня — да упокоит его Аллах! — и посетил могилы сподвижников —

господина нашего Абу Бакра и господина нашего Омара ибн Хаттаба и прекраснейшей Фатимы, а затем прикоснулся к Корану господина нашего Османа и отправился поклониться шейху, смотрителю могилы Пророка Господня». Нет смысла строить догадки о мединском периоде жизни Хамзы. Ясно лишь одно: через какое-то время «он отправился в Джидду... и прибыл в Джидду».

* * *

Покуда Хамза пересекает очередную пустыню, следуя в Джидду, биограф может сделать небольшую остановку и подвести некоторые итоги обучения своего героя в «наветренных странах». В отличие от Абд ар-Рауфа из Синкеля Хамза нигде не сообщает о том, где именно и что именно он изучал. Судить об этом приходится по косвенным данным, главным образом по четырем-пяти десяткам цитат из различных авторов, которые малайский суфий приводит в своих сочинениях.

Определяя таким образом эрудицию Хамзы, трудно, однако, не впасть в одну из двух возможных ошибок. Во-первых, не всегда ясно, какие из цитат восходят непосредственно к прочитанным Хамзой трудам, а какие усвоены сразу в виде выдержек, с голоса его наставника или наставников. Это может вести к переоценке его знаний. Во-вторых, даже людям, любящим блеснуть эрудицией, редко удается до конца исчерпать ее в цитатах. Это может вести к недооценке знаний Хамзы. Все же много способа представить себе, что Хамза превзошел, у биографа нет, и ему остается лишь добросовестно предупредить читателя о том, что как переоценка, так и недооценка знаний его героя могут серьезно деформировать нарисованную им картину.

Из ранних суфийских подвижников VIII—X вв. — знаменитых «мастеров пути», уделявших внимание не столько созданию метафизических систем, сколько аскетическому «художеству работы над собой» и анализу тончайших психологических нюансов восхождения к божественной Возлюбленной, — Хамза цитирует Рабийю ал-Адавийю, Зу-н-Нуна Мисри, Баязида Бистами, Джунейда, Мансура Халладжа и Абу Бакра Шибли. Их изречения он мог усвоить с «живого голоса» или почерпнуть из антологий, подобных «Поминанию святых» («Тазкират ал-Аулийя») великого персидского поэта Фаридуддина Аттара (ум. между 1220—1230 гг.). При-

мечательно, что и Рабийя, и Зу-н-Нун Мисри, и Халладж были талантливыми поэтами, и отрывки из их стихов обычно приводились в антологиях. К этой же группе можно отнести цитаты из Абд ал-Кадира Джилани, которого Хамза именовал Величайшей Помощью.

Из сочинений более поздних «системосозидавших» теоретиков Хамза цитирует Абу Хамида Газали, в частности, сокращенную персидскую версию его прославленного «Оживления наук о вере» — «Алхимию счастья» («Кимия-и Са'адат»), а также «Стоянки человечности» («Маназил ал-Инсанийя») Ибн ал-Араби. Хотя прямых данных об изучении Хамзой главных сочинений Величайшего Шейха — «Мекканские откровения» и «Геммы мудрости» — нет, трудно сомневаться, что он знаком с ними. Вновь обращает на себя внимание то, что все выдержки из Ибн ал-Араби — отрывки из стихотворений. Наконец, произведения малайского поэта обнаруживают знание если не самой книги ал-Джили «Совершенный человек», то по крайней мере ряда мыслей, содержащихся в ней.

Особенно интересны выдержки из персидских поэтов-классиков, которые преобладают в произведениях Хамзы. Он цитирует несколько бейтов Аттара, замечательную газель из «Дивана Шамса» — Джалалуддина Руми, начинающуюся словами:

О вы, рабы прелестных жен! Я уж давно влюблен!
В любовный сон я погружен. Я уж давно влюблен.
Еще курилось бытие, еще слагался мир,
А я, друзья, уж был влюблен! Я уж давно влюблен,
(Пер. И. Сельвинского)

и два изящно выстроенных двустихия из «Гулистана» Саади о тех, кто познал истинную любовь:

О утренняя птица, научись любви у мотылька,
Который без единого звука сгорел и стал духом.
Те, кто похваляются, будто ищут ее, не имеют от нее вестей,
А о тех, кто получил от нее весть, более не приходят вести.

Однако главным источником, к которому обращался Хамза и в котором он черпал вдохновение для собственного творчества, была та область (если не школа) персидской поэзии конца XIII—XV в., что впитала идеи Ибн ал-Араби и при всей символической изощренности достаточно ясно их выражала благодаря устойчивости символов и относительной ограниченности их числа. Это была поэзия Ибрахима Ираки (ум. в 1289 г.) и Махмуда Шабистари (ум. в 1320 г.), Мухаммада Ширина Маг-

риби (ум. в 1406 г.), Шаха Ни'матуллаха Кирмани (ум. в 1431 г.) и Абд ар-Рахмана Джами (ум. в 1492 г.) — словом, позднеклассическая собственно суфийская поэзия. Хамза цитирует «Розовый цветник тайны» («Гулшан-е раз») Шабистари, «Диван Магриби», «Рубайят» Шаха Ни'матуллаха, многократно «Скрижали» («Лава'их») Абд ар-Рахмана Джами. Не исключено, что малайский поэт был знаком и со специальной, систематической подборкой рубаи, которые сам Джами расположил в определенном порядке и снабдил прозаическим комментарием. Вероятно, знал Хамза и газели выдающегося персидского поэта и суфийского шейха Камала Худжанди (ум. в 1405—1406 г.). Хотя прямо они и не цитируются, знаменитые «псы Камала», охранявшие в его стихах дом Возлюбленной и наводившие ужас на утонченных ценителей поэзии, и в стихах Хамзы лают за оградой Любимой.

Не обольщаясь надеждой, что читатель хотя бы «до середины прочел» список мыслителей и поэтов, обнаруживающий эрудицию его героя, биограф вынужден еще несколько отсрочить встречу с ним. Дело в том, что о двух людях, чьи слова цитировал Хамза, придется рассказать подробнее, ибо первый из них — Мансур Халладж — был для него идеалом самоотверженного влюбленного, другой — Фахруддин Ибрахим Ираки — идеалом поэта, с предельной полнотой выразившего свое любовное чувство. Обоим Хамза, очевидно, подражал: одному в жизни, другому — в поэзии.

Здесь, разумеется, читатель вправе заподозрить биографа в том, что он собирается представить своего героя кем-то вроде короля из шварцевского «Обыкновенного чуда», в котором поочередно просыпались то дядюшка-отравитель, то — неженка-дед по материнской линии, то еще кто-нибудь из «прадедов, прабабок, внучатых дядь, тетя разных, праотцов и праматерей». Ведь только что речь шла о подражании Абд ал-Кадиру, теперь — Халладжу и Ираки.

Это подозрение справедливо только отчасти — той части, в которой биографу приходится гипотезами и догадками восполнять скудные факты жизни героя. Существеннее другое — действительно огромная роль, которую играло подражание идеальному образу в культуре и жизни людей средневековья (и только ли средневековья?), в том числе и суфиев. Достаточно вспомнить, что Руми так полно отождествил себя с другом и

наставником — Шамсом Табризи, что искренне верил, будто тот вещает его устами, а трагизм судьбы тюркского поэта Насими во многом определило подражание Халладжу. Таких примеров множество. К тому же биограф вовсе не собирается подменять кем бы то ни было своего героя. Просто знание идеалов, которым, вероятно, стремился следовать поэт, позволяет объяснить или по крайней мере предположить, что могли означать те или иные его поступки, те или иные стихи.

ОТСТУПЛЕНИЕ ТРЕТЬЕ.

О ДВУХ ПО-РАЗНОМУ СЧАСТЛИВЫХ ВЛЮБЛЕННЫХ МАНСУР ХАЛЛАДЖ И ФАХРУДДИН ИРАКИ

С Мансуром Халладжем, о котором Хамза упоминает не менее десяти раз, в сущности при каждом удобном случае, малайского поэта связывало не только преклонение перед подвигом мученика, но и особое «фонетическое родство». Ведь для малайца Мансур почти то же самое, что и Пансур (Фансур), город, где родился Хамза, и часть его имени — нисба. Любое слово в малайском языке превращаясь в глагол, меняет свое «п» на «м», и для того, например, чтобы гвоздь «паку» вошел в дерево, его надо «мемаку» — забить (так сказать, «загвоздить»). Читатель еще увидит, как Хамза, говоря о своем подражании Халладжу, не удержится от игры на звуковом подобии своей нисбы и его имени.

Хусейн ибн Мансур ал-Халладж родился в 857 г. в городке Тур к северо-востоку от Шираза. Его отец был чесальщиком хлопка — халладжем, и, что любопытно, будущий суфий обрел известность не только под прозвищем, восходящим к профессии отца, но и под его именем — в Иране и Турции, в Индии и в малайском мире Халладжа именовали Мансуром — Обретшим Победу. К прозвищу же Халладж нередко добавляли слово «тайны» — для многих он был Халладж ал-Асрар — «чесальщиком хлопка тайн».

Хлопок выращивали в районе иракского города Васит. Туда и переехала семья юного Хусейна. В одной из школ Васита Халладж выучил наизусть Коран и старался декламировать его про себя так, чтобы призывание Аллаха вело к единению с божественной Волей. Этим упражнением начался его суфийский путь.

Он перебрался в Тустар неподалеку от Васита и

стал учеником шейха Сахля ат-Тустари. Потом уехал в Басру, а затем в Багдад, где получил хирку из рук Амра ибн Усмана Макки и учился у знаменитого шейха Джунейда Багдади, впоследствии весьма его невзлюбившего. Здесь же он женился на Умм ал-Хусейн, до конца жизни оставшейся его единственной женой. Вслед за тем Халладж совершил свое первое паломничество. В Мекке он год предавался строжайшему подвижничеству и выполнял все обряды хаджжа в полном молчании, чтобы слышать голос Аллаха, который, по его словам, начал звучать в его сердце.

Вернувшись в Багдад, он произнес свои знаменитые слова «Ана'л-Хакк» — «Я есмь Истинный». Джунейд сурово его осудил. Позднейшая традиция, однако, сравнивая притязания на божественность Халладжа и коранического Фараона, утверждала, что Фараон, обуянный гордыней, видел лишь себя, не видя Всевышнего, тогда как Халладж, отвергший свое «я», видел лишь Всевышнего, не видя себя.

Такое объяснение не вполне точно отражает взгляды Халладжа, который, вероятно всего, под христианским влиянием (кстати сказать, в Иисусе он видел свой высший идеал) учил о двух духах — божественном (лахут) и человеческом (насут). Когда человеческий дух очищается, божественный может частично воплощаться в нем:

Твой дух смешался с моим духом,
Как вино смешивается с прозрачной водой,—

писал он. И вся его поэзия была неумолчной, редкой по красоте беседой с этим Духом, торжествующей в минуты единения с Ним и пронзительно печальной в долгие часы и дни покинутости, когда земные твари «остаются слепыми и беспомощными, ибо Свидетель ушел, оставив их в одиночестве».

Учение о возможности воплощения божественного Духа в человеческом действительно резко противоречило исламу. Не случайно позднейшие суфии, в том числе и Хамза, отвергли образ воды, смешанной с вином, и говорили о прозрачном вине в кубке столь ясного стекла, «что два кажутся одним». Впрочем, у Халладжа были образы, дававшие больше оснований для истолкования в русле «вахдат ал-вуджуд», в частности знаменитый образ мотылька, который «благодаря гибели в пламени сам становится пламенем».

В Багдаде Халладж начал свою проповедь и приобрел как множество сторонников, в том числе из семьи одного везира, считавшего его праведником, так и множество противников, в том числе из семьи другого везира, считавшего его лжецом и нечестивым чародеем. Продолжая нести взятую на себя миссию, он совершил второй хадж, а затем отправился в Индию, проповедовал в Гуджарате и Синде, потом в Хорасане и Мавераннахре и наконец достиг Турфана — западной части Китая.

Он учил о любви как единственной причине Творения и силе, пронизывающей все мироздание. В предвечности Всевышний беседовал сам с собой, созерцая величие своей Сущности. Так родилась Любовь. Желая созерцать ее, Творец вывел из предвечности свой образ, наделенный всеми Его атрибутами и именами. То был прототип человека — Адам, и отныне через него Любовь возвращалась к своему Источнику (читатель, разумеется, узнал этот мотив). «Не желай Его любви, — говорил Халладж, — но не переставай любить Его». Любовь пролагает свой путь через страдания, которые влюбленный должен безропотно принимать и, более того, — которых он должен желать. Ибо «страдание — это Он сам, тогда как счастье только исходит от Него». Эта любимая Халладжем идея определила всю его дальнейшую жизнь. Она же привела его к смерти.

После возвращения в Багдад по великому шелковому пути он в третий раз отправился в Мекку. Там, на Арафате, в день жертвоприношения Ибрахима, он решил принести в жертву себя.

Вернувшись, Халладж стал говорить нечто никому не понятное: он желает умереть, принесенный в жертву Законом во имя Закона. Правоверные факихи преследовали его, защитники с трудом его отстаивали, ссылаясь на то, что инсказательные речи суфия не подлежат судебному ведомству. В первый раз все обошлось. Но он водил дружбу с кем не надо, а эти «кто не надо» желали лучшего правления и более справедливого обложения налогами. К тому же он оказался как-то причастен к заговору Ибн ал-Му'тазза — однодневного халифа. Он скрылся в Сусе и там, у гробницы пророка Даниила, был схвачен.

«Узилище», в которое попал Халладж в 913 г., не было особенно мрачным — восемь лет и восемь месяцев этим «узилищем» оставался халифский дворец, где он приобрел значительное влияние. В числе сочувствовавших

ему была даже мать халифа Муктадира. Но противники, не жалея сил, настаивали на казни нечестивца, объявившего себя Всевышним. Везир Хамид ал-Аббас довел дело до конца — процесс Халладжа возобновили.

Против него были выдвинуты два обвинения: во-первых, он — кармат и агент Фатимидов, во-вторых, вместе с карматами он призывает разрушить Каабу. Удар был рассчитан верно. Карматы — крайняя мессианская секта в исламе, со дня на день ожидавшая прихода мессии — Махди, были грозной силой, опустошавшей владения багдадского халифа. За их спиной стояли правители Египта — Фатимиды, создавшие «альтернативный» халифат и присвоившие титул «повелителя правоверных». Положение Муктадира действительно было серьезным. А разве Халладж не посещал северный Синд и Мультап, где властвовали карматы, и разве в домах его учеников не нашли бумаг, украшенных какими-то подозрительными рисунками и испещренных непонятными знаками, и разве он не писал одному из учеников: «Разрушь Каабу свою!»? Что проку в объяснениях, будто эти слова означают лишь призыв, подобно наставнику, принести себя в жертву во имя веры! Верховный судья — кади Умар Хаммади настоял на буквальном истолковании аллегорического письма и тем самым вынес Халладжу смертный приговор.

Хамза едва ли знал о политических мотивах, приведших к казни Халладжа. Едва ли он был также осведомлен об идее «двух духов», о стихах Халладжа и многом другом, что — и то не полностью — раскрылось перед современными учеными. Все же он был явно знаком с некоторыми моментами учения Халладжа, говоря о котором, упоминал божественный Дух-Слово (рух натика) — собеседника Халладжа, халладжевскую формулу «Хува хува» («Он — это он»), относящуюся к Адаму — подобию Творца и прототипу Хамзы, как и всякого человека, и, конечно же, знаменитое изречение «Я есмь Истинный!», устанавливавшее отношение между Духом и Адамом с его потомками. Другое дело, что толковал он это изречение в традициях «вахдат ал-вуджуд». Но еще лучше Хамза знал житийную легенду о Халладже, вероятнее всего, в том виде, в котором сохранил ее Аттар в своих «Поминаниях святых». Легенда же эта, где, как и во всякой легенде, «стерлись случайные черты» и высветилось главное, воссоздает образ Халладжа вернее, чем скрупулезное исследование.

Багдадский суфий для Хамзы — это прежде всего мужественнейший из воителей «большого джихада»: битвы со страстями. Подражая ему, Хамза и вступает в эту битву. Ведь, одержав победу, «Мансур стал Насиром», то есть не только достиг единения с Аллахом (Насир — одно из его имен), но и дарует победу другим (Мансур — имя Халладжа — означает «обретший победу», Насир — «дарующий победу»). Такова очередная искусная игра словами, наполняющимися различными значениями в тайном (суфийском) и явном (событийном) планах.

Еще важнее, однако, что Халладж у Хамзы — предводитель влюбленных, а значит, и его, Хамзы, предводитель, пожелавший узреть лик Возлюбленной и достигший цели ценою жизни:

Зримо тело твое, его образ — зрим!
Но незримо таится в нем вечная суть.
Если хочешь узреть сокрытый в нем Лик,
Как Мансур, на виселицу вознесись!
В смятенье Хамза Фансури пребывал,
Но все ж со страстями вышел на бой,
Сговорившись с Мансуром, храбрым бойцом,
Без сожаленья он отдал жизнь.

Этому Халладжу и стремился подражать Хамза, хотя и не считал, что смерть влюбленного (точнее, смерть его отдельного «я») — это непременно физическая кончина: «Однако под словом смерть,— писал он,— не следует понимать самоубийство оружием либо ядом. Умереть — значит всецело предаться Всевышнему посредством отъединенности и уединенности, которые суть отречение и отлучение». У биографа еще будет случай остановиться на значении этих парных терминов. Пока же нельзя не обратить внимание на то, что строки Хамзы о созерцании с виселицы Лика Возлюбленной близко соответствуют словам Халладжа во время казни, переданным в сочинении Аттара: «Они вознесут меня на вершину виселицы созерцающим Твое могущество».

Итак, обратимся к рассказу Аттара, ибо из него и возникает перед нами образ того Халладжа, перед которым преклонялся малайский поэт.

Халладжа решили предать смерти за его возгласение «Я есмь Истинный!». «Скажи: Он есть Истинный», — кричали ему. «Да, Он — все, — отвечал Халладж. — Вы говорите, будто от моих слов Он исчез, напротив, это Хусейн исчез. Океан не прибывает и не мелеет».

«Слова Халладжа имеют сокровенный смысл»,— говорили Джунейду. «Пусть его казнят! — отвечал он.— Сейчас не время для сокровенных смыслов».

Когда Халладж был брошен в темницу, там томились триста узников. «Хотите, чтобы я вас освободил?»— обратился он к ним ночью. «Отчего бы тебе не освободить самого себя?»— спросили они. «Я — узник Бога. Я — страж спасения»,— отвечал Халладж. По мановению его руки с узников пали цепи, а в стене темницы образовался пролом. «А ты не пойдешь с нами?»— спросили узники. «Нет»,— отвечал он,— у меня с Ним тайна, которую можно открыть только на виселице». О происшедшем рассказали халифу. «Так начнется мятеж!»— воскликнул он.— Убейте его или бейте до тех пор, пока он не отречется». Ему нанесли триста ударов палками — по удару за каждого освобожденного узника. При каждом ударе раздавался спокойный голос: «Не страшись, о сын Мансура».

Потом его повели на казнь.

Скованный тринадцатью тяжелыми цепями, Халладж шел гордо и весело, размахивая руками и пританцовывая, как истый бродяга. «Чем ты так гордишься?»— спрашивали его. «Тем, что иду на бойню»,— отвечал он. Когда его подвели к основанию виселицы, воздвигнутой у ворот Баб ат-Так, он поцеловал бревна и ступил на лестницу. «Как ты себя чувствуешь?»— язвительно осведомились палачи. «Ступень восхождения истинного человека — вершина виселицы»,— отвечал он.

«Что ты скажешь о нас, твоих учениках»,— спросили его последователи,— и о тех, кто осудил тебя и готов забросать камнями?» — «Им суждено два вознаграждения, а вам лишь одно,— отвечал он.— Вы хорошо ко мне относились, только и всего, а ими движут и сила веры в Единого Бога, и желание строго исполнить Его Закон».

К виселице подошел Шибли — один из самых одаренных суфиев Багдада. «Халладж,— спросил он,— что такое суфизм?» — «Ничтожнейшая часть его — то, что ты здесь видишь»,— отвечал Халладж. «А какова же возвышеннейшая часть?» — «Та, которой тебе не достичь»,— отвечал он. И тотчас толпа принялась забрасывать Халладжа камнями. Шибли, чтобы не привлекать к себе внимания, бросил в него комок земли (позднейшие агиографы говорили, что розу). Халладж тяжело вздохнул. «Ты не издал ни звука, когда в тебя летел град камней, отчего же ты вздыхаешь из-за какого-то

комочка земли?» — спросили его. «Те, кто бросали камни, не ведали, что творят: им есть оправдание. Но меня гнетет, что комок бросил именно он — ведь он-то знал, что я этого не заслужил».

Потом ему отрубили кисти рук. Он засмеялся.

«Почему ты смеешься?» — охнула толпа. «Нетрудно отрубить руки тому, кто скован цепями,— отвечал он.— Но лишь тот поистине человек, кто отрубил руки атрибутам, скрывающим Лик».

Ему отрубили ноги. Он улыбнулся.

«Этими ногами я прошел свой земной путь,— сказал он,— но у меня есть другие ноги, которые и поныне странствуют по обоим мирам. Их вам не отрубить». С этими словами он потер лицо кровавыми обрубками, так что и его лицо, и руки обагрились кровью. «Зачем ты это сделал?» — спросили его. «Я потерял много крови,— отвечал он.— У меня побледнело лицо, и вы можете подумать, будто оно бледно от страха. Вот я и измазал лицо кровью, чтобы предстать перед вами розовощеким. Ведь румяна героев — их кровь».— «Даже если ты хотел нарумянить лицо, зачем было пачкать кровью руки?»— «Я совершил омовение».— «Какое еще омовение?» — «Когда сотворишь хотя бы два раката молитвы с любовью,— отвечал Халладж,— омовение можно совершать только кровью».

Потом ему выкололи глаза. В толпе слышались крики. Одни плакали, другие бросали камни.

Когда ему хотели отрезать язык, он единственный раз попросил: «Не спешите, дайте мне сказать еще одно слово. О Боже,— воскликнул он, обратив лицо к небу,— не отвергай их за те страдания, которые они причиняют мне ради Тебя и не лишай их за это блаженства. Хвала Тебе за то, что они лишили меня ног, ибо я прошел предначертанный Тобою путь. И когда они разлучат мое тело с головой, они вознесут меня на главу виселицы созерцающим Твое могущество».

Потом ему отрезали уши и нос.

Мимо проходила старуха с кувшином в руках. Завидев Халладжа, она крикнула: «Рубите, рубите тяжело и верно. О чем еще говорить с Богом этому смазливому чесальщику хлопка?» Последние слова Халладжа были: «Любовь единящегося — это уединение с Единым» (по другой версии: «Самозабвенному довольно уединения с Единым»).

Потом ему отрезали язык.

Лишь в час вечерней молитвы Халладжа наконец обезглавили. Даже в этот миг он продолжал улыбаться. Каждая капля его крови растекалась струйкой, вычерчивавшей имя Аллаха. «Халладж докатил мяч своей судьбы до поля покорности,— писал Аттар.— каждый из его отсеченных членов возглашал: „Я есмь Истинный!“»

На следующий день, опасаясь, как бы похороны Халладжа не стали причиной мятежа, его останки сожгли. Когда же пепел бросили в воды Тигра и он поплыл по реке, все вновь услышали тот же голос: «Я есмь Истинный!»

Вот такого Халладжа, победоносного мученика Любви, Хамза и знал, такого хотел отразить в зеркале сердца. Как бы перефразируя его загадочные последние слова, он писал: «Под „сотоварищем“ Господа (преславен Он и возвышен!) разумеется человеческое „я“. Если же человек отъединит свое „я“, то уединится, иными словами, когда отъединит „сотоварища“, пребудет с Ним в уединении. А достигший уединения стяжает имя влюбленного». И Хамза заканчивал эту главу о любви словами Халладжа: «Я есмь Истинный!»

Совершенно иной была судьба Фахруддина Ибрахи-ма Ираки.

По своему образу жизни, а в воображении биографа и по характеру Хамза несколько походил на него. Как и Ираки, малайский поэт был типичным странствующим суфием, мало заботившимся о своей репутации и в любом проявлении прекрасного видевшим отражение божественной Красоты. И о нем можно было бы сказать словами жизнеописателя Ираки: «В его природе преобладала любовь». Только завершился жизненный путь персидского поэта более счастливо, чем малайского.

Рожденный в Хамадане, на западе Ирана, Ибрахим еще в детстве выучил наизусть Коран и умел мелодично его декламировать. Резкий поворот в судьбе наступил, когда ему исполнилось семнадцать лет,— в Хамадане он встретил группу бродячих дервишей, а среди них юношу редкой красоты. Очарованный им, он последовал за дервишами в Индию.

Так Красота сделала его суфием.

В Мультане он стал учеником шейха Бахауддина Закарийи. Приняв к себе молодого Ибрахи́ма, наставник предписал ему уже знакомое читателю сорокадневное

затворничество. Ученик повиновался, но на десятый день к шейху явились дервиши и пожаловались, что вместо того, чтобы предаваться молчаливому созерцанию, новичок распевает сложенную им газель, начинавшуюся такими словами:

Вино, которым наполнили кубок,
Они одолжили у томных глаз виночерпия...
Так как в себе были бражники,
Они пустили по кругу вино самоотречения.
На смену кубку пришли алые, как вино, уста любимой —
Их они называли вином влюбленных (шараб-и-ашикин).

На следующий же после сочинения газели день ее распевали во всех местных кабачках.

Восхищенный газелью, шейх Бахауддин дослушал ее до конца — в последних строках говорилось, что хулящий Ираки лишь разглашает собственную тайну, и только и сказал дервишам: «Все, его подвижничество закончено!» Потом он вошел в келью Ираки и спросил его: «Уж не в кабачке ли ты творишь молитву? Выходи!» Ираки вышел из кельи, и шейх облачил его в собственную хирку.

Так Любовь вывела Ираки из затвора и сделала своим певцом.

Быть может, именно в память об этой газели, стоившей сорока дней подвижничества, Хамза назвал свое произведение, где он цитирует персидского поэта и которое завершает своего рода «гимном Любви», — «Вином влюбленных» («Шараб ал-Ашикин»).

Двадцать пять лет провел Ираки у шейха в Мульта-не. Здесь он женился на его дочери, здесь у него родился сын. Перед смертью Бахауддин назвал Ираки своим халифой, но дервиши воспротивились этому назначению и перед правителем Мульта-на обвинили поэта в отклонениях от правоверия. Ираки покинул Индию и отправился в хаджж.

Из Мекки он проследовал в Малую Азию, и в Конье остановился для того, чтобы прослушать лекции знаменитого шейха Садруддина Кунави, в которых тот истолковывал, в частности, одно из наиболее значительных сочинений Ибн ал-Араби «Геммы мудрости». Результатом посещения лекции явилась прославившая имя Ираки книга «Молнии» («Лама'ат»), состоящая из двадцати восьми глав-вспышек, каждая из которых, по словам автора, призвана озарить душу читателя «Намеком на истинную, превыше любых различий Реальность,

которую можно назвать Любовью, а можно — Влечением, ибо нет для Нее недостатка в именах; а равно — указанием на то, как Она странствует при разных обстоятельствах и по различным кругам, и скитается по ступеням разъединения и соединения; на Ее проявление в обличе идей и сущностей, и Ее явление в облачении Возлюбленной и любящего, и, наконец, на иносказательное исчезновение любящего в Возлюбленной, и идеальное принятие в себя Возлюбленной любящим, и свидетельством о том, как объемлет обоих Могущество Ее единения». Все материи, знакомые читателю по третьей главе книги биографа Хамзы.

«Молнии» были одобрены самим Садруддином Кунави. Их истолковывали и перетолковывали. Великий персидский поэт Джами, написавший на них комментарий «Лучи Молний», находил в творении Ираки «изящные фразы и пленительные намеки, стихи и прозу, что меж собой сочетались, и тонкости арабского и персидского языков, что друг с другом соединились».

Неудивительно, что для Хамзы, цитировавшего «Молнии» едва ли не два десятка раз — больше, чем какое-либо другое литературное произведение, — они послужили одним из основных источников образной системы, особенно образной системы его стихов. На одной только странице «Тайн постигших» встречаются три пассажа из этого сочинения, содержащие образы вина, возлюбленной и моря — символическую основу всей книги персидского поэта и в такой же мере — поэзии его малайского ценителя.

После хаджжа и посещения Коньи Ираки неизменно сопутствовал успех. Могущественный амир Муинуддин Парвана (Мотылек, снова суфийский символ?) — ученик и поклонник шейха — построил ему ханаку в малоазиатском городе Тукате. Когда покровитель скончался, Ираки посетил Египет и Сирию, везде находя радушный прием и везде устаиваясь милости правителей. В Сирии, в Дамаске, он и скончался 23 ноября 1289 г. и был похоронен на кладбище Салихийя неподалеку от могилы всю жизнь восхищавшего его Ибн ал-Араби. Ибн ал-Араби называли «океаном арабов», Ираки — «океаном персов».

* * *

Пока биограф подводил итоги учебы Хамзы на Ближнем Востоке, герой его повествования благополучно при-

был в Джидду и, вероятно, посетив знаменитую могилу прапаматери человечества Хавы (Евы), отплыл на Суматру. Никаких сведений о том, что на обратном пути он куда бы то ни было заезжал, нет. Поэтому безопаснее всего предположить, что он возвращался обычным путем ачехских паломников мимо Мохи, острова Сокотры — гнезда пиратов и далее через Лакедивские острова в Дар ас-Салам.

Глава VII

ПУТЕМ ВОСХОДЯЩЕГО СОЛНЦА: КУДУС

О, как же я хочу,
Нечуемый никем,
Лететь вослед лучу...

О. Мандельштам

Воспоминания о путешествии с Ближнего Востока в Дар ас-Салам, возможно, отразились в одной из «тахаллусных строф» Хамзы, которая, как всегда, двусмысленна и основана на игре слов:

О Боже, о Вечное Бытие,
Положи конец пребыванию Хамзы в ранге простолюдинов,
Сохрани его от запретных деяний,
Чтобы он мог достичь Обители Мира (Дар ас-Салам).

В суфийском плане речь здесь идет, разумеется, о возвращении к Творцу в небесную Обитель Мира, в которой можно увидеть намек на то «место», куда, согласно Корану, возвращается, избежав «запретных деяний, умиротворенная душа» (нафс ал-мутма'ина). «Умиротворенная душа» пробуждается во взыскающем на последнем этапе Пути — этапе Постижения (ма'рифат), когда его «пребыванию в ранге простолюдинов» наступает конец, когда он достигает возвышенной ступени избранника, «истинного раба Божия». Хамза, возвращавшийся в Аче, еще не достиг этой ступени и вполне мог молить о ее даровании.

В плане «событийном» под Обителью Мира (Дар ас-Салам) могла подразумеваться столица Аче, в которую Хамза возвращался. Тогда в арабском слове «простолюдины» — 'авамм, возможно, скрывалось арабское же

слово «пловец» — 'аввам. В арабской графике они пишутся, а по-малайски и произносятся, совершенно одинаково. Если так, то еще одно истолкование получают «запретные деяния». Во время плавания воспрещалось приближаться к определенным местам на корабле, воспрещались ссоры и драки, смертью каралось прелюбодеяние, существовали и некоторые пищевые ограничения. Нарушение этих запретов («запретные деяния») могло повести к гибели судна. Таким образом, в «событийном плане» молитва Хамзы, помнившего об опасностях плавания и трудностях входа в столичную гавань, могла иметь примерно такое значение:

О Боже, о Вечное Бытие,
Положи конец пребыванию Хамзы в ранге пловца,
Сохрани его от запретных на корабле деяний,
Чтоб он мог достичь города Дар-ас-Салам.

Судя по дальнейшему, молитва поэта была услышана.

Трудно сказать, когда именно Хамза прибыл в Дар-ас-Салам. Скорее всего, это произошло в 70-х — начале 80-х годов XVI в. Тогда «город, скрытый лесом», к которому поднималась по реке лодка поэта, не был еще столь обширен и многолюден, как во времена Искандара, однако трудами, а более военными успехами сурового собирателя земель — султана Алауддина ал-Кахара он уже стал столицей могущественнейшего из государств малайского мира.

История Аче тех лет довольно темна. Имена султанов да описание дворцовых интриг — вот почти все, что сохранил малайские хроники. К тому же, не зная точной даты возвращения Хамзы на Суматру, невозможно определить, кого из этих султанов застал он на престоле. Был ли это еще Алауддин ал-Кахар или его сравнительно долговечный преемник Али Рияят-шах (1571—1579) — тот самый султан, которого с помощью чар двух батакских колдунов из Баруса стремился извести его брат? Он тогда едва не добился успеха, незаметно проведя своих военачальников во дворец султана, тяжело занемогшего от невидимых магических стрел. Однако в последний момент заговор был раскрыт, султан, по странной прихоти, приказал перестелить крышу над своими покоями, и его воины, пронеся оружие в вязанках соломы, перебили бунтовщиков. Вместе с ними погиб и заговорщик.

А возможно, то был один из помраченных разумом «халифов на час», которые в 1579 г. занимали трон, по-

хоже, лишь затем, чтобы внушить подданным не требующую доказательств истину о пагубных последствиях всякого рода крайностей. Первый из них — Сери Алам — слышавший «бабой на царстве», был безмерно мягок характером и столь расточителен, что едва не роздал всю казну встречным и поперечным, среди которых особенно выделял соотечественников Хамзы — барусских царевичей и хулубалангов. Второй — Зайн ал-Абидин — напротив, отличался редкой гневливостью, жестокостью и интересовался лишь публичными зрелищами. Самыми невинными из них были кровавые бои слонов, буйволов и баранов, не столь безобидными — никчемные и нескончаемые аудиенции, во время которых придворные часами неподвижно сидели под палящим солнцем или под проливным дождем. Наконец, наиболее изощренным и любимейшим видом развлечений были своего рода гладиаторские сражения ачехских воинов, уносившие множество жизней, и казни, которые одни приводили султана в хорошее расположение духа и пробуждали у него аппетит. Ведь, как сообщает хронист, в день, когда Зайн ал-Абидин не видел человеческой крови, он вообще отказывался садиться за трапезу. Впрочем, действительность, всегда богатая событиями, не заставляла султана подолгу поститься: то охотники возвратятся из джунглей с пустыми руками, то нерасторопный слуга не сможет поспеть за султанским конем — и вот уже Зайн ал-Абидин, насытившись зрелищем, вспоминал о хлебе (точнее, о рисе).

Несмотря на столь разительное несходство характеров, кончили оба султана одинаково — не выдержав расточительности первого и жадности до крови второго, придворные напомнили друг другу старое присловье: «у лодки тонет не один борт» (т. е. все они погибнут, если не объединятся и не рискнут совместно восстать) — и общими усилиями отправили «теней Аллаха на земле» в подземный мир теней. Затем они возвели на престол потомка перакского правящего дома Алауддина Перака (1579—1586), который «был справедлив в своих приговорах и тверд в решениях... благоволил к улемам, заботился об исполнении шариата... запретил пить вино и устраивать петушиные бои („Даже петушиные!“ — отметит биограф), приказал военачальникам отпустить бороды, носить джубба и повязывать голову тюрбаном, а также повелел народу соблюдать пять ежедневных молитв, поститься в Рамадан и вносить закат». Этого сул-

тана — защитника веры, — а также его преемника, не успевшего никак себя проявить Али Риайят-шаха II (1586—1589), Хамза также вполне мог застать на троне в Дар ас-Саламе.

Всё же хроники, весьма немногословные, когда речь заходит об истории Аче 70—80-х годов, освещают (увы, также неярко) духовные интересы тех обитателей султаната, чье время не было всецело поглощено яростными битвами зверей и птиц, а равно — придворными кознями.

Подчинив себе старейший центр ислама в малайском мире — Пасей, Аче унаследовало его культурные традиции, среди которых важное место занимала суфийская ученость. Еще в период расцвета Малакки султан Мансур (1456—1477), получив написанный по-арабски суфийский трактат «Нанизанный жемчуг», отправил его пасейскому суфию Паматакану для истолкования трудных мест и был восхищен полученным комментарием. Однако некоторые весьма насущные вопросы продолжали беспокоить Мансур-шаха, и он был готов пожертвовать пасейцам пару попугаев и пару юных рабынь, чтобы только выяснить у них, вечно ли длятся муки грешников в аду. Его преемника больше занимали кулинарные проблемы: он посылал к пасейским наставникам узнать, правда ли, что Аллах еще в предвечности уготовал каждому его пропитание. Здесь же в Пасее, на старом мусульманском кладбище, покоились суфийские святые (вали), среди которых, вероятно, были и те, что в свое время рассеяли все сомнения малайских государей. Теперь уже ачехские султаны, мучимые, надо полагать, сходными проблемами, совершали паломничества к их могилам, «читали на каждой „Фатиху“, возжигали свечи и воскуряли фимиам».

Из Пасея суфизм распространился в Аче и нашел там пусть не слишком искушенных, зато исполненных подлинного энтузиазма приверженцев. Ачехцы, более привыкшие сражаться под знаменем ислама, чем исполнять его ритуальные требования (иначе к чему строгое султанское повеление?), совершенно преобразались, когда в Дар ас-Салам приезжали обремененные знанием наставники из «наветренных стран». Толпы учеников, надеющихся приобщиться к тайнам тех, кто постиг Всевышнего, тотчас окружали их.

Ачехцам, однако, не везло. «Сад царей» — хроника уже известного читателю шейха Нуруддина ар-Ранири—

сообщает о четырех посещениях столицы такими наставниками. Три из них приходится на время правления Алауддина Перака, что рождает подозрение, не приехал ли и Хамза в Дар ас-Салам примерно тогда же. Благоприятные для мусульманских ученых годы правления этого благочестивого султана были благоприятны и для халифы кадирийи, призванного распространить учение Абд ал-Кадира Джилани на Суматре. Это, однако, не более чем догадка.

Итак, ачехцам не везло. Приплывшие в 1582 г. из Мекки наставники Абу-л-Хайр и Мухаммад Йамани оказались преподавателями соответственно юриспруденции (фикх) и догматики (илму усул). Тем не менее, по словам хрониста, они только и делали, что спорили о «неизменных сущностях» — одном из центральных понятий суфийской онтологии. Едва ли эти достойные мужи преодолели тысячи морских миль, чтобы найти, наконец, в Дар ас-Саламе место и время для полемики о материях, строго говоря, не входивших в их компетенцию. Скорее, полемика была навязана им их местными учениками, которых более догматики и права занимали эти самые «неизменные сущности». Ведь то или иное понимание их предопределяло решение вопроса о тождестве или нетождестве Творца и твари, а этот вопрос, вызвавший в конце концов знаменитую «дискуссию у трона» и послуживший причиной кровопролития, и был извечным камнем преткновения для малайских суфиев. Так и не достигнув согласия, но от того не менее дружно, оба вскоре покинули Аче.

Не повезло ачехцам и с третьим посетившим их наставником — Мухаммадом Джайлани, дядей Нуруддина ар-Ранири. Будучи человеком более универсальной образованности, он впридачу ко все тем же догматике и юриспруденции предложил своим слушателям курсы логики, риторики и поэтики. Однако равнодушные не только к строгому методу богословских дисциплин, но и к тонкостям классификации риторических фигур, а тем более — к разреженной атмосфере ассерторических суждений и дизъюнктивных силлогизмов, «все жители Аче, взыскующие знания, желали, чтобы он обучал их суфизму». Этому требованию Мухаммад соответствовать не мог. Поэтому, попросив у учеников отсрочки, он с истинной научной добросовестностью отбыл пополнять образование в Мекку. Свое слово шейх сдержал, и через несколько лет, вернувшись в Аче, «разрешил вопрос о

неизменных сущностях». Примечательно, что отголоски полемики по этому вопросу как будто слышны в стихах поэта из круга Хамзы — Абд ал-Джамала.

Задержался ли в тот раз Хамза в Дар ас-Саламе и начал ли свою проповедь тотчас по приезде? Ни странствия поэта, ни путь его духовного восхождения тогда еще не подошли к концу, а ведь в «Тайнах постигших» он писал, что суфию надлежит вернуться к людям, лишь пережив фана и достигнув бака — конечного этапа пути. Хотелось бы верить, что Хамза был одинаково последователен в высказываниях и делах, и потому отрицательно ответить на оба вопроса. Во всяком случае, через некоторый, вновь неопределенный промежуток времени биограф находит своего героя уже в его родном Барусе.

Итак, после возвращения Хамзы из Мекки его духовный путь, поразительным образом совпадающий с географическим маршрутом его странствий (в Багдаде — тарикат, в Мекке — хакикат), окончен не был. Поэт еще не достиг столь упорно взыскуемого им единения, не обрел он пока и святости, вне которой единение оставалось недостижимым. Как знать, не в поисках ли святости отправился он в Кудус — город, само название которого как бы излучало ее? Впрочем, причины этого путешествия могли быть и иными. Кудус почти до конца XVI в. оставался прежде всего крупнейшим духовным центром Явы, а в значительной степени и всего архипелага, средоточием мусульманского и прежде всего суфийского образования. К тому же среди многообразных форм «яванского ислама», сохранивших множество черт уходящей индуистско-буддийской эпохи, тот ислам, который исповедовался в Кудусе, отличался строгостью и «шариатичностью». Это также немало значило для верного последователя Абд ал-Кадира Джилани. Не искал ли Хамза в Кудусе наставника, который приведет его к желанному единению? Ведь такого рода скитания по учителям были вполне в духе суфиев Суматры и Явы.

Все это вполне правдоподобно, но тем не менее биографа не оставляет вопрос: неужели Ближний Восток был так беден наставниками, что Хамзе понадобилось искать их за тридевять земель, на краю света. Хотя ведь Пророк говорил: «Отправляйтесь на поиски знаний, будь они даже в Китае» А Хамза цитировал этот хадис. Китай же был куда восточнее Ближнего Востока, но не многим восточнее Кудуса... К тому же еще и строки героя повествования:

Хамза Фансури в Мекке, ищет Господа в Каабе,
Путь от Баруса до Кудуса безмерно утомителен .

Ох, как неотступны, как навязчивы, как назойливы эти строки! Все возвращаются и возвращаются они. Нет сомнений, отъезд в Кудус был как-то связан с духовными исканиями Хамзы... Но почему все же Кудус?

В конце концов к предположениям об игре со словом «святость» и о поисках наставника добавляются еще два, сочетающиеся с ними. Хамза посетил Мекку, расположенную к западу от Баруса, затем, плывя на восток, вернулся в Барус, но все еще не обрел здесь Всевышнего... Согласно суфийской духовной топографии, отраженной в аллегорических суфийских повестях малайцев (и не их одних), путь суфия как бы воспроизводит круговое странствие огненного солнечного шара: сначала по небу, с востока на запад — в царство матери, а затем под землей, с запада на восток — через непроглядное царство мрака — к новому восхождению в сияющем мире Духа, конечной цели пути. Не достигнув этой цели в Барусе, Хамза мог решить, что «место восхождения» находится еще восточней. Тогда ему, по существу, не оставалось иного выбора, кроме Кудуса, — крупнейшего из мусульманских центров «крайнего Востока».

К этому могло добавиться еще одно обстоятельство: суфийский путь воспроизводил мирадж Пророка — его ночное восхождение на небеса, к престолу Творца, настолько неподвластное времени, что после возвращения Мухаммад заметил, как из перевернутого им кувшина все еще вытекает вода. Начался мирадж с того, что Пророк был перенесен из мекканской мечети Харам (Запретная) в иерусалимскую мечеть ал-Акса (Отдаленнейшая). Нес же на себе Пророка «белый, точно молоко, и быстрый, точно молния», скакун Бурак — полуженщина-полулошадь. Яванский Кудус возник как реплика Иерусалима (ал-Кудса), и его главная мечеть, подобно иерусалимской, именовалась ал-Акса. Вознесшись из ал-Аксы, Мухаммад в конце концов приблизился к Всевышнему «на расстояние двух луков или ближе» — извечная мечта суфиев и последний символ единения. Не чаял ли и Хамза, подобно Мухаммаду перенесшийся из мекканского Харам в кудусскую ал-Аксу, эту мечту осуществить? И, видимо, в свое время (но, увы, не в Кудусе) осуществить ее удалось — ведь писал же он в одной из тахаллусных строф:

Скиталец Хамза совершенно нищ,
Как достичь ему Повелителя Миров?
Но, подобно Владыке Посланников, совершившему мирадж,
Он пребывает на расстоянии «двух луков» от Господа Миров.

Тогда и строфа о пути от Мекки до Кудуса, озаренная сиянием возносящегося Пророка, а равно светом надежды на будущее «вознесение» самого Хамзы, обретает новый смысл.

Итак, можно думать, что в поисках святости и единения Хамза, еще не обретший их, отправляется в Кудус, поскольку этот город именовался Святым, поскольку он был самым восточным из мусульманских центров, тем самым символически венчая суфийский путь, и наконец, поскольку путешествие в него близко воспроизводило мирадж Пророка. Как бы то ни было, догадки биографа остаются догадками, а герой его повествования меж тем дарит ему лишь единственный несомненный факт — совершает утомительное плавание в Кудус.

Чем же было оно столь утомительно?

Ачехские купцы предпочитали отправляться на восток в один из месяцев дождливого сезона (декабрь—март), когда западные и северо-западные ветры заметно облегчали путешествие. Неизвестно, вел ли Барус в конце XVI в. самостоятельную торговлю с Явой. Если же барусцы плавали на этот остров на ачехских кораблях, им предстояло сначала добраться до Дар ас-Салама, а уже затем через Малаккский пролив, мимо архипелага Линга и островов Банка и Билитон выйти в Яванское море. Путь получался неблизкий. К тому же в проливе и у восточного берега Суматры судам приходилось пробираться среди бесчисленных рифов, изрезанных бухтами и заливами островков, которые отделялись один от другого извилистыми протоками и были, точно щетиной, окаймлены мангровыми зарослями. Это делало путешествие еще более утомительным.

Не плавание ли на Яву вспоминалось Хамзе, когда он писал об одном из символических морей:

В том Море немало рифов и бухт,
Заливов, обителям тихим сродни.

И не память ли о том, сколь сильно было желание выбраться наконец из этого сине-зеленого лабиринта, уможала и без того присущую суфию тягу к свободным водам? Пусть даже

То море пылает от яростных бурь,
Что налетают во всякий час.

А лабиринт все не кончался, и плотная завеса дождя, хоть и скрадывала его очертания, едва ли улучшала настроение и облегчала тяготы пути.

По-видимому, плавание завершилось во все еще процветавшем Демаке — столице древнейшего из мусульманских султанатов Явы — или, еще вероятнее, в Джебаре, что, расположенная немного севернее, в тени могучей горы Мурья, образовывала с Демаком двуединое государство. Переживавшая во второй половине XVI в. небывалый торговый подъем, Джебара постепенно превращалась в главный порт этого государства взамен все сильнее засолявшейся демакской гавани.

Как бы то ни было, от Демака ли, от Джебары Хамзе оставалось не более сорока-пятидесяти километров до Кудуса.

В начале XVI в. Демак был государством, которое могло считать себя во всех отношениях первым. Первым мусульманским султанатом острова; первым среди северояванских городов, составивших коалицию, которая положила конец существованию некогда могущественной индуистско-буддийской империи Маджапахит; первым духовным центром мусульман Явы, в котором собрались первые проповедники ислама и религиозные вожди — вали (по преданию, их было девять), чтобы воздвигнуть первую мечеть на четырех мощных колоннах с трехъярусной, сужающейся кверху кровлей. Своим сходством с пагодой она могла напомнить Хамзе дарассаламские мечети.

Впрочем, Джебара стремилась не отстать от столицы, и, если корабль Хамзы бросил якорь здесь, поэт, прежде чем отправиться в Кудус, должно быть, полюбовался башнеподобной местной мечетью, которую также венчала многоярусная кровля. Широкий ров с мостом, украшенным львиными фигурами, окружал ее, и мечеть поднималась из тихих вод, точно гора из моря. И сходство это было отнюдь не случайным.

И все же Хамза не мог не заметить, что прежний блеск султаната, еще недавно, во времена султана Тренганы (1505?—1546), — средоточия политической и духовной жизни острова, успел заметно померкнуть. В третьей четверти XVI в. Демак превратился в вассала султаната Паджанг, и центр власти на Яве, как и во времена Маджапахита, переместился с оживленного и

шумного торгового побережья в более тихую и застойную глубинку. Такая же судьба ожидала в будущем и Аче.

До этого, однако, было еще далеко, и Хамзу, подошедшего в тот дождливый день к Кудусу, едва ли беспокоила мысль, что рисовые поля, такие же, как те, что зеленели по обеим сторонам дороги, в свое время «поглощают» деловитых ачехских торговцев и ремесленников, подобно пресловутым овцам, «съевшим людей» в далекой стране на севере.

Он вошел в город через западные ворота и вскоре оказался в каумане — квартале, населенном по преимуществу купцами, ревностными мусульманами. Их крепкие деревянные дома с открытыми верандами на резных столбиках тянулись рядами вдоль широкой проезжей улицы. Они то проглядывали сквозь решетчатые ограды, то скрывались за влажно поблескивавшими живыми изгородями. Там и тут подле домов осколками ненастного неба темнели бассейны. Хамза видел, как частые струи дождя взрывали их гладь, распугивая бесценных золотых рыбок, как вода, переливаясь через край, затопляла сады за оградями и как любимцы хозяев, заносчивые павлины, спасались от нее, вездесущей. Позабыв о своем достоинстве, великолепии (и цене!), они, укрывшись в ветвях деревьев, жалко топорщили вымокшие перья, словно бы подтверждая еще не написанные им, Хамзоу, стихи о чистой птице Духа, которая —

...отнюдь не павлин,
что весь век гуляет в райском саду.

В тот день хитросплетения широких улиц каумана и его непролазных от грязи улочек и закоулков могли показаться вершей, разлив дождевой воды, бушевавшей вокруг, — морем, а сам Хамза — рыбой, настойчиво пересекавшей то море с запада на восток. Поэт знал, однако, что в отличие от глупых рыб, которые со временем еще объявятся в его стихах, сам он непременно выберется из этой «верши». Ведь впереди, за пеленой дождя, пусть расплывчатым, но все же надежным ориентиром маячила кровля кудусской мечети — столь желанной для него ал-Аксы, а подле нее — опромная четырехгранная башня минарета.

«Хвала Тому, — повторял он про себя, — кто перенес ночью Своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдаленнейшую, окрестности которой Мы благосло-

вили, для того чтобы показать ему нечто из наших знамений». Однако, подойдя ближе к сырой кирпичной стене, окружавшей мечеть, поэт понял: то, что предстало его взору, трудно счесть одним из таких знамений даже ему, начавшему было привыкать к диковинной мусульманской архитектуре Явы.

Минарет ал-Аксы мало чем отличался от чанди — яванского индуистского храма. Таким же было высокое основание, расчлененное пилястрами, таким же — «тело» с четырьмя нишами по сторонам, напоминавшими узкие двери, к которым тем не менее не вели лестницы. Лишь вместо причудливого навершия храма, подобного обычно ступенчатой пирамиде или выводку грибов, конусом охватывающих пень, взбираясь к единственному верхнему, «тело» минарета обегала поверху просторная галерея с колоннами, поддерживавшими двухъярусную кровлю и шпиль. И еще в одном строители отдали дань исламу — ни одна скульптура, ни один рельеф не украшали стен минарета, но и эта дань была недодана — чередой безликих рельефов тянулся по стенам кирпичный узор из крупных прямоугольников, перемежавшихся ромбами, а над нишами вместо страшных морд божества Калы выступали большие замковые камни, подобные округлым маскам без черт лица.

В тот миг Хамзе могли припомниться, должно быть, слышанные им рассказы, что даже здесь, в ортодоксальном Кудусе, внутренние стены иных домов были не только скрыты под резной вязью позолоченных листьев, но и украшены деревянными многоцветными скульптурами, что особенно хороши на таком ажурном, сияющем фоне. Еще много странного, но все же отчасти знакомого по годам «лесной науки», предстояло узнать Хамзе о мусульманах и суфиях Явы, и он, вероятно, начинал догадываться об этом, когда входил в массивные приземистые ворота в ограде ал-Аксы, чтобы укрыться от дождя. Если в Кудус поэта привело подражание Пророку, то он должен был признать, что его мирадж мало походил на полет Мухаммада над безводными пустынями Аравии и Палестины.

В мечети все напоминало о том, кто в 40-е годы XVI в. основал свой второй Иерусалим среди равнин северной Явы — о прославленном Сунане Кудуса. Сама ал-Акса, минарет, ограда — все было построено по его велению. Примерно за год до смерти он начертал в михрабе мечети — нише в западной стене, лицом к которой

обращались молящиеся, — дату завершения постройки — 1549 г. Позади ал-Аксы его и погребли, и могила Суна на Кудуса, над которой возвели изящный павильон, с тех пор стала местом непрекращающихся паломничеств.

Но память о Сунане Кудуса хранила не только мечеть. К востоку от нее, ближе к мосту через мутную, взбухшую от дождя реку Гелис, вполне оправдывавшую в тот день свое название — Стремительная, Хамза видел его дворец, который в те времена, скорее всего, занимал его потомок в третьем поколении — пангеран Кудуса. Как обычно на Яве, перед внешними воротами дворца лежала широкая площадь — алун-алун. Посреди площади, окруженной оградой, высился гигантский баньян, а в ее западной части помещалась небольшая, похожая на демакскую, мечеть Суроното — горделивое свидетельство того, что Сунан Кудуса считал себя не только духовным вождем яванцев, но и государем — ровней султана Демака. Ведь по яванскому обычаю, лишь государям подобало владеть дворцовой мечетью.

Вероятно, так и не дождавшись, когда же кончится дождь, Хамза покинул мечеть, отыскал пристанище в городе и на какое-то время обосновался здесь. Какой же духовный опыт он мог приобрести и, как еще увидит читатель, отчасти приобрел в Кудусе?

ОТСТУПЛЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ.

О ДВУХ НЕ СОШЕДШИХСЯ ХАРАКТЕРАМИ ВАЛИ,
ИЛИ НЕЧТО О ЯВАНСКОМ СУФИЗМЕ И ТОМ,
КАК РАЗРЕШАЛИСЬ ЕГО ПРОБЛЕМЫ

Сунан Кудуса был сильным человеком. Убежденность проповедника, сознающего, что кругом бушует море идолопоклонников, сочеталось в нем с непреклонностью воина. Он и был разом тем и другим — самым правоверным из девяти вали, самым неукротимым из них. Простолюдин, чуждый утонченной многосмысленности в речах, уклончивого изящества в жестах и делах, тяги к прошлому, к компромиссам, к соединению всего со всем — словом, того, что составляло сердцевину яванского аристократизма, — он, как и его отец, сам сделал себя, собственной энергией, умом, силой веры вознесся к вершинам власти. И потому ему был ведом только один, «прямой путь» — сират ал-мустахим, — ясный, определенный, никогда не уклоняющийся в сторону.

Об этом пути возвещал Коран, и этот путь был уже, чем лезвие меча, к которому Сунан Кудуса испытывал искреннюю приверженность.

Его отец Рахматуллах был четвертым имамом демакской мечети. К 20-м годам XVI в., когда он впервые поднялся на мимбар, Маджапахит явно агонизировал, но для Рахматуллаха он оставался оплотом язычества, распространявшим окрест скверну неверия. Дважды во-дил Рахматуллах войска против Маджапахита. В первый раз во главе своих приверженцев с ним выступили все вали, но маджапахитцы разбили их под Тубаном — старым портом некогда великой империи. Во второй раз вали оказались осмотрительней. Лишь мусульманская молодежь вняла призывам проповедника. Но воинское счастье по-прежнему не сопутствовало ему. Маджапахитцы вновь разбили мусульман, на этот раз у города Вирособо. В бою пал и сам Рахматуллах. Чудесное одеяние Анта Кесума, которое якобы носил еще сам пророк Мухаммад, упало с небес слишком поздно. Защитить имама от рокового удара оно уже не могло и лишь плавно опустилось, покрыв мертвое тело.

За гибель отца отомстил сын, своим именем — Джафар Сиддик — обязанный одной из ярких личностей раннего ислама, почитавшейся шиитами как пятый преемник Али, а суннитами Архипелага — как создатель самой надежной системы гадания на Коране. В 1527 г. Джафар Сиддик, будущий Сунан Кудуса, вновь выступил на покорение Маджапахита. Строй облаченных в черное мусульманских гази, как не преминул бы заметить яванский поэт, тяжелой грозовой тучей потянулся к столице неверных, и молниями засверкали в той туче многоцветные одежды ближних дружинников Тренганы, который, как и все вали, не пожелал на этот раз остаться в стороне. Не выдержав натиска, маджапахитцы бежали. Тень тучи в своем неумолимом движении осенила дворец, отданный на поток и разграбление. Дворец запылал, и тогда из плотной пелены дыма, рвущейся от рева победителей, стонов умирающих, криков пленных и обещенных, вдруг вырвался пламенный шар — воплощение власти маджапахитских государей. Прочертив небо, он опустился на алун-алуне Демака, непреложно засвидетельствовав, кому отныне суждено стать верховным господином яванцев.

После победы над Маджапахитом Тренгана принял титул султана Демака. Молодой победитель язычников

Джафар Сиддик с триумфом возвратился домой и стал пятым имамом демакской мечети. Пятнадцать лет воин-проповедник восходил в дни пятничной молитвы на ее мимбар, пятнадцать лет он возглавлял синклит вали (если только такой синклит вообще существовал), пятнадцать лет он боролся за чистоту веры и, как выразился бы поэт, «крепил шариат». Но на шестнадцатый год в Демак прибыл новый вали — Сунан Калиджага, и тогда все переменялось.

Пришелец происходил из дома тубанских адипати — маджапахитских наместников Тубана — и был природным аристократом. Ему безо всяких усилий удалось то искусство утонченной многосмысленности в речах, уклончивого изящества в жестах и делах, что было совершенно чуждо и втайне ненавистно Джафару Сиддику, который, хоть и взял в жены двух изысканных девиц из лучших яванских семей, так навсегда и остался простолюдином, не сумевшим да и не пожелавшим измениться. А надо было бы! За пятнадцать лет демакский двор заметно преобразился и, как часто случается при всяческих переворотах, начал понемногу подражать устоявшемуся за века придворному укладу свергнутых властителей. Впрочем, лишь маджапахитский образец для подражания и был у самодельной демакской знати, да и столь желанное родство со старой элитой к чему-то ведь обязывало. Вот почему все, что так раздражало вали-воина в Сунане Калиджаге, напротив, казалось весьма привлекательным Султану Тренгане и его окружению.

Сунан Калиджага, однако, был не просто природным, но природным яванским аристократом, также не желавшим меняться. А это значит, что у него преданность исламу не могла не прийти в противоречие с преданностью исконной яванской вере благородных отцов и дедов — маджапахитской амальгаме индуизма и буддизма, сплавленных на основе уже знакомой читателю тантрийской мистики. Лишь несравненному искусству яванцев соединять все со всем было под силу разрешить это противоречие, и именно к этому искусству прибег вали-пришелец.

Существует легенда, будто Сунан Калиджага сумел обратить в ислам даже последнего государя Маджапахита — Бравиджайю. Явная выдумка, эта легенда вовсе не стоила бы внимания, не запечатлей она с предельной яркостью по меньшей мере своеобразный дух яванского суфизма — того диковинного гибрида, который один су-

мел пробить брешь в неподатливом и высокомерном почвенничестве яванской элиты.

После покорения Маджапахита Бравиджайя и два его верных слуги якобы сумели тайно бежать с твердым намерением поднять против мусульман прежних вассалов со всех концов Архипелага. Опасаясь затяжной междоусобицы, Сунан Калиджага последовал за ними и принялся уговаривать низложенного государя принять ислам и возвратиться во дворец. Серия уклончиво-изысканных па Сунана Калиджаги (раскаиваясь в измене сюзерену, он даже подал ему свой крис и изъявил готовность немедленно умереть) немного подбодрила старика, но принять ислам он наотрез отказался. Ведь обрезание он понимал как попытку оскопить его, а омовение перед молитвой — как повод утопить его в пруду. Вот тогда-то Сунан Калиджага и открыл прискорбно заблуждающемуся Бравиджайе подлинные глубины ислама.

Шариат и все ритуальные действия, разъяснил он, ничто по сравнению с истинным пониманием исповедания веры — шахады. Как ни усердствуй в молитве и посте, без такого понимания правоверным не станешь. Первая фраза шахады — «Нет бога кроме Аллаха» — есть признание божественной Сущности активным началом творения. Человек же, преумножающий число себе подобных, сотворен как орудие этого начала. Поэтому для всякого, кто наделен знанием, первые слова шахады — всего лишь призыв заняться любовью, а подлинная «запретная мечеть», где совершается молитва, — женщина. К постижению Сущности восходят по четырем ступеням, истинное значение которых скрыто в их названиях. Лишь настоящий яванец, искушенный в разгадывании хитроумных, но родных его сердцу загадок, основанных на созвучии слов, сумеет проникнуть в тайну этого значения. Первая ступень именуется шариатом — словом, созвучным тому, что по-явански означает физическую готовность мужчины к соитию, вторая названа тарикатом, что разгадывается как искусство склонить женщину к ласкам, третья — хакикатом, а это взаимное вожделение любовников, четвертая — марифатом — изошренностью обоих в любовных играх.

Сходным образом Сунан Калиджага истолковал и вторую фразу шахады — «Мухаммад — посланник (расул) Аллаха». Мухаммад (по-явански Мукамат) — намек на слово «макаман» — могила, расул — на слово

«раса» — вкус, чувство, а «могила всех чувств» — тело. Таким образом, произнося вторую фразу исповедания веры, человек свидетельствует не о чуждом яванцам арабском пророке, но о собственном теле, которое есть тень божественной Сущности. Для того, кто разгадал эти (и некоторые другие) «звуковые загадки бытия», ни добра, ни зла более не существует, каждое его дыхание — молитва, он непорочен, как дитя, он достигнет бесследного уничтожения и обретет бесконечное блаженство в пустоте Абсолюта, которая — последняя полнота всего. Пусть невежды считают его дураком — его дурачества вдохновлены недоступной для них высшей мудростью, которая в миг, когда он познал тайну всеобъемлющей Жизни, ошеломила его.

Такой тантрический ислам, естественно, пришелся Бравиджайе по вкусу, и он с готовностью его принял.

Но вернемся к Джафару Сиддику. Его такой ислам и такой суфизм никак не могли удовлетворить. Он видел, сколь слабы ростки правоверия в душах его учеников. Прежняя вера, точно неистребимые стебли аланг-аланга, глушила все и вся. И это еще не было худшим. Прежняя вера гнала в рост побег, почти не отличимые от новых, и тогда никто уже не мог понять, что вообще произрастает в душах. Все было зыбко, неясно. Обманывал — и, быть может, искуснее прочего — сам яванский язык.

Всякий суфий знал, что существует, например, триединство трансцендентного божественного Бытия, его имманентного аспекта — «связующего духа», или Света Мухаммада, — и человека. Но здесь, на Яве, трансцендентный Абсолют именовался Хьянг Суксма, а вхождение «связующего духа» в мир — ануksма и это были термины шиваитской мистики. К тому же упомянутое триединство легко соотносилось с уже знакомой читателю триадой: нискала — сакала-нискала — сакала, и это снова были шиваитские термины. Порой же Сущность называли словом «сувунг» — «пустота», и кто тогда мог отличить ее от буддийской «шуньяты»? Оттуда же, из словаря прежней веры, пришли и обозначения для глубинной сущности человека: «суксма» — душа, «урип» — жизнь, «раса» — вкус, сердцевина всего и к тому же — тайна, а ведь Аллах открыл в священном предании, что Он — «тайна человека». От всех этих превращений даже у тех, кто хотел искренне приобщиться к исламу, голова шла кругом, ибо каждое слово имело свой ореол ассоци-

аций, которые накладывались друг на друга, и неясно было — те ли же это ассоциации, что и в исламе, и так ли они сплетаются меж собой.

А еще — при переходе от терминов метафизики к символам, без которых суфийское познание попросту невозможно, оказывалось, что, как и прежде, божество Вишну олицетворяет трансцендентную Сущность, а его земное воплощение — Кришна — имманентный аспект Сущности. Иной раз Сущность скрывалась в символе неустрашимого воителя и любовника — царевича Панджи, что никем не признанный странствует по свету, иной раз — в символе даланга-кукловода из яванского театра теней. Равана, его братья и сестра, а также Рама могли символизировать различные этапы совершенствования души и т. д. и т. п., до бесконечности. И у каждого из этих символов также был старый набор ассоциаций и значений, с ними связывались старые истории, ведомые каждому яванцу, и все это не столько помогало постижению, сколько уводило в сторону.

А еще — и это хуже всего — большинство яванцев оставались совершенно глухи и равнодушны к шариату арабского пророка, давшего форму и правильный распорядок всей жизни своих последователей и тем, как и шахадой, как и Кораном, отделившего их от неверных и сплотившего в общину — умму. Не интересовали большинство яванцев и ритуальные установления Мухаммада. В своем небрежении к пяти молитвам, омовению, пятничным собраниям в мечети, посту в Рамадан они оставались добрыми подданными низложенного Бравиджайи — закоренелого тантриста. Их влекли лишь зикрическая практика, обычно неотличимая от прежней «лесной науки», и безнадежно искаженная суфийская идея любви как средства восхождения. Мужчины и женщины, искушенные в тайном знании (искушенные тайным знанием — сказал бы он) и потому не желавшие знать ни о различии добра и зла, ни об устоях человеческих отношений, ни о запретах религии, доводили себя до иступления на зикрах, где неумолчно гремели барабаны и тамбурины, и разряжали экстатический порыв к вышнему единению во всеобщем свальном грехе в духе оргий бхайравов.

А еще — вокруг бушевало море настоящих, не обращенных идолопоклонников, но где берега того моря, Джафар Сиддик не знал — столь зыбкой была грань меж верными и неверными.

Он родился на Яве, но самим собой его сделала неведомая духовная геометрия ислама. Та самая, что там, за морями-за горами, в раскаленной песчаной замети безупречно гранила сердца делами закона, нравственного совершенствования, безмерного самоотречения, неспешно придавая им правильные очертания кристалла, твердого и ясно светящегося изнутри. Когда он оглядывался вокруг, ему начинало казаться, что здесь эта духовная геометрия отступает перед жирной, сладострастно чавкающей матерью-землей — гниlostной почвой лесов и болот, жижей заливных полей, кишашей мириадами тварей, которых она с неукротимой плодovitостью рождает и столь же плотоядно поглощает. День за днем он вспоминал слова слуг Бравиджайи, которых легенды превратили в духов-хранителей Явы, о том, сколь неосмотрительно менять веру, возросшую на плодородных землях острова, на религию пророка, рожденного в бесплодных пустынях. И тогда этой земляной силе — силе соития, родов, смерти, — столь обманчиво смиренной умозрениями и ритуалами маджапахитских жрецов, неизменно напоминавшей о себе рафинированным уклончивым изяществом придворных манер (иначе что призваны они скрывать?), он решил противопоставить другую силу — силу меча, узкого, как прямой путь.

Собственно говоря, к этому решению он пришел задолго до того, как Сулан Калиджага неожиданно-негаданно объявился в Демаке. И тогда он судил и предал смерти вали глубинных княжеств острова — еретика Сити Дженара и семерых его последователей, пришедших из своей тьмутаракани на суд вместе с наставником. А потом настоял, чтобы на костре сожгли демакского ученика Сити Дженара — пангерана Пангунга, напрасно уповавшего на родстве с султаном Демака, которому приходился сводным братом. Ведь пангеран Пангунг не только исповедовал все то же ложное учение, но и осквернил мечеть, приведя в нее двух собак — рыжую и черную со святотатственными кличками Иман — Вера и Таухид — Единство Божие. Потом Джафар Сиддик испытал тайное знание еще одного ученика еретического наставника — князя Пенгинга, который в своей непомерной гордыне тщился стать властителем Явы, и, когда князь не выдержал испытания, убил его. А потом он лишил жизни шейха Джанкунга — того, что осмелился, не спросясь, построить мечеть, и шейха Маолану — того, что, как казалось многим, одержал над ним верх, отстаив-

вая земляную яванскую ересь, и двух собственных учеников — супругов Ки и Ни Мулак, — тех, что уже после смерти вполне обнаружили свое отступничество, превратившись в могиле в черных собак.

Он был уверен, что прав, что познал прямой путь. Ибо лишь в ограде шариата приотворяла и претворяла сердца его яванцев благодатная духовная геометрия ислама. А кто, как не он, «крепил шариат»? Когда он опровергал, обличал, даже когда выносил приговор — ничто не нарушало этой уверенности. Но когда опускался меч или ввысь устремлялся сполох огня, все непостижимым образом менялось. Неправые, не обретя правоты, неведомо как оказывались правы, а правые, не утратив ее, — не правы.

Дух Сити Дженара с небес предостерегал Джафара Сиддика и называл его прямой путь насилем. Семерым вконец перепуганным провинциалам попросту в голову не приходило, что можно отречься от учителя, и они умерли шахидами, вероятно, даже не подозревая об этом. Один лишь Джафар Сиддик подозревал. Пангеран Пангунг перед смертью, казалось, был озабочен лишь прихотливым ритмом яванских стихов и, чтобы не сбиться, тихо мурлыкал их себе под нос. Только у самого места казни он наконец совладал с последней строфой и, совершенно счастливый, попросил бумагу и калам, чтобы единым духом записать свою еретическую поэму. Потом говорили, будто он, по-прежнему улыбаясь, заканчивал ее уже на костре, в самых недрах «алого лотосового моря», и огонь не касался грубого, желтоватого листа бумаги.

Убежденность Джафара Сиддика, что его прямой путь прям, от всего этого не поколебалась, неколебимой оставалась и вера, что лишь так он приведет яванцев к вечному блаженству. Но он был слишком чуток, чтобы не догадываться: когда правый остается жить со своей правотой, а неправый за свою неправоту отдает жизнь, с самой этой правотой что-то происходит.

Как бы то ни было, испытывать бойцовские качества своего меча на Сунане Калиджаге Джафар Сиддик не мог, да и не хотел. Султан Демака обнаруживал все большее расположение к пришельцу и даже даровал ему и его потомкам земли в местечке Кади Лангу, неподалеку от столицы. Политически Сунан Калиджага был пока что вполне благонадежен, а в своих проповедях хотя и в некотором смысле «старомоден», но более сдержан,

чем в легендарной беседе с Бравиджайей. Кстати сказать, определенные «заострения темы» в той беседе были не более чем вопросом о словах. Как по-другому применишься к косным понятиям тантриста, чтобы хоть что-то ему растолковать? Ведь и так можно было на это взглянуть.

Трезво смотря на вещи, Джафар Сиддик связывал судьбы мусульманского правоверия на Яве лишь с сильным Демаком, а значит, и с его сильным правителем — султаном Тренганой. Не желая разрыва с ним и раскола в общине, он не стал интриговать, не попытался вызвать пришельца на ссору. Однако, видя, как множатся восторги по поводу нового вали, как к нему, уклончиво-изящному, затуманенному ностальгической грустью по прошлому, непринужденно соединяющему все со всем, начинают наведываться его, Джафара Сиддика, ученики, успевшие преодолеть первую неловкость измены, вали-воин с горечью понимал, что два столь несхожих проповедника не более уместны в одном и том же городе, чем две души в теле, чем два капитана на корабле.

И тогда Джафар Сиддик явил смирение, поразительное для человека его решительности и воли. Он надумал покинуть Демак, ибо для дела ислама на Яве ничто не могло быть пагубней внутренней демакской смуты. Предлог отыскался без труда. Они с султаном разошлись в определении дня, с которого в тот, вероятно 1544 г., начинался Рамадан. Джафар Сиддик не мог позволить себе противоречить султану, но и начать пост с опозданием тоже не мог.

Он удалился из столицы и обосновался в маленьком селении Тууг, не слишком близко, но и не слишком далеко от Демака, на старой дороге, ведущей на восток. Некогда оно принадлежало китайцу-мусульманину Кьян Телингсингу, судя же по иным источникам, имело отношение и к отцу Джафара Сиддика. Так это или нет, неизвестно, но рассказывали, что именно в Тууге первоначально поселил Рахматуллаха Сунан Нгампел Денты. С Джафаром Сиддиком пришли ученики, последователи и довольно многочисленные рабы, принадлежавшие ему по праву победителя Маджапахита. Они расширили богом забытый поселок, вспахали поля, стали растить рис. Вскоре отстроилась и первая деревянная ал-Акса, в которой, как прежде в Демаке, зазвучал голос проповедника, спокойный, неторопливый, но, точно остывшая на поверхности зола, все еще таивший в себе угольки гнева

и горечи. На его голос отовсюду потянулись прежние соратники — ветераны маджапахитских войн, сохранившие черные одежды «свидетелей веры», их дети, просто все те, кто видели в нем неколебимого стража истинного ислама.

С их приходом строительство в городе пошло быстрее. Деревянная ал-Акса сменилась каменной, рядом поднялся знаменитый минарет, столь поражающий многих «старомодностью» своей архитектуры, но для самого Джафар Сиддика — отнюдь не уступка старой яванской вере, а непреложное свидетельство торжества над ней ислама. Ведь в строгом убранстве минарета духовная геометрия, воплощенная в мусульманском орнаменте, в прямом смысле слова одерживала верх над бесстыдными порождениями земли — маджапахитскими рельефами, непристойным сплетением человеческих тел, растений, животных, в котором взор различал то причудливую женскую прическу, сливавшуюся с древесной кроной, то ступню ракасасы с растопыренными пальцами, неотличимую от диковинного цветка. К тому же на «главу» минарета — его мусульманскую галерею — пять раз в день поднимался муэдзин, и пять раз в день он попирали мусульманской стопой его «туловище», подобное языческому храму.

А потом построили дворец, и на его площади зазеленел баньян, и возвели дворцовую мечеть, и уже не только земледелие, но и торговля начала понемногу питать город Джафара Сиддика.

С самого начала он замышлял тот город как священную обитель, как духовное сердце Явы, и потому назвал захолустный Туюг Кудусом. Это, впрочем, никого не могло удивить. От века на Яве, как в Греции из известного рассказа, было все. Здесь, а не в какой-то там Индии — уверяли яванцы — жили, сражались и умирали герои Махабхараты. Всякий знал, что резиденция Пандавов — Индрапрастха — располагалась на северном побережье, близ Джепары, а столица Кауравов — Астинапура — на центральной Яве, неподалеку от Пекалонгана. В мусульманское время города и святыни ислама также перебрались на Яву: Демак именовался Меккой, Кадри Лангу — Мединой, Пати — Каиром. Что ж такого, если на острове появился свой Иерусалим? Переселившись сюда из Мекки-Демака, Джафар Сиддик, а ныне — Сунан Кудуса, мог, как впоследствии и Хамза, считать, что повторил мирадж Пророка.

Оставались, однако, кое-какие различия, которые превращали этот «мирадж» скорее в бегство — хиджру, если уже продолжать аналогию с жизнью Мухаммада. И все же «хиджра» Сунана Кудуса, совершенная тактично и своевременно, оказалась весьма разумным шагом. Разрыва с султаном Демака не произошло, и поэтому в пору дождей, когда Демак почти скрывался под водой, Тренгана перебирался в Кудус, где для него километрах в двадцати от города, в предгорьях Муры, был построен дворец. Оттуда, с возвышенности, он любовался бесконечными просторами болот, смыкавшихся на севере с дождливым небом, и ближней рощей, где под сенью огромных деревьев журчал заросший ручей — Гурда, где в живучей прибрежной зелени копошилось множество черепах-альбиносов и где темные воды омывали два плоских белых камня, избранных им и государыней местом омовения после ночи любви.

Кто скажет, сколь многим была обязана тем наездам в Кудус и беседам с Сунаном Кудуса растущая мощь Демака, а с ним и ислама, который султан Тренгана то миром, то войной распространял на Яве и за ее пределами? Кто ответит, как отнесся султан к возведению в Кудусе дворцовой мечети, по случаю чего и когда она вдруг явилась на свет? Ясно лишь, что Тренгана никак этому не воспрепятствовал, а Сунан Кудуса, зачем-то напомнив о своем высоком достоинстве, тем и ограничился и до самой смерти султана не предпринимал попыток вновь утвердиться в Демаке. Он, однако, не смотрел на свою «хиджру» как на что-то вечное. Он ждал своего часа.

...И когда колесо небосвода повернулось, и скрижаль судеб явила счастливые начертания, он понял, что этот час настал. Султан Тренгана скончался в походе против язычников Пасуруана. Как сообщал о том свидетель, а вернее — переносчик сплетен, португалец Мендеш Пинто, умер он недостойно, нелепо, заколотый кинжальчиком юного бетеленосца, которого подверг тягчайшему для яванского аристократа оскорблению — легонько ударил по голове. Когда корабль Тренганы, наполненный землей, где он и был погребен — мусульманина надлежало похоронить в день кончины до захода солнца, — бросил якорь в демакской гавани, меж наследниками престола вспыхнула распря и вновь смерти заспешили одна за другой.

Узнав, что младший сын султана — Сунан Права-

ты — убил старшего, Джафар Сиддик спросил у Арьи Панангсанга — сына убиенного и своего любимого муррида: «Какова кара ученику двух учителей?» Ибо Сунан Праваты некогда покинул его и вместе с другими перешел к Сунану Калиджаге. Ответ был кратким: «Смерть!» И Арья Панангсанг убил Сунана Праваты. А потом настал черед следующего претендента на власть в Демаке — Сунана Кали Ньямата, и Арья Панангсанг, ведомый к трону по прямому и узкому пути, убил и его. Но именно здесь Сунан Кудуса, всегда презиравший земляную яванскую силу, просчитался. Он и думать забыл о женщине, соединившей в себе непреклонность и страсть, оскорбленное достоинство и жажду мести — все это высшей пробы, — о дочери Тренганы и супруге Сунана Кали Ньямата, о владычице Джепары. Подобно униженной жене Пандавов — Драупади, она распустила пролившиеся ливнем волосы, сорвала с себя одежды и, нагая, удалилась отшельничать на гору, дав обет, что гребень не коснется ее волос, а одеяния — тела, пока жив Арья Панангсанг. Еще же поклялась, что наградой победителю станут она сама и ее княжество.

И победитель, хотя и заставил себя ждать, отыскался. То был потомок умерщвленного Сунаном Кудуса пенгингского князя — Джака Тингкир, властитель Панджанга. Он хитростью заманил безрассудно смелого Арья Панангсанга в самую гущу своего воинского строя, и тот пал под градом ударов, хотя бился яростно и, уже смертельно раненный, чтоб не мешали, намотал вывалившиеся кишки на рукоять запасного криса, но не опустил копья.

Такова была расплата за кровь неправых, что, не обретя правоты, оказались правыми — Демак, а с ним и Кудус подчинились властителю глубинного княжества, потомку еретика и ученику еретиков. Мечты о великом Демаке — царстве истинного правоверия — и о собственной славе его провозвестника и хранителя не сбылись.

* * *

Да простит читатель биографу столь долгую разлуку с героем повествования, но как иначе, зная о немногословии «путевых заметок» Хамзы, дать почувствовать атмосферу, в которую он окунулся на Яве, в городе, где и спустя несколько десятилетий после смерти основателя всё, как и прежде, наполнилось памятью о нем? И пусть в

этой памяти истина понемногу мешалась с легендой — биограф остается при своем убеждении, что от этого она, истина, не тускнела, но лишь ярче высвечивалась.

Впрочем, на эту разлуку можно взглянуть и по-другому. В Кудусе Хамза, без сомнения, не раз слышал о противостоянии двух вали, не сошедшихся характерами, а стало быть, и его память хранила их историю. В таком случае читателю придется признать, что никакой разлуки вообще не было, что все это время он лишь «страницы памяти листал». Другое дело — то ли и столько ли запечатлели эти страницы.

В сочинениях Хамзы его яванский опыт дважды обнаруживает себя. Один раз — довольно непосредственно, другой — более прикровенно. К тому же первый из «яванских мотивов» как будто имеет некоторое отношение к истории Сунана Кудуса, хотя и не он там главное действующее лицо.

Среди стихов Хамзы о божественной Возлюбленной есть одно, начинающееся так:

Любимая из сокровенных равнин
Обитает незримо в наших домах,
Неоспоримы вельня ее,
Ее отыскать взыскующих долг.

Дальше рассказывается о том, как Возлюбленная, не слышущая скрытницей, является на базар и оделяет влюбленных вином постижения, разлитым в чаши из половинок кокоса, как она шлет гонцов, что, сопровождаемые свитой воинов-хулубалангов, возвещают о ее красоте, и как она при всем том недоступна:

Если пожертвовать жизнью готов,
Тогда любимая станет твоей,
Яванских копий ты не страшись,
Иначе на смех поднимут тебя.

В этой строфе много примечательного. Прежде всего, конечно, такая реалья, как яванские копьа, — единственное в творчестве Хамзы упоминание о Яве и чем-либо яванском. Затем намек на некое публичное действие — всеобщее осмеяние влюбленного, коль скоро он не обнаружит должной смелости, а значит, — и на то, что за его попыткой достичь Возлюбленной наблюдает не одна пара глаз. И, наконец, «халладжевские мотивы» Хамзы, появляющиеся здесь и, похоже, собранные в этом стихотворении все, без изъятия.

Возлюбленная поит влюбленных вином, но в другом стихотворении поэта говорится, что:

Пьющий его, о чаше забыв,
Станет Мансуром, сразившим врагов.

И еще:

Вино развяжет им языки,
«Я — Истинный!» — каждый тогда возгласит.

Возлюбленная шлет вестников, окруженных хулубалангами, но в других стихотворениях Хамзы мужественнейший из них — хулубаланг Мансур. Главное же, что Возлюбленную обретет лишь тот, кто «пожертвовать жизнью готов». Лишь он бесстрашно «войдет в ограду, чтобы Возлюбленную узреть», как говорится в следующей строфе. А это уже прямо о Халладже. Ведь Хамза писал:

Если хочешь узреть божественный Лик,
Как Мансур, на виселицу вознесись.

И дальше:

Сговорившись с Мансуром, храбрым бойцом
(букв. хулубалангом.— В. Б.),
Без сожаленья он отдал жизнь.

Последние слова из тахаллусной строфы относятся одновременно и к Хамзе, и к Халладжу.

Вполне очевидно, что прообраз влюбленного в этом стихотворении — Халладж. Казнь Халладжа, обернувшаяся его единением с Возлюбленной, была публичной, и это, казалось бы, объясняет появление зрителей, готовых осмеять влюбленного, если он проявит малодушие. Но вот какая игра ассоциаций заставила Хамзу предостерегать влюбленного против именно яванских копий, остается загадкой. Чтобы разгадать ее, биографу придется сделать еще одно отступление, уповая, что в нем, хотя бы отчасти, он продолжит «листать страницы памяти» своего героя.

ОТСТУПЛЕНИЕ ПЯТОЕ.

ЖИТИЕ СИТИ ДЖЕНАРА — ЯВАНСКОГО ХАЛЛАДЖА

Как-то раз шейх по имени Дарапутих — муж весьма искушенный в духовном постижении — после долгих странствий по Аравии и Яве прибыл в Малакку. Там ему было ниспослано откровение. «Знай, — услышал он глас Бестелесного (так яванцы называли Аллаха), — что юно-

ша, который съест кусок арбуза в собрании вали, станет величайшим из них!» Шейх возвратился на Яву и через какое-то время оказался в Нгампел Денте (нынешней Сурабайе). Здесь в доме Сунана Нгампел Денты — первого, кто принес на Яву ислам,— однажды ночью собрались восемь вали, чтобы, перед тем как начать проповедническое служение, проверить, так ли они толкуют «истинное знание» — илму седжати. Утомленные пространными речами, вали решили сделать перерыв и немного освежиться. Был подан арбуз. Его, не мешкая, разрезали на восемь частей и все восемь раздали собравшимся. Но — о диво! — едва лишь вали охладили сочной мякотью пересохшие гортани, они увидели, что на блюде неведомо как остался еще один кусок, девятый.

Разумеется, только шейх Дарапутих понял, что означали эти чудеса с арифметикой, и попросил Сунана Калиджагу посмотреть, нет ли кого за дверью. Тот выглянул в ночь и увидел незнакомого юношу, назвавшегося Сити Дженаром. Юношу пригласили в дом, и Дарапутих сказал: «По воле Бестелесного тебе, о мой юный друг, суждено съесть оставшийся кусок арбуза и стать девятым вали». Юноша не заставил просить себя дважды, съел девятый кусок арбуза и дополнил число вали до священной девятки. Затем, как гласит предание, проповедники разошлись в разные стороны, каждый из них поселился отдельно и занялся распространением ислама в своей округе.

Так, ниоткуда, из ночного мрака, явился в освещенный круг земного бытия этот таинственный и трагический вали.

Ему предстояло проповедовать среди обитателей внутренних областей Явы — паджангцев и матарамцев — тех, что с обычной косностью и неуступчивостью провинциалов были особенно привержены старым индуистско-буддийским верованиям и маджапахитским обычаям. По свидетельствам поздней и во многом недостоверной традиции трудно судить, сумел ли он исполнить свою миссию. Похоже, и да, и нет. Его ученики приняли ислам — ведь, как якобы и Бравиджайя, они признали, что нет бога, кроме Аллаха, и что Мухаммад — истинный посланник божий. Однако для шарии, ритуальных обязанностей мусульман, и в частности для пятничной молитвы, в их исламе не находилось места, а личное божество — Аллах — всецело сливалось у них с безличным Абсолютом, который, как полагали в маджапахитские

времена, равно проявлял себя в Шиве и Будде. Короткий путь медитации в духе «лесной науки» вел к сущностному единению с этим Абсолютом, и тогда уже ничто не мешало им возгласить: «Я свидетельствую о своей сущности — поистине, нет Господа, кроме меня, и, поистине, Мухаммад — мой посланник. Поистине, тот, кто зовется Аллахом, — мое тело, а пророк — моя тайна. Мухаммад — это мой свет. Я — живой, не подвластный смерти, я — неизменно сознающий, чуждый забвения, я — вечный, не подверженный изменениям, я — всевидящий, ничто не застилает мой взор, я — всемогущий, чье знание свободно от всякого несовершенства. Я преисполнен света. Ничто не ощутимо, ничто не видимо, один лишь я объемлю мироздание своим совершенством!»

Вновь неясно, что было причиной такой расстановки акцентов в учении Сити Дженара: привязанность к яванской старине или экстатический восторг суфия, ушедшего далеко и, подобно человеку, что открыл свою тайну глубокому колодцу, не способного сохранить «тайну сердца»? В любом случае это учение, вероятно не пренебрегавшее терминологией индуистско-буддийской мистики, не могло не вызвать раздражения у мусульман побережья, и прежде всего у главного в ту пору демакского идеолога — Сунана Кудуса.

Положение Сити Дженара становилось угрожающим. Впрочем, все, вероятно, обошлось бы — правоверие большинства вали также не выдержало бы придирчивой проверки, — если бы в который раз религиозные мотивы не сплелись с мотивами политическими.

Дело обстояло так. Проповедуя во внутренних районах Явы, Сити Дженар стал духовным наставником правителя княжества Пенгинг — Кебо Кенанги. А Кебо Кенанга был сыном Андайнинграта — зятя маджапахитского государя и его союзника в той самой битве, в которой пал отец Сунана Кудуса. Так что у имама демакской мечети были личные счеты с домом пенгингских князей. Более того, как внук Бравиджайи Кебо Кенанга выступал соперником демакского султана в его притязаниях на маджапахитское наследие и всеяванское господство. С этим Сунан Кудуса, считавший, что судьба ислама на Яве, а заодно и его личная судьба неразрывно связаны с демакской династией, и вовсе не мог примириться. И, наконец, близкое индуистско-буддийскому синкретизму учение Сити Дженара куда более, чем

шариатичный ислам Сунана Кудуса, импонировало традиционной яванской аристократии глубинки и легко могло стать идейным знаменем в ее борьбе за своего рода «маджапахитскую реставрацию», за торжество истинной яванской веры над чужеземной религией арабского пророка.

В Сити Дженааре Сунан Кудуса видел пастыря, поразив которого можно рассеять все стадо. Это и предreshило судьбу вали, пришедшего из ночи. Его вызвали на суд в Демак. Возможно, для того чтобы не обострять отношения с коллегами по «процессу», Сунан Кудус обвинял Сити Дженаара не столько в еретических взглядах, сколько в нарушении долга проповедника (потакая природной лениности яванцев, он якобы разрешает им не пощадить мечеть) и в разглашении непосвященным эзотерических тайн единения.

Вот как, согласно житийной легенде, происходил этот суд (легенда анахронистически переносит действие в княжество Гири и делает его участниками Сунана Гири и Сунана Калиджагу. Эти анахронизмы устранены биографом).

Сунан Кудуса отправил за Сити Дженааром двух служек демакской мечети. Придя к нему, служки с почтительным поклоном сказали: «Мы посланы, чтобы пригласить тебя, о Сити Дженаар, в Демак». Сити Дженаар ответил: «Знайте, что никакого Сити Дженаара здесь нет, здесь только Аллах, который и сообщает вам об этом». Перепуганные служки возвратились к Суану Кудуса и передали ему слова Сити Дженаара. Сунан Кудуса улыбнулся и молвил: «Раз так, пусть к нам явится Аллах». Служки вновь отправились к Сити Дженаару и сказали: «О Аллах, тебя приглашают в Демак». Сити Дженаар прустно ответил: «Увы, здесь более нет Аллаха, разве вы не видите — перед вами лишь Сити Дженаар». Исполнительные служки передали и это, и тогда, теряя терпение, Сунан Кудуса воскликнул: «Хорошо, пусть придут оба — и Аллах, и Сити Дженаар». Служки в третий раз предстали перед Сити Дженааром. Получив то беспрецедентное приглашение на два лица, он громко рассмеялся и вместе с семью учениками отправился в Демак.

В смехе Сити Дженаара, как и в улыбке Сунана Кудуса, разом раскрывается все: и характеры противников, и их кредо, и прекрасное понимание ими мыслей и душевного состояния друг друга. Но главное, в этих «смеховых жестах» суд над Сити Дженааром уже совершен.

Ведь Сити Дженар не признает двойственности Аллаха и себя самого, а Сунан Кудуса — их единства, и легко предсказать, как поведет себя тот, кто так сдержанно — недобро и одновременно горько — улыбается, и тот, кто так вольно смеется, когда они встретятся лицом к лицу.

Войдя в мечеть, Сити Дженар почтительно приветствовал собравшуюся здесь восьмерку вали. Те ответили на приветствие, и Сунан Кудуса, не желая попусту тратить время на яванские церемонии, тотчас приступил к делу. «Почему ты не посещаешь пятничные молитвы, пренебрегаешь законом Пророка и не наполняешь мечети верными?» — спросил он. Сити Дженар ответил: «Нет ни пятницы, ни мечети, ни молитвы — ничего, кроме Аллаха. Лишь Он — Сущий». «Если так, — промолвил Сунан Кудуса, обнажая меч, — если всё — Аллах, то что же такое это?» Клинок блеснул перед глазами Сити Дженара. «Это тоже Аллах», — спокойно ответил девятый вали. В тот же миг голова слетела с его плеч — меч, узкий, как прямой путь, был верен воину-проповеднику.

Обезглавленное тело покатилося по полу, пятная его алой кровью. Сунан Кудуса вновь улыбнулся сдержанно — разом недобро и горько — и промолвил, обращаясь то ли к притихшим вали, то ли к самому себе: «Итак, у Аллаха алая кровь, а его тело валяется на земле, точно срубленный ствол банана». Вали молчали. Как зачарованные, они не сводили глаз с крови на полу. Она понемногу светлела, и вот уже стала белей молока, и вот — о ужас! — кровь возгласила: «Нет бога, кроме Аллаха, а Мухаммад — посланник Аллаха». Таков был зикр крови. А потом тело Сити Дженара исчезло, и его кровь умолкла, и от нее, прежде алой, а потом белой не осталось и следа.

«Так умирает дьявол», — промолвил Сунан Кудуса. На его лице не отразилось и тени каких-либо колебаний, но улыбка сбегала с него. «Так умирает дьявол, — повторил он. — Тело исчезает и ничего не остается». И тогда чуть слышно, не громче шелеста листвы за стенами мечети, прозвучали с небес слова Сити Дженара: «О человек, неизменно совершающий насилие, тот, кто погрузился в высшую смерть, предостерегает тебя. Конечная цель всех стремлений обретается в царстве мертвых. Здесь — венец успокоения и умиротворения страстей. Ни зрение, ни слух, ни чувства, ни обиды не нарушают этого покоя, и ты как бы принимаешь иной облик. Та-

кое преображение — вот истинное назначение тела, то, которое исключает двойственность. Закон же привязывает к делам двойственности, несет душевное нестроение, оттого я и чуждался его. Закон для дольного мира. Когда вступаешь в смерть, он уже ни к чему. Высочайшая сущность знания в неуклонном постижении своего „я“. Сосредоточение мыслей ведет к определенности, а она в том, что есть лишь одно Бытие, и это Бытие — чистый Покой. Я вступил в него, и из него предостерегаю тебя. Того, кто станет веровать иначе, постигнет разочарование. Он останется ни с чем, точно человек, ограбленный на дороге разбойниками. Помни об этом!»

Голос смолк, и Сунан Кудуса внезапно понял, что слышит слабый шелест листвы за оградой — звук, который не проникнул прежде за закрытые двери мечети.

Так закончилась жизнь Сити Дженара: пришедший ниоткуда, из тишины ночи, он вернулся в никуда, в чистый, ничем не возмущаемый покой.

* * *

Теперь уже не ответить на вопрос, что в действительности значил Халладж для Сити Дженара, и никогда не узнать биографу, не видел ли девятый вали в багдадском суфии свой прообраз, не хотел ли, как и Хамза, отразить его в светлом зеркале сердца. Если же видел и хотел, не шел ли он в подражании дальше малайского поэта и не повторил ли намеренно смертный путь того, кто смерть предпочел даже краткой — не длинной человеческого века — разлуке с Возлюбленной. А так бывало, и заживо освежаванный в Алеппо турок Насими, чьи слова «Воистину, я — Господь!» вспоминал Хамза в «Тайнах постигших», шел на казнь, подражая Халладжу. Но что бы то ни было в действительности, за сорок пятьдесят лет, отделявших приезд Хамзы на Яву от дня гибели Сити Дженара, творцам легенды о нем удалось представить яванского мученика именно таким зеркалом, отражавшим образ Трепальщика Хлопка Тайн.

Сити Дженара казнили якобы за разглашение непосвященным высших тайн единения. То же самое, согласно широко распространенному преданию, привело к подножию виселицы Халладжа и даже позволило его противникам утверждать, будто он не достиг последней цели Пути. Ведь котелок — говорили они — клокочет на огне, покуда вода закипает, когда же закипит и испа-

рится — безмолвствует. Меж тем Халладж «клокотал», но отнюдь не безмолвствовал.

Рассказ о беседе Сити Дженара со служками также напоминает историю из жития Халладжа, составленного Аттаром. Халладжа бросили в темницу, но в первую же ночь надсмотрщик убедился, что узника нет на месте. Кликнули людей, обшарили все углы узилища, но Халладжа так и не нашли. На вторую ночь Халладжа по-прежнему не было, да к тому же и сама темница исчезла. На третью ночь увидели, что темница стоит там же, где и прежде, а Халладж снова заключен в ней. «Куда ты скрылся в первую ночь,— спросили его,— где был ты и где была темница во вторую, почему ты и темница вновь появились здесь в третью? Что все это значит?»— «В первую ночь,— отвечал Халладж,— я пребывал у Всевышнего, поэтому здесь меня не было. Во вторую — Всевышний пребывал здесь, поэтому не было ни меня, ни темницы — один лишь Он. На третью ночь Он отослал меня обратно, да не будет нарушен Закон, и вот я перед вами».

Наконец, пролившаяся кровь убиенного Сити Дженара возглашала: «Нет бога, кроме Аллаха, Мухаммад — посланник Аллаха!» А у Халладжа каждая капля крови растекалась струйкой, вычерчивавшей имя Аллаха, каждый член восклицал «Я есмь Истинный!» и даже из кучки пепла, проплывавшего по Тигру, доносились те же слова.

Итак, легенда превратила Сити Дженара в подлинного яванского Халладжа. Поэтому и ассоциировались у Хамзы, вероятно знакомого с историей вали-мученика в уже преобразенном этой легендой виде, грозные яванские копья — намек на его казнь — с халладжевскими мотивами. Но остается последний вопрос: почему Хамза говорит о копьях, если Сунан Кудуса убил Сити Дженара мечом? Ответ дает другая (быть может, более правдивая) версия гибели Сити Дженара — рассказ о его публичном сожжении, приказ о котором, должно быть, отдал Сунан Кудуса. Тогда «яванские копья» — главное оружие воинов на Яве — это, скорее всего, копья стражников конвоя и оцепления. И все же до конца загадку строфы не разрешить. Что, если Хамза намекает в ней не на казнь именно Сити Дженара, а вообще на многочисленные казни еретиков, осужденных на смерть вали-воином? Ведь у всех его жертв было нечто общее с Халладжем.

И еще один образ, пришедший, похоже, из той дождливой яванской поры, смутно запечатлелся в «Тайнах постигших» — образ тени, что потом, когда зажглась световая коробочка, проглянула сквозь строки и, скользнув через толпу, затерялась где-то во дворах дарассаламского дворца. Строки же гласили: «Истинная суть Хамзы неотделима от Преславной Сущности, ибо именно Она — Владычица его движения и покоя, благодаря Ей он сидит и стоит, спит и бодрствует, останавливается и идет... Если бы Она не побуждала Хамзу к действию, он не мог бы действовать, ибо Хамза подобен тени. Если бы владыка тени не привел его в движение, как бы мог Хамза двинуться с места?»

Не исключено, что образы тени и ее Владыки у Хамзы восходят к сочинениям Ибн ал-Араби или знаменитой касыде, рифмующейся на букву «та», арабского поэта-суфия Ибн ал-Фарида, что уподоблял дольный мир дивному полотну теневого театра, по которому шествуют войска и плывут корабли, на котором рыбак удит рыбу, а свирепый лев терзает жертву в чаще леса. Однако о том, что арабские источники не были единственными и, вероятно, даже главными, свидетельствуют стихи учеников Хамзы, в которых упоминается величайшее создание яванской цивилизации — теневой театр ваянг, где мир также уподоблялся тени, а Всевышний — мастеру теней, кукловоду и режиссеру этого театра — далангу. Так, Хасан Фансури писал о первой ступени богоявления — вахда:

Вахда именуется тенью,
На этой ступени являют себя театр теней — ваянг
и кукловод — даланг.

Его сподвижник Абд ал-Джамал выражался еще яснее:

Знай, о скиталец,
Что твое «я» подобно тени.
Сияние Возлюбленной озаряет все ярким светом,
Оно — бытие, именуемое далангом.

И как бы для того, чтобы не осталось сомнений относительно истоков этих образов, Абд ал-Джамал добавлял:

Это бытие подобно далангу,
Что неизменно дает представление в плавучем павильоне.

Ведь плавучий павильон — бале камбанг — посреди искусственного или естественного водоема издревле символизировал у яванцев мировую гору, поднимающуюся из

вод мирового океана,— единство космоса и его центр. В маджапахитские времена для поддержания этого единства воплощение божества — государь — в окружении жен и наложниц, изображавших небесных дев, совершал ритуальное омовение в таком водоеме, а затем в павильоне соединялся с одной из них. С приходом ислама эротическому царскому ритуалу пришлось потесниться (хотя окончательно он так и не исчез), но старые представления и старые символы сохранились, воплотившись среди прочего в своеобразной конструкции многоярусных, как и небеса, яванских мечетей, которые, подобно той, что Хамза видел в Джепаре, высились в центре широкого кольцевого рва, наполненного водой. О космическом павильоне в самом центре мироздания, где вновь и вновь, в ритме своего дыхания Творец являет взору бесконечное многообразие сущего, и писал Абд ал-Джамал.

Но вернемся к театру теней, из которого, по-видимому, образ тени и перекочевал в сочинение Хамзы. Этот театр был для яванцев наставником во всем: в религии, магии и этике, в хороших манерах и науке любви, в воинской доблести и искусстве управлять государством. Тяготившиеся шариатом Пророка, яванцы любили отговариваться тем, что у них уже есть свой шариат — ваянг, более древний, чем арабский. На первый взгляд это утверждение может показаться довольно странным — что общего у мусульманского религиозного закона с историями о Пандавах и Кауравах, о Раме или о Панджи? Однако доля истины в нем все-таки есть. Ведь разыгрывая эти истории, ваянг, как и шариат, предлагал образцы должного и недолжного поведения едва ли не во всех жизненных ситуациях, да к тому же с учетом положения в обществе, профессионального долга, психологических особенностей целой панорамы человеческих типов. Другое дело, насколько соответствовали ваянговые образцы мусульманскому пониманию должного и недолжного.

Итак, по ночам, едва различимая в полотняном пространстве, тень масляной лампы — угловатой птицы, парящей на цепи, — внезапно сгущалась, темнела. И тогда озарялось и начинало мерцать натянутое на раму длинное полотно. А перед ним тем временем чуткие к ответному мерцанию оркестра — к болотным огонькам его звуков, то розно вспыхивающих там и здесь, то вновь сбегающихся в слитную неземную ворожбу — вонзались концами тростей в мягкий банановый ствол сквозные, но

покуда расплывчатые тени кукол. Двумя шеренгами, одна против другой, выстраивались они: заостренные узкие тени благородных героев и округлые мешковаторасплывшиеся — их грубых, необузданных противников. Расколовшиеся надвое, весь космос, все человечество с его мудростью и глупостью, добротой и жестокостью, упованием и отчаянием безмолвно стояли здесь, ожидая, пока даланг выдернет из ствола разделяющий шеренги кайон—фигуру, подобную сердцу, на котором сосудами расходятся ветви древа мироздания,— чтобы вывести их из мрака в освещенный круг бытия для битв, раздирающих Вселенную, и любви, что вновь соединяет ее части в соразмерное целое.

По преданию, Суанн Калиджага первым превратил ваянг в средство суфийской проповеди. Зная его характер, этому трудно удивляться. Освещенный экран стал символом мира, куклы — многообразных божьих тварей, населяющих его. Банановый ствол олицетворял отныне земную твердь, лампа, оживляющая тени — светильник жизни и его воплощение — солнце, оркестр-гамелан — гармонию, пронизывающую мироздание и всеобщую связь явлений. В итоге пьеса ваянга превратилась в символическую драму Творения и возвращения твари к Творцу. Толкования этой драмы, принадлежащего самосу Суану Калиджаге, не сохранилось, но едва ли оно так уж сильно отличалось от более позднего экзегетического опыта некоего Вирачапы — почтенного домохозяина с северного побережья, который однажды объяснил суфийскую суть ваянга своим гостям. Вероятно, с самого начала это толкование было достаточно изощренным, чтобы в образах театра теней изъяснить многое из того, что Хамза выражал в символах круговорота воды и прорастания семян, правда, изложить с особыми яванскими акцентами.

Начал Вирачапа с того, что предложил гостям вообразить себе последние минуты перед началом представления — те самые, которые только что попытался описать биограф. Представьте себе, говорил он, что воспламененный любовью прославленный даланг решает явить себя. Он жаждет, чтобы его увидели, он готов раскрыть свое тайное бытие в символах так, чтобы видимое казалось множественным, хотя сам он един и нет ничего, кроме него, Он выходит за свои пределы в восторге и самозабвении. Не видно кукол, но он говорит, точно в иступлении.

Дальше, однако, происходит нечто удивительное, нечто такое, что никак не соответствует тем последним минутам. Судите сами,— ведь по словам Вирачапы, хотя даланг еще не начал представления, его декламация подошла к концу, ибо все, что предписано канонам, уже рассказано: миновала пора ученичества в доме наставника, и герой получил посвящение, а завершилась пьеса, как и подобает, свадьбой. Более того — заказчик пьесы еще не появился, но даланг уже получил положенную плату, экран пуст и безжизнен, но полон движения и жизни, гамелан звучит в полную силу, но не видно ни одного инструмента, куклы готовы к действию, сюжет развивается все стремительней, но кайон еще даже не вынут из бананового ствола — и так далее, и тому подобно...

Поистине: «Ехала деревня мимо мужика»!

И еще одно, быть может, самое главное. Пьеса, не начавшись, сыграна до конца, но никто видом не выдвигал даланга. Где же он, мастер теней? Зрители в смятении трут глаза — уж не спят ли они, чего доброго, наяву?

Здесь Вирачапа прерывает рассказ и милостиво кладет конец замешательству гостей, не искушенных в языке высшей мудрости. Даланг — поясняет он — это Всевышний, Творец мироздания, предопределивший удел всего сущего — кукол. Едва лишь человек зачат в материнском лоне, история его жизни уже завершена. То, о чем здесь шла речь,— рассказ о творении в божественном Сознании, о создании потенциальности бытия, которое явится взору после произнесения творящего слова «Да будет!».

Затем, готовя почву для важного поворота в истолковании ваянга, Вирачапа бросает довольно загадочную фразу — сыгранная пьеса повествовала о Панджи и его скитаниях по градам и весям, во время которых его дворец не оставался на месте, но сопровождал своего хозяина. Панджи — еще один символ Творца, незримо присутствующего во всех тварях — Его проявлениях. Поэтому вместе со своими созданиями Он как бы путешествует по свету, покинув дворец — сферу божественного. Это, однако, лишь иллюзия. Творец един с тварями, но при этом неизменно остается в сфере божественного. Вот почему в действительности Он не покидает дворца, но как бы носит его с собой.

Первая часть рассказа Вирачапы вполне соответство-



Персонажи теневого театра ваянг: царевич Арджуна (справа) и его духовный наставник Кресна

вала взглядам Хамзы и вообще сторонников суматранской вуджудийи на процесс творения как нисхождения от единства к множественности. Об этом свидетельствовала и его арабская терминология. Во второй части перспективы меняется: исчезает противопоставление даланга и кукол—Творца и твари, и налет старой шиваитской мистики дает знать о себе в уже знакомых читателю терминах «урип» — жизнь и «суксма» — нематериальная субстанция, пребывающая в последних глубинах «я», залог единственности Всевышнего и человека. Теперь даланг как бы вселяется в кукол, становится символом их суксмы. Вирачапа объясняет это так: «Даланг и куклы, гамелан, банановый ствол, экран, лампа — все это одно единое существо. Даланг — сама жизнь. Тело, дей-

ствующее и говорящее,— кукла, что является на экране мира, движимая этой жизнью... Вхождение суксмы в тело — это вхождение даланга в куклу... Все мы подвластны суксме в нас, которая и есть жизнь. Наш жизненный путь — пьеса ваянга. Мы сами — свой спектакль!» При всех яванских обертонах эта часть рассказа явно перекликается с вуджудийским учением о восхождении человека от множественности к единству, которое и есть осознание глубинного тождества Творца и твари.

Наконец, приходит черед открыть гостям высшее знание об отношении даланга и кукол — науку об истинном единении Создателя и человека. Даланг и куклы, говорит Вирачапа, взаимосвязаны как Господин и раб. Куклы во всем зависят от даланга, но и даланг зависит от predetermined характера кукол. Может ли он заставить буйного царя ракас вести себя, как робкая царевна, или утонченного Арджуну — как его неотесанный слуга Петрук. Конечно же, нет. Ваянг невозможен без даланга, но и даланг невозможен без ваянга. А пока сохраняют силу отношения зависимости, сохраняется и двойственность. О совершенном единении можно говорить лишь тогда, когда не остается ни раба, ни Господина. Поэтому Вирачапа так заканчивает свою речь: «Каково же последнее слово о даланге и куклах? Какова высшая истина о Господине и слуге? Даланг и ваянг, Господин и слуга, наконец, ваше собственное бытие — все это нечто относительное, не стоящее внимания. Вот последняя истина — зрение опустошается, побежденное Единым. Верные, пророки, святые слепнут, лишаются слуха, дара речи, вкуса. Душа и тело растворяются в небытии, как и в то время, когда они еще не существовали. Вот истинное совершенство — покончить со всяким восхвалением и поклонением, признанием кого-то Господином. В Чистом Ничто — конец всякой двойственности. Слуга исчезает, не став Господином. Это — высшее видение!».

Надо сказать, что именно так понимал единение и Хамза, писавший в «Тайнах постигших» не только о тени и ее владыке, но и об исчезновении Господина в рабе, а раба в Господине. Именно такого единения он тщетно искал на Яве.

Меж тем путешествие за восходящим солнцем, приведшее Хамзу в Кудус, подходило к концу. Судя по всему, оно не слишком приблизило поэта к конечной цели его пути — ведь под сенью действительно отдален-

нейшей ал-Аксы он в отличие от Пророка не только не обрел долгожданного единения, но едва ли постиг что-либо по-настоящему важное, чего не мог узнать в Багдаде и Мекке. Как знать, не эти ли несбывшиеся ожидания сделали поездку в Кудус столь утомительной?

Как и Сунан Кудуса, воспитанник духовной геометрии ислама Хамза, хоть и вспоминал порой о ваянге, едва ли испытывал симпатию к яванскому религиозному сплаву всего со всем, к бушевавшему в его глубинах земляному духу, не укромному шариату. Много лет назад он изведаль тщету «лесной науки» и с тех пор твердо верил, что не аскетические подвиги сами по себе, но лишь чистота сердца, далекого и от тени своекорыстия, дарует лицезрение вышней Возлюбленной.

Однако силу, что противостоит хаотичному земляному духу, без которого ничто не родится, но который, куда он не отречется от себя, бескрыл, он видел совсем не там и не в том, где находил ее Сунан Кудуса. Поэтому скрываемое даже от себя самого разочарование валивоина, всякий раз убеждавшегося, что его меч вопреки его же воле превращает неправых в правых, было совершенно чуждо Хамзе. Он знал, что в миг, когда опускался меч или взмывал ввысь сполох пламени, как раз и возникало то, чего не доставало земляному духу. Ибо все, кто бескорыстно и свободно предпочитали малодушью смерть, хоть и упорствовали в заблуждении, являли такую полноту самоотвержения, что пронизанный ею земляной дух покорно смирялся, и огранивался, и обретал свою истинную форму — форму кристалла, твердого и светящегося изнутри. Поистине, сердечной чистотой было то свечение. Поэтому Хамза и мог бы вместе с Сити Дженаром бросить в лицо проповеднику, препоясавшемуся мечом: «О ты, человек, неизменно творящий насилие». Поэтому, зовя влюбленных к бесстрашию и самоотречению, Хамза с сочувствием вспоминал о Сити Дженаре, а быть может, и о других яванских мучениках.

...Пока же настало время покинуть Кудус и вновь пробираться сквозь сине-зеленый лабиринт островов и островков, чтобы возвратиться домой, на Суматру. Так закончилась пора странствий Хамзы.

«ОБРЕТЕНИЕ В ДОМЕ» И ОБРЕТЕНИЕ ДОМА

Все, все услышал я — и трав вечерних пенье,
И речь воды, и камня мертвый крик.

Н. Заболоцкий

Итак, пора странствий — по крайней мере дальних — для Хамзы закончилась. Он возвратился на Суматру. Для биографа, однако, воссоздание суматранского периода жизни его героя представлялось куда более трудной задачей, чем описание периода его скитаний. Там стихи самого поэта и его ученика Хасана давали хотя бы последовательность «перемены мест», а география этих мест, их история, значение для суфия позволяли наметить контуры декораций, прошедших перед взором Хамзы, вписать его в эти декорации. Здесь же, на Суматре, где предстояло свершиться важнейшим событиям в жизни героя — завершению суфийского пути, рождению его поэзии, пребыванию при дворе султана Алауддина и, наконец, встрече с Искандаром, — не только сами эти события виделись «как бы сквозь мутное стекло», но и их последовательность была во многом неясна.

Дело в том, что главный источник сведений биографа — совокупность тахаллусных строф, в которых достоверность сообщаемого подкреплялась личным опытом, представала как бы в едином куске, целиком отнесенном к некоему неопределенному прошлому, а то и вовсе изъятом из временного потока, и этот кусок никак не желал поддаваться расчленению на всякого рода «начала» и «потом». Поэтому вновь оставалось надеяться лишь на совпадение у Хамзы слова и дела и предполагать, что поэт создал свои проповеднические стихи, а также побывал у Алауддина после завершения пути. Но и тогда предстояло еще выяснить, много ли времени прошло от возвращения Хамзы с Явы до достижения им фана — конца пути, — ведь если много, это время могло вместить еще какие-то важные события. Кроме того, необходимо было уточнить, где именно поэт достиг фана. Читатель, должно быть, помнит, что это случилось в Шахрнавэ, однако существовал не только ачехский, но и

сиамский Шахрнав — Аютя, — и выбор между ними пока был сделан лишь предварительно.

Снова пришлось вернуться к читаным и перечитанным строфам Хамзы, но на этот раз рассмотреть их с другой точки зрения. Вот строфа о поисках Бога в Каабе, где после перечисления посещенных им городов Хамза сообщал, что «в конце концов обрел [Его] в доме». Дом, где суфий обретает Бога, — его духовное сердце, однако, учитывая двойной смысл тахаллусных строф, — это, вероятно, и некий вполне материальный дом Хамзы или, исходя из контекста, какой-то город на родине, дома. Шахрнав — Аютя таким родным домом-городом быть не мог, Барус тоже, поскольку «рожденный в Барусе» Хамза «получил истинное бытие» (достиг фана) не здесь, а в Шахрнаве. Именно там он «совершенно уничтожился, словно дерево, сгорел дотла», в Барус же, если биограф был прав в данной прежде интерпретации, прибыл уже потом в состоянии бака, «став камфарой». В таком случае понятие «дом», видимо, следовало толковать расширительно, как вообще малайские земли, противопоставленные чужим краям. Ведь Хамза в стихах настоятельно подчеркивал, что он именно малаец, «не перс и не араб», что он живет в «малайской стране», а непосредственное «место его обитания — [там, где] камфара в деревьях», Барус. Такой малайской страной (точнее, страной малайскоязычной, так как термин «джави», который прилагал к себе Хамза, первоначально означал не только малайца, но и вообще суматранца-мусульманина, говорящего по-малайски) был для поэта, вероятно, султанат Аче, в состав которого входил Барус. Тогда «домом» он вполне мог назвать и ачехский Шахрнав.

Суматранский адрес «дома» подтверждала как будто и еще одна тахаллусная строфа:

Скиталец Хамза — святая (кудуси) птица,
Его дом — Дом Обитаемый (Байт ал-Ма'мур),
Весь его курси (или: все его курси — В Б.) из камфары,
Добываемой из деревьев в стране Фансур

В бытовом значении курси — это сиденье наподобие табурета, в суфийском же — подставка для ног у Престола Творца или Пьедестал этого Престола (Арш), объемлющий семь расположенных друг над другом небес и земель. Согласно учению о «нисхождении и возврате», сфера Курси соответствовала предбытию человеческой души в виде идеи в божественном Сознании.

Отсюда после акта Творения душа нисходила в мир и пребывала в нем, заключенная в теле. Сюда же она возвращалась в конце пути, пережив фана и достигнув бака — состояния в котором совершенный суфий обитал одновременно в двух мирах: телесно на земле, духовно на небесах, а точнее, над небесами, в сфере Курси.

Что же касается Дома Обитаемого, то так называлась не только Кааба, но и ее духовный прототип, находившийся прямо над этой мусульманской святыней выше седьмого неба, даже выше «лотосового древа крайнего предела», возносившегося над этим небом, но ниже сферы Престола, — то есть опять же где-то в сфере Курси. Таким образом, Дом Обитаемый был вполне подходящим жилищем для суфия, достигшего этой сферы.

Утверждение, будто Хамза сидит на курси из камфары, добываемой в Фансуре (Барусе), содержало уже не в суфийском, а в событийном плане несомненный намек на пребывание поэта в этом городе (тем более что понятия «сидеть» и «жить» часто передаются по-малайски одним и тем же глаголом «дудук») и подтверждало прежнюю догадку о возвращении в Барус уже после фана. Но не только! Появление намека на вполне реальный город в последних строках строфы позволяло дать событийное истолкование и ее первых строк. В них Хамза называл себя «святой птицей» (унгас кудуси), то есть он уже достиг святости, и, значит, речь в строфе шла о событиях после возвращения с Явы. Вместе с тем слова «унгас кудуси» могли с равным успехом означать как святую, так и кудусскую птицу, а если приять во внимание, что в этой же строке поэт называл себя скитальцем, то в ней нетрудно было усмотреть аллюзию на плавание в Кудус или, скорее, — на возвращение из этого плавания, что-то вроде: «Скиталец Хамза — птица, прилетевшая из Кудуса».

Достичь святости Хамза мог лишь после фана, которую он, как известно, пережил «в доме». Именно о доме, названном теперь Байт ал-Ма'мур — Дом Обитаемый, и говорилось во второй строке. Суфийское значение Байт ал-Ма'мура выяснено. Для событийного же истолкования строфы особый интерес представляло то, что, согласно хронике «Повесть об Аче», Байт ал-Ма'мур называлась одна из мечетей столицы Аче, а Бандар Ма'муром — Обитаемым Городом — ее яванский квартал, где, быть может, останавливался приплывший с Явы Хамза. Так или иначе, можно предположить, что

Байт ал-Ма'мур — метонимия, означающая столицу Аче. Поскольку же это еще и «дом» Хамзы, а Хамза достиг фана «в доме» — Шахрнав, то, значит, Шахрнав как-то связан со столицей Аче, скажем, расположен неподалеку от нее, и уже во всяком случае — это не сиа́мский, а ачехский Шахрнав.

Получалось, что интерпретированная таким образом группа «тахаллусных строф» обнаруживала несомненные черты «фамильного сходства», что эти строфы перекликались, дополняя и уточняя друг друга. Хамза проделал

Безмерно утомительный путь от Баруса до Кудуса —

и

В конце концов обрел [Его] (пережил фана.— В. Б.) в доме.

Вместе с тем он

Получил истинное бытие (опять-таки пережил фана.— В. Б.)
в Шахрнав.

Здесь

Хамза Шахрнави совершенно уничтожился... (а потом.— В. Б.)
Стал камфарой в Барусе.

Далее, он —

...святая (и одновременно: «прилетевшая из Кудуса».— В. Б.)

птица,

Его дом (дом, где он пережил фана.— В. Б.) —

Байт ал-Ма'мур (столица Аче.— В. Б.).

Весь его курс из камфары,

Добываемой из деревьев в Фансуре (Барусе).

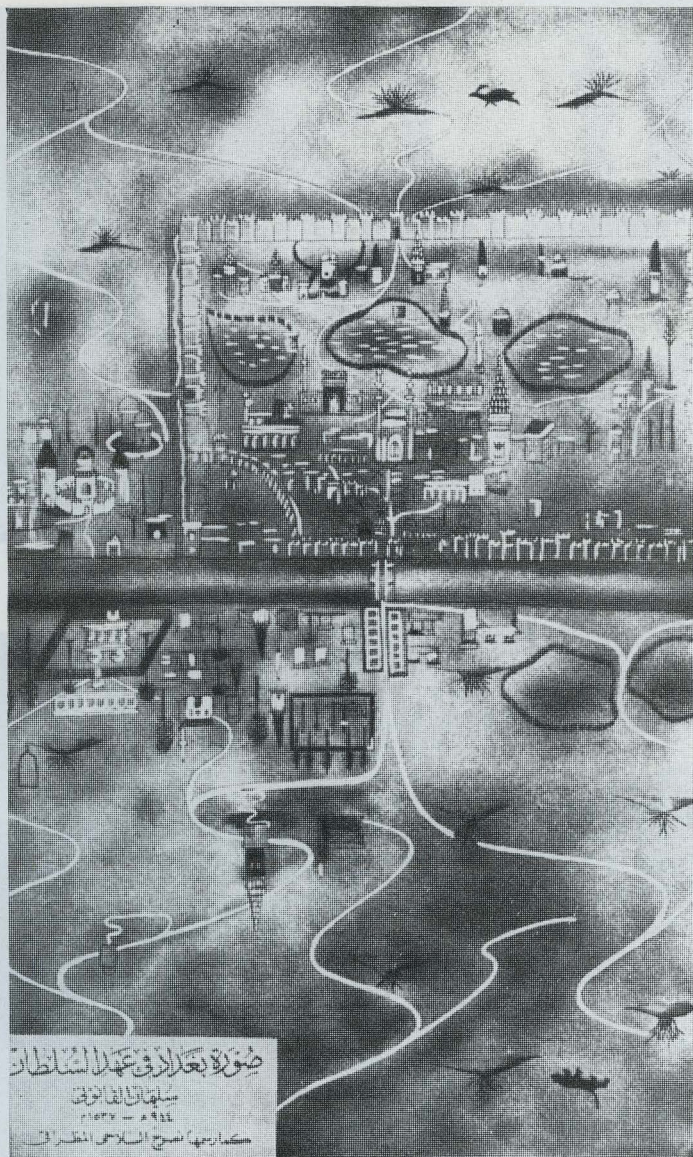
И наконец, он живет (или жил)

...в малайской стране (в Аче.— В. Б.),

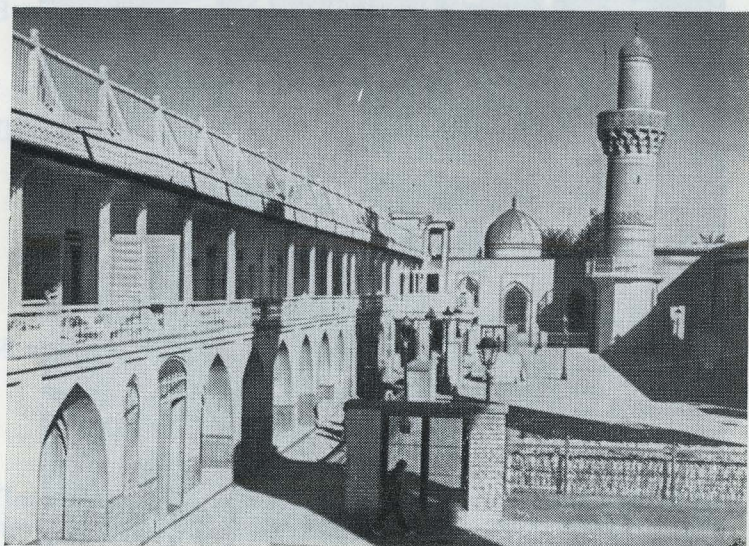
Его место обитания — [там, где] камфара в деревьях
(Барус).

Последние три строфы помимо прочего сближал и значительный параллелизм содержания.

Итак, выбор был окончательно сделан. Биографу предстояло рассказать не о дивных плодовых деревьях в окрестностях сиа́мского Шахрнава, которые, по словам персидского путешественника XVII в., «превосходили красотой райское древо Туба» и цвели благодатно,

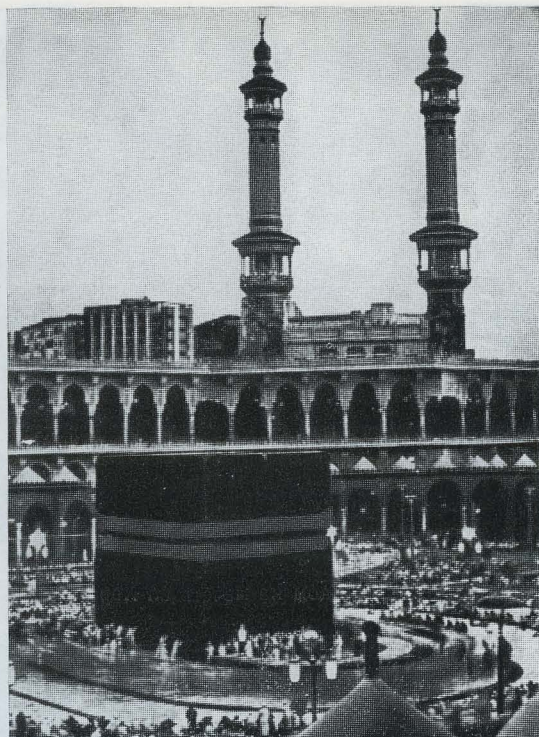


Багдад в XVI в. Карта Митраки

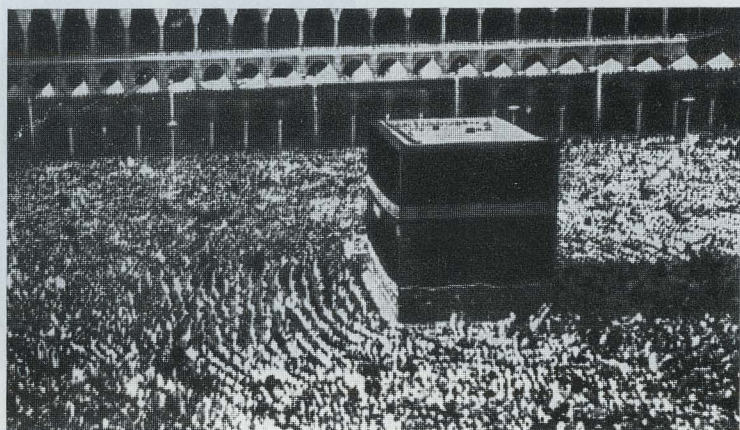


Мечеть и усыпальница Абд ал-Кадир Джилани в Багдаде

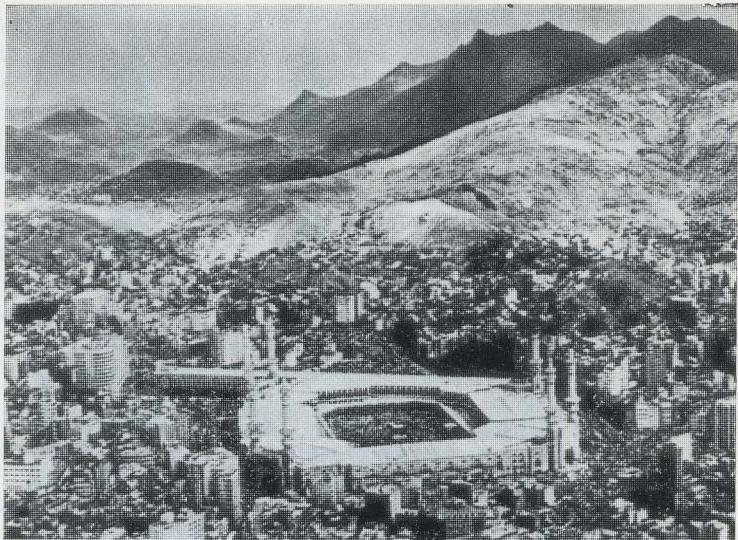
Персидского путешественника ХVII в. описывал как
красотой райские джаны Тубан и долины Багдада.



Кааба



История и география России



Панорама Мекки с видом на мечеть ал-Харам



Мечеть Пророка в Медине



Пломники с Суматры в Мекке

красоты района Джидда



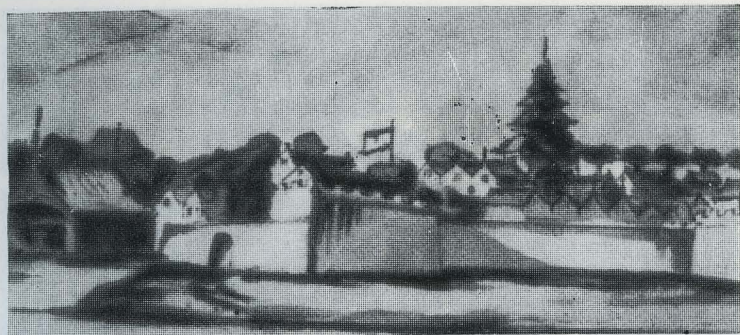
Восхождение на небеса (мирадж) пророка Мухаммада.
Персидская миниатюра XV в.



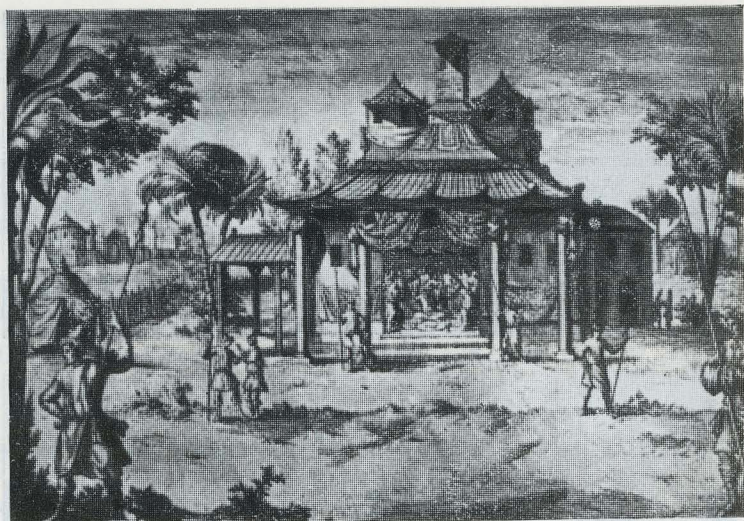
Минарет в Кудусе



Представление теневого театра ваянг.
На переднем плане музыканты гамелана;
на заднем, перед экраном — кукловод-даланг



Общий вид города Джепара.
На заднем плане многоярусная мечеть
Мечеть в Демаке — место собраний девяти вали
Малайский поселок в джунглях.
Так мог выглядеть дом Хамзы в Шахрнавэ



Дворец султана Аче

Шествие с султанскими слонами

«словно юношеские мечты, которыми тешит себя старец», не о его «изящно сооруженных» домах из красной глины, в которых радовали обоняние «столь утонченные роскошества, как курильницы для ароматических смол и серебряные кропила для благовоний», не об огромных светлых зеркалах, «сияющих, словно листовое золото» на стенах королевского дворца, и не о многочисленной, нередко чрезвычайно опасной для властей малайской общине города. Ачехский Шахрнав был куда более прост и непритязателен.

То небольшое, что известно об этом городке, сообщается в «Повести об Аче», где он упомянут дважды. Первый раз в связи с трогательной историей о том, как совсем еще мальчиком Искандар Младший призвал благословение на своего деда и воспитателя — султана Алауддина и за то удостоился роскошной охоты на слонов. Искандар отправился в путь в сопровождении не только друзей по играм и ловчих, но и огромного штата придворных дам, всякого рода нянек и наставниц, что едва ли способствовало быстрому продвижению вперед, и добрался до Шахрнава в тот же день, похоже, еще засветло. Ведь понадобилось, должно быть, немало времени, чтобы разместить многочисленную свиту в двух просторных деревянных павильонах для султанских биваков, да и царевич перед сном долго тешился со своими приятелями — качался на нижней балке стропил, мерился с друзьями силой, взобравшись на эту балку, и приказал забросать огрызками бананов назойливого вельможу, пытавшегося помешать небезопасным играм. По-видимому, Шахрнав действительно располагался прямо в окрестностях столицы.

Судя по тому, что Алауддин, отпустивший было внука на охоту, очень скоро забеспокоился — «он еще так мал, а в лесу холодно — недолго и заболеть», Шахрнав окружали сырые суматранские джунгли. Охотясь в нескольких часах ходьбы от городка, Искандар на обширной травянистой поляне или пустоши (паданг) встретил тигра, который, спасаясь от преследователя, нырнул в один из притоков лесной речки Икаса, что, впрочем, не спасло его от метко брошенного копья. Значит, джунгли Шахрнава прерывались травянистыми пустошами, были изрезаны лесными реками и их притоками — картина, вполне обычная для северной Суматры.

Второе упоминание Шахрнава в хронике связано с рассказом о ссылке туда военачальника Сери Махарад-

жи, прогневившего Алауддина весьма чувствительным для него поражением от жителей княжества Гхори. Поскольку маловероятно, что военачальника поселили в одном из легких бивачных павильонов, остается предположить, что в Шахрнавэ существовали и другие дома, в одном из которых и остановился переехавший сюда Хамза.

Наконец, еще одна важная деталь, относящаяся к Шахрнавэ,— с фана, пережитой в этом городке, в поэзии Хамзы ассоциируются огненно-световые образы, возникающие всякий раз, когда поэт прибегает к нисбе Шахрнавэ, а не Фансури. Ярче всего пылает пламя в строфе о Хамзе из Шахрнавэ, который «точно дерево, сгорел дотла». Однако его отсвет озаряет и стихи о том, что Хамза из Шахрнавэ не желает «удовольствоваться горой Синай». Хотя в Коране и отсутствует библейский мотив горы Синай, «которая вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне», комментаторы Корана сообщают, что Синай озарился непереносимым для глаз светом, когда Аллах явил здесь Мусе (Моисею) ничтожную часть своей Славы. Здесь же, согласно комментаторам, Аллах поразили небесным огнем — молнией — семьдесят предводителей евреев, не желавших уверовать, пока не увидят Господа, а прямо у подножия Синая начиналась долина Тува, где Аллах явился Мусе в виде пылающего куста. Муса, «удовольствовавшийся горой Синай», видел лишь пылающий куст и не узрел Лик Всевышнего, Хамза, «не удовольствовавшийся ей», сам стал пылающим деревом и в своей фана удостоился лицезреть Аллаха. Такого рода ассоциации, возможно, связывают тахаллусные строфы о горе Синай и «самоожжении» поэта. В последнем четверостишии с нисбой Шахрнавэ утверждается, что сущность Хамзы — чистый Свет Мухаммада.

Возможно, не стоило бы останавливаться на мотиве фана как пылания в огне — он совершенно традиционен в суфийской поэзии,— если бы в стихах Хамзы огненные образы не были достаточно редки. Если не считать горящих тут и там факелов (любви, шариата, утверждения Господа), которые, кстати сказать, и пылают, и светят, такие образы встречаются у поэта лишь трижды: сгорает в огне влюбленный мотылек или, скорее, летучий светляк; взыскующий должен «уничтожиться, подобно свече» или «обнажить острие меча» — свою сущность — и «сжечь ножны» — тело. Едва ли случайно, что, говоря

об отношении человека и Бога (в частности, о фана) вообще, Хамза постоянно прибегал к излюбленной паре — волна и море, — всякий же раз, когда речь шла о его личной фана в Шахрнав, вспоминал об огне и ослепительном свете.

Огненная фана Хамзы в Шахрнав позволяла отнести именно к этому городу события, описанные еще в одной тахаллусной строфе:

Хамза пребывал в уединении в своем теле,
Пока у него не выпали все волосы.
Внешнее и внутреннее он превратил в факел,
Поэтому и не стало у него врагов.

Хамза превратил в факел как внешнее, так и внутреннее, то есть всецело стал пламенем. Это же сообщается и в строфе о пылающем дереве. Он «пребывал в уединении в своем теле», а это означает, что и в Шахрнав до достижения фана поэт, как и подобает истинному влюбленному (влюбленному в суфийском, терминологическом смысле), предавался не изнурительному «лесному подвижничеству», а духовному подвигу углубления в свое «я». Подвиг продолжался пока у Хамзы «не выпали все волосы». Волосы символизируют животное начало, а возможно, и сохранение своего отдельного «я» (другим символом страстей у Хамзы была собака — вероятно, дикая, лесная, поскольку эпитет «одинокая» — тунгал, — которым наделил ее поэт, обычно прилагался к особо крупным и свирепым обитателям джунглей: королевскому тигру, неуязвимому гигантскому кабану). Соответственно выпадение волос указывало на избавление от страстей, но у Хамзы — мастера поиграть смыслами — возможно, и на то, что окончательно победить в себе животное начало он сумел лишь в весьма зрелом возрасте, когда выпадают волосы. Наконец, последняя строка вновь свидетельствовала о торжестве над страстями (именно они — враги), но вместе с тем и о достижении гармонии со всем мирозданием, осознании его единосущности, и потому — «понимании речи» любого из живых и неживых существ, наполняющих Вселенную. Об этом Хамза писал и в «Тайнах постигших».

Пора было подвести некоторые итоги. По-видимому, из Кудуса Хамза возвратился в столицу Аче, но вскоре (иначе откуда кудусские реминисценции сразу перед намеком на завершение суфийского пути?) перебрался оттуда в городок Шахрнав, расположенный в окрестностях столицы среди вполне типичных суматранских

джунглей. Ему было тогда не менее сорока-пятидесяти лет. В Шахрнавэ он предался «духовному уединению» и в конце концов достиг цели — пережил фана и вышнее свидание. Эта личная фана Хамзы навсегда запечатлелась в его памяти в огненно-световых образах.

...И тогда впервые за долгие дни вновь зажглась световая коробочка, и уже не сине-зеленый лабиринт островков и проливов, сквозь который пробиралось возвращавшееся из Кудуса судно, а многооттеночное клубящееся скопище гигантски увеличенного мха заполнило ее. Присмотревшись, биограф догадался, что коробочка «общим планом» явила ему вид суматранских джунглей. Но дальше вновь возникала заминка — вместо знакомых всякому ярусом тропической растительности, досковидных корней, подпирающих деревья наподобие мощных контрфорсов, переплетения теснящих друг друга крон, фестонами свешивающихся сверху лиан, фикусов-душителей и ярких хищных орхидей в почти полной темноте, сгустившейся в коробочке, вдруг потянулись нескончаемые заросли колючих кустарников, поползли тернистые плети ротанговых пальм, а от экзотических красавцев-деревьев остались лишь какие-то обрубки стволов на уровне глаз, да и те в сумраке почти неразличимые. По счастью, кустарники тянулись, а плети ползли так долго, что биографу вполне хватило времени сообразить, в чем тут дело.

Хамза, нередко вспоминая в стихах о лесных чащах, не оставил их сколько-нибудь подробного описания, и потому невозможно было представить себе его «видение леса». Зато в малайской классической словесности такие описания попадались часто, и, надо полагать, видение ее творцов было куда ближе Хамзе, чем пытливый взгляд современного ботаника, который без труда насчитывал на восьмидесяти квадратных метрах джунглей тридцать видов растений и, прикинув, выводил итог о несомненном преобладании в лесу деревьев из семейства *dipterocarpacea*. Всего этого богатства и разнообразия малайские поэты, как правило, не замечали. Отправив какого-нибудь злосчастного героя в джунгли, они сообщали лишь о том, что сюда не проникают лучи солнца, что все кругом заросло кустарником — герою, как правило, предстояло пройти через лес, а кустарником прежде всего зарастают лесные тро-

пы — и что колючки кустарника и тернии ротанга ранят в кровь ноги, рвут одежду и впиваются в волосы. Лесные красоты попадали в поле зрения поэтов лишь там, где в слитной массе джунглей возникал какой-то просвет — опушка, поляна, русло реки. И тогда они видели:

Деревья высоко возносят кроны —
Индийский миндаль, череда кемунигов —
Вдоль берега, что прекрасен без меры,
Реки извилистой и прозрачной.

Или же их взор останавливался на почти неизменных участниках любого лесного описания — чете деревьев, любовно заключивших друг друга в объятия:

Она приблизилась шагом неспешным
К чемпаке, что нежно сплелась с анганой,
Их пестрым цветением залюбовалась
Цветок Золотой — Пуспакенчана.
К раскрывшимся дивным цветам прильнули
Пчелы с гудением мелодичным,
Томительно их гуденье, как шепот
Юноши, что ласкает подругу.

Именно такая томительно-любовная тональность обычно и создавала атмосферу лесных описаний, и с таким же постоянством звуки джунглей пронизывали ее. Кажется даже, что малайские поэты лучше слышали лес — особенно голоса его пернатых обитателей, — чем видели его. Они никогда не забывали отметить, что на рассвете:

Громко в лесу петухи запели,
Начали перекликаться павлины.

Или, что в джунглях, когда

Потускнело и затуманилось солнце,
Как лик человека, объятого грустью,
Закричали майны, затрещали сороки.

Хамза был поэтом, и потому коробочка прежде всего показала картину лесной чащи, соответствующую канонам малайской поэзии. Тем, однако, кончиться не могло. Ведь если из лесных зверей Хамза назвал в своих стихах лишь дикую собаку, то зато он упомянул в них о множестве птиц — о неустанно переговаривающихся попугаях, горлице, павлине, кричащей дурным голосом вороне... И, что еще важнее, он был влюбленным. Поэтому теперь, как и ожидал биограф, по мере приближения к опушке в коробочке окреп птичий гомон, а на самой опушке сплелась стволами пара цветущих деревьев.

Отсюда должен был хорошо просматриваться Шахр-нав... Но как следует разглядеть его никак не удавалось. Видно, воображению не хватало для этого опоры. Поэтому-то в неуместной ни по времени дня, ни по сезону дымке лишь угадывалось не слишком густое скопление свайных домов с плетеными заборами и кокосовыми пальмами — только их вознесенные над дымкой длиннолиственные шапки и выделявшиеся своими размерами те два бивачных павильона. Все это вместе было окружено чем-то темным, совсем терявшимся в дымке — должно быть, частоколом. А на него от леса, тут и там прорываясь внутрь, набегали укутанные в клочья тумана кучы и шеренги кустарников, тотчас вырастающих на месте сведенных джунглей. К счастью, вскоре наступила ночь, и неясные очертания города получили свое оправдание — в темноте зажглись как попало разбросанные огоньки, восходящая луна осветила верхушки деревьев, и в одном из домов за приподнятым над землей дверным проемом вполне удовлетворительно очертилась знакомая фигура.

Обретенная изображением четкость не вызывала недоумения. Здесь, в суматранской лесной глуши, мало что менялось и мало менялись люди. Поэтому, когда Хамза опаматовался ночью, он, как и два века спустя другой поэт — тоже хаджи и тоже скиталец — Шейх Дауд, увидел полную луну, сетку подвижных лунных бликов на полу, услышал далекое журчание лесной речки на перекате, какие-то редкие, и оттого особенно внятные в тишине лесные голоса...

Сколько ночей провел он в этом доме, до краев наполненном лунным светом, вливающимся через щели в кровле и в стенах и сквозь щели в полу уходившим туда, в темноту среди свай? Сколько прошло ночей, пока он сидел вот так, склонив голову на колени, — загрустившая фиалка, сказал бы его наставник, — отдавшись не прежним тяготам лесного подвижничества, но новому, все ясней открывавшемуся ему искусству удаляться в самого себя, думая не об изнурении плоти, но свободно и вместе сосредоточенно погружаясь в мысли о том, другом, для чего нет названия.

И всякую ночь повторялось все то же...

Сначала, заставив его, как и сегодня, на мгновение опаматоваться, в дальних болотах среди джунглей заводила свой лай с подвыванием лесная собака. Та, что,

как говорили, и не собака вовсе, а призрак гончего пса, что служит хозяину джунглей — Дикому Охотнику. Если встретишь ее, и собака залает первой, — непременно умрешь, и потому при такой встрече нужно раньше ее подать голос. Все это было тьмой и ложью. Нет, не призраком была та собака, но самим воплощением злых страстей, разными голосами отзывавшихся в ее надсадном лае. Этот лай не пугал его — давно минуло время, когда такую же собаку одинокого лесного шатуна, он убил в самом себе, — но сейчас она вывела его из забытья, и потому пора было ей смолкнуть и убраться в обрывистые лощины, к горным озерцам, к теряющимся в чаще речкам без устья, к некопаным прудам, к неистощимым ключам...

Пока он мысленно провожал собаку до тех ключей, она обычно утихомиривалась, но тишина еще не воцарялась безраздельно. Теперь ее нарушало грустное пение сладкоголосой совки-пунгука — «малайского соловья», но влюбленного не в розу, а, как говорили, в луну, и потому не находящего себе места в такие лунные ночи. Луна восходила на небосклоне, и пунгук — черный листок, взметенный ветром, — устремлялся к огромному светлomu диску. Луна склонялась в сторону моря, и пунгук, сломав прямую полета, гнался за ее ускользящим невесомым светом. Луна скрывалась за облаком, и пунгук в отчаянии то мелькал в ветвях какого-нибудь вздымавшегося над лесом джитуна, то вдруг замирал на ветке, вперив взор в свободный от облаков край неба, где должна была вновь появиться возлюбленная.

Так пунгук пел и метался всю ночь над деревьями, над бамбуковым городком, над крышей дома, а тем временем совсем рядом от Хамзы, как бы повторяя в миниатюре то же вершащееся в небесах таинство, мошкара роем летела на пламя его светильника, и огненные точки крылатых светляков прочерчивали тьму, текли к колеблющемуся огню и в конце концов сливались с ним. Не видя пунгука, лишь слыша его песнь и постепенно переставая обращать на нее внимание, Хамза начал думать о тщетно разливающимся щелканье соловья, не умеющего забыть о себе в любви, которая оттого остается всего лишь страстью, и о самоотвержении мотылька, влекомого любовью к пламени и становящегося пламенем. И понял, что это изгнанный из сознания птичий голос вызвал в памяти стихи, которые он теперь безотчетно повторял:

О птица утра, научись любви у мотылька,
Который безмолвно сгорел и стал духом.
Те, кто похваляются, будто ищут ее, не имеют от нее вестей,
А о тех, кто получил от нее весть, более не приходят вести.

Соловья здесь не было, но в напеве его малайского двойника слышались те же чуждые самоотречения страсть и тоска от ее неутоленности.

И тогда он вдруг увидел пунгука в черных ветвях, увидел взъерошенные ветром перья и пульсирующее певчее горло, а потом — словно бы глазами птицы — луну и звездное небо, заполнившее весь кругозор ее зрачков: семерицу Плеяд, расположенных столь гармонично, что расстояние меж ними казалось смиренным циркулем, три ослепительные звезды Ориона, Южный Крест и множество иных звезд, восходивших на тверди, заливая светом просторы джунглей. И тут же без всякого перехода, не теряя первого видения и не успев подумать, что вообще ничего не может видеть — глаза были закрыты, а голова покоилась на коленях, — рассмотрел до последнего пылающего волоска слившееся с огнем тельце летучего светляка и услышал его беззвучный вздох: «Велик Аллах!» И тотчас те же слова повторили валуны за домом, и деревья в лесу, и луна, и звезды, и павлины, дремавшие у горных ручьев, и цикады, смолкшие в травяных домиках. И не стало слышно ничего, кроме ликующего неумолчного, несущегося отовсюду — «Велик Аллах!», — ибо «нет ничего, что не прославляло бы Его хвалой, но вы не понимаете прославления их».

Но теперь он понял, услышал, вернее, даже не услышал, а непостижимым образом увидел те звуки всем своим существом, обратившимся в единое око.

Нестерпимо вспыхнула и упала завеса из чистого света, за ней еще семьдесят тысяч завес из света и мрака. А потом, как бывает в последний миг любовной близости или когда теряешь сознание, перед его взором начала медленно, кругом сходить мгла, сомкнулась, и он, изнемогая от восторга, запылал, точно тот светляк, в ее всепожирающем черном пламени, погружаясь глубже и глубже словно бы в непроницаемо-темные, неугасимые, не гасящие пламени воды, переставая сознавать себя, эту мглу, не сознавая ничего...

А дальше случилось то, о чем говорят: «Было то, что было, а что было, не спрашивай». Монета расплавилась и стала золотом, огонек светильника растаял в солнечном свете и стал солнечным светом, дерево вернулось в

«скрытую сокровищницу» — семя, волна — в море. Все стало всем во всем.

Лишь на ранней заре, когда выпала крупная роса, когда в чаще в первый раз крикнул фазан, когда ему ответил громким пением петух, затараторили сороки, зарыдал над речкой козодой и в клетке принялась ворковать горлица, он вернулся из той тьмы, пламенеющей ярче света, и света, что темнее тьмы. От свечи в пядь высотой остался слой воска толщиной в палец, а от него прежнего — и вовсе ничего.

Он вновь возвратился в Барус, на этот раз замкнув круги обоих странствий — земного и духовного, обосновался в городе, нашел здесь свой дом. И не важным стало — постится он или ест, спит или бодрствует, пребывает в людской толчее или в одиночестве, в городе живет или в лесу. Мир перестал быть завесой, осветлился, обрел прозрачность — куда ни обрати взор, повсюду он видел лишь вышний Лик, дарующий покой, и тихую радость, и свободу от любых уз. Подобно Абд ал-Кадиру, который в таких же летах не мог не отверзнуть уста, он начал проповедовать Бога, чья безмерная творческая мощь и столь же безграничная власть над тварью направляется вышней Мудростью, который справедлив, не отменяет своих приговоров и ни в чем не похож на мирских властителей. Возвратившись к барусским купцам, ремесленникам, воинам, вельможам, он говорил им: «Если вы потерпели убытки, не печальтесь, если получили прибыль, не радуйтесь; если вы достигли величия, не радуйтесь, если впали в ничтожество, не печальтесь; если Аллах даровал вам телесную крепость, не радуйтесь, если послал недуги — не печальтесь. Ведь все это лишь узы! А если вы удалитесь от уз, то обретете близость к Нему. Не ищите пропитания более чем на день и никого ни о чем не просите, ибо, побираясь, печетесь о своем „я“, а это — лишь новые узы...»

Боже, как все теперь было легко, какими ненужными казались отъезд, странствия, но и о годах странствий он не жалел — лишь предостерегал: «Дети, не ищите Его вдалеке, Он ближе к верному, чем сонная артерия. Из своей любви Он создал мир и открыт любви вашей. Всего-то и надо, что освободиться от власти страстей, испепелить в любовном огне свое отдельное „я“, ради ничтожной прихоти самоутверждения готовое жертво-

вать согласным строем мироздания, и устремить взор в глубины сердца. Там вы найдете Его, а с Ним — покой, и тихую радость, и свободу от любых уз».

И еще о многом, что постиг в ту ночь, учил он, и потому был вправе написать:

Хамза Фансури безмерно щедр,
Открывая людям легкий путь постижения.
Он заповедует отвергнуть все стоянки,
Чтобы, не изнураясь, достичь единения.

Но, увы, не увидеть вживе, где, как, когда, кому открывал он этот небывалый путь, идя по которому только тогда не устаешь, когда не останавливаешься на отдых. Как нередко поступали малайские хронисты, биографу оставалось лишь сказать: «О многом не будет здесь упомянуто».

* * *

В 1599 г. знаменитый в те времена английский арктический навигатор Джон Дэвис привел первые корабли голландцев в ачехскую гавань. Страной тогда правил султан Алауддин — любитель не только пышных приемов, о чем упоминает Дэвис, но, согласно «Повести об Аче», — и «обсуждения всевозможных вопросов с людьми, сведущими в науке об истине», то есть с суфиями. Последнее немаловажно для понимания одной из путевых заметок англичанина: «Этот народ (жители Аче. — В. Б.) ведет происхождение от Исмаила и Агари, и его родословие можно представить столь же полно, как это имеет место в Библии. По религии они магометане и молятся с четками, наподобие папистов (католиков. — В. Б.). Они обучают своих детей и располагают множеством школ. У них есть архиепископ и духовные лица. В Ачине (Аче. — В. Б.) живет пророк, которого они крайне почитают. Они говорят, что он наделен духом пророчества, подобным тому, что был у древних. Он отличается от всех прочих своим одеянием и в большой милости у короля».

Большинство предшественников биографа видят в архиепископе уже упоминавшегося, чрезвычайно популярного в Аче суфия и шейх ал-ислама государства — Шамсуддина из Пасея, а в пророке — Хамзу. Разделяя эту точку зрения (святой — вали, достигший бака, как считали, обладал пророческим даром и осуществлял своего рода пророческое служение, хотя собственно про-

рочество с Мухаммадом прекратилось), биограф не может не согласиться с одним из этих предшественников, писавших: «Хамза, повсеместно почитавшийся как святой, который отличался своей отрешенной от мира жизнью и одеждой бродячего суфия, хотя и не занимал определенного поста в придворной жизни, все же мог похвастать расположением как правителя, так и народа». К сообщению Дэвиса можно добавить, что пребывание Хамзы при дворе султана Алауддина, известного также под именем Шах Алам (Повелитель Мира), как будто подтверждается и рядом намеков, рассеянных в стихах поэта.

Само имя Шах Алам встречается в поэме Хамзы, начинающейся так:

О все мы, сыны Адама,
Не станем забывать о Шах Аламе,
Давайте же не утонем в море грехов,
Чтобы пребывать влюбленными днем и ночью.
Да будет твоя любовь нераздельной (букв.: не раздвоенной.—
В. Б.),

А оставление мира — полным (букв.: не половинчатым.—
В. Б.),

Зажги факел Мухаммада,
Чтобы достичь Повелителя Мира (Рабб ал-Алам).

Разумеется, Шах Алам здесь — еще одно имя Господа, но то, что это совершенно необычное для творчества Хамзы имя (оно употреблено им единственный раз) совпадает с именем реального ачехского султана, не может не привлечь к себе внимания, особенно если мы помним о пристрастии Хамзы играть словами и смыслами. Примечателен и контекст поэмы, в которой упоминается Шах Алам. Прежде всего она, как ни одно другое произведение поэта, насыщена терминами, связанными с властью (их здесь не менее пяти). Далее, подчеркивается, что всю любовь следует отдать Господу и более никому, а оставление ради него мира должно быть полным, то есть не подобает оставлять мир, а затем вновь возвращаться к нему. Читатель еще увидит, что оставление мира у Хамзы — это часто отказ от связей с двором и знатью. Наконец, влюбленный призывается строго исполнять шариат, пост, молитву, «не искать земной мудрости и иллюзий», и тогда он сам станет «султаном, не имеющим себе равного».

Думается, что Хамза называет в поэме Всевышнего Шах Аламом, чтобы скрыто противопоставить Его — истинного Повелителя Мира — земному Шах Аламу — те-

ни Аллаха на земле, а стало быть, по суфийским понятиям, своего рода иллюзии. Любовь суфия не должна делиться («раздваиваться») между ними. Всецело направив ее на истинного Шах Алама, суфий обретает не преходящие земные блага, но достигает сана султана (Совершенного Человека), не нуждающегося в милости мирских владык. Как говорил один из индийских суфиев XVI в., он сам — царь и поэтому не придает никакого значения земному правителю, все такие правители подчинены ему.

Остается неясным, однако, пришел ли Хамза к этому выводу, прослужив какое-то время у Шах Алама — Алауддина, или же, напротив, заранее отвергал самое возмможность такой службы. Проясняет этот вопрос намек в тахаллусной строфе другой его поэмы:

Наш Господь, Владеющий Миром,
Извлек на поверхность уже утонувшего Хамзу
Не гаси же его любовь,
Чтобы он пребывал в единении с глубоким морем.

Суфийское значение строфы таково: некое действие божественной Воли оторвало («извлекло на поверхность») Хамзу, уже пережившего фана (утонувшего), от непрерывного единения (бака). Поэт молит не гасить его любовь, чтобы он мог пребывать в единении, как и прежде. Допустимо, конечно, предположение, что речь в этих стихах идет о чисто психологической реальности, но нельзя не заметить и то, что понятия «Господь» и «господин» выражаются по-малайски, по существу, одним и тем же словом (в одном из списков поэмы совершенно очевидно именно значение «господин»), а «Владеющий Миром» — вольный малайский перевод персидского Шах Алам и арабского Рабб ал-Алам, отождествленных в предыдущей поэме. Перед нами, по-видимому, вновь игра слов — ведь строфу можно понять и так:

Наш господин, Шах Алам,
Извлек на поверхность утонувшего Хамзу и т. д.

Характерно, что эту строфу и предыдущую поэму, где Шах Алам упомянут непосредственно, связывает не только переключка имен (Владеющий Миром, Повелитель Мира), но и ассоциирующийся с этими именами мотив любви, которой не подобает гаснуть или раздваиваться.

Итак, первое, что устанавливается в событийном плане, — вероятно, следующее: после того как Хамза

пережил фана и достиг бака, Шах Алам — Алауддин «извлек его на поверхность», то есть вызвав из провинциального Баруса в столицу, приблизил к себе. Пребывание при дворе отвлекло поэта от его единения, начало угашать его любовь, раздвоившуюся между Аллахом и султаном. Почувствовав это, Хамза попросил отпустить его. О дальнейшем, вероятно, повествует еще одна из тахаллусных строф:

Хамза, нищий, ничтожный и утонувший
Перемигивается (или перемигивался.— В. Б.)
с Повелителем Мира (Рабб ал-алам),
Он нырнул безмерно глубоко
И уподобился труп, зарытому в землю.

Для понимания этой строфы контекст особенно важен. Поэма, в которую она входит, начинается с описания истинной царственности Вышней Возлюбленной: не кто иной, как она — мудра, высокородна и подлинно справедлива (три главных эпитета малайских государей), она облачена в превосходнейшие одежды и обитает в роскошном дворце. К ней (а значит, не к земному владыке) следует, «отвергнув все, кроме Нее», отправляться с сумой за милостыней (типичный образ суфия). Далее следует обличение заблудшего дервиша, который обвиняется в том, что «постоянно влюблен в знатных (оранг кайя)» и потому «не может избежать опасностей» (вероятно, как мирских, так и духовных), что «погряз в стремлении к богатству», что «любовь и опьяненность — не его дела» (ср. мотив «не угашай/раздваивай любовь» в предыдущих поэмах).

В таком контексте заключительные стихи о ничтожном Хамзе, перемигивающемся с Повелителем Мира, можно истолковать как противопоставление подлинного влюбленного ложному, но это, похоже, лишь один смысл, как всегда, неоднозначных стихов. Настойчиво проведенная в поэме тема неприемлемости для суфия придворной жизни представляется не просто обличением одного из мирских соблазнов, но аллюзией на судьбу самого поэта. Учитывая и интерпретацию строфы о Хамзе, извлеченном на поверхность, и новое упоминание о Повелителе Мира (Рабб ал-Алам = Шах Алам), и невыраженность в малайском языке категории времени, второй смысл четверостишия примерно таков: Хамза был приближен к Повелителю Мира — Шах Аламу (интимно перемигивался с ним), но затем все же покинул двор и

возвратился в свою глубинку (нырнул глубоко, зарылся в землю, как труп; слова «глубоко» и «глубинка» однокоренные не только в русском, но и в малайском языке).

Быть может, с этим же уходом связана еще одна тахаллусная строфа, завершающая поэму о Море Истинного (Бахр ал-Хакк), в которое следует отправляться без свиты, отказавшись от воинства и пышных шествий, от благородного происхождения и богатства, то есть от всех атрибутов придворной жизни:

Не ищите Хамзу:

Он не из человеческого рода,

Хотя по виду и бранный (в поэме — фани.— В. Б.),

Он пребывает в неизменном единении с Истинным

(в поэме — Хаккани.— В. Б.).

Вторая строка четверостишия может пониматься и так: «Ибо родовитость его — не человеческая». Слово «фани» означает как «бранный», так и «достигший фана». Достаточно незначительно изменить орфографию слова «Хаккани» (что совершенно не отразится на его малайском произношении), и оно будет означать не «Истинный», а «царственный». Хамза, как всегда, верен себе, как всегда, играет словами. Событийный смысл строфы, вероятно, примерно таков: «Не ищите Хамзу, покинувшего дворец из-за того, что его родовитость не такова, как у знати (божественна). Достигший фана, он пребывает в неизменном единении с истинным, а не земным царем».

Таким образом, второе, что можно предположить: тяготясь придворной жизнью, поэт добился у Алауддина разрешения покинуть столицу, скрылся где-то в провинциальной глуши, возможно, в родном Барусе и просил более не искать и не беспокоить его.

Если Хамза жил какое-то время при дворе султана Алауддина, то не исключено, что завершающее «Тайны постигших» сопоставление «опьяненных» и «трезвых» искателей истины с двумя типами придворных несет на себе печать личных впечатлений. Вот эти строки: «Однако не беда, если что-нибудь нарушит тот, чье постижение совершенно... когда он опьянен, самоотречен и не сознает более ни Закона, ни Пути, ни Истины, ни Постижения. Ведь для него тогда все — повеление Божие, и он подобен приближенному рабу султана, живущему вместе с ним во дворце: что бы ни совершил такой раб, султан никогда не гневается на него. Те же, кто, следуя делам пророка Мухаммада... придерживаются Закона и

Пути, Истины и Постижения, подобны главному везиру, неизменно исполняющему повеления султана. Хотя главный везир и не столь приближен к государю, как тот раб, живущий во дворце, по сану он выше его, ибо выступает государевым наместником и вершит его дела».

Все это описание очень точно отражает различия в характере и положении при дворе Хамзы и Шамсуддина из Пасея. Хамза, судя по его стихам, претендовал именно на роль влюбленного, достигшего совершенного постижения и полной самоотреченности. Шамсуддин, напротив, был человеком гораздо более рационального склада, мыслителем, сочетавшим в себе богослова (он был, в частности, автором мусульманского катехизиса) и суфия. При дворе Хамза, что уже отмечалось, не отправлял какой-либо определенной должности, но просто «был в милости у короля». Шамсуддин же занимал пост первого советника султанов (Алауддина и Искандара Младшего), неизменно возглавлял все содержащиеся в хрониках списки должностных лиц, в том числе и военных, вел переговоры с иностранными послами и одновременно являлся духовным наставником обоих правителей. Примечательно, что и у Дэвиса, и у Болье, и у Нуруддина ар-Ранири Хамза и Шамсуддин неизменно упоминаются вместе, парой.

Итак, в-третьих, можно предположить, что Хамза был приближенным слугой Алауддина, а учитывая страсть султана к беседам с суфиями, и его собеседником, то есть кем-то наподобие тех, кто на Ближнем Востоке именовались надимами. Суфии нередко становились такими друзьями-собеседниками, хотя их «надимство» обычно было особого рода. Кстати сказать, в «царских зеркалах» не рекомендовалось поручать надимам придворные должности, чтобы «ввиду близости к государю не проявилось бы своеволие и не было причинено несчастье людям». Это опять-таки согласуется с положением Хамзы в придворных кругах.

* * *

Вероятно, жизнь во дворце Шах Алама была первым для Хамзы опытом общения с коронованными особами. Чем мог обернуться этот опыт, зависело, разумеется, от характера и склада ума героя повествования, в основном уже известных не только биографу, но и читателю а равно — от тех же особенностей личности Ала-

уддина, с которым биограф пока что был знаком весьма поверхностно. Предстояло, следовательно, для начала заняться им.

ОТСТУПЛЕНИЕ ШЕСТОЕ.

ИСТОРИЯ О СУЛТАНЕ АЛАУДДИНЕ САИДЕ АЛ-МУКАММАЛЕ, ИЛИ О ТОМ — БЫЛ ЛИ МАЛЬЧИК?

К тому времени ему было уже за шестьдесят. Невысокий, на редкость тучный, он сумел сохранить остроту ума, твердость руки и крепость чресел и по-прежнему мог, как любили выражаться малайские литераторы, «наслаждаться близостью многих женщин». Четыре из них — в том числе выделявшаяся красотой юная индианка — были его законными супругами, прочие — «наложницами без числа». Злоупотребление бетелем навсегда придало его рту нечто траурное: зубы, до времени сокрушенные пагубным пристрастием, были черны, «как надкрылья жука», а губы — кроваво-красны. Траур этот, однако, заметил бы лишь глаз современного европейца, в малайской литературе, ценителем и папроном которой был Алауддин, черные (или даже черные) зубы и ярко-алые губы могли лишь украсить их обладателя.

Сообщения европейских путешественников, малайских и китайских хронистов о его политической карьере до огорчительного немногословны и противоречивы. В 1589 г. он сменил на престоле султана-чужеземца Али Риайат-шаха — одного из тех правителей, приглашая которых на царство знать (оранг кайя) безуспешно пыталась разрешить кризис власти, начавшийся за 10 лет до того. В памятном 1579 г. были убиты и «султан-баба», и любитель аудиенций, каравший смертью неудачливых охотников. По понятиям того времени, Алауддин взошел на престол уже стариком, был опытен, мудр и той самой твердой рукой смирил своеволие оранг кайя. Он выдал любимую дочь — царевну Индра Бангса за последнего отпрыска правившей до кризиса ачехской династии — Мансур-шаха, и от их брака родился Искандар Младший, которого Алауддин лично воспитал. Стремясь установить безраздельное господство Аче в малайском мире, он начал новый тур войн с извечным соперником своего султаната — Джохором и джохорским союзником — княжеством Ару (Гхори) и, хотя имел некоторые успехи, решающих побед не добился.

Все это так, и всего этого слишком мало, чтобы постичь характер человека, пригласившего Хамзу во дворец. Пожалуй, лишь история его коронации, которой уделяется внимание во всех доступных биографу источниках, позволяет представить себе этот характер.

Вот что писал о его пути к власти Джон Дэвис: «В начале жизни он был рыбаком (которых здесь много, поскольку люди тут живут главным образом рыбой), но, участвуя в войнах вместе с прежним королем, он показал себя столь доблестным и разумным в командовании королевскими галерами, что заслужил милость того и был назначен адмиралом его морских сил. За отвагу и рассудительность король так его полюбил, что отдал ему в жены одну из своих ближайших родственниц... Нынешний король (Алауддин.— В. Б.) был тогда (в годы прошлого правления.— В. Б.) главнокомандующим морскими и сухопутными силами. Старый король неожиданно умер, этот король взял под свое покровительство ребенка (внука предыдущего короля, который выдал дочь за правителя Джохора.— В. Б.), чему противилась знать. Однако он, обладая королевскими военными силами и воспользовавшись случаем, лишил жизни более тысячи аристократов и благородных, и из людей подлого звания создал новых господ и судей. В конце концов младенец был умерщвлен, а затем он провозгласил себя королем, сославшись на права своей жены». Версию о рыбаке, выдвинувшемся благодаря доблести и ставшем султаном, подтверждал в 1604 г. и французский купец Франсуа Мартен.

Болье, также изложивший историю об избииении старой знати, напротив, настаивал на том, что Алауддин — «потомок благороднейшего из ачехских родов» был избран верховным властителем самими оранг кайя, чуть ли не вопреки его воле. Близкой, но куда более благоприятной для султана интерпретации событий держится и «Повесть об Аче». Ее автор утверждает, что Алауддин был законным наследником правящего рода Дар ал-Камала (одного из двух старых поселений, образовавших столицу), до того, однако, оттесненного от власти династией Макота Алама (второго поселения, вошедшего в столицу). Так же считал и Нуруддин ар-Ранири. Далее в повести рассказывается о единодушном избрании Алауддина султаном, и в связи с этим передается знаменательная беседа между ним и последним отпрыском династии Макота Алама — Мансур-шахом:

Алауддин. Как же я буду царствовать, если есть законный хозяин царства?

Мансур-шах. О мой господин, вы правы, но я еще молод и несовершенно разумом, чтобы управлять, а вы в летах, видите далеко и обладаете широтой разума. Если будете править вы, то для меня это, точно я сам государь.

Алауддин. Я последую каждому слову сына моего.

О самом царствовании Алауддина в повести говорится: «И в то время как султан находился на престоле царства, страна процветала, а с ней все ее деревни и все владения, ибо он был справедлив и щедр». Впрочем, много от хроники, составленной в честь любящего внука — Искандара, не приходится ожидать. Ар-Ранири, писавший в следующее правление, был об Алауддине совсем иного мнения. Разумеется, ни о каком убиенном младенце в «Повести об Аче» не сообщается, и Болье тоже не упоминает о нем.

Как ни противоречивы источники, похоже, их все-таки можно согласовать. От версии о рыбаке, ставшем царем и демократизировавшем свое окружение, сколь она ни соблазнительна, вероятно, следует отказаться. Особенно подозрительно в ней само ремесло рыбака, приписанное Алауддину. Ведь в малайских политических «мифах» основатель или восстановитель династии непременно должен перед триумфом пережить период унижений. А этот период очень часто изображается именно как тяжкая жизнь рыбака. Так происходит и в «Малайских родословиях», и в «Повести о Ханг Туахе», и в рассказе китайской (минской) хроники о событиях на северо-восточной Суматре в начале XV в. Поэтому «рыбацкое прошлое» Алауддина — скорее всего, не историческая реальность, а свидетельство того, что еще при жизни султана вокруг его имени успела сложиться мифологизированная молва.

Остается версия о наследнике даралкамалского дома, который выдвинулся как полководец и флотоводец, а значит, нашел опору в армии. По-видимому, он поставил себе три задачи: положить конец чужеземному правлению, ничем не прославившему державу; привести к власти свой род, прежде низведенный на вторые роли; укрепить его положение перед лицом аристократической вольницы.

Осуществлялись задачи так.

В 1589 г. внезапно умирает Али Рияят-шах. О том,

что он был убит, свидетельствует ар-Ранири. О том, что был убит благодаря стараниям Алауддина (вероятно, тайным и согласованным с оранг кайя), — та же минская хроника. Алауддин, однако, не идет к власти напрямик. Пока что он лишь берет под свое покровительство (то есть попросту забирает к себе в дом) малолетнего наследника умерщвленного султана. Тем самым только он получает возможность в случае неудачи своего плана стать регентом при младенце, а фактически — правителем. Затем, как сообщает Болье, он объявляет об уходе на покой — как-никак ему уже шестьдесят! Этими действиями он ставит ачехскую знать перед необходимостью позаботиться об избрании нового султана.

Покой Алауддина тем не менее очень относителен. Он то и дело нарушает его, ведя переговоры с кади Аче и склоняя того на свою сторону. Он известен благочестием, он и в отставку ушел, чтобы удалиться от мира, но, увы, оранг кайя не только не в состоянии «крепить шариат», но и договориться-то между собой не смогут. Доводы Алауддина делают свое дело — кади соглашается в удобное время предложить его кандидатуру на совете вельмож. Сам Алауддин даже не является на этот совет.

Все рассчитано точно. Безудержные амбиции оранг кайя не позволяют им отдать предпочтение кому-то из своей среды, а страх за свое положение и жизнь делают грозящую гражданскую войну крайне нежелательной. В момент высшего накала страстей, как сообщает Болье, на сцене появляется кади и рекомендует собравшимся того из оранг кайя, «кто хранил полное спокойствие во время распри, не искал ничего лично для себя и считается особенно мудрым и рассудительным» — Алауддина. К тому же он старше любого из участников совета. Поэтому ему можно уступить, не роняя достоинства и — добавим — втайне надеясь держать старика в руках.

Все дальнейшее Болье изображает с редкой выразительностью. Вельможи наконец-то приходят к согласию. Начинаются своего рода «хождения в Александрову слободу». Дважды Алауддин решительно отклоняет предложение власти, ссылаясь все на то же «удаление от мирских забот». Возможно, в один из приходов он и разыгрывает сцену с Мансур-шахом — наиболее реальным претендентом на трон, который, однако, еще моложе других и который уже женат на Индра Бангсе.

Отправляясь к несговорчивому затворнику в третий раз, вельможи решают прибегнуть к крайним мерам.

Впереди шествует кади с короной в руках, за ним оранг кайя несут обнаженный меч. Если старик вновь откажется, его убьют, чтобы окончательно усугубить ситуацию. Чем хуже, тем лучше! Быть может, в отчаянном положении «Бог предоставит им иного кандидата, способного предотвратить гражданскую войну»?

Алауддин блестяще разыгрывает еще одну сцену, в которой страх, чувство долга, стариковская тяга к покою поочередно сменяют друг друга. И соглашается при условии, что «они будут почитать его отцом, а он их — сыновьями; если кто-то из них подаст ему повод к неудовольствию, он станет наказывать их, как собственных детей, а они с готовностью примут наказание, как если бы оно исходило от отца». Оранг кайя, не видя в его словах оснований для беспокойства, впервые вздыхают с облегчением. Они готовы хоть сто раз поклониться, «что будут почитать его не только отцом, но и верховным владыкой, воле которого отныне вовек покорны и которому приносят присягу». А там видно будет. Торжественное шествие направляется к мечети, где Алауддин коронуется к радости народа, не без оснований опасавшегося грядущих распрей. Оттуда, уже султаном, Алауддин следует во дворец «и воцаряется там с друзьями и домочадцами» (и значительным отрядом верного ему войска!).

Теперь, когда две задачи разрешены, наступает черед третьей — «отцовского наказания», которое должно убедить знать, что времена, когда султаны сменялись по ее произволу, ушли в прошлое и надежда манипулировать стариком — тщетна. Причина «наказания» ясна — страх, в том числе и только что пережитый. Оправдание тоже ясно — укрепление державы и благо подданных.

На определенный день назначается праздник по поводу воцарения «отца» и для выражения благодарности «детям», «оказавшим ему столь высокую честь своим избранием». По городу носятся слухи о небывалых по пышности приготовлениях к торжеству. Все заранее в восторге. Начинается «съезд гостей». Во дворце оглушительно грохочут оркестры, звучат пение и громкий смех. Предвкушая «наилучшие удовольствия», оранг кайя провожают взглядами слуг, расставляющих бесчисленные блюда с мясными яствами, всевозможной снедью и напитками». Поминутно восхищаются тем, что «государь использовал все возможности для наилучшего приема».

О последовавшем Болье рассказывает так: «Когда оранг кайя находились на своих обычных местах во дво-

ре, неподалеку от правителя, восседавшего в главном зале, среди них начали ходить шапы (малайск. «чапы» — слуги султана, по одному вводящие оранг кайя во дворец и несшие их кресла, обязательные во время аудиенций. — В. Б.). Музыка оглушительно заиграла, радостные крики внутри дворцовой ограды были столь громкими, что король распорядился приостановить поток входящих и велел шапам ходить медленнее. Меж тем оранг кайя, что уже находились в залах, введенные туда своими шапами, внезапно обнаружили, что их грубо хватают и тащат в другой двор позади построек, где по приказу короля был вырыт глубокий ров. На краю рва им перерезали горло и сталкивали вниз. Все происходило так быстро, что уже 200 оранг кайя было казнено, пока находящиеся снаружи заметили, что к крикам радости примешиваются вопли отчаяния. Те немногие, что еще не успели войти, отхлынули от дворца и не могли точно объяснить причин своего подозрения до самого следующего утра, пока не узнали от властей, что произошло и чего они счастливо избегли».

Кончено. Разрешены все задачи. Теперь оставалось лишь найти замену «наказанным детям» и избавиться от самого младшего из них, последыша, младенца, ставшего совершенно бесполезным и — более того — опасным. А дальше — пятнадцать лет правления, словно бы вернувших молодость старику, что вошел в историю как еще один мастер обращать неправых в правых. И не благодаря самоотреченной преданности этих неправых ложной идее — чему, кроме погубившего их тщеславия, были преданы оранг кайя?! — благодаря ледяной точности расчета и леденяще неумолимому его осуществлению.

* * *

Итак, Алауддин управился с государственными делами. Дурной памяти ров засыпали, а вечную проблему — был ли мальчик? — предоставили разрешать молве и хронистам. Возобновились войны с Ару и джохорцами, настаивавшими, что мальчик, непременно, был, и склонными драматизировать то, что его не стало. В одной из этих войн погиб зять Алауддина, преследовавший противника до самых городских стен и недооценивавший дальности мушкетного боя. Что ж, в отличие от джохорцев султан никогда ничего не драматизировал. Все шло

своим чередом. Наконец-то, как и подобало человеку в его летах можно было уделить время воспитанию внука и любимым беседам с суфиями.

Хотя столица и не испытывала недостатка в благочестивых собеседниках, он все же пригласил ко двору обретавшего все бóльшую известность Хамзу из Баруса, а Хамза принял приглашение и поселился во дворце, в километре к западу от Дар ас-Салама.

В этот приезд столица не могла не поразить Хамзу обаявшей ее суфийской лихорадкой, диковинного толка ревностью к «науке о Пути». Поистине: «Люди эпохи подражают своим властителям и более походят на них, чем на саму эпоху». Впрочем, в пристрастии к этой науке правитель и эпоха шли рука об руку, что сводило на нет их противопоставление. Началась история с географией. Ревнителю-ачехцы так распорядились родной топонимикой, что буквально превратили город и его окрестности в суфийскую аллегорию, «написанную» селениями и реками, горами и долами. Набегали на берег волны залива Преддверие Любви (или залива Влюбленного), струились воды речушек Обитель Любви и Русло Чистоты. Одна из частей столицы именовалась Обителью Совершенства, какой-то островок — Островом Благодати, лужайка или площадь — Площадью Воображения, отличная цитадель — Градом Затворничества. Помимо уже известной читателю мечети с многозначительным названием Дом Обитаемый город украшала и Мечеть Любовного Созерцания. Султанский дворец назывался Обителью Мира, что вполне отвечало имени хозяина — Повелитель Мира, а у Хамзы укрепляло ассоциацию мирской суеты и дворцовой жизни. Возможно, уже тогда закладывался султанский сад, которому благодаря названию почти каждого уголка предстояло стать еще одной малой аллегорией в большой аллегории столицы. И вскоре наступит время, когда это увлечение зайдет так далеко, что султаны будут охотиться на слонов у стоянки Вселенской Любви.

Среди всего этого великолепия, где в суфийский Путь превращалась всякая прогулка к приятелю или на базар, разгуливали толпы «взыскующих» и «страстно влюбленных». Хотя именно в дни Алауддина верный слову Мухаммад Джайлани возвратился из Мекки с решением проблемы «неизменных сущностей», ачехцы, похоже, мало продвинулись в овладении строгими основами метафизики. Увлеченных, кто «лесной наукой», кто ис-

жонной шаманской магией, испытывающих вечный в майском мире дефицит серьезных наставников, их не особенно интересовало главное в учении Хамзы — очищение сердца. Казалось, достаточно знать немного из «науки о нисхождении и возврате», овладеть немудреной истиной: «я есть Он», деятельно радеть на зикрах — и вожденное единение уже достигнуто. Тем более что повышенная возбудимость и богатое воображение позволяли принять что попало за что угодно.

Трудно врачуемое, разом городское и придворное, поветрие этого суфизма, не столько возносящего душу ввысь, сколько тяжко оседающего в быту, по-видимому, и заставило Хамзу, в конце концов не удержавшись, написать самое язвительное свое сочинение — стихи о самодовольных модниках, упоенных тем, чтобы не отстать от других, и даже не замечающих, как искусно проводит их подлинный Повелитель Мира

Истинный царь по нраву таков,
Что любит с рабами шутки играть.
Хотя известны его имена,
Тайной царственный лик окружен.
Владыка владык, что безмерно велик,
Зовется Единым, но как никто
В обманах и хитростях искушен,
В искусстве скрываться в душах рабов...
Вот за завесами затаясь,
Он тихо зовет из-за тех завес,
Но это снова — только игра,
Ибо завесы — все тот же он.
Потому-то каждый, кто юн и учтив,
Потому-то каждый, кто стар и сед,
На долгие месяцы уединясь,
Ищет властителя в чаще лесной.
Ведь нынче всякий «суфием» стал,
Нынче всякий «любовью» пьян,
Нынче всякий «духа» стяжал,
Оттого на земле унынье и гнев!
Всякий «скитальцем по миру» слывет,
Всякого «древом запретным» зовут,
Всякий богатство свое расточил
И прямо на рифы правит корабль!
Всякий «пылающим факелом» стал,
Всякий «молнией» наречен,
Всякий всякому стал врагом,
Всецело предавшись плотским страстям!
Всякий в «жертву» себя принес,
Всякий нынче обрел «наготу»,
Всякий вам доводы приведет —
Наставленья из Мекки, из Корана аят!
Всякий к «познанию» устремлен,
Всякий достиг «незримых глубин»,

Всякий, «покаявшись», мир отверг,
И преуспевае в мирских делах! .
Пускай разлука с сияньем Его —
Удел неисчислимых рабов,
Он — и вино, и ковш для вина,
Дитя, его не ищи вдалеке...

Но это, видимо, было написано уже потом, а первое время он лишь удивлялся. И еще удивлялся тому, что понемногу узнавал о султанах, и снова удивлялся, сравнивая того злокозненного и беспощадного, о котором узнавал, с другим — мудрым и благостным, которого видел «в определенные часы... когда государь дал прием и все вельможи разошлись и наступает очередь службы надима». Но, присматриваясь и все лучше сопрягая того и другого Алауддина, больше всего удивлялся себе — зачем согласился и приехал, тем же ставя в тупик и биографа.

Потому что, хотя целью истинного суфия, особенно того, что достиг бака и стал вали «пророческого типа», и было просвещение и любовное служение братьям, под этим понималось утешение сердец, томимых нищетою и горестями. И недаром один из величайших индийских суфиев на вопрос о высшем религиозном поклонении отвечал: «Это — не что иное, как накормить голодного, дать одежду нагому и успокоить того, кто в печали». А другой, прибегая к грамматическим терминам, пояснял: «Служение Богу бывает двух родов: „непереходное“ и „переходное“. „Непереходное“ служение такое, когда благо обретает лишь сам предающийся ему. Оно — молитва, пост, паломничество в Мекку, произнесение формул веры, перебирание четок и прочее подобное. „Переходное“ же служение довольствует и благотворит других. Оно — расходование на них денег, проявление любви к людям и другие деяния, что помогают человеческим существам. Воздаяние за „переходное“ служение бесконечно и безгранично».

И еще говорили:

Утешенье сердец человеческих — не простой, но великий хадж,
Ведь одно человечье сердце превыше тысяч Кааб.

Но такое служение вовсе не требовало отправляться ко двору. Духовный наставник Хамзы — шейх Абд ал-Кадир Джилани, чуждавшийся двора, превосходно осуществлял его, деля ночи и дни между проповедями, обучением бесчисленных учеников и ежевечерним угощением в своем доме всех голодных, что проходили мимо.

Вероятно, похоже текла и жизнь Хамзы в Барусе. Он проповедовал — об этом свидетельствуют его сочинения. Он распределял средства среди нуждающихся — об этом писал Болие. А средства эти то из любви, то из желания откупиться от содеянного зла всегда и всюду стекались к знаменитым проповедникам. Он наставлял множество учеников — об этом упоминали его враги. Кстати сказать, такое ученичество порой очищало духовную атмосферу целых городов. Так, описав погрязший в роскоши, разврате и бездуховности Дели начала XIV в., известный историк того времени повествовал: «Шейх (Низамуддин Аулийя.— В. Б.) широко распахнул ворота наставничества, принимая людей в ученики, исповедуя грешников, внушая заповеди веры сынам человеческим всех сословий: благородным и простолюдинам, богатым и бедным, образованным и невежественным, горожанам и крестьянам, солдатам и военачальникам, свободным и рабам. И эти люди воздерживались от недостойных деяний, ибо считали себя учениками шейха». Наставничество Низамуддина преображало нравы.

«Почему же все-таки Хамза принял приглашение Алауддина?» — гадал биограф. А быть может, и не было тут никакого особого вопроса? Почему во все времена тянутся к властителям ум, образованность, талант? Неужто надеясь, что в лучах власти сказочным самоцветом в зубах змеи засияют их дарования, или что лишь ее высоте откроется подлинное величие ума, образованности, таланта, или это просто безотчетная тяга спастись от дракона, заведя своего. И ведь любит, любит «сурового притеснителя» та «соль земли», и не раз — на Востоке ли, на Западе — светлые слезы благодарности увлажняли глаза за одно его доброе слово, и опять, позабыв, что нашептывают ум и образованность, рады обманываться, будто, соединив с его властью свой дар, благодетельствуют столь многих, что самим вовек не благодетельствовать, и прощают властному такое, чего мягкому никогда бы не простили. Но опять не находится благодетельствованных, и не сияет дивный самоцвет — только зубы змеи остры, и стеснительны, и держат мертво!

Быть может, и так... Но одним этим «так» всего не объяснить, потому что, как и всякий суфий — из тех, кто не осквернит подола чистоты и финиковой косточки себе не возьмет, — не мог Хамза не знать, что выставлять дарование на свет — грех и гибель всего делания, что

только «к Господу, как раб!», что власти вовсе не под силу та духовная алхимия счастья, которая, по милости Его, вершится каждым сердцем отдельно, не тем множеством. А значит, теперь следовало заняться вечной для суфиев проблемой: государь и нищий, ибо нищими, дервишами, называли себя суфии.

ОТСТУПЛЕНИЕ СЕДЬМОЕ. ПРОБЛЕМА С ДВУМЯ СТОРОНАМИ И ТРЕМЯ РЕШЕНИЯМИ

Одной стороной этой проблемы — в ее идеальном виде более простой — было отношение государя к нищенствующему суфию. Сложилось оно не враз. Первоначальное арабо-мусульманское понимание власти было довольно демократичным и опиралось на единодушное мнение общины и принцип назначаемого, а не наследственного властителя, который, хоть и тень Аллаха на земле, хоть и наследник пророка Мухаммада и четырех праведных первых халифов, мог быть низложен, если нарушал шариат. Новые идеи, вступившие в противоречивое сочетание со старыми, внесло в мусульманские представления о власти персидское учение о государе — абсолютном, богоданном, наследственном правителе, неповиновение которому невозможно ни при каких обстоятельствах. Оно же закрепило единство светского и духовного главенства, провозгласив принцип: царственность и религия — близнецы.

Это — опять же в идеале — требовало укрепления духовного начала государя, которому подобало окружить себя благочестивыми законоведами и суфиями, от общения с которыми он получит немалую пользу. Таким образом, долг государя — привлекать к себе достойнейших суфиев, способных просветить его душу, преумножить дар сердцеведа, наставить в делах веры, а также сообщить о нуждах и настроениях подданных. Именно так и поступил Алауддин и, поступая так, не без оснований рассчитывал на воздаяние, о котором писал в «Гулистане» Саади: «Один из благочестивых мужей видел во сне падишаха в раю, а праведника в аду. Спросил он: „В чем причина возвышения одного и унижения другого, ведь люди были о них иного мнения?“ Раздался голос: „Этот падишах в раю за привязанность к дервишам, а тот дервиш в аду за близость к падишам“».

Этот примечательный рассказ, подтверждающий пра-

вильность действий (хотя и несколько эгоистических) Алауддина и опрометчивость действий Хамзы, заставляет задуматься о другой стороне проблемы — отношении суфия к государю — и вместе с тем о невозможности разрешить ее в целом. И все же после долгих размышлений суфии предложили три решения.

Первое решение сводилось к полному отказу от «близости к падишахам». В обоснование его выдвигались опять-таки три соображения. Историческое соображение: после правления праведных халифов власть отвергла дух истинной религии ради своекорыстного практицизма. Надо всем господствуют династийные устремления, жажда создавать империи, угнетать подданных, тогда как долг правителя — заботиться об их благоденствии. Юридическое соображение: все средства, на которые существуют правители, с точки зрения шариата незаконны; из законных средств осталась лишь джизья — налог с иноверцев, — но она взимается с такой жестокостью, что тоже утрачивает правовое оправдание. Из этого следует, что для суфия недопустимо принимать что-либо от правителя, а живя при дворе, уклониться от этого невозможно. Если же суфий ест хлеб правителя, он как бы молчаливо одобряет насилие, которым этот хлеб добыт. Поэтому и говорили, что у дервишей существуют два вида заблуждений. Одно из них «подражание» — тот суфий «подражатель», у которого нет наставника (иногда добавлялось, что тогда его наставник — дьявол), другое «непоседливость» — тот суфий «непоседа», который выпрашивает деньги или, надев дорогой плащ и суфийскую шапку, посещает правителей и вельмож. Наконец, собственно суфийское соображение: пребывание при дворе отвращает от главной цели — жить только для Господа и ему одному служить.

Отказывались от служения государю, что было далеко не безопасно, по-разному. Вот лишь три примера. Султан попросил некоего шейха Хасана занять пост кади. Хасан отказался. Султан продолжал настаивать, и тогда, чтобы избежать наказания, шейх прикинулся безумным. Узнав об этом, другой шейх заметил: «О нет, Хасан вовсе не безумен, напротив, он поистине мудр». Наставника Низамуддина Аулийи пригласили стать султанским имамом — предстоятелем на молитве. Он без колебаний ответил: «Молитва — единственное, что у нас осталось, неужели султан и ее хочет присвоить?». Один везир попал в опалу и был отставлен султаном от

должности. Он сблизился с суфиями и далеко продвинулся по духовному пути. Однажды султан вспомнил о нем и решил вернуть ему сан. Суфий-везир отказался. Султан сказал: «Но мне нужен человек честный и мудрый в государственных делах!» Везир ответил: «Признак мудрого в том, что он этими делами не занимается».

Решая, ехать или не ехать, Хамза на первых порах, по-видимому, счел три приведенных соображения недостаточно вескими.

Второе решение проблемы суфий — государь допускало оправдание правителя и его методов власти. Лишь праведные халифы могли быть подлинными мусульманскими властителями, поскольку совмещали величие императора сасанидского Ирана и нищету дервишей. Но времена менялись, государство расширялось, и правители были поставлены перед следующей дилеммой: с одной стороны, следуя примеру Пророка, человеколюбию и неприятию праведных халифов, невозможно было удержать в повиновении огромную страну, с другой — деспотичное и пышное правление в сасанидском стиле вынуждало на каждом шагу нарушать установления шариата. В итоге государям пришлось не только подчеркивать свой божественный статус, но и перенять иранскую манеру правления. Увы, то была печальная необходимость — попирает ислам ради утверждения ислама, — и потому ее сравнивали с поеданием падали — деянием вообще-то для мусульман запрещенным, но в отчаянных обстоятельствах дозволенным. Конечно, истинное совершенство, подобающее наместникам Аллаха на земле, обретается лишь через самоотвержение, нищету, любовь к ближнему, но ради высшей цели — могущества мусульманского государства правителям приходится быть гордыми, надменными, жестокими, поощрять запретное простираение ниц, накапливать богатства — в них сила государства и возможность влиять на подданных, содержать опрочные гаремы — они укрепляют связи со знатью и гарантируют продолжение рода. Все это тоже печальная необходимость. И потому, хотя государю не следует без причин отступать от шариата и сунны, ни то, ни другое не должно становиться на пути государственных интересов. Всякое нарушение потом можно будет искупить дарами духовным наставникам, раздачей милостыни, строительством мечетей, истреблением еретиков.

И еще — первые халифы могли позволить себе назначать преемников, но последовавшие после них смуты показали ненадежность такой сменяемости правителей. Наследственный принцип, как показал опыт Византии и Ирана, был гораздо надежней. Поэтому непременным условием для носителя власти была принадлежность к благородной династии. Недостаточная легитимность многих из них никого не должна смущать. В конце концов лишь власть праведных халифов обладала безусловной законностью, а раз так — взвешивать законность той или иной династии — напрасный труд, была бы она сильна. Разумеется, в Коране сказано, что «самый благородный перед Аллахом — самый благочестивый». Но ни для кого не тайна, что благочестие — прерогатива знатных по рождению, а простонародье никогда не обладает им в должной мере, потому оно и не властвует и не может быть допущено к власти.

Так снимались исторический и юридический доводы, таяли в идее могущественной мусульманской державы любой ценой. А взгляд на правителя как на наместника Аллаха и на преданность ему как на форму религиозного служения отменял и третий довод — служба наместнику Аллаха, суфий в его лице служил самому Всевышнему. Следовательно, жизнь при дворе становилась чуть ли не прямой обязанностью. Правда, настолько далеко решались заходить немногие, большинство отговаривались тем, что «для знающих противоядие не страшен яд», но, так или иначе, к теории «печальной необходимости» прибегали нередко.

Маловероятно, чтобы Хамза исходил из нее, решая, как надлежит поступить, но в малайском мире с его вековыми традициями слияния духовной и светской власти и беспредельной верности государю эта теория не могла не найти отклика. И быть может, не случайно в стихах Хамзы цитируется хадис: «Мир — падаль, а стремящиеся к нему — псы». Уж не намек ли это на знаменитое сравнение с запретной падалью, которую все же приходится есть?

По всей видимости, к поездке поэта склонило третье решение проблемы — компромиссное. Замысел Творца о человечестве таков, что люди по-разному приобщены к атрибутам Могущества и Красоты. Поэтому они столь сильно отличаются друг от друга — одни легче раскрывают сердца истине и праведности, другие упорствуют во прехе и зле. Для преодоления распрей, неизбежных

при таком положении, Аллахом поставлены правители, чей долг следить за неукоснительным исполнением шариата и равновесием в отношениях знати и простонародья. Тени Бога на земле (а значит, укрытию от невыносимого жара) — правителю подобает быть могущественным, но не тираном. Он должен привлекать к себе подданных справедливостью и благожелательством, а не страхом, разбирая их тяжбы, принимать то решение, которое избрал бы для себя, и всегда помнить, что удовлетворение нужд мусульман — его высшее религиозное служение.

Некогда так и было. В Адаме пророческий дар соединялся с властью. То же можно сказать о Мухаммаде. Дервишество и власть сочетали праведные халифы. Но теперь государи одержимы алчностью, похотью, притесняют народ, казнят безвинных, считают грубую силу главной опорой власти. Их надлежит просвещать, направлять на путь пророков и праведных халифов, удерживать от падения, от нарушения шариата, а тем самым — и принижения сана наместника Божия. Следует внушать им, что укрепление шариата — их прямой долг, и пусть всегда найдутся недовольные, удовлетворение Всевышнего само по себе вызовет удовлетворение подданных. А для этого пора опять соединить власть с дервишеством, его идеалами, как это было в прежние времена. Ведь и всемогущему султану Махмуду Газнеvidу праведный шейх Харакани говорил: «Ты царь, о Махмуд, но тем не менее твое сердце томится по уделу нищего. Ты повелитель мира, ты владеешь всем, но тебе нужно еще и это». Вот почему рядом с правителем должен стоять бесстрашный и ничего не желающий для себя суфий. И тогда праведность и могущество станут совместно направлять государство на благо подданных.

* * *

Так он примерно и думал, отправляясь в столицу. А там, в городе, скрытом лесом, который местные «подражатели» и «непоседы», да и просто страстно взыскующие превратили в суфийскую аллегория, за стенами дворца, за дверями зала для аудиенций, где на полу, «точно ткач», восседал тучный Алауддин, потянулись не омраченные никакими заботами, вольготные дни. Полное отдохновение от посетителей с их бесконечными «У меня умирает брат», «Мой господин жесток ко мне»,

«У меня большая семья, но нечем жить», «Не знаю, как выдать замуж дочь», «Ничего не могу заработать своим ремеслом», с постоянной нехваткой денег, чтобы помочь, с обременительной славой сердцеведа, от которого никто не уходит, не получив утешения...

Труд приближенного друга и собеседника султана не был тяжким, ибо всем, что требовалось для него в строгих книгах о придворном распорядке, он обладал. Был «от природы даровит, добродетелен, чист верой, хранитель тайн... рассказчиком, чтецом веселого и серьезного, помнил много преданий». Должно быть,— что также рекомендовалось,— и в шахматы умел играть, по крайней мере вспоминал о них в «Тайнах постигших»: «Когда во время игры говорят: король, или ферзь, или слон, или конь, или ладья, или пешка, то это — лишь имена, а не истинная суть фигур. Однако фигуры близки тому, кто их вырезал и ими играет, ибо его рука постоянно прикасается к ним, и фигуры движутся лишь благодаря движению руки игрока». К тому же, словно о нем было сказано, что приближенный друг «тем ценнее, чем он более опытен житейски, чем более он побывал всюду». В общем все сходилось. А ведь если друзья государя «с хорошим характером, приятные, даровитые, скромные и терпеливые, можно заключить то же самое и о государе. Становится известным, что государь не славится ни плохим характером, ни злонравием, ни неучтивостью, ни скупостью». И он мог поддержать репутацию государя.

Еще же, как полагалось, «были у него и серьезность, и шутка». О том, что и шутка была, нетрудно догадаться и по остроумной игре слов в его стихах, и по насмешке над «лесной наукой», над столичными всеми-всеми, что стали суфиями, или над псевдовлюбленными, которые только и умеют, что непристойно крутить пупком или ночь напролет считать деньги, бесконечно раздражая этим возлюбленную. Попадались у него и собственно шутки, несколько саркастического свойства, вроде такой: «Всякий, кто наделен этими свойствами (бесстрашием перед лицом смерти.— В. Б.), без сомнения, влюбленный, всякий иной влюблен в рисовую кашу, но не во Всевышнего». Надо полагать, что знал он и «время применения их, когда оно настает; в серьезный миг не говорил шуток, а в часы досуга не говорил про серьезное».

Но все же больше, наверное, говорил Хамза о серьезном, для него как-то чаще «наставало время». При

этом он с трудом справлялся с предписанием всегда быть «согласным с государем, на все, что произойдет или что скажет государь, отвечать: „Отлично, прекрасно!“», а особенно — «не поучать государя», которому иначе «станет тягостно и произойдет отвращение». Ведь ради поучения его и пригласили, ради него он приехал. И не только об опасности поучения говорилось в книгах, но и о том, что «Приближенным падишаха должен быть здравомыслящий мудрец, а не легкомысленный остроумец; благодаря первому царь подымеется на высокие ступени совершенства, из-за второго низвергнется в бездну недостойных деяний». Такой исход никого не устраивал.

Султан Алауддин, вероятно, равно терпеливо и, как принято писать в малайских повестях, «с превеликим тщанием» выслушивал и духовные увещания о круговороте воды и прорастании семян, и государственные — о совмещении власти и дервишества, царственного и пророческого дара. Он и сам усматривал в себе их совмещение, и от других этого ждал. Недаром ему преподнесли такие стихи:

Владыка Вселенной — справедливый государь,
Государь-полус, наделенный полнотой совершенства,
Святой Божий, достигший совершенного единения,
Государь — постигший и совершенный.

Так отчето теперь, когда и «отцовство» несомненно, и «дети» наказаны, не подкрепить добрым увещанием оба слагаемых его могущества — в том ведь и состояла польза бесед с суфиями.

О том, что говорил Хамза о духовном восхождении, читателю уже известно. Что же учил о сани и долге государя — неведомо, да и биограф здесь теряется в догадках, иными из которых ему еще предстоит поделиться. Пока же заметит одно — скорее всего, герой его повествования одобрил бы речи своего коллеги-суфия, обращенные в конечном счете к тому же Алауддину. Ведь ему преподнес этот коллега — Бухари ал-Джаухари свое сочинение. «Знай, что на земле ни одно бремя не тяжелей бременю власти и лишь подвиг посланничества превосходит его трудностью... И тот, кто властвует, как подобает, во всех делах управления страной должен следовать примеру пророков, ибо сан пророка и сан владыки подобны двум алмазам в одном кольце, что безмерно ценимы и усердно хранимы, как сказал о том Бухари:

Владыка и пророк пребудут в мире бrenном,
Как два алмаза в перстне драгоценном,
Превыше тех мужей никто не вознесен,
О зрячий, их узри в величии нетленном...

Знай, что достославно вершили труды царства все пророки, и святые, и праведники и ни один из них ничем не опорочил своего величия, и могущества, и богатства, но терпеливо все скорби и тяготы власти сносил и к подданным милостив был, точно к детям родным, и радел о благе рабов божиих, ему подвластных. А сверх того со страхом неизменным заботился о жизни вечной, дабы умереть ему в твердой вере и душевном покое, избегнуть горести в Судный день и обрести радость непрестанную в райской обители. И такого-то государя за его превосходные свойства порой именуют тенью Аллаха на земле, порой же — милостивым наместником Истинного — преславен Он и возвышен! — а «милостивый» означает «щедрый без меры». Если же государю чужды свойства и дела владык, о коих мы упомянули, если во всем следует лишь своим страстям, душой пренебрегает и дела царства вершит не так, как подобает, он — тень Иблиса на земле и наместник дьявола, а посему — враг Господа и Посланника Его, который низвергает злокозненных владык, что от неразумия и беспечности блудной заносятся бесстыдно и безрассудно и, себя именуя властителями правоверных, не ставят ни во что рабов своих верных. О неразумный и беспечный, ужели не повелел тебе Господь твой по справедливости разрешать дела Его рабов и ужели не для того тебя поставил, чтобы ты их от всякого зла сберегал и во всяком добре наставлял? И если ты благом подданных пренебрегал дерзновенно, Господь — Опора Вселенной — против тебя в день Судный свидетелем будет и тебя осудит, показав непреложно, кто подлинно господин, а кто его раб ничтожный, как сказано о том в рубай:

Цари — что пастыри, народ — овечье стадо,
И хоть от века нерушима та преграда,
Без стада пастырем не станешь, а овце,
Чтоб быть овцою, пастыря не надо».

Должно быть, что-то в этом роде Хамза и говорил, а Алауддин слушал, то ли примерял, то ли не примерял на себя и не тягостно ему было, не происходило отворачивания, но, напротив, — удовлетворение знанием и полезное укрепление.

А меж тем кипела вокруг, плескалась шумно, но в

строгих берегах, жизнь «театрального государства» с высочайшими аудиенциями, с пестроцветными шествиями, которые Хамза либо уже помянул, либо еще помянет недобрым словом, с пирами, пусть пока еще и не на водах и без плавающих разносчиков блюд. И уже не приходили сами собой без помех, а выкраивались часы поста и молитвы, и если казалось другим, будто лишь в них неизменно погружен красноречивый шейх, то он-то знал, что не теми они стали, не прежними, не такими. Ст беседы к беседе нарушался какой-то внутренний лад, позволявший сосредоточиваться, мысли вразброд блуждали вокруг Алауддина, вокруг того или иного сказанного или не сказанного ему слова, как всегда бессильно, но просветить душу. Государь слушал внимательно, уразумевал, но продолжал, как выражался ар-Ранири, «преступать меру в приговорах рабам Божиим». По-прежнему летели головы, пусть и для утверждения мусульманской державы. И оттого начинали горчить запретные государевы трапезы. И хоть сердце после той шахрнавской ночи неизменно предстояло перед престолом Всевышнего, подергивался пеплом его легкий пламень, туманом заволакивало престол и таяли в нем любимые черты.

Все более склоняясь к тройной правоте «оседлых скитальцев», что презрели «непоседливость», он томился и думал о прославленном подвижнике из «Гулистана» Саади¹⁰, который, совершая омовение, свалился в бассейн и с трудом выбрался оттуда. Один из его сотоварищей сказал: «„Помню я, как шейх ходил по Магрибскому морю, даже не замочив ног. Почему же сегодня шейх чуть не погиб в этом маленьком бассейне?“ Шейх погрузился в раздумье и после долгих размышлений поднял голову и произнес: „Не слышал разве ты, что Мухаммад, господин мира, — мир над ним! — говорил: „Бывает у меня с Аллахом так, что не осмеливаются подойти к нам даже близкие к Аллаху ангелы и посланники“, но не говорил он: „Это бывает постоянно“». А ведь верилось когда-то среди тех оборванных, дурно пахнущих, назойливых посетителей, что будет постоянно, по крайней мере там постоянно было, ибо, как напишет он сам о Море — Всевышнем:

То море — рыбы и рыбный смрад,
Как постичь его незрелым умом?

И к себе применял слова другого дервиша, спрошенного государем: «Думаешь ли когда-нибудь обомне?» — и отве-

тившего: «Да, когда забываю о Боге». Потому что мыслями сильней и сильней приковывался к бесплодным своим назиданиям, надеялся, словно тот, в чьей памяти мелькнуло и скрылось точнейшее слово, которого в действительности и вовсе нет, что не кончено еще, что все-таки еще найдет это слово и разом преобразит все естество Алауддина.

А потом, точно зеркало ставила перед ним память, и в нем, не обманываясь внешним несходством — не роскошные одеяния, но выдавший виды джубба был на нем, — разглядывал он себя... «Один из сирийских подвижников обитал в лесу и питался древесными листьями. Один падишах отправился к нему, чтобы навестить его, и сказал ему: „Если вам угодно, приготовлю я вам место в городе, чтобы было спокойнее молиться и люди могли бы пользоваться благодатью вашего дыхания и подражать вашим благочестивым деяниям“. Отшельник не согласился. Один из везиров сказал ему: „Ради покоя сердца царя стоило бы тебе пойти в город на несколько дней и осмотреть это место. Затем, если чистота времяпрепровождения драгоценных сколько-нибудь помутнее от общения с посторонними — воля ваша!“ Богомолец отправился в город, где его поселили в собственном саду царя. То было место, чарующее сердце и тешащее душу... Царь сейчас же послал к нему прекрасную рабыню... а вслед за ней и раба, поражающего красотой, прелестного стройностью... Отшельник стал есть изысканные яства, носить красивые одежды, наслаждаться плодами, благовониями, сладостями и любоваться красотой раба и рабыни. А мудрецы говорят: „Кудри красавиц — оковы для ног разума и силки для хитрых птиц!“ Словом, блаженное подвижничество отшельника нарушилось... Однажды царь пожелал видеть его и заметил, что прежний вид отшельника изменился: он стал белым, и румяным, и полнотелым. Сидел он, облокотившись на шелковую подушку, а прелестный прислужник с опахалом из павлиньих перьев в руках стоял у его изголовья. Царь порадовался за него, и начали они беседовать о том о сем. Под конец беседы царь сказал: „В этом мире я люблю два сословия людей: ученых и отшельников!“ При сем присутствовал везир — философ, видевший свет. Он молвил: „О повелитель, дружба требует, чтобы ты благодетельствовал обоим сословиям: ученым давай деньги, чтобы они еще больше занимались, а отшельникам не давай ничего, чтобы остались отшельниками“».

Зеркало не лгало — не кто иной, как он, Хамза, появившись в светлой глубине. И тогда он, мысленно зовя царственного друга и собеседника и хмурясь оттого, что опять думает о нем, молвил: «Оставь отшельника отшельником!»:

Не гаси его любовь,
Чтобы он пребывал в единении в глубоком море.

Наконец он вспомнил вот что: Джалалуддин Руми рассказывал о царевиче, который пожелал сходить в баню, приказал слуге приготовить все необходимое и отправился в путь. По дороге им попалась мечеть, слуга вошел в нее и попросил царевича минутку подождать. Царевич прождал так долго, что все за это время успели покинуть мечеть. Семь раз царевич окликал слугу, но всякий раз слышал в ответ: «Я слышу тебя, я весь повиновение, но меня не отпускают!» Наконец терпение царевича истощилось, и он воскликнул: «Кто может удерживать тебя, когда все давно разошлись?» — «Тот же, кто удерживает тебя снаружи, не давая войти, удерживает меня внутри и не позволяет его покинуть». И вспомнив эту притчу, Хамза подумал: «Нет, не может Он отпустить меня. Он меня не отпускает!» И так подумав, ушел к тому, кто его не отпускал и мучил все эти дни или месяцы, кто знает. Скрылся в глубочайшей глубине и попросил: не ищите Хамзу...

И тогда из-под пепла вновь вырвался пламень, и донеслось оттуда, где всегда предстояло сердце:

Смело отбрось многослойный покров,
На ложе ее за завесой воссядь,
В одежды возлюбленной облачись,
Чтоб сладостные забавы вкусить.

Так закончилась та жизнь при дворе, но было ли тогдашнее посещение Алауддина единственным — не ответить.

Глава IX

РОЖДЕНИЕ ПОЭЗИИ

Это — двух соловьев поединок.
Б. Пастернак

Вполне возможно, что свои шайры Хамза начал писать еще до того, как был приближен ко двору султана Алауддина и что упоминание в «тахаллусных строфах»

тех или иных событий его жизни иной раз — не память о прошлом, а живой отклик на нечто только что происшедшее. Так ли это, трудно знать. Однако если пассаж о двух типах суфиев из книги «Тайны постигших» действительно свидетельствует о том, что она была написана в период близости с Алаудином, то время рождения классической малайской поэзии или по крайней мере время осознания, что она родилась, можно отнести к этому периоду. Ведь «Тайны постигших» скрывают и тайну стиховой формы шаира — первое и долгое время единственное в малайской литературе ее описание и объяснение.

Шаир (это слово происходит от арабского «шир» — «поэзия», «стих» и одновременно — «ведовство»), как, должно быть, уже заметил читатель, состоит из ряда четверостиший. Скреплены они смежной рифмой, одной и той же в каждом четверостишии, и в метрическом отношении довольно просты. Их метр, как это принято в малайском фольклоре, основывается на относительной равнотактности стихов (в строке шаира обычно девять-тринадцать слогов, но резко преобладают девяти-десятистопники), разделенных цезурой на два приблизительно равных полустишия. Форма шаиров, в частности тех, что принадлежат перу Хамзы, довольно точно воспроизведена в таком русском переводе:

Жаром пали и холодом веи,
Алчность и похоть в себе убей,
Сгори свечою, трутом истлей —
И долг свой ты выполнишь в жизни сей.

Сожги саронг, вырви меч из ножен,
Рушь истуканов, крепи божий трон,
Направь свой челн в необъятность волн,
Господь всемогущий — твой щит и заслон.

(Перевод Б. Парникеля)

Предшественники биографа потратили немало сил, чтобы разрешить вопрос о происхождении шаира и, несмотря на частные разногласия, пришли в общем-то к довольно близким друг другу выводам. Первый из них — стиховой формы, точно соответствующей шаиру, не обнаруживается в устной поэзии малайцев и других народов архипелага. Второй — самые ранние шаиры — это поэмы Хамзы, который, скорее всего, и был создателем этого жанра (то, что в «Тайнах постигших» поэту пришлось объяснять форму шаира, косвенно свидетельству-

ет о ее новизне). Третий вывод — шаир сложился под влиянием образцов персидской и арабской поэзии.

Все эти выводы не вызывают у биографа сомнения, но их явно следует уточнить и конкретизировать, во многом дополнить, а для этого — углубиться в область поэтики. Тут, однако, возникает серьезная опасность оказаться в положении того самого законоведа, что обучал ей ачехцев, которые желали постигать совсем иные материи, представляющие не частный, но общечеловеческий интерес. Увы — должен признать биограф — иного пути у него нет — не обратившись к столь специальному предмету, как поэтика, он не только не сумеет рассказать о Хамзе-поэте (что есть тривиальность, если не тавтология), но и пройдет мимо важных перипетий жизни своего героя — ведь исследование поэтики иной раз позволяет узнать и о них.

Итак, начнем с уточнений, а вернее, с того, что сразу же оговоримся — в арабо-персидской литературной теории и практике не существует ни одной стиховой формы, которая могла бы претендовать на роль безусловного прообраза шаира. Арабское же название этого жанра не может само по себе служить решающим аргументом в пользу его происхождения с Ближнего Востока, где в тому же термином ши'р обозначалась поэзия вообще, а не какая-либо определенная ее разновидность.

Примечательно и то, что подлинные арабо-персидские стиховые жанры, безусловно знакомые малайцам, так и не стали достоянием их литературы. В то же время шаир необычайно быстро занял в ней прочное место и просуществовал до наших дней. Уже это показывает, что, в отличие от касыды, газели и других арабо-персидских форм, шаир отвечал требованиям малайской культуры к структуре стиха, сложившимся еще в недрах фольклора.

Отыскивая ближневосточные корни шаира, ряд предшественников биографа усматривали прообраз шаирных строф в знаменитых персидских рубаи, редкая разновидность которых тоже использует сплошную смежную рифму во всех строках. При этом они рассматривали шаир как цепочку своего рода рубаи-строф. Этому, однако, противоречит тот факт, что отдельное рубаи является законченным поэтическим произведением и, насколько известно, в литературе персов не создавалось длинных поэм, составленных из рубаи. К тому же рубаи включает в себя два бейта — стиха, и поэтому, во-первых, не

может называться бейтом (Хамза же именно так именуется свои четверостишия), а во-вторых, поскольку по правилам поэтики бейт является завершенной, замкнутой единицей, то рубаи чаще всего и состоит из двух завершенных смысловых единств, что нехарактерно для строф Хамзы.

Таким образом, биографу трудно одобрить выбор, сделанный предшественниками, а следовательно, необходимо снова присмотреться к описанию шайра, которое в единственной фразе дал сам поэт. Считая, что одно из слов этой фразы, уже вызывавшее сомнения, искажено переписчиком, и восстанавливая его первоначальный облик и значение, биограф склонен перевести описание так: «Что до них (бейтов поэмы.— В. Б.), то в каждом четыре (раза употреблен.— В. Б.) садж». А садж в стихе — это рифма, но не концевая — монорим, повторяющийся во всех вторых полустихиях произведения (арабо-персидский бейт состоит из двух полустихий), а внутренняя, делящая полустихие на части.

Персидские трактаты по поэтике помогают понять смысл определения Хамзы. Автор одного из них, Рашид Ватват (XII в.) пишет о поэтической фигуре мусаммат: «Эта фигура состоит в том, что поэт делит бейт (касыды, исходной для поэтик формы.— В. Б.) на четыре части, и на концах трех из них ставит садж, а в четвертой части ставит рифму, и это называется также ши'ри мусаджджа (саджированный стих)». Значит, рифмы трех первых частей мусаммата считаются саджем, собственно рифма (монорим — кафийя) ставится в четвертой его части, бейт оказывается разделен не на полустихия, а, так сказать, на четвертьстишия.

Можно предположить, что своим определением Хамза не только стремился объяснить читателям, в какой-то мере знакомым с арабо-персидской поэтикой (о знакомстве с ней на Суматре в XVI—XVII вв. свидетельствуют как упоминавшиеся лекции, так и «Корона царей»; иное дело — степень этого знакомства), вводимую им форму, но и обращал их внимание на ту ее особенность, что в отличие от мусаммата классического типа он использует садж во всех «четвертьстишиях» и отказывается от конечного монорима. Такого рода мусаммат без монорима со смежной рифмовкой каждой из строф в отдельности встречается, например, у персидского поэта XI в. Манучехри.

Если смысл определения шайра таков, появляется

возможность объяснить употребление еще двух терминов: термина бейт для четырехчастной строфы, так как в мусаммате каждый бейт состоит не из двух, а из нескольких (часто четырех) частей и термина руба — «по четыре», — его прилагает к стихам Хамзы ученик поэта Хасан Фансури, — который может рассматриваться как реминисценция технического названия мусаммата из четырех «четвертьстиший» — мурабба — «счетверенный». Таким образом, предположение о мусаммате как форме, при помощи которой Хамза истолковывал структуру строфы в своих поэмах, связывает воедино и объясняет все высказывания его самого и его ученика по данному вопросу. Ши'р-и мусаджджа, насколько можно судить, представляет собой единственную в арабо-персидской поэтике форму, благодаря которой поэмы Хамзы могли быть приведены в соответствие с правилами этой поэтики, в частности с центральным для нее учением о бейте. Неудивительно поэтому, что к ши'р-и мусаджджа Хамза и прибег, когда ему понадобилось такое соответствие подчеркнуть. О том, зачем это понадобилось, речь еще впереди.

И все же слишком многое в шaire Хамзы не находит аналогий в ближневосточной поэзии. Прежде всего — это чисто малайская метрика его поэм, не несущая никаких следов влияния аруза — арабо-персидской метрики. Столь же специфична и структура рифмы, встречающейся более чем в трех четвертях его строф, которую можно назвать «прерывистой» или рифмой с ассонансом. Выглядит она так: *сулук — гурук — мусук — тубук* или *пингей — бисей — бидей — тирей* — и отличается тем, что в ней совпадают не только концы слов, но и гласные второго от конца слога, а согласные, разделяющие эти одинаковые части рифмующихся слов, разнятся между собой. Такой тип рифмы широко распространен в малайском фольклоре, особенно в народных четверостишиях — пантунах, и еще шире — в фольклоре батаков, обитающих в непосредственной близости от Баруса, но он отнюдь не предусмотрен арабо-персидским учением о рифме. Наконец, привлекает внимание и сама смежная рифмовка всех четырех строк строфы.

Если ненадолго отрешиться от данного Хамзой определения шайра, то прообраз его можно, похоже, отыскать в одной из традиций устной малайской поэзии — традиции тирадной, где отдельные стихи объединяются смежными рифмами или ассонансами в группы различного

объема, наподобие тирад старофранцузского или тюркского эпосов. Тирадная традиция бытовала у многих народов архипелага (минангкабоу Суматры, яванцев, даяков Қалимантана и др.), в том числе и у малайцев, где она до наших дней сохранилась в загадках, песнях и, что, пожалуй, еще важнее, — в устной эпике малайцев Малаккского полуострова. О знакомстве с этой традицией в Аче в XVI—XVII вв. можно догадываться по некоторым стихотворным вставкам из «Короны царей», весьма напоминающим тирады и не соответствующим персидским жанровым обозначениям, которыми они предваряются. О том же свидетельствует и один из шаиrow Абд ал-Джамала, где двустипхия сочетается с шаирными четверостишиями и необычно частыми скоплениями следующих подряд строф на одну рифму, которые выглядят как восьмистишия и даже шестнадцатистишия.

Наконец есть основания предполагать, что фольклорные истоки шаиrow Хамзы осознавались современниками поэта. На это указывают отдельные стихи его самого и поэтов его круга, столь интересные, что биографу придется задержаться на них подольше.

Обращает на себя внимание встречающееся у Хамзы и авторов из его окружения отрицание того, что их стихи — это песни. У самого поэта таких отрицаний два:

Эти слова — не песенки,
Лишь всколыхивающие рыдания в душе.
Их опьяняющая сила велика — поэтому они и изложены
в шаире,

Таково направление пути для всех друзей.

И еще:

Эти слова — уподобления и иносказания,
А не песенки, шутливо говорящие (синдиркан) о плоти.
Если возлюбленная не будет благосклонна,
Как ты разрушишь ограду?

По разу отрицают сочинение песен Хасан Фансури и Абд ал-Джамал:

Помыслы о знании от моего учителя,
Недостойно шутливо распевать (синдиркан) песенки.
(Хасан Фансури)

Эти слова — не песни,
Они лишь напоминают все поющее,
Если они умолкнут,
Несомненно, погибнут все друзья.
(Абд ал-Джамал)

Думается, должна была существовать какая-то причина, по которой все три поэта с таким упорством снова и снова повторяли: «наши стихи — это не какие-нибудь песенки (ньяньи)». Чтобы понять эту причину, следует сначала выяснить, что представляли собой такие третируемые песенки.

В «Малайских родословиях» — хронике первой трети XVI в. — словом «ньяньи» называются возникшие в народе по тому или иному поводу пантуны либо строфы с перекрестной рифмовкой. Иногда их стихи короче, чем обычно, и напоминают по метру детские песенки, в которых помимо строк с перекрестной рифмой встречаются тирады с рифмой смежной. То, что ньяньи действительно сочинялись и со смежной рифмой, подтверждается песней из другой хроники — «Повести о Банджаре». Наконец, из третьей хроники — «Повести о Патани» явствует, что слово «ньяньи» могло относиться не только к коротким песенкам, но и к довольно пространному поэтическому сочинению. Любопытно, что в «Повести о Ханг Туахе» дочь некоего вельможи интересуется тем, насколько скромными по содержанию были песни, исполнявшиеся герою местными певицами-бидуан. В связи с этим привлекает внимание глагол «синдиркан», встречающийся в приведенных стихах Хамзы и Хасана Фансури. Термином «синдир» обозначались стихи и песни, содержащие иносказание, как правило, насмешливого или эротического характера. Образцом синдира может служить такое четверостишие о двух соблазнительных девушках, к которым подбирается совратитель:

Подруг водою не разольешь,
На каждой кофта, на каждой брошь,
Спел ананас и банан хорош —
Чую, собрался мусанг (животное, наподобие ласки.— В. Б.)
на грабеж.

(Перевод Б. Парникеля)

Итак, суммируя, на заданный вопрос можно ответить следующее: под песнями (ньяньи) и насмешками (синдир) понимались разнообразные фольклорные сочинения различного объема с различным расположением рифм в строфе, часто эротического содержания. Хамза и поэты его окружения не желали, чтобы их шайры путали именно с такими песнями.

Теперь поставим вопрос так — не существовало ли в самой духовной атмосфере Аче конца XVI — начала

XVII в. чего-то, что делало бы эту путаницу особенно нежелательной и заставляло поэтов третировать няньки?

Один из предшественников биографа убедительно показал, что во многих стихах Хамзы слышны отголоски насмешливой полемики с ортодоксией, воплощением которой для него был верховный кади Аче — глава синклита из четырех религиозных (шариатских) судей, заметно укрепивший свое влияние при Алауддине, а особенно — при Искандаре. Неспособный под покровом земных символов увидеть глубины суфийского учения, он, как, вероятно, сказал бы Ираки, «постоянно придирался к влюбленным». Истолковывая понятие «мистической наготы» — свободы от тварного начала и индивидуального «я», — Хамза, например, писал:

Обнажите свои тела, если хотите отыскать
(Бога. — В. Б.)

Но не той наготой, которую осуждает кади.

Восхваляя вино мистического познания, советовал:

Этот чистейший напиток
Да будет вином нашего господина кади.

Объясняя же кораническое выражение — Господь ближе к верующему, чем сонная артерия, — с нескрываемой насмешкой восклицал:

«Преславлен я!» — как это изумительно,
Он ближе, чем сонная артерия.
Поразительно, что кади и проповедник
Даже в такой близости не обретают счастья!

В стихах Абд ал-Джамала говорится о том, что «слова истины» не следует искать в известных книгах по юриспруденции (фикху) «Мухаррар» и «Махали». Хасан Фансури высмеивал «слепого и глухого» проповедника, от которого не услышать «слов постижения».

Можно было бы еще сомневаться в актуальности этих стихов в годы жизни Хамзы, ссылаясь на их традиционность для суфийской литературы, если бы в одном месте поэт прямо не писал:

Не бойся гнева кади,
и да будут возвышенными твои притязания.

А бояться было чего! И у читателя еще будет случай в этом убедиться. Итак, имеются основания предполагать, что Хамза и поэты его круга ожидали, что их стихи, поверхностно истолкованные, могут вызвать обвинения в

«безнравственности» со стороны враждебно настроенных духовных лиц.

По-видимому, глухим слухам о такого рода стихах и обязана происхождением пресловутая легенда о том, будто Хамза открыл в столице Аче «веселый дом», обитательниц которого своими проповедями обращал на путь истинный суфий более умеренного толка — Абд ар-Рауф из Синкеля (живший примерно на полвека позже Хамзы).

После всего сказанного о характере песен (ньяньи) и об отношении ортодоксии к стихам Хамзы и его сподвижников не покажется бесосновательным предположение о том, что в словах «наши стихи — не песенки» (может быть, точнее, не простонародные песенки) звучит отголосок все той же скрытой полемики. Думается, что именно исходящим от ортодоксии обвинением в сочинении чего-то вроде таких вульгарных песенок можно объяснить настойчивое повторение этих слов.

Что же могло вызвать подобное обвинение? Во-первых, то, что в творчестве Хамзы суфийские стихи впервые зазвучали на родном языке, отчего их образы, столь бесплотные на языке чужом, обрели для малайцев плоть и кровь, окутались привычными ассоциациями. Во-вторых, любовная символика поэтов-суфиев также, видимо, в какой-то степени напоминала иносказания народной лирики. Действительно, второе четверостишие Хамзы, в котором упоминается слово «ньяньи», следует непосредственно после фрагмента о приходе в дом возлюбленной. Однако, думается, не только это. Контекст, в который включены остальные четверостишия, показывает, что существовала и другая причина.

Первое из названных четверостиший Хамзы следует после отчетливо доктринального описания мистической птицы, тон которого едва ли может вызвать ассоциации с народной песней. Особенно интересно четверостишие, входящее в поэму, подписанную Абд ал-Джамалом. Контекст, в который оно включено, характерен в двух отношениях. Непосредственно перед этой строфой следует призыв не искать высшей истины в книгах по фикху, которым противопоставлено суфийское сочинение «Ключ тайн» — возможно, комментарий к «Тайнам постигших» Хамзы. Таким образом, здесь утверждение «эти слова — не песни» как бы прямо продолжает полемику, описанную выше. В то же время это четверостишие венчает длинный экскурс о «неизменных сущно-

стях», по содержанию уж и вовсе ничем не напоминающий фольклорные произведения. В самой упомянутой строфе говорится, что «эти слова — не песни». Тем самым отпадает предположение о том, что речь идет о сходстве мелодии, на которую исполнялось это произведение (если оно вообще пелось, что сомнительно), с мелодией какой-то народной песни. Кроме того, автор добавляет: «они лишь напоминают поющее (песню)». Чем же?

Думается, после того как отпали сходство содержания и сходство мелодии, остается предположить лишь одно — данное произведение могло напомнить оппоненту народную песню своей поэтической формой (то, что и метрический строй, структура рифмы и строфы шaira находят аналогии в малайском стиховом фольклоре, биограф показал прежде). Именно поэтому Абд ал-Джамалу приходилось отрицать тождество шaira с такими песнями. Возможно, тем же объясняется стремление Хамзы, прибегнув к терминам шair, бейт, садж, руба, представить форму своих стихов, не находящую точной аналогии в арабо-персидской поэтике, как отвечающую букве последней.

Итак, стиховая форма шaira предстает, с одной стороны, как своеобразная вариация на темы арабо-персидской поэтики, с другой — как претворение норм фольклорной традиции. В такой фольклорности, впрочем, нет ничего необычного. Подобно ранним персидским суфиям, приспособившим для выражения своих идей не только арабскую, но и свою устную поэзию (и тоже подвергавшимся за это осуждению, как, скажем, знаменитый шейх Абу Саид), их яванские коллеги почти одновременно с рождением шaira ввели в суфийскую литературу местную, фольклорную по происхождению метрику — тембанг мачапат, малайские — и до, и после Хамзы распевали во время ратобов (зикров) любовные пантуны и сочиняли поэмы в жанре андей-андей, ачехские, перейдя со временем с малайского на родной язык, прибегали к своему исконному метру санджа. Необходимость общедоступной проповеди и участие простолюдинов в суфийских братствах требовали этого.

Если поглядеть на то, что создал Хамза — на его шair — глазами знатока арабо-персидской поэтики, можно сказать, что он ввел в малайскую поэзию мусаммат, отказавшись, однако, от монорима в концах бейтов. На взгляд же народного певца, — он упорядочил свободное

число стихов в тираде, канонизировав ее четырехстрочную разновидность. Биограф тем не менее полагает, что ни один из этих «взглядов» не может исчерпывающе объяснить мотивы действий его героя. Скорее, Хамза, знакомый с арабской и персидской поэзией, в которой техника рифмовки (строгий порядок расположения и повторяемости рифм) служит важнейшим признаком стиха, создавая (или вводя) свою форму, стремился к тому, чтобы она удовлетворяла этим требованиям. В то же время направление его поиска определяла малайская традиция, и именно она заставила поэта обратиться к мусаммату — наиболее адекватной ей форме — и отказаться от монорима арабо-персидского типа.

Возможно и другое — Хамза стремился представить фольклорную, по существу, форму как отвечающую правилам арабо-персидской поэтики. Оба эти предположения несколько не противоречат друг другу. Как в том, так и в другом случае найденная Хамзой форма соответствовала нормам влияющей традиции и одновременно — нормам традиции, воспринимающей влияние, лишней раз свидетельствуя, что словесность прочно усваивает именно то, что находит аналогии в ней самой, что узнается в чужом как нечужое, что можно «выдать, шутя, за свое». Роль воспринимающей культуры неизменно активна — малайцы, так много взявшие извне, не раз это доказывали, не раз обнаруживали умение создавать литературные синтезы, которые — не что иное, как узнавание своего в чужом и слияние того и другого воедино. Шаир Хамзы — образец такого синтеза.

Однако не только тонкая избирательность при восприятии арабо-персидской поэтики и способность к созданию синтеза проявилась в шаирах Хамзы. В них дала себя знать его готовность состязаться с тем, что принято в этой поэтике, в формальной сложности и изощренности.

Судя по обычной длине его шаиров — тринадцать-пятнадцать бейтов — и по тахаллусу в последнем бейте, Хамза, по-видимому, подражал персидской газели (вернее сказать, саджировал ее). Ведь именно газель насчитывает от четырех до четырнадцати-пятнадцати бейтов, а со времен Атгара (XIII в.) тахаллусный бейт — ее обязательное завершение. Может показаться, что, отвергнув столь сложный формальный элемент газели, как монорим, Хамза пошел на существенное упрощение образца, которому подражал. На самом же деле

он восполнил то, что было опущено, характерным удвоением того, что осталось.

У Хамзы не только каждый бейт удвоен благодаря саджу, но и вся «газель» вдвое длиннее средней персидской газели классического периода (у него четырнадцать-пятнадцать бейтов, а у Амира Хосрова, Хафиза, Камола Худжанди, Джами — чаще всего семь бейтов и редко свыше девяти). Интереснее же всего, что и «прерывистую» рифму Хамзы можно рассматривать как двойную, или как рифму, где «перезваниваются» не только все последние, но и все предпоследние слоги: *су — лух, ту — бух, гу — рух, му — сух*. В ближневосточной поэтике такая рифмовка любых гласных предпоследнего слога, как уже отмечалось, не была принята. Исключение составляли лишь слова, в которых этот гласный — долгое «а» (алиф). Но и тут закон существовал только для арабов, для персов он не был писан. Как отмечал персидский теоретик XV в. Вахид Табризи: «эта рифма специфически арабская, и, если неарабы (т. е. персы. — В. Б.) соблюдают этот алиф, это называется „лузум ма ла йалзам“ (делание необходимым того, что не необходимо), а если они не соблюдают — это не ошибка. Если неарабы поставят в рифму со словами акил и джахил слова мукбил и мушкил — это допустимо». Хамза же распространял «обязательность необязательного» на все гласные, делал ее для себя почти неизменным условием и крайне редко рифмовал слова вроде акил и мукбил.

В итоге семи-девяти одинаково рифмующимся словам газели Хамза противопоставил четырнадцать-пятнадцать «четверок» слов, связанных посложной двойной рифмой. Так что, кто выиграл состязание по трудности стиховой формы, сказать нелегко, особенно если добавить к изощренной рифмовке обилие внутренних рифм, тонкую инструментовку стиха, многочисленные случаи сложной игры слов, примеры которой рассеяны по всей книге биографа. Эти приемы находят аналогии как в определенных арабо-персидских поэтических фигурах, так и в звуковых повторах и звуковых символах пантунов.

Теперь от стиховой формы необычных газелей Хамзы пора перейти к их образному строю, с которым читатель уже тоже немного знаком. Покуда, правда, он сталкивался преимущественно с глубинным суфийским содержанием образов поэта, теперь же ему предстоит приглядеться к их выразительной стороне — тому, что, соб-

بقضا نور ارجمان . انكابه زوف انساني . دائم برماين دلاوق باقى .
 نغم الله انك نمان . روح الله انك بوان . واسمه انك موكان . ظاهر
 دان باطن سر زبان . نور اسمه نام با نيين . خلفه الله انك ساكنين . مزاج
 سليمان انك فاورين . دائم بزوفن دائم بالين . امفت بقا انك ايوبين .
 ضم نكم انك بنفون . كرج الله بخ و نورون . معتدل الله دش يسون .
 قاضي الله انك سوجين . اي انا الله انك بونين . مماكي دسا انك روكين .
 كين راضين مات دائم فحسين . ترك الدنيا انك لسان . منقوست
 دسا انك موان . عبد الواحد اصل غاب . دائم انالحق انك كتاب .
 كرجاب ماق دان عاشق . جلون سمعرون فائق . معيار ابر تر لذ واصوق
 يدائم دلاوق بر نام خالق . ايكن ايست ترلال ظاهر . الهن دائم دلاوق ابر .
 نكلم فون اي ترلال هابز . واصلم دائم دان دلاوق هابز . ايكن الحق
 بزوفن سون . معيار ابر كدالم نوب . الهن نقصير معيار كود دسا
 اي تاه انك جهان موقول . جانن موق ترلال عالي . ايوب علم ايكن سلطان
 جانن كو ماقل حاج معيارى . واصلم دائم دائم دان دلاوق صافي . جانن
 موق بي كو فاني . انك ابر عاشن كوالى . ممن قصه ويرى نكلم فون هبنا
 بيد اي راض انك طور سيناه . دلم دائم دلاوق سيناه برمانن تاين
 دان كاجه ميناه سيناه سيناه سيناه سيناه سيناه سيناه سيناه سيناه

Страница из старейшей рукописи Хамзы (начало XVIII в.)

ственно, делает поэзию Хамзы поэзией, а не трактатом по суфизму. Впрочем, часть стихов Хамзы — это именно такие трактаты, только метризованные и «оперенные рифмой». Они обычно начинаются с обращения: «О вы, люди (или простолюдины, сведущие, неискушенные

и т. д., по выбору)!»), за которым следует изложение какой-либо истины в форме прямой проповеди, почти лишенной поэтических прикрас; но зато густо уснащенной кораническими цитатами и реминисценциями (в одном из шаиров в девятнадцать строф — тринадцать цитат из Корана), хадисами, изречениями сподвижников пророка и суфийских авторитетов. И все это по-арабски.

Порой целые фразы Корана вплетаются в и без того сильно арабизированный текст так естественно и с таким мастерством, что нисколько не нарушают течение мысли или связность описания:

Это море, именуемое *Единым*,
Совершенно и *вечно* среди всего сущего.
Вот почему оно не *рождало* и не *было рождено*,
И никто не был ему равным.

(Здесь и далее курсивом отмечены арабские слова и выражения, взятые из Корана.) Подобные стихи вполне можно было бы принять за очередное восхваление мистического моря, если бы их арабская часть не была взята из Корана — в данном случае она почти целиком вместила суру «Очищение веры», столь значимую, что нередко именуется половиной священной книги. Или еще цитата — на этот раз из суры «Корова»:

Эта сущность проглядывает с полной очевидностью
В облике всех нас, людей.
Доказательство тому — *куда ты ни обратишь взор*,
Там лик Божий, он в любом месте.

А вот пример строфы, включающей не один коранический стих, а комбинацию нескольких стихов из суры «Звезда», повествующей о мирадже Мухаммада:

Расстояние в *два лука или ближе* означает
Встречу со Всевышним Господом.
Не глало сердце, будто видело
Именно то, *что видело.*

Прямо выражающие мысль стихи Хамзы, представление о которых дают, например, те пятнадцать бейтов, что истолкованы в «Тайнах постигших» (с. 299—300), по большей части повторяют положения его прозаических сочинений. Порой, однако, они дополняют изложенное в прозе учение новыми нюансами, наподобие того, как это происходит в шаире о мистической «наготе»:

Постижение безмерно удивительно,
Оно — одеяние святых, обретших благу участь.
Тот, кто достиг его, становится любящим,
Чья стоянка близка к Господу миров...

Признак и доказательство их единения —
То, что они неизменно облачаются в одеяние наготы...
Эта нагота — не шегольство,
Она — облачение прославленного феникса.
Если вы страшитесь смерти и погребения,
Ваше бытие не станет просветленным.
Эта тайна (тайна «наготы». — В. Б.) от Печати Пророков
Снизошла к общине влюбленных.
Тот, кто облачился в нее, обрел истинную уверенность,
Забыв о дольном мире и всех существующих в нем верах.

От учительного-проповеднических стихов Хамзы заметно отличаются его символические шайры. Рассуждения на языке метафизики и теологии сходят в них на нет, число цитат и реминисценций из Корана — ничтожно, причем иногда они предстают не в арабском, а в малайском обличье, как, скажем, в строках о Всевышнем «искушенном в обманах и бесчисленных уловках», переключаясь с кораническими выражениями «Аллах — лучший из хитрецов» или «Аллах — лучший из ухищряющихся». Большую часть стихового пространства в таких шайрах занимают более или менее развернутые и часто не лишённые сюжетной динамики описания определенных образов-символов, которые предоставляют учению возможность «закрыв, полуоткрыть» себя в иносказании:

Хотя возлюбленная близка,
Как сможешь ты обнять ее, оставаясь в саронге?
Того, что ты сумел изорвать его, не довольно —
Она все равно не сядет к тебе на колени — ведь ты ей
неровня.

Смысл здесь тот же, что и в приведенных выше строках: саронг — тварное начало «я», изорванный саронг — не достигшее полноты самоотречение, но ничто, ни одно слово в поэме не свидетельствует об этом. А дальше снова без объяснения близость красавицы предрекается лишь тому, кто облачится в ее одежды. Перед нами — любовная сценка и только, «лик» символа, проникнуть в глубину которого можно лишь с помощью чего-то внешнего по отношению к нему. В данном случае это внешнее что-то — «Молнии» Ираки: «Желая возвысить влюбленного, возлюбленная прежде всего совлекает с него одеяния, собранные по всем мирам, и облачает в рубашку собственных атрибутов. Потом она начинает называть его своими именами и поселяет в своем дворце». Без заведомого знания, полученного из книги ли, от учителя ли, значения символических шайров Хамзы не понять. Это и отличает их от его проповеднических поэм.

Говоря о существовании символической поэзии Хамзы, биограф не случайно выбрал пример именно из Ираки. Ибо, подобно тому как определение шaira в «Тайнах постигших» дает ключ к пониманию его стиховой формы, уместившиеся на одной странице этого же сочинения три цитаты из Ираки — не что иное, как ключ к образному строю наиболее интересных шайров малайского поэта. Приводимые Хамзой цитаты таковы:

Море всегда неизменно; волнуясь, оно становится волнами.
Говорят: волны, но в своей истинной реальности это все
то же море.

* * *

Я уединился с моей возлюбленной, и не было никого,
кроме нас.
А будь там еще кто-нибудь, кроме меня, она была бы
недостижима.

* * *

Стекло прозрачное, а вино светлое,
Оба сложи и во всем подобны друг другу.
Как если бы было вино, но не было кубка,
Или был кубок, но не было вина.

Три «больших образа» — море, возлюбленная, вино, — явленные именно в такой смысловой акцентуации и тональности, — это как бы три завязи всей образной системы символических поэм Хамзы, из которых она, многообразно развиваясь, вырастает, три бусинки, вокруг которых идет ее кристаллизация, три центра притяжения, привлекающие и удерживающие ее более мелкие и дробные частицы. Каждый из этих образов не только сочетается с другими в сложных по составу шайрах, но и разворачивается в целые отдельные поэмы. Они же определяют облик одного из важнейших течений в истории персидской суфийской лирики, того, к которому принадлежали Ираки, Шабистари, Магриби, Шах Ниматуллах, Джамии, к которому в конечном итоге примыкал и Хамза, переносивший его традиции на малайскую почву. Примечательно, однако, что порядок появления отрывков из «Молний» в «Тайнах постигших» точно соответствует значимости «больших образов» именно в творчестве малайского поэта, а не его персидских учителей. Даже если судить только по тому, что у кого встречается чаще, что реже, можно заметить следующее: на первом месте у Хамзы всегда образ моря, потом уже — возлюбленной,

потом вина, у них же море неизменно занимает последнее место. Так что если сами отрывки указывают на источник вдохновения Хамзы, то в их порядке, пусть и бессознательно, проявились предпочтения, породившие своеобразие его творчества.

Совпадением «больших образов» у Хамзы и Ираки, Хамзы и других перечисленных персидских поэтов дело не ограничивалось. Как у них, так и у него эти образы могли связываться между собой, сопрягаться в пределах бейта или строки. Правда, персидские поэты искусней в таких сопряжениях — у них образы не просто сопологаются, но нередко перетекают друг в друга и даже обладают способностью взаимопревращения. Вот, например, как соединяет Хамза образы вина и возлюбленной:

Это вино чистое, его цвет прозрачный,
Пьющий его пьянеет и гибнет для мира,
Обладая возлюбленной, чье имя — Вечная.

А вот как перетекают друг в друга те же образы у Ираки:

Красные, как вино, губы возлюбленной явили собой чашу,
И они назвали их вином влюбленных.

Хамза соединяет образы моря и возлюбленной:

Взысуйте Моря Вечной жизни,
Не довольствуйтесь глотком влаги,
Постигайте истинный смысл воды,
Ваша возлюбленная причастна к ней.

А Ираки «превращает» море в вино:

Он может жадно выпить из бутылки моря
Тысячу глотков вина и попросить еще один.

Поистине, ученик не бывает выше учителя. Впрочем, и у Ираки встречаются простые соположения того же, скажем, вина и моря:

Твое вино никогда не касалось моих губ — я пьян от жажды.
В твоем море боли тонет корабль моей жизни и упования.

А Хамза, как еще убедится читатель, хотя и не столь элегантно, тоже умел «превращать» море в вино.

Еще нагляднее свидетельствует об истоках творчества Хамзы то, что не только для его «больших», но и для «малых», «расцвечивающих» образов, находящихся в поле их притяжения, обнаруживаются параллели в стихах персидских поэтов-суфиев. Таковы «солнце», которым становится взыскующий Истины, «зеркало» — свет Мухаммада, из которого «излучилась Вселенная», «еди-

Целебное средство для
всяческой плоти
* * *

Пьющий его забывает о чаше
И становится несравненным
Мансуром
(Победителем.— В. Б.)

* * *

Этот напиток не из дольного
мира,
Он возносит нас к Преславному.

* * *

Свой дом и хозяйство
за плетеным забором
Обменяй на чашу вина.

* * *

Выпив его, ты как бы
совершишь паломничество
в Мекку

* * *

Оно (вино.— В. Б.) особенно
подходит в дни поста
И когда творишь пять молитв.

* * *

Чистое вино в прозрачной чаше,
(или чаше из драгоценного
камня, стандартное сравне-
ние для вина — «распла-
вленный рубин». — В. Б.),
Хотя у них два имени, они
одного рода.

* * *

Уничтожь все море,
Бесстрашно выпей его до дна.

* * *

Омой тело вином.

певцов любви в Ширазе
(Хафиз)

* * *

Взыскуй вина без чаши.
(Шабистари)
Кравчий, приди! Напиток,
победу дающий... дай мне!
(Хафиз)

* * *

Благодаря аромату его осадка
(осадка вина.— В. Б.)
наполняющему землю,
Человек восходит до небес
(Шабистари)

* * *

Весь сотворенный мир
неизменно опьянен им.
И всегда странствует вдали
от дома и домашнего очага.
(Шабистари)

* * *

Посох паломника... они отдали
как выкуп за этот осадок вина
(Шабистари)

* * *

Опьяненность, как и
трезвость,— то же, что молитва.
(Ираки)
О кравчий, наполни чашу тем
вином —
Моим сердцем, моей религией
(Ираки. Молнии)

* * *

Так чисто вино и так прозрачен
кубок,
Что два кажутся одним
(Ираки)

* * *

Он может жадно выпить из
бутыли моря
Тысячу глотков вина и просить
еще один
(Ираки. «Молнии»)

* * *

Но если он, как я, в вине
любви утонет,
Омой его вином пред тем,
как похоронят.
(Амир Хосров)

* * *

Твое тело чисто в своем истоке:
Его сокрытое — вино, а
явленное — чаша.
Ты и виночерпий и пьяница,
Таков Мансур, ставший
Насиром (т. е. Богом — В. Б.)

* * *

Этот несказанно чистый
напиток
Да будет вином нашего
господина кади.

* * *

Виночерпий, собутыльник, вино
и чаша — все есть Он
(Ираки. «Молнии»)
Это Бытие (т. е. Бог. — В. Б.)
едино, а проявлений у него
сто тысяч.
Его форма — чаша, а значение —
вино.
(Шах Ниматуллах)

* * *

Стража нравственности надо
напоить вином отменным.
(Джами)

На первый взгляд почти та же картина наблюдается в стихах Хамзы с возлюбленной. Чтобы не утомлять читателя массой взятых наугад примеров, биограф на этот раз решил ограничиться несколькими мотивами, совпадающими в любовной лирике малайского поэта и одного лишь Джами, творчество которого — своего рода итог классического течения в поэзии персидских суфиев — демонстрирует некий усредненный вариант ее образности и канона любовного поведения.

У обоих поэтов возлюбленная живет в «высоком доме» за прочным забором. Ее охраняют множество рабов и сторожевых псов. Она мастерица играть в прятки, «ускользать от взгляда», причем обычно укрывается в душе влюбленного. У Хамзы возлюбленная обитает на равнине, «полной ядов и противоядий». У Джами она сама одновременно «кубок с ядом» и «целительный бальзам». В обмен на любовь возлюбленной влюбленный готов отдать жизнь. Поэтому у Хамзы он — мужественный воин (хулубаланг), «не страшится яванских копий», и так далее. Джами ту же идею выражает так:

Джами, лишь тот любить достоин, кто сердцем мужествен,
как воин,
Так будь же тверд, готов и жизнью пожертвовать без
колебания.

Мужество и самоотверженность влюбленного у Хамзы олицетворяет летучий светляк, устремляющийся к огню светильника и сгорающий в нем. В стихах же Джами, как и любого персидского поэта-суфия, постоянно варьируется тема свечи и мотылька. У Хамзы возлюбленная на людном базаре продает влюбленным вино. У Джами она также непрочь появиться на базаре, но вино продает не сама — его, как подобает по законам персидской ли-

рики, предлагает «поэтический близнец» возлюбленной, красавец-кравчий (саки), в которого страстно влюблены все «гуляки» — суфии. Как помнит читатель, этот кравчий появляется и в сочинениях Хамзы.

Все это, разумеется, обычные персидские образы-символы, однако уже в двух последних появляется и нечто необычное. Так, замена мотылька летучим светляком не только придает иносказанию новый и весьма важный для суфийской поэзии оттенок: ведь это насекомое — маленький «огонек», как бы изначально единосущный большому огню светильника, с которым он сливается, — но и сообщает образу специфически малайский колорит. Так же и чаша у Хамзы — это не какой-нибудь драгоценный кубок персидской поэзии, а обыкновенный малайский сосуд из половинок кокоса. Вообще местный быт в любовной лирике Хамзы отражен заметно ярче, чем в его винных шаирах: в волосах у возлюбленной цветок, на шее — цветочная гирлянда, она одета в саронг из многоцветной ткани, ее дом украшен типичным малайским орнаментом, ее ложе скрыто за многослойной завесой. Жилище же влюбленного окружено плетеным забором, он одевается в сампинг — еще один вид саронга — и вызывает гнев возлюбленной, считая деньги и нанизывая монеты на веревку. При этом примечательно отсутствие у Хамзы важнейших образов персидской любовной поэзии. Его возлюбленная неизменно показана «общим планом». О наделенных символическим смыслом чертах ее лица — локонах, щеках, глазах, губах, пушке над губой, родинке, которыми буквально переполнены стихи персидских суфиев, не упоминается ни разу. Нет в шаирах Хамзы и описаний садов с их розами, соловьями, нарциссами — также излюбленного персидского «большого образа».

Еще интересней, однако, другое — канон любовного поведения в стихах Хамзы радикально отличается от того, что принят в поэзии иранского мира. Согласно этому канону, отраженному среди прочего в газелях Джами¹¹, возлюбленная обитает в доме, состоящем как бы из одних стен, двери и порога или только двери и порога, — об остальном упоминается крайне редко. Она бесконечно прекрасна и столь же жестока, на редкость кокетлива и совершенно неприступна. Она пробуждает в сердце любовь, пронзая его стрелами ресниц или улавливая в силки локонов, она завлекает и манит влюбленного, чтобы оттолкнуть, не оставив и тени надежды на близость, которая недостижима даже ценою жизни:

О если б жизнь была ценой любви, соединенья —
Соединения с тобой любой искал бы смело.

Влюбленный, готовый умереть во имя возлюбленной, редко устаивается даже поцелуя или просто благосклонного взгляда.

Влюбленный неизменно стремится на улицу возлюбленной, лобзает дорожную пыль, по которой она, быть может, ступала. Непрестанно бродит он вокруг ее дома, подобно безумцу заводит речь со стенами и дверью, проводит ночи во прахе на ее пороге, подметает его ресницами, заводит дружбу с собаками любимой:

Соперник поносил Джами, но молвил пес:
«Он с нами службу нес и нам — других дороже».

Однако переступить порог, войти в дом ему никогда не удастся. Натура влюбленного куда менее антиномична, чем характер предмета его страсти, вернее сказать, он — воплощенная любовь и преданность. Эта любовь — род тяжкого недуга. От ее неизлечимой безответности влюбленный непрестанно рыдает, сетует, проливает слезы. От нее он иссох и стал желт лицом:

Когда б не красили щек моих капли кровавых слез,
Лицо мое, как лицо мертвеца, пугало бы желтизной.

Лишь в мечтах или в сновидениях влюбленный достигает желанной близости, но обычно даже мечты о ней кажутся ему бесконечно дерзкими:

Лишь предвосхищаю свиданье с тобой, но уже мой язык
Немеет, столь дерзкой мечтою смущенный, подруга моя.

Вовсе не таков куда более благоприятный для влюбленного канон любовного поведения, запечатленный в поэзии Хамзы. Правда, его возлюбленная тоже живет в доме, за ограду которого нелегко проникнуть, или во дворце на вершине горы, куда ведут крутые и тернистые тропы, она тоже переменчива и готова в любой момент скрыться от взоров, однако, проникнувшись готовностью влюбленного пожертвовать ради нее жизнью, тотчас становится «близкой и радушной». К тому же многомудрая и покоряющая всех и вся возлюбленная благосклонна к тем, кто умеет «ступать плавно» и «звать нежно», и позволяет им «приручить» себя.

Самоотверженный обладатель этих достоинств должен, запасшись решимостью (и оружием!) истинного воина, отправиться в дом возлюбленной, не мешкая вой-

ти за ограду, смело отбросить многослойный покров, скрывающий ее ложе, и «воссесть подле нее» («Нет, ты не сядешь возле меня!» — с отчаянием воскликнул бы здесь герой газелей Джамии). Затем, усадив возлюбленную к себе на колени (герой газелей Амира Хосрова мог позволить себе лишь «почтительно коснуться лбом ее колен, склонив колени», как брахман перед кумиром), крепко сжав ее в объятиях и зажегши в сердце страсть к единению, ему следовало заверить возлюбленную в готовности исполнить любое ее повеление, и «тогда дело пойдет на лад» — «их тела сольются».

Таким образом, у Хамзы главные препятствия для влюбленного заключены не в характере возлюбленной, но в тяготах пути к ней и в ее поразительной способности исчезать и перевоплощаться (порой сама возлюбленная облегчает поклоннику эти тяготы, отправляя за ним посланца с воинами, которые прокладывают для него дорогу). Если препятствия преодолены, а влюбленный куртуазен и не дорожит жизнью, успех ему обеспечен.

Всякий, кто знаком с малайскими классическими повестями, легко узнает в этом каноне их любовный этикет. По всей видимости, уже существовавшие во времена поэта малайско-яванские повести о Парджи и его неотразимом собрате на поприще брани и страсти — Санг Самбе запечатлели три разновидности этого поведения, различающиеся в зависимости от знатности героя и героини.

Когда влюбленный — персонаж высокого плана, а возлюбленная — низкого (пусть даже временно или по ошибке), основа поведения влюбленного — откровенный, «неотступный напор», не оставляющий предмету страсти никакого выбора, никакой надежды избавиться от домогательств. Ни на миг не смолкает восторженно-нежный и вместе — нетерпеливо-настойчивый любовный бред, не дающий красавице опомниться, одурманивающий ее. «О сестрица, — восклицает влюбленный, — о алмазная гора, о хрустальная моя владычица, о божество, подобное цветку, о дыхание жизни моей, о отражение небесной девы, о золотая моя, о счастье мое!» и т. д., и т. п. В ход идут и клятвы в вечной верности, и сетования на неизбежную тоску, и жалобы на неизлечимые болезни сердца, на бессонницу, попросту на невозможность уснуть одному. Во время всех этих излиятий влюбленный дерзостно удерживает красавицу за руку — жест совершенно немислимый по правилам этикета, и в конце концов,

подхватив на руки ее, оглушенную, ошеломленную, плачущую от страха и бессилия, уносит в опочивальню.

Все полностью меняется, когда персонаж высокого плана не влюбленный, а возлюбленная. Нетерпеливая нежность и восторженная настойчивость заранее торжествующего любовника уступают место скрытым «в сердце своем» томлениям, тайным признаниям и мольбам, а главное — сдерживаемым порывам чувств воздыхателя, перемежающимся всевозможными подвигами во имя «хрустальной владычицы». Соответственно изменяется и роль возлюбленной. Из персонажа во всех смыслах слова «страдательного» она становится активным началом любовных перипетий, также тайно поощряющей своего избранника, хранящей ему верность, бесстрашно отправляющейся на его поиски. Невозможность для героев открыться друг другу (ему из-за низкого, точнее, мнимонизкого происхождения, ей — из-за самих норм этикета) приводит к тому, что в атмосфере, окружающей влюбленных, решительно преобладает стихия иносказательности. То это какой-нибудь эпизод, разыгрывающий тривиальную, но оживленную искусной драматизацией метафору, скажем, любовь — опьянение или муки любви и утоление их — недуг и исцеление; то эротически окрашенное изображение цветущих садов, потаенных уголков леса или преддождевых небесных знамений; то противопоставленные «открытым» зрительным и слуховым образам образы «ароматические», более «прикровенные» и интимные. Так возлюбленная обыкновенно проявляет расположение к влюбленному, даря ему шкатулку со своими благовониями — воплощение ее самое — или поясной платок, а то и кайн, хранящие аромат ее тела, который потом чудится влюбленному везде и во всем. Эта тема «поощрения ароматами» — как бы женская ипостась мужской темы «сдерживаемых порывов».

Наконец, на влюбленного и возлюбленную, чье влечение взаимно и которые — ровня друг другу, рассчитана еще одна разновидность любовного канона. Своей открытостью и страстностью «голосоведения» близкая той, «напористой», она, разумеется, лишена и тени принуждения или несвободы — восторженность ее отнюдь не настойчива, а нежность — не нетерпелива. Ее образец — любовь Самбы и Джанувати, супругов в прежнем рождении, разлученных в рождении нынешнем. Именно эта разновидность канона, пусть дополненная кое-чем из другой, «прикровенной» и иносказательной, — и нашла

отражение в любовной лирике Хамзы, а потому заслуживает особого внимания.

Разлученная с Самбой и полоненная ужасающим порождением земли — великаном Санг Бомой, Джанувати обитает на золотой горе, во дворце, который обнесен высокой стеной и охраняется воинством ракас. Узнав о том, где пребывает ее возлюбленный, а заодно — о его муках в разлуке с ней, царица отправляет к Самбе посланницу, свою наперсницу — небесную деву, которая должна провести его в недоступный дворец (ср. посланца с воинами, «торящими путь» у Хамзы). Небесная дева исполняет просьбу, и тогда: «он (Самба.— В. Б.) вошел в золотой дворец, а потом пошел в покои царицы... И он увидел царицу Джанувати, сидящую в полном одиночестве на ложе, украшенном драгоценными камнями. И хотя она была растрепана, а глаза у нее опухли от слез, от этого она казалась еще прекраснее. И царевич Самба незаметно подошел и сел рядом с Джанувати. Она вздрогнула и оглянулась. Самба сразу же привлек ее к себе, усадил на колени и стал целовать, говоря: „О госпожа и младшая сестра моя, золото мое, венец моей жизни! Ты моя погибель, ты моя боль. Если бы я не встретился с тобой теперь, я уж, наверное, умер бы от тоски»¹².

Вспомнив, как по зову бога Вишну Самба в предыдущей жизни покинул ее, Джанувати прикидывается рассерженной и «вся в слезах потупляет голову». Делает она это преимущественно для того, чтобы проверить силу чувств возлюбленного, и он тотчас обнаруживает готовность отдать жизнь, дабы вернуть ее расположение: «Если ты не простишь меня, к чему мне жизнь? Тогда уж, госпожа, лучше убей своего грешного мужа, пусть я немедленно умру, ибо не мила мне жизнь. Царевич Самба вынул из ножен свой крис и подал его царице Джанувати со словами: «Вот, сестрица, не мешкая, возьми мой крис и убей своего раба, если думаешь, буд-то он виновен пред тобой».

Испытание на самоотверженность выдержано, и Джанувати без промедления «отводит руку Самбы», сразу же его простив. Следует неперемный монолог влюбленного, как сказал бы Хамза, «зажегшего страсть в сердце» (то самое «нежное призывание») и счастливый финал: «„Госпожа и младшая сестра, жизнь моя, подобная цветку. О если бы владыка небесный судил мне жить и умереть вместе с тобой, супруга моя, цветок из

одного со мной сада! Взгляни на меня приветливо хоть уголочком глаза, что сверкает, как зарница, дабы хоть немного исцелить боль, угнездившуюся во мне". И Джанувати сидела, опустив голову, а сама улыбалась, слушающая нежные речи царевича. Видя, что царевна улыбается, Самба не сдержался, обнял, поцеловал ее и, подхватив на руки, унес в опочевальню».

Совпадение с любовным каноном Хамзы, таким образом, полное.

Но и это еще не все. Множество мотивов любовной лирики Хамзы встречаются в уже упоминавшихся народных четверостишиях-пантунах,— тех самых, что и поныне сочиняют влюбленные юноши и девушки в малайских деревнях, тех, в которых скитальцы изливают тоску по родным краям, а старики учат мудрости, заветам отцов и веры, столь ценимому искусству вести себя. Гордость малайской поэзии, пантуны, которыми увлекались Шамиссо и Гюго, Верлен и Брюсов,— это целый особый мир, наделенный собственным «языком». Построен этот «язык» на напоминающем загадку параллелизме звуковых и смысловых символов первого иносказательного двустишия (сампиран) и своего рода слов-отгадок второго двустишия (иси), непосредственно выражающего мысль или чувство. Для восприятия взаимосвязи обеих частей во многих пантунах довольно общечеловеческого психологического опыта. Нетрудно, например, понять такой пантун:

Облака проплывают над высокой горой,
Пылает светильник, заправленный маслом.
Где ты сейчас, в каких краях?
Хоть скрылся из глаз, не уходишь из сердца.

Параллели между проплывающими в вышине облаками и далеко уехавшим возлюбленным, между пылающим светильником и любовью, не гаснущей в сердце, достаточно очевидны.

Однако далеко не столь проста связь двустиший в наиболее изысканных пантунах, призванных не столько воспроизвести предмет, сколько намекнуть на его проявления и признаки, соткать из этих намеков легкую паутину суггестивных отзвуков. В них луна и лунный свет, желтый от спелости лист бетеля и плод граната, цветок и птица или птенец символизируют возлюбленную; серьги в ушах красавицы — девственность, а прогрызенный кокос — ее утрату; утиные яйца — одиночество, хрупкость, скитальческий образ жизни. Особо важ-

ную роль играет в пантунах символика всевозможных животных, деревьев и плодов, цветов и трав. Например, цветы базилика (селасих), упомянутые в сампиране,— это намек на слово «любовь» (касих), которое должно появиться в иси. Ассоциация этих слов подкреплена еще и тем, что в Индии базилик был символом счастливого брака, а в малайской классике неизменно связывался с опьянением. Тем самым пример с базиликом демонстрирует уже не только смысловую, но и звуковую связь частей пантуна, особенно затрудняющую восприятие цельности этих поэтических миниатюр, и, увы, почти непередаваемую в переводе. Так, если в сампиране появилось слово худжан — «дождь», значит, в иси речь пойдет о буджанг — неженатом юноше; упоминание о рама-рама — мотыльках, часто летающих парами, подготавливает строку о берсама-сама — неразлучности влюбленных, а слово пади — «рис» устойчиво ассоциируется со словом хати — «сердце», «душа».

Порой смысловые и звуковые символы переплетаются, и если в начале строфы упоминается числительное лима — «пять», то дальше звуковой намек соединит его со словом делима — «гранат», а смысловой даст окончательный ответ: как нетрудно догадаться, речь в пантуне пойдет о возлюбленной.

Нет сомнения, что в XV—XVI вв. (вероятно, и за много веков до того) пантуны у малайцев уже существовали, но все те, в которых биограф обнаружил параллели к любовной лирике Хамзы, были записаны недавно, и потому неясно, что в них старое, а что новое, что изначально принадлежит народному творчеству, а что пришло из письменной поэзии. И все же повторение в избранных биографом пантунах того же любовного канона, что и в старейших повестях, и уже известное читателю воздействие на поэтов Хамзы метрики, рифмы, звукописи пантунов позволяет предполагать, что поэт мог быть обязан им также некоторыми образами и мотивами любовного этикета, уже успевшими к его времени облечься не только в прозаическую, но и в поэтическую форму.

Начнем по порядку. Возлюбленная обитает на горе («На горной круче любимой дворец»,— писал Хамза):

Гелам и кенанг, что рядом росла,
Придавили, рухнув, зеленый росток.
Мечтает к цветку присосаться пчела,
Но, увы, на горе тот вырос цветок.

Пчела здесь обычный символ влюбленного, цветок — возлюбленной. Рода в малайском языке нет, и в оригинале все обстоит благополучней, чем в русском переводе.

Влюбленный, как и везде у Хамзы, опьянен страстью, но утолить ее мешают ограда и стражи («к любимой приставлено множество слуг, за оградой лают свирепые псы»):

В омут инжир увлекает волна,
Коряга — птенцу пеликана преграда.
Я опьянен — на небе луна,
Но за звездной оградой моя отрада.

Звезды символизируют служанок луны — возлюбленной.

Возлюбленная для влюбленного — и яд и противоядие (у Хамзы равнина, где она живет, «полна ядов и противоядий»):

Растет папайя, где горный склон,
Кофейные листья на поле пестрят.
Я не на шутку в тебя влюблен,
Но ты — и противоядьё и яд.

Ради того чтобы достичь любимой, влюбленный готов отказаться от всей родни — немалая жертва для малайца (у Хамзы: «С детьми расстанься, оставь жену, чтоб в сердце ярче пылала любовь»):

Сладка бедара и рис приятен,
Стебелек базилика сорвал я у двери.
Отвергну мать, позабуду о брате,
Ибо только любви я верен.

Как обычно, цена любви — жизнь (у Хамзы: «Если пожертвовать жизнью готов, тогда любимая станет твоей»):

К чему амбар возводить на поле,
Если риса в нем не держать?
К чему любить, обниматься вволю,
Если жизнь за меня не готов отдать.

Возлюбленная поддается приручению (у Хамзы: «Неспешно приблизься, нежно зовя, лишь тогда строптивницу приручишь!»):

«Куда спешишь в неурочный час?» —
«На рынок за маслом, сосуд со мной».
Если ты много зерна припас,
Дикая птица станет ручной.

Птица — еще один символ возлюбленной. Чтобы приручить ее, нужно смело отправиться на свидание (у Хамзы: «Не мешкая за оградой входи, чтобы возлюбленную узреть»):

Кошка впилась в пичугу когтями,
Базилик — под лестницею крутой.
Ты за двенадцатью дверями,
Но любовь откроет все до одной.

Там, в доме, возлюбленная скрыта за пологом (у Хамзы: «смело отбрось многослойный покров [букв. «множество завес»], на ложе подле нее воссядь»).

Кто там кричит в ночной темноте?
Сова — среди ветвей капока и манго.
Моя белокожая прячется где?
На циновке, за пологом дремлет белянка.

Усадив возлюбленную на колени, влюбленный преда-
ется с ней ласкам (у Хамзы негативный образ, при изве-
стных читателю обстоятельствах «к тебе на колени не
сядет она»):

Все тыквы сладки, но их не возьму —
С папайей не выдержать им сравненья.
Сладко за пологом спать одному,
Но слаще тебя держать на коленях

И, наконец,— миг единения (у Хамзы: «все пове-
ленья ее исполняй, чтоб ваши тела на ложе слились»):

Китаец усердно корпит над письмом,
Тоньше, чем волос, очинен калам.
И в этом мире, и в мире ином
Пребывать в единении нашим телам.

Очиненная «писчая трость» — калам — обычный муж-
ской эротический символ.

Итак, учитывая совпадения как с классическими по-
вестями, так и с пантунами, нетрудно заметить, что в
стихах Хамзы о божественной возлюбленной в отличие
от его «винных» шаиrow персидская образность — не бо-
лее чем узор, вышитый по малайской канве.

Наконец, в «морских» шаирах Хамзы канва все же,
скорее, персидская, но узор настолько густ, что порой
совершенно скрывает ее. Один из учеников поэта назвал
образ моря у своего наставника «собранием всех ино-
сказаний» — этот образ не только притягивает к себе
любовные и винные мотивы, не только вбирает множест-
во персидских вариаций на тему моря, почерпнутых из
произведений все тех же поэтов-учителей. Целиком за-
полняя несколько поэм (см. с. 288—297), что необычно
для персидской поэзии, он конкретизируется в массе де-
талей, хотя и имеющих символическое значения, но в
своей пластичной зримости столь близких малайцам —
народу мореходов.

Здесь и протяженные песчаные побережья, острова, тихие заливы с едва колышущейся водой, и речные устья, перегороженные рядами бревен, над которыми корабль беспощадно пройдет в прилив, и опасные рифы, течения, отмели, скалы, буруны, и ужасные, внезапно налетающие бури, что «зажигают море», и приятное плавание по «утонченным волнам», столь разительно отличающимся от «мощных валов», пленниками которых грозит стать путешественникам. Море у Хамзы населяют не только традиционные персидские жемчужницы, но и глупые рыбы, сами лезущие в плетеные малайские верши — бубу, и киты, плавающие у самой поверхности, и мудрый тунец, скрывающийся в глубинах вод. В одних стихах море смердит тухлой рыбой, в других — его бороздят корабли, и, рассказывая о них, поэт не может не упомянуть о кормчем, капитанском мостике, обшивке, доке, где суда, возвратившись в порт, становятся на ремонт. Все это находит место во «внутреннем пейзаже» морских шаиrow Хамзы.

И вновь иным из его мотивов отыскиваются параллели в классических повестях, иным — в пантунах.

Ты правишь в устье, не зная пути,
Подожди — река озарится луной.
Как же здесь кораблю пройти,
Если устье рифов полно

Взошла луна над высокой горой —
Лунного света на листьях разлил.
В тяготах Бог пребудет с тобой —
Корабль устье пройдет в прилив.

Будь осторожен ночью порой —
Течение быстро, у рифов волненье.
Нужен мудрый тебе рулевой,
Иначе корабль потерпит крушенье.

Парус гафельный развернул я,
Корабль несется отваги полный
В открытом море бури бушуют,
А в гавани тихо плещутся волны
(Перевод А. Жовтиса)

У ножа рукоять золотая,
У копья — острие из металла
Пусть волны одна за другой набегают,
Но думать не надо о рифах и скалах.
(Перевод А. Жовтиса)

Вглядываясь в морские описания поэта, как прежде — в особенности формы шаира или трактовку образа

возлюбленной, легко заметить, что и они перекликаются одновременно и с персидскими, и с малайскими, оказываясь чем-то таким, для чего не отыскать единственного источника. Да едва ли нужно его отыскивать — ведь исконно малайские образы предопределяли осуществленный Хамзой отбор, персидские же — подтверждали приемлемость отобранного для суфийского сочинения. Спор соловьев персидской и малайской поэзии завершился у Хамзы их полюбовным примирением.

В одном из шаиров Хамзы упоминается некий удивительный корабль без обшивки. Тем не менее именно этот конструктивный «дефект» позволяет пророку Мухаммаду, плывущему на корабле, успешно достичь Порты Единения. Загадка разъясняется в более поздней анонимной поэме, где как обшивка, так и все прочие детали корабля оказываются не материальными предметами, а суфийскими понятиями, относящимися к «Пути исхода и возврата». Каждое из них однозначно соотносится с определенной такой деталью.

Предшественниками этой поэмы были шаиры Хамзы, которые, так же условно, как символические, переплетающиеся с ними, можно назвать аллегорическими. Этих шаиров два — «Поэма о единой с Господом рыбе», или «Поэма о тунце», и не раз упоминавшаяся «Поэма о чистой птице», явно созданная под влиянием «Беседы птиц» персидского поэта Аттара, которого Хамза цитирует и по образцу которого заканчивает свой шаир словами: «Эта птица — все вы» (т. е. суфии). Описана птица так:

Ее крылья именуются Писание,
На ее теле начертан Коран,
Ее ноги — Милость и Щедрость,
Она постоянно сидит на руке Всемилоственного.
Дух Аллаха — ее жизненное дыхание,
Тайна Аллаха — ее тело,
Свет Аллаха — ее глаза,
Свет Мухаммада неизменно пребывает в ней.
Свидание с Аллахом — ее любовь,
Голос Аллаха — ее голос,
Милостивый и Милосердный — имена ее сердца,
Она свято поклоняется Господу...
Ее свет подобен факелу,
Ее голос подобен грому,
Ее глазами стало все ее тело,
Она постоянно теряет перья...
Уверенное знание — ее наука,
Уверенное видение — ее ведение,
Истинная уверенность — ее образ действия,
Пророк Мухаммад — ее исконный наставник...

Представить себе такую птицу непросто, а ведь в первой части поэмы ее птичий облик, хотя и несходный с видом других птиц (вороны, павлина, попугая, горлицы), не вызывал сомнений. Дело, однако, в том, что предназначение «чистой птицы», как и тунца, создать не столько зрительный образ, сколько медитативный символ, изобразительная сторона которого, сначала как бы существовавшая, затем в процессе сосредоточенного созерцания «проживается» и наконец полностью изживается, благодаря чему стираются границы субъекта и объекта, созерцающего и созерцаемого, человека и Творца. Медитативному способу постижения и подчинена вся поэтика аллегорических шаиров. Активизировав воображение, познающий должен представить себе птицу, сосредоточиться на ней, шаг за шагом созерцать ее голову как то-то, тело как то-то, крылья как то-то, проникая в смысл этих то-то, и, наконец, разрушить весь образ (как сказано в упомянутой поэме о корабле — «разбить корабль»), который так странен и «разнороден», что в самой поэтологической структуре несет семена распада, самоуничтожения. В этом отношении «чистая птица» сродни исследованным одним из санскритологов медитативным символам «Бхагавадгиты», которые основаны на тех же принципах.

Таков последний тип шаиров Хамзы.

ОТСТУПЛЕНИЕ ВОСЬМОЕ, ПОСЛЕДНЕЕ
О НАСАЖДЕННОМ САДЕ И СОБРАТЬЯХ — САДОВНИКАХ,
ИЛИ О СУФИЙСКОЙ СЛОВЕСНОСТИ МАЛАЙЦЕВ
ВО ВРЕМЕНА ХАМЗЫ

Хамза чуждался образа сада, но вовсе не редкостью был этот образ в малайской литературе, герои которой то и дело оказывались в каком-нибудь саду, где диковинные птицы, мелодично распевая, а золотые и серебряные листья изумрудных деревьев, столь же мелодично шелестя, декламировали шаиры и пантуны или рассказывали чарующие повести и назидательные притчи — словом, в саду не только чудес, но и литературы. Хамза был в числе первых и самых одаренных садовников, насадивших в саду деревья шаиров. Но он не был единственным. Уже очень скоро его окружали садовники более молодые — поэты-суфии, воспринявшие форму его стихов, а отчасти и образность, повторявшие целые его фра-

зы — научившиеся растить похожие деревья, но не столь искусно, ибо, как не раз уже замечали, ни один из них «не обладал его вдохновением и вкусом». А рядом иные садовники продолжали ходить за иными деревьями, ранее посаженными и более прозаичными во всех смыслах слова. Поэтому, не упомянув, пусть даже бегло, об этих молодых и старых садовниках и трудах их рук, биограф представил бы сад, который разбивал и его герой, куда более пустынным, чем был он на самом деле.

К кругу Хамзы принадлежали Хасан Фансури, Абд ал-Джамал и анонимный автор «Поэмы о Море Женщин». Стихи создателя шайра цитировал Шамсуддин из Пасея, вероятно, под его влиянием написавший поэму о «семи ступенях Бытия», вошедшую в «Книгу о движении» и, по удачному замечанию, «то и дело сбивающуюся с ритма из-за непомерной философской нагрузки».

Выдержки из шайра Хасана Фансури уже приводились в книге биографа. Демонстрирующий переход от учения Хамзы к системе «семи ступеней», этот шайр имеет немалое значение для исследования истории суфизма в Аче, для восстановления биографии Хамзы и лишь в последнюю очередь — для поэзии, к которой может быть отнесен лишь в порядке исключения.

Много интереснее стихи Абд ал-Джамала, который в полном соответствии со своим именем — Раб Прекрасного — посвятил немало строк воспеванию божественного Бытия как вышней Красоты:

Это Бытие безмерно прекрасно,
Красота его свойств ни с чем не сравнима,
Она всецело объемлет всех рабов,
Созерцай же его без усталости.
Это Бытие безмерно чисто,
Красота его свойств ничем не запятнана,
Его Сущность бесконечно изменчива —
Такова красота лика Возлюбленной.

Важнейшей особенностью поэзии Абд ал-Джамала является то, что большинство его шайров, как и проповеднические стихи Хамзы, начинаясь с обращения «О все вы...», в отличие от них, чрезвычайно гибких и разнообразных по композиции, построены по единому плану. После краткого вступления вводится тема — какая-либо суфийская доктрина, которая затем без отклонений в сторону, целеустремленно и исчерпывающе разъясняется в основной части, после чего следуют заключение и «тахаллусный бейт». Более того, столь же единообраз-

ны и сами строфы шаиrow: в первой паре строк—термин или термины учения, которые истолковываются всякий раз под новым углом зрения или с которыми надлежит что-то сделать; во второй паре — своего рода рефрене — почти в одинаковых словах подводится итог полученному знанию или сообщается, к чему поведет совершенное действие:

Поминающего и поминаемого познавай!
Восхваляющего с восхваляемым соедини!
Всем четверым посвяти свои труды —
И твое исповедание веры станет совершенным.
Разделяющего и разделяемое познавай!
Слугу с Господином соедини!
Всем четверым посвяти свои труды —
И твое исповедание веры станет совершенным.

Таких строф в поэме одиннадцать, и, поскольку последние слова каждого стиха не изменяются, в ней сорок четыре раза повторена одна и та же четверица рифм.

Что это — терминологический словарь, для простоты запоминания облеченный в стихотворную форму? И он тоже, но не только. Неотступная императивная интонация, столь же настойчивый ритм и монотонность звучания поэмы превращают ее как бы в единый призыв: «Делай, делай, делай!», а тем самым при правильном умозерцании называемых понятий — в мощное средство медитации. Так еще раз в поэтике шаира обнаруживается стремление неразрывно слить мысленное и эмоциональное напряжение — неперемное условие суфийского «делания».

Быть может, еще нагляднее свидетельствует об этом шаир о Вышней Возлюбленной, каждая из унифицированных строф которого включает излюбленное суфийское изречение, взятое из Корана: «Куда бы вы ни обратили взор, там лик Аллаха»:

Ваша Возлюбленная не скрыта завесой,
Так не будьте беспечны — ведь куда бы вы ни обратили взор,
Там лик Аллаха — обретите же совершенное единение —
Таков путь Совершенного Человека!
Ваша Возлюбленная чиста (или трансцендентна.— В. Б.),
Так не будьте непостоянны — ведь куда бы вы ни обратили взор,
Там лик Аллаха — удойтесь же совершенного свидания —
Таков путь возвышеннейшего созерцания!
Ваша Возлюбленная зовется Сокрытая Тайной,
Так не будьте небрежны — ведь куда бы вы ни обратили взор,
Там лик Аллаха — обретите же совершенное слияние —
Таков путь обезумевших от страсти!

И так, с вариациями, снова и снова — семнадцать раз. И чуть ни каждое слово в прямом значении вызывает эмоциональный отклик, а в терминологическом — мысленный. Поистине легче представить себе исполнение этих стихов во все сильнее накаляющейся атмосфере радения — зикра, чем их тихое чтение в «келье», хотя бывало, наверное, и так и эдак. Заканчивает же поэму Абд ал-Джамал таким «тахаллусным бейтом»:

Абд ал-Джамал — грешный раб —
Сочинил шаир, исполняя любовной страстью,
Ибо он, что ни день, пьян
Дарованным ему вином

И сразу же, без передышки, он переходит к стихам о вине Познания, и все вновь повторяется:

Это вино поразительной чистоты,
От опьянения им не кружится голова,
Выпив его, обретаешь безмерную близость —
Такова эта несравненная забава!
Это вино поразительного вкуса,
От опьянения им не протрезветь,
Выпив его, забываешь о друзьях —
Такова встреча раба с Господином!

Одиннадцать раз, точно все не смолкающий рокот перестроившегося теперь на новый ритм барабанчика, сопровождающего радение, прозвучат во всем подобные друг другу строфы о вине. И, должно быть, успеют привести декламирующего их на грань экстатического самозабвения, прежде чем «вернут на землю», разрешившись очередным бейтом с именем автора.

Кстати сказать, одна из поэм Абд ал-Джамала примечательна именно своими «тахаллусными бейтами» — их пять, а не один, как обычно, и к тому же может показаться, что, слагаясь в описание живописной местности, где поселился Абд ал-Джамал, они в совокупности являют редчайший в малайской суфийской поэзии образец пейзажной лирики:

Поселился грешный Абд ал-Джамал
У Залива Слепящего на берегах,
Здесь тигры ему преграждают путь,
Но дарует видения милость Творца
Дивен Слепящий Залив, а над ним —
Гора, что Горою Ущелий зовут,
По склону, сверкая, вьется тропа,
Здесь блуждают многие, сбившись с пути.

Горы Ущелий безмерна высь
 По всем ее склонам сбегает ручьи,
 Красота несказанная здешних мест
 Рождает смятенье в людских умах.
 От себя отсекся Абд ал-Джамал
 И, о том не печалась, живет бобылем
 На берегах недоступных Мира Людей,
 Где кишат крокодилы, где рифы — как щит.
 Обрел пристанище Абд ал-Джамал
 У ключа под тенистым древом Путат,
 И поэму создал о том, что постиг,
 Чтобы верный путь друзьям указать.

Эти строфы, однако, подобно «тахаллусным бейтам» Хамзы, имеют и символическое значение. Сам Абд ал-Джамал олицетворяет в них душу суфия, достигшего ступени Пьедестала (курси), воссоединившегося с Духом и как «умиротворенная душа» пребывающего в раю (в суфийской его интерпретации). Слепящий Залив и Гора Ущелий символизируют Небесные Воды и воздвигнутый над ними Престол Творца (арш). Ручьи, сбегаящие с горы, — это потоки Божественной Творческой Энергии (Милости), изливающиеся в мир; берег Мира Людей — граница мира человечности и мира Божественности, обычно именуемая Перемычкой (барзах); древо Путат и ключ под ним — райский Лотос Крайнего Предела и райский источник — Кавсар; тигры, крокодилы, рифы — символы препятствий на пути единения. Таким образом, вся описанная картина — это восходящая к Корану духовная топография «местности», в которой обитает душа Абд ал-Джамала, достигшая высокой степени духовного восхождения, но все еще не проникшая за последнюю завесу, отделяющую ее от Истинного.

И все же наиболее значительное произведение поэтов из круга Хамзы — это, пожалуй, «Шаир о Море Женщин», написанный анонимом и преподнесенный им султану Алауддину — Шаху Аламу. Как и некоторые поэмы Хамзы, «Шаир о Море Женщин» содержит множество мотивов, характерных для классических повестей, как и в поэмах Хамзы — один из центральных ее образов — образ опасного моря, которое пересекает корабль познающего:

Море Женщин таит блаженства предел,
 Все сущее обретается в нем,
 А вода, что зовется Замзама струей,
 Исполняет восторга сердца и умы.
 Волны моря пылают извечным огнем,
 Тяжко дыбятся и опадают валы,

Буруны его сотрясают весь мир,
 В нем тонет множество кораблей.
 Яростью дышат морские валы,
 Рифы — острей боевого копья,
 Несведущий кормчий, ставши к рулю,
 Тотчас о рифы корабль разобьет.
 Бездонны глубины моря того,
 Теченья стремительны, их напев
 Пловцов чарует, будто свирель,
 И обольщает, суля покой.
 Таится в сердце пучины морской
 Ядовитый дракон о семи рогах.
 Едва лишь кормчий завидит его —
 Падет бездыханным, погубит корабль
 Коль в Море Женщин хочешь отплыть,
 Об опытном кормчем порасспроси,
 Не ленись, отыскивая его,
 Иначе гибель тебе грозит.
 Если Море Женщин тебя влечет,
 Тогда покупай покрепче корабль,
 Хорасанским железом его обшей,
 Чтоб просторы моря мог бороздить.
 То море не знает равных себе —
 На брегах залива укреплений ряды,
 За семью стенами Всемогущества Град
 Наготове оружие на каждой стене.
 Семью стенами тот Град окружен
 В стенах четверица преславных ворот,
 Пройти их все тебе предстоит,
 Здесь мудрые совершают таваф.
 Врата, на которых начертан «мим»,
 Ведомы красноречивым мужам,
 Стоянка Маймуны у этих врат,
 Пред ними не мешкай, продолжи путь.

Море Женщин в поэме выступает символом человеческой души, семирогий дракон — страстей, от которых душа должна очиститься, и одновременно низших уровней мироздания (четырёх сфер элементов — воды, земли, воздуха, огня и трех небесных сфер — небес Луны, Меркурия и Венеры). Залив, куда прибывает корабль, переплыв Море, олицетворяет небеса Солнца и сердце познающего, а семь стен, опоясывающих Град Всемогущества, — пять высших небес (Марса, Юпитера, Сатурна, неба Неподвижных Звезд, беззвездного неба), Пьедестал и Престол, а равно — четыре аспекта совершенствующейся души и три этапа фана. Четверо же ворот, подле которых расположены «стоянки» жен пророка Мухаммада олицетворяют стадии суфийского постижения (шариат, тарикат, хакикат и марифат). Таким образом, в поэме под видом повествования о море, заливе, горе, таин-

ственном городе дается полный курс «науки о пути» — ее психология и космология.

«Шаир о Море Женщин» насыщен реминисценциями мираджа Мухаммада, чье ночное вознесение как раз и воспроизводится в плавании суфия (мотив, знакомый читателю по биографии Хамзы). Среди образов поэмы, часто любовных, особенно любопытны те, что воплощают этапы фана. В малайских суфийских трактатах эти этапы иногда изображаются как три круга: первый — слияние суфия с божественными Именами — в виде круга с чертой диаметра, символизирующего эти Имена, второй — слияние с Атрибутами — в виде круга с точкой, третий — слияние с Сущностью — в виде пустого круга. Мотив кругов своеобразно выражен и в поэме. Здесь перечеркнутый круг — это два соприкасающихся концами лука с их тетивами и два полукружия морей, разделенных преградой. Круг с точкой — раковина жемчужницы — эвфемизм для лона Возлюбленной, — с которой соединяется на этом этапе познающий, некое подобие индуистского символа линга-йони в проекции. Пустой круг — чаша, из которой вылило молоко, олицетворяющее постижение — последнее, что отвергается «в самозабвенном восторге в миг единения».

Алауддину посвящали не только мистические поэмы, но и различного рода прозаические сочинения — похоже, у суфиев вообще было принято не только беседовать с ним, но и преподносить ему, претендовавшему на просветленность сердца, свои книги и даже рассказывать сказки, таившие, как и все в стране, суфийские аллегории. Одной из таких книг — «Короне царей» (1603 г.) — тоже явно написанной суфием — была суждена особая популярность. Ее раздел о физиогномике помог султану Искандару Младшему увидеть в пленном царевиче Паханга будущего наследника престола, а писателю-просветителю XIX в. Абдуле Мунши — проникнуть в характер британского губернатора Сингапура Т. С. Рэфлса. К ней обращались придворные, чтобы узнать, при каких условиях женщина может наследовать престол. Собранные в ней назидательные рассказы разошлись по всевозможным антологиям, обрамленным повестям, а афоризмы и наставления проникли в волшебные-авантюрные повести и хроники.

В самой книге — дидактическом зеркале для правителя, а точнее, в компиляции, ибо «Корона царей» черпает материал более чем из десятка сочинений, — ее ав-

тором назван некий Бухари аль-Джаухари (т. е. ювелир из Бухары) или Бухари аль-Джохори (т. е. бухарец из султаната Джохор). Исходя из того что в малайском мире работало множество тамильских ювелиров, недавно было выдвинуто предположение, что и Бухари был тамилом-мусульманином. Как бы то ни было, его «Корона царей» явно обнаруживает персидское происхождение (или влияние) в языке, обладающем специфическими «переводизмами», в манере изложения и составе компилируемых источников. Неясно, была ли она переводом персидского зеркала, выполненным анонимным малайским книжником, поскольку персидский оригинал книги не найден, или же ее составил образованный бухарец (тамил?), имевший какое-то отношение к Джохору и знавший малайский язык. Учитывая тесную связь мусульманской Индии со Средней Азией в XVI—XVII вв., и особенно — активные литературные контакты с Бухарой, вполне вероятно как проникновение отсюда к малайцам персоязычного текста, так и приезд бухарца через Индию в Джохор или Аче.

Бухари аль-Джаухари явно стремился приспособить книгу к запросам своей аудитории, для чего, например, сравнил величие государя с крисом или противопоставил «Корону царей» «лживым повестям», которыми по неведению увлекаются малайцы. В то же время, желая познакомить читателей с арабо-персидскими литературными формами, а заодно продемонстрировать образованность и мастерство, он создал произведение, включающее значительные фрагменты, написанные рифмованной прозой, а также поэтические вставки в арабо-персидских жанрах рубаи, маснави, кыта, газель.

Большое искусство и эрудицию проявил Бухари в канонически правильном построении каждой из двадцати четырех глав своей книги. Авторитетность и достоверность трактовки той или иной темы в большинстве из них определяются возведением к тому или иному стиху «Корана» или реже — хадису, изречению пророка Мухаммада, — священным текстам, в которых, по мусульманским представлениям, явлена вся полнота истинного знания. Лишь в последних главах, разъясняющих периферийные или производные темы, подобная сакральная санкция отсутствует. Дальнейшее изложение, по сути дела, представляет собой комментарий, призванный правильным образом развернуть перед читателем многообразие и ситуационную определенность смыслов, скрытых

в божественном слове — неизменном прообразе сущего. Это комментирование в сниженном виде повторяет акт Творения, в процессе которого из «неизменных сущностей» вещей рождается изменчивое многообразие конкретных явлений.

Комментирующие части глав слагаются из разнородных элементов: определения рассматриваемого понятия, нередко сводящегося к истолкованию его этимологии, прямых рассуждений о нем, как авторских, так и заимствованных из различных источников, изречений мудрецов, афористически его разъясняющих, перечней свойств, которыми оно должно обладать, и, наконец, серии художественных миниатюр — рассказов, посвященных рассматриваемой теме. Значение этих рассказов отнюдь не ограничивается иллюстрированием заранее сформулированного положения. Зачастую именно эти рассказы и составляют основу комментария, ибо в совокупности очерчивают общие контуры объясняемого понятия и тем самым определяют его без помощи логических операций; а по отдельности — позволяют непосредственно «созерцать» различные аспекты понятия в конкретных образах и «переживать» их как нечто, вызывающее душевный отклик, что было бы невозможно при чисто логическом подходе. Именно в комментировании посредством рассказов, дающих к тому же авторитетные образцы правильного и неправильного поведения, особенно ярко проявился средневековый взгляд на знание, понимавшееся не как абстракция, отделенная от личности познающего, но как начало, пронизывающее и преобразующее все его существо — мысли, чувства и волю в их неразторжимости.

Наконец, главы или самостоятельные по смыслу разделы глав завершаются стихами, в лаконичной и удобной для запоминания форме обобщающими уже сказанное. Так, отправляясь от коранического стиха и пройдя этап своеобразного комментаторского развертывания, рассуждение вновь сжимается в формулу-стих, но уже авторский.

Предлагающая полный курс государственной мудрости и, как правило, счастливо избегающая мелочной регламентации каждого поступка, что нередко свойственно мусульманским зеркалам, «Корона царей» не только по структуре глав, но и по общему содержанию представляет собой единое целое, организованное проходящей через весь текст центральной идеей — идеей

справедливости (адалат). Идея эта композиционно реализуется не только в «последовательном сужении», проходя путь от более общего и единого к более частному и множественному, но и в ее «фокальной позиции» в книге. Подобно персидской газели, которая, по словам одного из исследователей «связывает воедино, словно в фокусе собирает пучки образов и оттенки слов, относящиеся к изображаемой теме», «Корона царей» стягивает все многообразие обсуждаемых предметов к фокальной точке — идее справедливости.

В первом разделе, состоящем из четырех глав (о самопознании, постижении Творца, сущности мира и «последнем вздохе в час смерти»), в суфийском духе дается религиозное обоснование концепции государства и его средоточия — справедливого правителя. Величие человека в том, что в его существе сокрыт прекрасный и совершенный образ Творца. Благодаря самопознанию он может явить тот образ миру, став совершенным человеком, которому Аллах предназначил сан своего наместника. Мир при всей его изменчивости и бренности не есть нечто абсолютно лишённое ценности и смысла. Он — место испытания, где поступки людей определяют их муки или блаженство в вечной жизни. Самая жестокая кара ожидает несправедливых правителей, ибо государь, несущий в себе образ Творца и призванный быть Его тенью на земле, должен подражать Всевышнему в благости и милосердии. Подобно Аллаху, которому ведомы «вздыхания ничтожного муравья, пребывающего ниже седьмой земной сферы», и который тотчас же устремляется к нему на помощь, государь обязан знать о бедах любого из своих подданных и быть готовым поддержать его. Несправедливость же и тирания — бунт против Творца и гармонично сотворенного им космоса. Таким образом, понятие справедливости приобретает в «Короне царей» не только этическое, но и онтологическое значение.

В следующем разделе из пяти глав (о сани государя, справедливости и справедливых деяниях, нраве справедливого царя, справедливых правителях-«неверных», тирании и деяниях тиранов) оно продолжает конкретизироваться и развиваться уже в социальном плане. Необходимость строго следовать справедливости делает бремя власти столь тяжким, что первоначально оно было возложено на пророков, руководимых непосредственно Аллахом, а от них перешло к государям. На многочис-

ленных примерах из жизни пророков, сподвижников Мухаммада, арабских халифов, царей Ирана, Китая и т. д. Бухари рассматривает разнообразные аспекты справедливости, выступающей как самоотреченная, чуждая гордыни и своекорыстия, нередко требующая суровости забота о благополучии подданных и законном устроении государства. При этом вновь и вновь подчеркивается неизбежность божьей кары, постигающей царей-притеснителей за гробом, а иногда еще и при жизни, и грозная сила молитвы угнетенных, даже если они не мусульмане.

Главы о справедливых и несправедливых государях сменяются разделом об их советниках и должностных лицах (писцах, посланцах, придворных), призванных укреплять правителя в понимании долга, распространять его справедливые решения среди подданных и с безукоризненной точностью доводить их до соседей. В пяти его главах Бухари указывает на необходимость для царя советоваться с мудрыми везирами, способными удержать его от необдуманных поступков, напоминает, что перо писца могущественней меча, что посланцам надлежит во всем следовать своему идеальному образцу — посланнику Аллаха — Мухаммаду, а вельможам — быть преданными государю, как юный тюркский раб Аяз газневидскому султану Махмуду, но не забывать, что придворный, по малодушию не удержавший властелина от жестокости, предстанет на Страшном суде его соучастником. Завершается этот раздел главой о правильном воспитании детей, которое и формирует достойных слуг государя.

В следующем кратком разделе говорится о важнейших добродетелях, которыми держится справедливость царя: великодушии и разумности. При этом именно разум, способный различать благое и дурное и учащий отвечать добром на зло, рассматривается как ее главная опора. После подытоживающей главы о качествах правителя, где справедливость получает еще одно определение — не делать другим того, чего не желаешь себе, начинается раздел, состоящий из разных глав, посвященных более частным вопросам: физиогномике, позволяющей верно судить о людях и не допускать в отношении к ним несправедливости; справедливому отношению к подданным — мусульманам и «неверным» и, наконец, щедрости, недостижимые образцы которой являл йеменский араб Хатим ат-Таи, и о верности слову. Завершает Бухари свою книгу призывом к государям ежедневно чи-

тать «Корону царей» после утренней молитвы, когда мысли особенно ясны, помня, что она верный друг и советчик, «влагать ее слова, точно жемчужины, в уши разума и сбергать их значения, точно алмазы, в перстне души».

Трудно настаивать на том, что государи неукоснительно следовали этому совету автора «Короны царей», равно как трудно не заметить суховатого ригоризма и определенной ограниченности суждений, порой проскальзывающих в его книге. Однако нельзя не оценить благородства его слов о высоком достоинстве человека, разуме, справедливости, веротерпимости, призванных смягчать уже знакомые читателю нравы ачехских правителей.

Высоко ценивший книгу и книжную премудрость, Бухари ал-Джаухари не жаловал, однако, столь популярные у малайцев любовно-авантюрные повести. Восхваляя свое зеркало, он писал: «И пусть не учатся они (придворные — В. Б.) читать другие повести, ибо большинство повестей, прославленных в малайских землях, введут их и тех, кто станет их слушать, в соблазн в этом и в том мирах. Ведь истории, содержащиеся во многих повестях, исполнены заблуждений и неверия, и читать или же слушать их — грех». Похоже, что султан Алауддин проявлял в этом вопросе большую терпимость и широту взглядов. Не исключено, что именно ему была подарена «Повесть о Берме Шахдане» — грандиозное сочинение в 928 страниц, герой которого пускается в странствия, погнавшись за зеленым жуком, которым обернулась царевна Нур ал-Айн, по ходу дела убивает дракона, раксасу, овладевает искусством ходить по водам, женится на множестве красавиц и, спасши 1040 царевичей, оставшиеся две трети сочинения сражается с отцом очередной возлюбленной.

В предисловии к повести сообщается, что ее «дикое и редкое содержание сошло в Высочайшем Присутствии с красноречивого языка мауланы шейха Ибн Абу Бакара, гостя с Запада (скорее всего, из Индии.— В. Б.), который был весьма знаменит и хорошо известен в прежние дни, во времена султана—ученого и подвижника, верного слову, блистательного покровителя». Далее султан характеризуется как «тот, чье счастье и помыслы высоки», как «опора всех государей и султанов», источник света для правоверных, «воздвигший знамена мудрости и справедливости над головами гонимых и гонителей». Большинство этих эпитетов были в ходу у

ачехских султанов — многие из них уснащают, например, панегирик ар-Ранири в адрес Искандара II. Однако такие характеристики, как «ученый и подвижник», лучше всего подходят именно к Алауддину.

Если «Повесть о Берме Шахдане» можно отнести ко временам Алауддина лишь предположительно, то другое произведение, сходное по содержанию и жанру — «Повесть об Индрапутре» — было известно в Аче на рубеже XVI—XVII вв. почти наверняка. Тот же ар-Ранири считал, что это произведение вполне дозволительно использовать в отхожем месте, предварительно убедившись, что на его страницах не начертано имя Аллаха. Некая же придворная дама — персонаж «Повести об Исме Ятима» (XVII в.) — напротив, была от него в восторге и зачитывалась «Повестью об Индрапутре» в лунную ночь, мечтая о ласках государя и желая рассеять печаль.

Оба упоминания не только свидетельствуют о популярности «Повести об Индрапутре» и диаметрально противоположных ее оценках, но помогают установить время, когда она возникла, и аудиторию для которой предназначалась.

Начинается повесть с рассказа о рождении у могущественного государя страны Семанта Пура — махараджи Бикрамы Буспы — сына, которого нарекают Индрапутрой. Астрологи предсказывают младенцу «счастливую судьбу и обширное царство», но предупреждают родителей, что, когда царевичу исполнится семь лет, судьба разлучит их с ним. Предсказание сбывается, и едва лишь проходит назначенный срок, как мальчика похищает золотой павлин. Индрапутра попадает в сад цветочницы Ненек Кебаян и становится ее названным внуком. Старуха знакомит Индрапутру с главным везиром, а тот представляет его государю — радже Шахсиану, по просьбе которого Индрапутра отправляется на поиски волшебного средства, дарующего потомство. Так начинаются странствия Индрапутры, полные всевозможных приключений. Некоторое представление о них дает «рекламная аннотация» повести, содержащаяся в предисловии к ней: «Ведь это Индрапутру послал к отшельнику Берме Сакти раджа Шахсиан, и он побратался с небожителем Дэвой Лелой Менгерной, и его унес в поднебесье злобный джинн Тамар Буга. В дальних скитаниях он видел золотую гору и гору алмазную, ступил ногой на берег Моря Влюбленных и Моря Чудес и прошел сте-

зями, на которые никто до того не ступал. Вот как бесстрашен был могучий Индрапутра!

Это он странствовал месяц в бездонной пещере и убил дракона Мамдуда и злокозненное чудовище — Гуркаса. Ни одна из хитроумных уловок не помогла радже Талеле Шаху сразить чудовище. Индрапутра же бестрепетной рукой в одночасье лишил его жизни.

Это Индрапутру коварные везиры раджи Шахсиана бросили в море. Там он провел три года и добыл чудесную шелковую ткань, переливавшуюся, словно утренняя роса. В морской пучине он свиделся с Дэвой Лангкурбой, странствовал в море джиннов и встретился с Дермой Гангой, который одарил его волшебной стрелой и поведал заклинания, полезные в ратном деле. Вот как бесстрашен был могучий Индрапутра!»

В конце концов Индрапутра, добывший себе во время скитаний трех царевен, отыскивает отшельника Берму Сакти, получает волшебное средство, одолев соперников, женится еще и на дочери раджи Шахсиана и вместе с четырьмя женами возвращается на родину в Семанта Пуру, где и воцаряется.

Интерес к «Повести об Индрапутре» со стороны придворной дамы вполне объясним. Малайские волшебнo-авантюрные повести предназначались в первую очередь для дворца и, как явствует из предисловий к ним, были призваны несказанной красотой содержания и «звучания» умерять печали читателей. «Повесть об Индрапутре», в которой «разыгрana в лицах» целостная мусульманская концепция «прекрасного» и которая самим своим строем демонстрирует такие важнейшие принципы мусульманской эстетики, как декоративность, орнаментальность стиля и преобладание композиционной «нанизанности» эпизодов над логической сюжетной динамикой, хорошо соответствует такому предназначению.

С «птичьего полета» «Повесть об Индрапутре» весьма напоминает декоративную ткань или ковер с пятью ярусами изображений, вытканых на «основе», которую образует путь скитаний героя. Однако и при более близком рассмотрении аналогия с орнаментальными произведениями остается в силе. «Фигуративные» сцены — рассказы о всевозможных подвигах героя на поприщах любви, брани и волшебства, несмотря на свою многочисленность, занимают сравнительно скромное место в повести. Они растворены в пространных, чисто декоративных описаниях природы и битв, свадеб и пиров, двор-

цов и садов. При этом каждое описание, в свою очередь, составляется из детальнейшего перечня множества предметов: свадебных носилок, купален, зонтов, стягов и облачения воинов, туалетных приборов с золотыми чашами и хрустальными кувшинчиками и т. д. Даже человек зачастую оказывается лишь совокупностью «превосходных одеяний». Если же изображение еще более приблизить к глазам, очертания предметов начнут расплываться: дворец, например, нетрудно будет спутать с золотой оградой; ограду — с садом, полным золотых и серебряных деревьев с листвой из изумрудов; сады — с волшебными кораблями из зеленого стекла. Все картины окажутся созданными из одних и тех же материалов, и перед нами, как по волшебству, возникает золотое шитье, стежки которого чередуются с играющими драгоценными камнями.

Однако «Повесть об Индрапутре» не только пленяла читателя красотой и сулила утешение в любовных и житейских печалях. Она прочитывалась и как суфийская аллегория, описывающая восхождение души к своему божественному истоку. На это указывают ее суфийская топонимика и ономастика, а также множество мотивов, характерных для подобных аллегорий и следующих в типичном для них порядке. Не менее важно и другое: как сообщается в первой же фразе предисловия к повести, в ней «с мудростью и вежеством изъяснена любовь, еще не ставшая жемчужиной». Мотив любви-жемчужины в традиции классических повестей далеко не тривиален. В то же время жемчужина является одним из распространенных суфийских символов Абсолютной Любви и порожденного любовью Перворазума — Света Мухаммада. Процесс же формирования жемчужины в суфийских текстах символизирует путь мистического постижения. Таким образом, тему повести, символически сформулированную в предисловии, можно определить как суфийское путешествие героя, в ходе которого его любовь обретает статус Любви Абсолютной.

Тема путешествия выражена и в структуре предисловия, распадающегося на три пассажа. Первый из них — собственно сообщение о путешествии, второй — перечисление подвигов Индрапутры на земле, третий — перечень его подвигов на море. Сфера земли (точнее, земных недр) и сфера моря — это две резко противопоставленные друг другу области, с которыми Индрапутра постоянно сталкивается в своих странствиях, как

бы реализовав высказывание Джалуддина Руми о том, что «человек сотворен из разума и страстей... наполовину змеей, наполовину рыбой. Рыбья природа тянет его к морю (божественному началу), а змеиная — к земле (тварному началу), и все время проводит он в этой борьбе». К сфере земных недр принадлежат различные чудовища, которых одолевает Индрапутра, к сфере моря — наставники героя, благорасположенные к нему и наделяющие его сверхъестественными знаниями. Разграничение сфер земли и моря определяет лишь общие контуры аллегорического смысла повести, указывает, что необходимо преодолеть и что приобрести на суфийском пути. Совпадение же ее важнейших конструктивных компонентов с теми, что встречаются в малайских суфийских аллегориях «Море Женщин» и «Повесть о Шахе Мардане», позволяет установить основные слагаемые этого смысла и исходя из них истолковывать более частные мотивы. К их числу прежде всего относится символическое описание аскетических подвигов героя и обуздания им «низшего я» — нафса (победа над раксасой-оборотнем, змеем Мамдумом, красотой царевны Чандры Лелы Нур Лелы, раксасой Гуркасом, Бахрамом Табутом — символом нафса). Затем Индрапутра достигает «областей» Мирового Духа (его символ — отшельник Берма Сакти) и Мировой Души (Дэва Ланкурба), переживает фана (ее символизирует изрубание на мельчайшие части и новое возрождение к жизни) и соединяется с царевной Менгиндрой Сери Бунгой — символом Абсолютной Любви и божественной Сущности. Чрезвычайно важную роль в повести играют «жемчужная» и «цветочная» символика, а также символизм четырех райских садов, олицетворяющих четыре этапа пути.

* * *

Первые суфийские садовники Аче, вырастившие деревья наставлений для учеников, увещаний — для государей, волшебных повестей — для тех, кто жаждал соединить духовную пользу с красотой, положили начало достойному саду. Пусть не каждый, кто укрывался под его сенью, мог постичь их премудрость, очарованный яркими цветами, усыпавшими деревья. И для таких шелестел тот сад, дрожанием листьев повествуя о любви, и верности, и бесстрашии, и слушатель, всецело сливаясь с идеальным героем повествования, угадывал в пути его странствий жизненный путь Человека.

Глава X

ПОЭТ И ЦАРЬ, ИЛИ НЕУДАВШАЯСЯ БЕСЕДА ТЕНЕЙ

Уж он бы с тобою — поладил
За непринужденный поклон
Разжалованный...

*М. Цветаева.
Петр и Пушкин*

Сценарий, утвержденный в «театральном государстве», требовал, чтобы погребение султана Аче сопровождалось пышными обрядами. Важнейшим из них был ритуал «укоренения в земле камня», то есть воздвижение государева надгробия — причудливое сочетание поистине театральной скорби султанской семьи и куда более жизнеподобного веселья участников красочного, чуть ли не карнавального шествия.

Ар-Ранири рассказывал, что то шествие возглавляла раззолоченная семиярусная колесница, на верхнем ярусе которой возвышалось «Его Величество Надгробие» из тесаного камня, украшенного ажурной резьбой и забранного золотым листом. Изящный орнамент переплетался со строками арабской вязи, и чеканка точно следовала малейшему изгибу узора и букв. Под громкие стенания царевичей, царевен и придворных дам, окружавших надгробие, колесница трогалась в путь. Дамы пригоршнями бросали в толпу султанские дары—золото, серебро, драгоценные камни. Народ, бурно ликуя, подбирал их. Подобно небесному грому, гремели гонги, барабаны, трубы, трещотки.

За колесницей следовало восемьдесят отборных слонов, несших раззолоченные платформы. А на тех платформах оглушительно кричали и подпрыгивали воины с дротиками, все ускоряя бег животных. За ними двигался еще один отряд слонов с мушкетерами на спинах. Разогнав слонов, они оглушительно палили в воздух. Затем проходили отряды конницы — чепраки скакунов были украшены золотом, томпаком, серебром, лазуритом. А дальше начиналась, пожалуй, самая любопытная часть ритуала — шествие с баснословными зверями и чудовищами, столь захватившее гуджаратского шейха, что,

описывая его, он даже забыл о своей роли обличителя всяческой богопротивной мерзости:

«Следом за ними несли фигуру искусно изваянного великана-раксасы, огромного и тучного, с выпученными глазами, оскаленными зубами и безмерно острыми клыками. Тот раксаса сжимал в руке копьё с наконечником шириною в пядь, потрясал им и своим видом ужасал всех, кто на него взирал...

Следом несли фигуру волшебного дракона. Перед ним двигались две марионетки, изображавшие танцоров, которые то пускались в пляс, то безжизненно поникали. Пока дракон был еще далеко, они поджидали его приближения. Когда же он пускался в погоню за танцорами, они со всех ног кидались в толпу и то и дело падали, растянувшись во весь рост. Те из толпы, кто оказывались подле марионеток-танцоров, с громкими криками шарахались в стороны и шлепались наземь, вызывая у зрителей оглушительные взрывы хохота.

За драконом и марионетками верхом на разнообразных рукотворных зверях — слонах, конях, львах, тиграх, носорогах, буйволах, быках, оленях и ланях — следовали наездники в разноцветных одеждах. Каждый из тех зверей по своим повадкам и облику не был схож с другими, и потому все собравшиеся, особенно дети, безмерно веселились, разглядывая их...

Следом несли фигуру, именовавшуюся Лангланг Буана — Обходящий Дозором Вселенную. У него были львиное туловище, птичья голова, драконьи лапы и крылья наподобие тех, что бывают у чудесной птицы гаруды. На спине же кружился на нити китайский фонарик, подвешенный к специальной конструкции.

Следом несли фигуру, именовавшуюся Антабога. У нее были конское туловище и драконья голова с рогами наподобие носорожьих и бивнями наподобие слоновьих, на спине же покоился деревянный поднос со всевозможными яствами...

Следом везли огромную фигуру птицы со слоновьей мордой, у которой на спине укреплен был паланкин работы мастеров из наветренных стран. В паланкине на корточках сидели танцовщицы, и, когда они принимались танцевать, птица тоже начинала перебирать ногами, словно бы пустившись в пляс.

А дальше — колесницы с актерами, музыкантами, придворными красавицами, государевыми регалиями, дивными деревьями из золота и серебра, и прочее, и

прочее. И то тут, то там в процессии вспыхивали, проблескивали, мерцали огоньки бесчисленных светильников, разноцветных свечей, богато изукрашенных китайских фонариков.

* * *

Должно быть, примерно так надеялся завершить Алауддин свое столь благодетельное для страны правление. Но, увы, его надеждам не суждено было оправдаться, хотя, по свидетельству Джона Дэвиса, еще в 1599 г. он предусмотрительно запасся двумя увесистыми золотыми плитами «по тысяче фунтов каждая», которые, «богато украшенные драгоценными камнями», должны были со временем занять место в торцах его надгробия. Как, возможно, помнит читатель, старый султан, преступивший в конце жизни «меру в приговорах рабам Божиим», был в 1604 г. заключен сыновьями в темницу и в том же году скончался в заточении. Царствование, начавшееся расправой «названного отца» с «приемными» сыновьями, завершилось расправой родных сыновей с их отцом по плоти и крови, лишней раз подтвердившей справедливость пословицы о том, кому не следует рыть яму и кому суждено в нее упасть (кстати сказать, эта пословица была хорошо знакома малайской словесности).

Судя по рассказу Болье о встрече Хамзы с Искандаром, спеша на которую герой биографа пересек всю его книгу, отношения у суфия и нового властителя Аче не сложились. Что было тому причиной, неясно. Возможно, неприязнь Искандара к поэту стала бы понятней, знай биограф лучше, какие бури потрясали семейство ачехских султанов с конца правления Алауддина до начала правления Искандара.

Вполне очевидно, что тогда это семейство переживало следующий тур борьбы за власть, начавшийся с «упреждающего удара», который Алауддин попытался нанести заждавшимся искателям трона (не с их ли сторонниками расправляясь, он «преступил меру в приговорах?»). Сыновья Алауддина ответили на эту акцию, оказавшуюся малоуспешной, своей, гораздо более успешной,— заточили старика и, по-братски разделив его наследие, воцарились один в столице, другой в Педире. Чувствуя себя обделенным, в семейную драму не мог не вмешаться любимый внук султана-узника, и, хотя вна-

чале его звезда сияла довольно тускло, в конце он сумел преподать несдержанным дядьям урок сыновней почтительности. Тем дело, однако, не кончилось. Искандар жаловался Болье, будто его мать, «принадлежавшая еще к той эпохе хаоса (так он называл время, предшествовавшее его воцарению.— В. Б.), сама хотела убить его, чтобы заменить другим, по ее мнению, лучшим». Неизвестно, кто лучше Искандара мог подходить для ачехского престола, но характерно вырвавшееся у султана словечко «сама», ибо, как уже успел узнать Болье, когда «худший», на взгляд матери, претендент все-таки удержался на престоле, он казнил ее, не простив подобной разборчивости (а скорее, недостаточного энтузиазма Путри Индрабангсы по поводу гибели братьев). Вслед за тем, а быть может, одновременно произошло и «уничтожение всей старой знати» — очередное избивание «детей», теперь уже «порожденных» и приставленных к месту дедом, а возможно, и дядей будущего джахангира.

Таковы более или менее достоверные факты, касающиеся звезд ачехского театра, но теперь уже не дознаться биографу, кто именно из числа не столь знаменитых актеров — бесчисленных придворных — и какую именно роль сыграл в этом оспросюжетном спектакле. И в каких отношениях был с ними Хамза, «почитаемый народом и государем», немало дней проведенный во дворце. Маловероятно, чтобы «приближенный раб» Алауддина не был так или иначе связан со старой знатью. Не исключено, что, подобно государыне, и он не испытывал восторга от несколько безвкусного нагромождения трупов в финале пьесы или, хуже того, выражал вслух свое недовольство игрою звезд. Ведь неуместное пристрастие поэта к кому-то из убиенных героев «эпохи хаоса», для превращения которого в космос пьеса и была поставлена, вполне могло послужить причиной неприязни к нему Искандара.

Неприязнь нового султана, возможно, питалась еще и из другого источника. Биограф уже писал о том, что в стихах Хамзы и литераторов его круга отразились весьма натянутые отношения их создателей с верховным кади государства. Не исключено, что этим кади был тот самый факих Раджа Индра Пурба, который при Алауддине, в 1596 г. удостоился повышения в должности и получил титул Малик ал-Адил — Справедливый Владыка или, скорее, Владыка Справедливых¹³ — за успеш-

ное обучение грамоте юного Искандара. Благодарный ученик впоследствии существенно укрепил влияние в государстве своего «первого наставника», о чем косвенно свидетельствует отсутствие Малика ал-Адила в списках вельмож Алауддина и появление его в этих списках при Искандаре — так что контроверза с ним Хамзы должна была серьезно раздражать султана.

Все же оба предположения о причинах враждебности величайшего из малайских государей к величайшему из малайских поэтов — всего лишь более или менее вероятные догадки. Слишком много нюансов, определяющих расположение или нерасположение столь «неустойчивых» натур, как Искандар, для биографа навсегда останется тайной. Раздражать могло все, что угодно, — возраст, гуродность, пристрастие к наставлениям, любезным сердцу уравновешенного Алауддина, но, возможно, нестерпимым для импульсивного молодого султана, не желавшего, чтобы его «учили жить», наконец, настойчивые ходатайства распределителя пожертвований, и мало ли что еще...

Но помимо непредсказуемых внешних поводов была, думается, внутренняя логика в том, что их отношения не сложились — логика, обусловленная охлаждением Хамзы к фоли увещателя, начавшимся еще во времена Алауддина, все растущей убежденностью поэта в правоте тех, кто считал, что суфию вообще не следует якшаться с правителями.

Стихи, в которых, по предположению биографа, отразилось пребывание поэта при дворе Алауддина, отличаются сравнительной мягкостью. В них преобладает скорее интонация просьбы — «Отпусти...», — приличествующая обращению к благожелательному государю. Однако среди сочинений поэта встречаются и куда более резкие инвективы в адрес правителей и суфиев, которые, не понимая, что их «пропитание определено от века», ищут султанских милостей вместо того, чтобы творить добро, во всех видах угодное Господу:

О все вы, ставшие дервишами,
Не водите дружбы с раджами и эмирами,
Ибо Божий посланник — благовеститель и увещатель
Запретил это нам, великим и малым.
Посланник Божий принес аяят
От Господа миров: «Поистине, Аллах любит уповающих
[лишь на Него]»,

Пусть знают это все путники,
Дабы войти в пристанище влюбленных.

Ваше пропитание было определено в божественном Знании
Еще до сотворения земель и небес.
Пока вы нуждаетесь в домах Его созданий,
Вам не достичь высокого сана...
Говорите же всем притеснителям.
«Грабители и прелюбодеи пребудут в аду,
Не следуйте наущениям проклятого сатаны,
Чтобы избежать мучительного наказания!»...
Покайтесь же в каждом злом деянии,
Чтобы спастись в том мире,
Ибо Аллаху, прощающему грехи и прегрешения,
Угодны любые добрые дела.

И еще:

О все вы, отпрыски искушенных в знании,
Не водите дружбы с притеснителями,
Ибо посланник Божий — совершенный мудрец
Запретил это нам, своим слугам.

Чрезвычайно соблазнительно отнести эти стихи ко времени Искандара, но, если даже они были написаны раньше, султан, познакомившись с ними сам или с помощью услужливых «благожелателей» поэта, наподобие того же кади, едва ли мог проникнуться симпатией к их автору. Равно не мог испытывать особой приязни к Искандару и Хамза, который, описывая полемику суфиев и богословов о справедливости Всевышнего, дал понять, что именно он понимает под словом «притеснитель» — «залим», — эгим синонимом понятия жестокий государь.

Суфиев интересовало, можно ли назвать Бога справедливым, если одних Он сотворил верными, других — неверными, а затем вверг одних в ад, а других ввел в рай? «Богословы отвечали: „Он вершит все, что пожелает“. Суфии говорили: „Если Он вершит все, что пожелает, то Он — притеснитель (залим), ибо, если мог создать неверных верными, зачем сотворил их неверными, а сотворив таковыми, безжалостно вверг в ад во веки веков“. Богословы отвечали: „Это можно понять по аналогии с тем, как поступает хозяин козьего стада. Часть коз он забивает и свежует, а мясо их варит либо жарит на огне, насадив на вертел. Если бы он забил чужих коз, то был бы притеснителем, но коль скоро забил своих, — не может быть так назван“». Совершенно не удовлетворенные таким пониманием справедливости, суфии предлагали свою теодицею, в которой важную роль играло утверждение, что божественная Воля в отличие от самовласти согласна с вышними Мудростью и Совершенством.

Итак, «притеснителем», по мнению суфиев, а значит, и Хамзы, оказывался тот, кто по абсолютному произволу закалывал коз, оправдываясь тем, что он их полновластный, законный хозяин. Не исключено, что «козье стадо» не случайно вызывает ассоциации с другим стадом — овечьим — олицетворением подданных государя. Кстати, употребленное малайское слово «камбинг» — родовое обозначение и овец, и коз. Довольно необычно для Хамзы и столь натуралистическое описание забоя коз. Зато, зная о практике обхождения Алауддина и Искандара с подданными, а также о неколебимой убежденности малайских правителей в своем праве полновластных законных хозяев этих самых подданных, нетрудно ощутить в подобном натурализме описания отношение Хамзы к самовластию султана или султанов, пусть и случайно прорвавшееся.

...И все же он шел к Искандару. Бог весть, зачем — в последний ли раз испытать силу, а вернее, бессилие слова, тщетно ищущего сердце у того, к кому оно устремлено, и потому не находящего сердечного отклика, попросить ли о чем-то для кого-то? К чему гадать...

Наконец впереди, в безоблачной, наливавшейся влажным и уже душным зноем голубизне — той, что прежде, пока он пересекал город, вмещала лишь лесистые всхолмия, словно бы одетые клубящимся мхом, — нарисовались темные, опущенные по кромке зеленью валы другого города, а вернее, — малого городка, укрепленного султанского дворца. Он перешел по мосту через глубокий — метров в десять — и столь же широкий ров, охватывавший «городок» почти правильным овалом и сплошь заросший колючим кустарником. По внутреннему краю рва тянулась крутая, плотно убитая насыпь, или вал, засаженный по гребню толстоствольным бамбуком. Не уступавшие высотой ясеням, вечнозеленые бамбуковые деревья «были посажены так часто, что никто не мог ни пробраться сквозь их стену, ни увидеть через нее хоть что-нибудь». К тому же их «невозможно было поджечь».

Казнь грозила всякому, кто осмеливался срубить хоть один из заповедных султанских бамбуков, и, как, возможно, знал Хамза, когда ачехский вельможа, отправленный послом в Голландию и успевший там подзабыть родные обычаи, совершил этот вопиющий проступок, Искандар «приказал немедленно его удавить».

Так что уже от валов государева дворца в буквальном смысле слова веяло смертью.

Пройдя через обращенные к городу главные северные ворота, увенчанные каменной террасой с двумя бронзовыми пушками,— их ежеутренний залп, хорошо слышный в городе, с час тому назад возвестил, что ворота открыты,— Хамза оказался в первом из внутренних дворов, свободно вмещавшем 4000 воинов в полном вооружении и 300 слонов. С одной стороны двор замыкался арсеналом — кирпичным строением с крышей наподобие террасы, где «было расставлено множество чугунных орудий». С другой — четырьмя обширными деревянными павильонами и «чем-то вроде каменного бульварка с парапетом» — хранилищем боеприпасов.

По сравнению с временами Алауддина, Хамза повсюду находил множество перемен, лишь в незначительной степени объяснявшихся тем, что тогда, приближенный султана, он неизменно проходил во дворец через особый малый вход, избегая докучливого внимания стражи. Нет, не в изменении ракурса было дело, а в изменениях, что претерпели сам двор да и весь дворец. Семь лет назад за каких-нибудь двадцать дней Искандар очень многое здесь перестроил. И прежде всего проложил новое русло для бурливого, сбегавшего с гор ручейка, выпренье именовавшегося Обителью Любви. Некогда огибавший дворец с запада, этот ручеек теперь пересекал его территорию, став как бы осью, вдоль которой располагались дворы.

Из первого двора, миновав сторожевой пост, где ему вновь пришлось объясняться с караульными, Хамза прошел во второй, украшенный широким газоном, сочно зеленеющим под утренним солнцем. Отсюда через очередной пост — в третий двор со строениями, что предназначались для султанских аудиенций. Отделанная сверкающими серебряными пластинками дверь вела в них, и, войдя, Хамза словно бы разом бесследно растворился в полумраке большого зала, где «полагалось снимать обувь». Не задерживаясь здесь, но лишь замедлив шаги, ибо после яркого солнца полумрак ослеплял не меньше крошечной тьмы, Хамза направился к тускло светящемуся проему следующей двери и остановился на пороге.

Ему почудилось, будто потолок представшего перед ним большого зала аудиенций уходит в беспредельную высь, а прямо напротив него — в беспредельной дали

парит ослепительное сияние, в котором не сразу что-нибудь различишь.

Немного освоившись с полумраком, оказавшимся и не полумраком вовсе, но вполне сносным освещением, и убедившись, что зал совсем не так уж высок, а возвышение впереди не так уж удалено, он различил мерцание парчи, бархата и узорочья, которыми были затянуты стены, рисунок роскошного турецкого ковра, где преклоняли головы чужеземные послы и вельможи царства. В сиянии же разглядел расшитые золотом одежды, тюрбан, усыпанный самоцветами, золотой меч и крис в ножнах, усаженных драгоценными камнями,—уборы, чью красоту европейские путешественники даже не брались «описать должным образом».

Вот это-то все и играло, лучилось, переливалось, рождая негаснущее сияние, которое, как бы отделившись от его обладателя, бледным заревом повисало в воздухе, больше, впрочем, не вызывая в душе вошедшего особого смятения. Ибо оказалось оно тем самым сиянием, видимым «телесными очами», которое давно стало в стихах Хамзы олицетворением тварного, мирского, не заслуживающим ни внимания, ни доверия — «сиянием, что в прелесть ведет».

Теперь султан, восседавший на возвышении, виделся Хамзе совершенно отчетливо. Был он «поразительно хорош собой» (на вкус ар-Ранири), являл обличие «доблестного воина... среднего роста, полного сил» (на взгляд посланника Якова I Английского), сам же официально именовал себя «государем государей... единственным повелителем Суматры, владыкой более прославленным, чем все его предшественники, воплощением истинного образа властелина, чей способ правления единственно верный, государем, созданным словно бы из чистого золота... от трона которого... прозрачной рекой нисходит светлый поток милости и справедливости» и прочее, и прочее.

Сейчас он тоже заметил, что в дверях, не переступая некой невидимой черты, остановился странно одетый человек. Тот самый, с рассказа Болье о котором началось повествование биографа.

«Этот человек, араб или откуда-то из тех краев, именовал себя шарифом, племянником Иисуса Христа и большим знатоком закона Мухаммада. Наделенный натурой пророка, он пришел к государю Аче...» Теперь все,

прежде неясное в рассказе адмирала, стало куда более понятным.

«араб или откуда-то из тех краев...»

Поначалу эти слова вызывали недоумение, однако неуверенность, сквозящая в них, свидетельствовала о том, что догадка о краях, из которых происходил пророк, принадлежит самому Болъе, сделана им, так сказать, на глазок — по внешности или, еще вероятней, по одежде незнакомца. Биограф же помнил, что уже Дэвис отмечал необычность наряда пророка, а у него самого выходило, что необычным был именно ее арабский покррой. Отсюда, верно, и «араб».

Дальше шел перечень черт, переданных, по-видимому, со слов пророка.

«именовал себя шарифом...»

Шарифами — «благородными» — обычно назывались потомки пророка Мухаммада по мужской линии, что как будто подтверждало арабское происхождение человека, встреченного Болъе. Однако в суматранском Дар ас-Саламе, согласно «Повести об Аче», шарифами именовались те, кто (иногда вкупе с пандитами — высокоучеными наставниками в вере) образовывали своего рода духовное сословие, противопоставлявшееся военной аристократии — хулубалангам. Видно это, например, из сообщения о том, как те и другие собрались поздравить юного Искандара с окончанием учебы: «И тогда шейх Шамсуддин, все пандиты, все шарифы и все хулубаланги предстали перед Шах Аламом». Или еще: «И сказали все капитаны, все шарифы и все купцы...» Едва ли эти шарифы поголовно происходили из рода Мухаммада. Сам же Хамза действительно имел основания называть себя шарифом, ибо именовал так суфия, достигшего единения с Творцом. Такой суфий, по его словам, становился «шарифом во веки веков». Для поэта это слово было синонимом малайского обозначения аристократа — «бангсаван», — так что и оно не доказывало арабского происхождения пророка.

«именовал себя... племянником Иисуса Христа...»

Это утверждение особенно долго интриговало биографа, который был склонен объяснять его лишь тем, что пророк беседовал с европейцем-христианином и то ли старался применить к его понятиям, то ли хотел произвести на него хорошее впечатление. Со временем,

однако, обнаружили более серьезные основания для столь неожиданной родственной связи. Если Мухаммад почитался «печатью пророков (наби)» и последним из них, то в Иисусе — Исе — суфии видели «печать святых (вали)» — тех, кто в эпоху, когда прекратилось пророчество, сумели достичь высшей близости к Господу. Иса властвовал над святыми, как Мухаммад — над пророками, был их наставником, ходатаем на последнем Суде, где он предстанет въяве. Пока же он пребывал в мире незримо, но все же открывался избранным. Так, Ибн ал-Араби утверждал, что встречался с ним в 1199 г.

Глава и наставник святых, «печать», оставлявшая в их сердцах неизгладимый отпечаток, Иса вполне мог метафорически (а если вспомнить о передаче личности учителя ученику, духовно рождающей последнего, то и не только метафорически) называться их отцом. В султанате же Аче, где, как и во многих других районах Суматры, особенно тесной была связь ребенка с материнским родом, подобным наставником часто выступал не отец, а брат матери — дядя. Вот почему Хамза, вероятно, и называл себя племянником Иисуса.

«именовал себя... большим знатоком закона Мухаммада...»

В устах Хамзы это утверждение также звучало совершенно естественно. Для него, как и для его учителя Абд ал-Кадира, глубокое познание закона Мухаммада — шариата, — пронизывание им всего своего существа составляло непрременную основу суфийского пути.

Далее слово опять брал сам Болье.

«Наделенный натурой пророка, он пришел к государю Аче...»

На этот раз адмирал не ошибся. Разумеется, ему как европейцу трудно было подыскать для человека типа Хамзы иное, чем «пророк», слово. Однако прав он был и с суфийской точки зрения. Достигший состояния бака, вернувшийся к людям, чтобы руководить ими в житейских делах и духовном восхождении, Хамза действительно исполнял служение пророка, точнее, — святого, наделенного пророческим даром, или вали-пророка, как именовали ему подобных в отличие от собственно пророков, приходивших до Мухаммада.

Таким образом, все детали в рассказе Болье вполне соответствовали образу, сложившемуся у биографа, и, хотя не могли служить безусловным доказательством

того, что в некий солнечный день 1620 г. именно Хамза предстал перед Искандаром, в совокупности подкрепляли эту догадку, и уж во всяком случае ей не противоречили.

Итак, они молча глядели друг на друга — Искандар, одетый невесомым золотым сиянием, и Хамза, облаченный в неизменный, заношенный джубба. Государь, поставленный хронистом в один ряд с образцовыми властителями — Соломоном и Александром Македонским, превыше всего гордившийся саном султана и потому именовавший себя «владыкой двух земель и двух миров», и дервиш, «равнодушный к царствам Соломона и Александра», превыше всего гордившийся саном раба, но тем не менее именовавший себя владыкой двух миров — дольного и горнего...

В этом месте биографу очень хотелось бы помянуть что-то вроде «льда и пламени». Но, увы, такое противопоставление не подходило. Лед у суфиев служил одним из олицетворений бака, пламень—фана. В сознании героя они вызвали бы совершенно не те ассоциации, что у биографа. Не помогали и многочисленные в поэтическом лексиконе Хамзы полярные образы наподобие свечи и мотылька, соловья и розы. В полном соответствии со своей полярностью они тянулись друг к другу, искали слияния. Визави же, ставшие героями биографа, при всей противоположности султана и дервиша не притягивались, но, вопреки законам физики, отталкивались. Не спасали, наконец, и сами традиционные образы султана и раба, ибо, хотя на внешний взгляд Искандар был султаном, а Хамза — рабом, в глубинах духа тот раб властвовал над двумя мирами, а значит, султанами были оба, пусть и в разных измерениях.

Друг на друга глядели два человека, достигших предела желаний.

Один, сломив непокорство знати, захватив в непрестанных войнах едва ли не все малайские государства, создав державу, превосходившую величиим блестящий Малаккский султанат, стал истинным и неодолимым джахангиром. Другой, пройдя до конца путь суфийского постижения, обрел нерасторжимое единение с Вышней Возлюбленной и стал Совершенным Человеком.

Оба обрели все, к чему стремились, но не стали от этого ближе.

Хамза, как и всякий суфий, до конца прошедший Путь, стал самим собой, огранил свой характер в неустанной борьбе с «гневной душой» — владычицей страстей, чьими преданнейшими слугами были вожделение, влекущее человека ко всему для него желанному, и гнев, заставляющий удаляться от всего нежелательного или это нежелательное уничтожать. Гнев был для суфия столь опасен, что представлялся ему огненной горой. Чтобы одолеть его, следовало «проглотить эту гору» — лишь такое немислимое деяние позволяло двигаться дальше...

Искандар даже на фоне не слишком сдержанных малайских государей отличался необузданностью страстей, и в особенности, как говорили, был подвержен вспышкам безудержного гнева. Случались они обычно перед восходом полной луны, когда нервное напряжение достигает в тропиках особой силы. В такие дни «никто не решался говорить с ним о делах, ожидая, пока изменение фаз луны не отзовется переменной в его настроении». О том, во что выливались вспышки султанского гнева, свидетельствует, например, португальское донесение 1630 г., где среди прочего говорится: «У принца (царевича Джохора, зятя Искандара.— В. Б.) недавно родился сын, приходившийся королю (Искандару.— В. Б.) внуком. Когда как-то раз король взял его на руки, младенец расплакался и ни за что не хотел перестать. Разгневанный этим король сказал младенцу: „Раз ты так злишься на меня, пока еще мал, тебе не дожить до старости“. С этими словами он ударил младенца о стену и убил его».

На природную гневливость султана влияли не только космические процессы и детский плач, но и обстоятельства медицинского характера, имевшие отношение также и к «силе вожделения». С Искандаром часто случались обмороки, что объясняли его связью с царицей Пера (то есть султаната Перак) — последней из захваченных им женщин, — «о которой говорили, будто она очень хороша собой. От нее он заразился болезнью, способной отнять у него жизнь, если только его не спасет здоровье, присущее его цветущему возрасту». Возможно, пытаюсь избавиться от этой болезни, Искандар, согласно минской хронике, «каждый год убивал десять человек и купался в их крови, что, по его словам, помогало от хвори».

Путь Хамзы прошел перед глазами читателя. То был путь последовательного отвержения всяческих благ — «нестяжания» и в конце концов полного самоотречения,

путь аскезы и очищения сердца от ржавчины лжи, алчности, зависти, клеветы, стремления сеять раздоры, похоти, лицемерия, гордыни. Остальные виды «коррозии» Хамза в своем перечне зачислил в «прочие». Если вообще уместно говорить о насилии в отношении его пути — то было насилие над своей «гневной душой», которая прежде всего и мешала сердцу стать ясным зеркалом.

Путь Искандара, напротив, был стезей овладения и обладания. Он умел решительно брать и прочно удерживать — власть ли, державу ли, — неизменно прибегая для этого к насилию над подданными, не щадя даже самых близких. Достаточно еще раз оглянуться на перипетии его восхождения к славе, чтобы убедиться:

Он пришел к власти, убив рукой наемного убийцы одного из дядьев и, вероятно, сыграв роковую роль во внезапной смерти другого.

Он укрепил свою власть, убив мать, «уничтожив почти всю прежнюю аристократию и создав новую», которая, по словам Болье, «чувствовала себя более счастливой, оставаясь в прежнем низком звании вдали от него». Это вполне понятно, ибо новосозданных оранг кайя он принудил «один день из трех проводить во дворце, стоя на страже круглые сутки, всегда без оружия» — так достигался полный контроль над ними, а заодно возможность расправы в любой момент.

Он расширил сферу своей власти, ведя войны, и когда разгромил главного соперника — султана Джохора и захватил его в плен чуть ли не со всей семьей, сначала уничтожил самого султана, затем его сына и наконец отпрыска второго из джохорских царевичей (своего малолетнего внука).

Он передал власть своему избраннику — усыновленному им и ставшему его зятем царевичу Паханга — Радже Мугалу (будущему Искандару II), — приказав убить для этого родного сына: «[Искандар] заставил своего наследника и зятя, хорошо подготовившись, тайно, под покровом ночи, отправиться в дом его сына, внезапно напасть на него и убить, что, как он говорил, было единственным средством обезопасить себя. Как только воля султана была исполнена, старик провозгласил зятя своим преемником и испустил дух».

Таков был путь Искандара, как и суфийское восхождение Хамзы, четырехэтапный. И все этапы его сопровождались «строительством мечетей, везде, где бы государь ни останавливался, повсеместным утверждением

мусульманской веры, повелением подданным соблюдать пять ежедневных молитв, поститься в месяц Рамадан, держать другие посты, предписанные сунной, запрещением пить вино и играть в азартные игры». Поистине султан ни в чем не пренебрег наставлениями тех, кто считал, будто акты благочестия и «благо державы» с лихвой искупают сколь угодно грубое — «увы, вынужденное!» — попрание Закона. Они-то и были истинными шейхами Искандара, его водителями на четырехэтапном пути насилия.

Вероятно, политические резоны (как обычно, не раз оказывавшиеся причинами сугубо личными) часто заставляли «рассудительного... все здраво и ясно обдумывавшего» Искандара повторять это «увы!», но, увы, насилие оставалось насилием, а убийства — убийствами. Больше отметил любопытную деталь: «Он (Искандар.— В. Б.) бывал предельно счастлив даже по самым незначительным поводам, когда видел, что многие его почитают и признают великим кудесником». Действительно, Искандар был одним из величайших чародеев по части «превращения» неправых в правых. Однако доказывало ли это обоснованность его претензий на совершенство — на роль «истинного образца властителя, чей способ правления — единственно верный»? Хамза, пожалуй, не согласился бы с этим. Ведь не султанскую ли славу чародея подразумевая, писал он об истинно великом государе, который, хоть и наделен «столь совершенным могуществом, что властен над всяким превращением: слонов может обратить в лошадей, а лошадей — в слонов, коз обратить в собак, а собак — в коз... добровольно не совершает тех превращений, ибо иначе лишился бы своего совершенства, признав, что существовавшее прежде еще не было совершенным и что лишь сейчас он пожелал наделить его совершенством...»

И вновь это упоминание о козах, вызывающее ассоциации с овечьим стадом — подданными.

Путь Искандара со всеми его «перепутьями», на которых дали знать о себе отчасти устойчивые традиции малайских правителей, отчасти «неустойчивая» натура самого султана, определил его отношение к человеку. «Единственный повелитель Суматры» был и единственным всевластным хозяином своего «овечьего (или козьего?) стада». При этом рассуждения Бухари о том, кем и без чего государю не стать, мало его занимали. Ведь даже общепринятый кодекс царственного поведе-

ния — «Ачехские обычаи» оставлял за султаном право «убивать живых и воскрешать мертвых», то есть решать, кто достоин жить, а кому всего лучше умереть (правда, пределы столь широкому полю для «чародейства» должна была полагать беспредельная справедливость). Если к оранг кайя — вожакам стада — Искандар был столь беспощаден, то что говорить об их ведомых — слитной массе подданных, которых спланивала разветвленная иерархия рабства. И коль скоро речь шла о стаде, каким достоинством могли обладать отдельные его особи?

Действительно, Искандар имел самое смутное представление о человеческом достоинстве, хотя унижение его осуждалось еще в XVI в. в «Малайских родословиях». Там малайцы, отдаваясь под власть их первого, легендарного султана, оговаривали: в случае провинности «их не следует позорить и унижать дурными словами, но если вина велика, надлежит казнить по законам шариата».

Подобные оговорки оставляли Искандара равнодушным, что ярче всего проявлялось в его пристрастии к пыткам. Он «опробовал пыточные механизмы, которые сам изобрел и которых во дворце было великое множество», на собственном сыне. Он лично участвовал в пытках дворцовых женщин, «обвиненных в каких-то интригах — те пытки продолжались свыше трех часов с ужасными мучениями». Словно бы желая подчеркнуть, что стадо есть стадо и что нет особой разницы между людьми и животными, он и животных пытал — любил, например, «истязать слонов в присутствии их сородичей».

Путь Хамзы приводил к совершенно иному пониманию человека и соответственно иному отношению к нему. Высокое достоинство человека брало исток в божественном происхождении первого из людей — Адама. Хамза писал:

Наш всеведущий Господь,
Владыка творений, совершенный Мудрец,
Создал Адама — праведного пророка,
Прекрасного обликом, способного обрести знания.
Он низвел на землю Адама, наделенного любовью,
Дал ему способность действовать, утонченный дух,
Возвышенный и чистый разум...

От Адама все эти совершенства — красота, творческое начало, разум передались человеческой природе как таковой, перешли к любому из ее обладателей, независимо от его места в общественной иерархии. Ведь:

Все мы — дети Адама,
Будь мы знатными или простолюдинами.

Важнейшее из всех совершенств — это любовь, которая одна делает человека человеком, единственным существом, способным, явив свою подлинную сущность — сущность венца творения, «султана», достичь «от века предназначенного ему места близ Преславного и Великого»:

Знай же, о сын Адама,
Ты — истинная сущность мира,
Не угашай свою любовь,
Чтобы обрести зонт с бахромой
(знак султанского сана.— В. Б.)

Человечество нераздельно, а неравенство людей в их высшем проявлении невозможно еще и потому, что едины не только телесная явленность человека (так сказать, его Адам), но и его духовная сокровенность (его Мухаммад-Логос, «Световая птица»):

Световая птица возникла из божественного Сияния,
Она обитает у высокого Подножия,
Из ее света — нищие и богатые,
Господа и рабы — все люди.

Высокое достоинство человека, восходившее к его божественности и равенству людей в духе, как раз и делало совершенно недопустимыми тиранию, притеснение, угнетение. Как можно было угнетать, а тем более истязать того, кто

... безмерно возвышен,
В своей сущности — Милостивый, Вечный,
Лучшего сложения, почему и наделен саном господина,
Чтобы быть [на земле] проявлением Господа, именуемого
Преславный?

Те же божественность и равенство в духе совершенно меняли представление об истинном благородстве. Для Искандара оно определялось родословием, происхождением от благородных предков. Не случайно «Повесть об Аче» — хроника-панегирик в его честь, как и всякая малайская история, уделяла этому столь много места. Глубоко мусульманская по своему пафосу, она именно в родословии делала едва ли не единственную уступку индуизму, чтобы возвысить род ачехских султанов еще и возведением его истоков к небесной нимфе и богу Вишну.

Для Хамзы благородство сынов одного и того же предка — Адама — определялось естественно, не генеалогией, а лишь способностью, победив страсти, явить

ту самую сущность, что ведет к единению со Всевышним. Лишь такой человек был действительно благороден:

Взыскав мира в кругу сподвижников,
Ты будешь пленен грязными похотями.
Противоборствуй своим страстям,
И тогда станешь благородным.

И еще:

После того как погибнет жалкий раб,
И уничтожатся все грубые формы,
Он достигнет единения с Утонченным
И станет благородным во веки веков.

Путь, которым следовал Хамза в поисках истинного благородства и своей подлинной сущности, научил его пренебрежению земными богатствами, равнодушию к мирскому могуществу и красочной сутолоке «театрального государства». Поэтому и наставлял он взыскующих «моря Истинного»:

Отправляйтесь туда без свиты,
Отвергнув мирские богатства.
Отриньте войско и пышные шествия...
Если хотите избегнуть опасностей,
Откажитесь от родовитости и могущества —
Не делайте остановки на острове блеска,
Чтобы приблизиться к Преславному и Великому.

Путь Искандара к могуществу и славе, напротив, убедил его в том, что полагаться следует прежде всего на силу армии и богатство. Недаром он особенно любил хвастать своей сокровищницей, где во множестве залов, внимательно рассмотреть которые можно было «лишь за шесть дней», хранились горы дорогого оружия и драгоценных одеяний. Главным же предметом султанской гордости были «благородные камни — особенно три бриллианта каждый от пятнадцати до двадцати каратов, два огромных рубина и изумруд старинной огранки... — один из красивейших камней, какие только можно встретить». К слову сказать, сокровищница Искандара как нельзя больше походила на тот самый остров блеска, задерживаться на котором не советовал поэт, а ее обладатель — на того молодого человека с иронического автопортрета Хамзы, что некогда страстно «искал драгоценности, чтобы преумножить телесное сияние (т. е. физическую красоту.— В. Б.)», был «пленен творением», и оттого не способен достичь подлинного «благородства».

Таковыми были пути каждого из них, но, хотя оба яви-

ли себя прежде всего деятелями, практиками, «путниками», движение, как известно,— еще не все. Где-то «за горизонтом», куда не достигал взгляд, скрывалось и то, благодаря чему и ради чего оно осуществлялось,— идеалы, которым они следовали или полагали, что следуют.

Искандар считал таковым справедливость. Трудно сомневаться, что он, по-видимому обращавшийся к «Короне царей» при выборе наследника, не был знаком с концепцией справедливости, изложенной Бухари ал-Джаухари. Под справедливостью, как помнит читатель, Бухари понимал поддерживающую гармонию мироздания и его части — сообщества людей, — чуждую своекорыстия заботу о правильном законном строе государственной жизни, а в конечном итоге — осуществление принципа: «не делай другим того, чего не желаешь себе». Именно так формулировал его Бухари и, судя по стихам о Возлюбленной — справедливой владычице, Хамза разделял его идеи. Опорой же справедливости выступал разум, способный отличать добро от зла. И Бухари перечислял семь признаков того, кто обладает разумом и кто его лишен: «Итак, семь признаков человека, чей разум лишен изъянов: во-первых (именно во-первых! — В. Б.), такой человек делает добро тому, кто содеял ему зло, услаждает его душу и прощает обиду; во-вторых, являет смирение перед всеми, кто ниже его по сану, и потому стяжает славу у тех, кто по сану его выше; в-третьих, с усердием исполняет и без промедления ускоряет всякое благое дело и всякое достохвальное свершение; в-четвертых, питает неприязнь ко всякому злему деянию и всякому дурному человеку; в-пятых, неизменно призывает имя Всевышнего и испрашивает у Него отпущения грехов, и помнит о смерти и погребении; в-шестых, ведет речь так, что всякое его слово являет знание и ясность, своевременность и умеренность; в-седьмых, во всяком затруднении полагается на милость Аллаха и пребывает в непреложной уверенности, что Господь может облегчить ему всякий труд, ибо для Него ничто не трудно...

Что же до тех, чей разум несовершенен, то их семь признаков таковы: во-первых, они притесняют всех, кто им подвластен; во-вторых, возносятся превыше других людей, с презрением взирают на малых сих и тем ставят себя надо всем сущим; в-третьих, не ведут речь как подобает; в-четвертых, не удерживают людей от недостойных деяний и не питают к этим деяниям ненависти; в-пя-

тых, попустительствуют недостойным деяниям и дурным людям; в-шестых, затягивают свершение благих дел и ускоряют исполнение дурных; в-седьмых, не умеют смиренно переносить тяготы земной жизни и потому губят свои души».

О том, что справедливость, пусть и не столь высокого разбора, заметно урезанная в правах, а во многом истолкованная превратно, была идеалом Искандара свидетельствует своеобразное «интервью», которое он дал Болье при весьма располагающих обстоятельствах — сразу по окончании многочасовых пыток придворных дам, в которых султан принимал деятельное участие. Собственно, брать это интервью Болье не собирался. У него просто не было для этого сил. Все вышло само собой, когда Искандар поинтересовался впечатлением, которое произвело на адмирала только что виденное им зрелище: «Я был так измучен длительным созерцанием пыток, которым подвергали женщин неподалеку от места, где я находился, что не знал, как ему ответить. Сам того не желая, я сказал, что царства не могут существовать без правосудия. Он ответил, что если бы хоть раз оставил без наказания то, что произошло этой ночью, его жизнь не была бы в безопасности, и произнес целую тираду, осыпая упреками оранг кайя, считавших, будто он зол и жесток».

Тирада Искандара состояла из двух частей, ни в одной из которых известный «разумностью» султан ни словом не обмолвился о такой разумной, с точки зрения Бухари, основе справедливости, как воздаяние добром за зло — единственном способе остановить распространение этого зла. Начал он, конечно же, с ответных обвинений: оранг кайя «не понимали, что именно своими злодеяниями навлекали на себя божий гнев, а он был лишь орудием божьей кары. Он говорил, что у них не было оснований жаловаться на него. Ведь он позволял им благополучно существовать с их женами, детьми, рабами, владеть достаточным имуществом, чтобы питаться и поддерживать свое благосостояние. Он укреплял их в вере и не давал соседним государям увести их из их домов или похитить их рабов, не позволял чужеземцам их грабить».

Оставив в стороне как непроверяемое утверждение Искандара о его роли «меча Божия», трудно не заметить, что справедливое обращение с оранг кайя, так как оно понималось им, идеально отвечало представлению

о подданных как о стаде овец. Им разрешалось кормиться, тучнеть и размножаться, гарантировалась защита от «стрижки» и покражи владельцами соседних стад. От присущего Бухари (да и Хамзе) метафорического употребления слова «овцы», от понимания разумной и духовной природы человека и вытекающих из этого этических принципов, призванных защитить его достоинство даже от «неподобающих речей», при таком подходе мало что оставалось — одна лишь фраза об укреплении веры.

Вторая часть тирады была, пожалуй, ближе ко взглядам Бухари и могла рассматриваться как ускорение благих дел и неприязнь к злым деяниям: «Некогда он видел, что Аче — прибежище убийц и разбойников, где сильный угнетал слабого, знатный — простолюдина, где даже днем приходилось с оружием в руках отбиваться от грабителей, а по ночам возводить в домах целые баррикады для защиты. Теперь же не было нужды ни в оружии днем, ни в защите домов ночью. Он был поставлен над ними именно для того, чтобы препятствовать их злодеяниям и вымогательствам, убийствам и грабёжам». Произнеся еще несколько слов о свергнутых правителях и злоумышлении собственной матери, Искандар закончил так: «его дядя (тот ли, что заключил его в темницу, или тот, что был им убит?— В. Б.) начал наводить порядок в этом хаосе, но только ему удастся полностью привести все в должный вид. И все это,— замечает Болье,— произносилось с таким негодованием и сопровождалось столь гневными взглядами, что каждого из присутствующих охватил неодолимый страх и все они простерлись ниц на земле, вопия, что молят о милосердии». Разумеется, эта реакция подданных свидетельствовала о некоторой их неуверенности в справедливости своего повелителя, однако само «интервью» не позволяло сомневаться в том, что именно воплощение идеала справедливости видел в себе Искандар.

Высшим идеалом Хамзы была любовь — та всепроникающая космическая страсть, которой, по словам Ибн Сины, «обладают все существующие вещи», которая «есть причина их существования».

О себе Хамза писал, что, малаец по виду,

В своем сокровенном существе — он чистый свет Ахмада
(Мухаммада-Логоса.— В. Б.).

Хотя он поистине ничтожен, его любовь истинная,
Он неизменно пребывает в любви к Преславной Сущности.

А раз так, ничто не мешало отнести к нему его же слова об истинной любви и истинном влюбленном:

«Знай,— писал он,— что среди всех благородных степеней нет более возвышенной, чем степень любви, ибо ее нельзя достичь иначе, как по благодати Всевышнего. А влюбленного узнаешь по тому, что он не страшится смерти. Если же страшится, то воистину не влюблен — ведь влюбленный жаждет смерти. Как сказал Посланик Божий: „тот, кто умер от любви, воистину удостоился мученического венца“... А суфии говорят: „Любовь — противник разума“. Ибо разум стремится к жизни, любовь — к смерти; разум стремится к стяжанию богатств, любовь — к уделу нищего; разум стремится к телесной крепости, любовь — к немощи; разум стремится к славе, любовь — к унижению... Поэтому суфии и говорят: „Любовь — противник разума“. Так, если кто-то захочет сразиться с сотней врагов, разум скажет: „Не выходи на бой, ты одинок, а враги многочисленны. Как сумеешь ты их одолеть?“ Любовь же скажет: „Хоть ты и одинок, не страшись!“ А желают смерти влюбленные потому, что сказал Посланик: „Умри до смерти!“... Однако под словом „смерть“ не следует понимать самоубийство оружием или ядом. Умереть — значит всецело предаться Всевышнему посредством отъединенности и уединенности, которые суть отречение и отлучение. Под первым разумеют отречение от дома и от богатств, от дружбы с государями и везирами; под вторым — отлучение себя от общества людей. Итак, отречение есть отъединенность от своего „я“, а отлучение — уединенность с Господом... Если же человек отъединит свое „я“... то пребудет с Ним в уединении. А достигший уединения стяжает имя влюбленного и опьяненного, ибо влюбленный отрекается от своего „я“. И тогда он не страшится тигров, которых страшится разумный, не страшится ни слонов, ни змей, ни пламени... И влюбленного не ужасает ад и не влечет к себе рай, ибо он стремится лишь к Господу. Всякий, кто наделен этими свойствами, без сомнения,— влюбленный. Всякий иной влюблен в рисовую кашу, но не во Всевышнего».

Так, отвергнув страх, чей корень — всегда страх смерти, в душе Хамзы говорило о себе нечто более возвышенное, чем разум — казалось бы, высшее достояние человека и основа идеала справедливости. Ведь справедливость, даже понятая расширительно, в духе Бухари, оставалась неизменно ограниченной, неизменно связан-

ной равным воздаянием — всеми этими «око за око, зуб за зуб» — и не могла выйти за пределы закона, определявшего, что чему равно. Она всегда оставалась лишь ответом на что-то, этим чем-то определявшимся. Любовь же, напротив, неизменно давала не равной мерой, но большей, давала просто так, ничего не измеряя, не сравнивая полученное и отданное. Она вообще не имела к полученному никакого отношения, не вызывалась им, ибо была не ответом, но вызовом, всегда первой, не ограниченной ничем, бесконечно расширяющейся. Именно поэтому она заставляла отдать все до последнего — а значит, отдать жизнь — и тем преодолевала смерть.

Но не в этом только дело. Совершенно различной была как природа идеалов Хамзы и Искандара, так и отношение этих идеалов к их воплощению. У Искандара идеал и его воплощение не были с необходимостью связаны и потому с легкостью разводились. Можно было сколько угодно обманываться и обманывать других, убеждая их в собственной справедливости, при этом никак не стремясь осуществить ее в действительности. Ведь в глубине души любой правитель, в том числе Искандар, знал, что бесчисленное множество царств достигало вершин славы, вовсе не основываясь на справедливости. Успех непосредственно не зависел от приверженности к идеалу и его осуществления.

У Хамзы все обстояло иначе. Тот, кого он любил, Всеведущий, был недоступен обману. Любое отклонение от идеала любви и его осуществления означало бы полнейшую неудачу, в любой момент перечеркивало все с таким трудом достигнутое. Идеал и его воплощение попросту невозможно было развести.

...Да, ни в чем не были схожи эти двое, молча глядевшие друг на друга. Они пили разное вино, и хоть арак Искандара валил с ног даже европейских матросов, напиток Хамзы превосходил его крепостью, ибо от одной его капли суфий сгорал дотла и не ощущал более ничего, кроме присутствия Истинного. Они одевались в разные одежды: Хамза — в унаследованное от пророков «облачение наготы» — свободы от собственного «я», отверзающей врата божественной Красоты; Искандар же — в великолепные одеяния, которые лишь преумножали «телесный блеск» — тварную красоту. Они по-разному понимали, что есть человек, разум, справедливость, по-разному любили. Но все же было нечто, объединявшее их, — ни тот, ни другой не осознавали себя власти-

телями своих поступков, но всего лишь тенями другого, истинного их Властителя.

О том, что Хамза мыслил себя тенью наподобие той, что, по воле кукловода — Владыки Тени,— оживает на экране, биографу приходилось писать уже не раз. Эту же мысль поэт настойчиво выражал в своих стихах:

Твое «я» подобно тени,
Так не взирай на этот плод вымысла и воображения.
Если же твой взор будет устремлен на Прекрасный Лик,
Ты удостоишься вечного свидания.

Или:

Знай, о скиталец:
Обликом ты подобен тени,
Без сожаления отвергни свое «я»,
Чтобы достичь Его Сущности.

Прямые же высказывания Искандара, подтверждающие, будто и он считал себя тенью, отсутствуют. Тем не менее многие особенности новой государственной печати, введенной им и получившей название «девятеричной» или «громовой», косвенно свидетельствуют именно о таком понимании султаном своего сана. Ведь как и ряд других атрибутов власти, созданная по могольскому образцу, эта печать заметно от него отличалась.

В центре печати Великих Моголов располагался большой круг с именем царствующего монарха. Его окружали малые круги с именами династийных предков, перед каждым из которых стояло слово «ибн» — «сын такого-то». Печать была графически решена так, что читающий начертанные на ней имена, начав с большого круга и двигаясь против часовой стрелки (так сказать, «по отцам»), заканчивал путешествие в том же большом круге. Из него все исходило, в него же все возвращалось. Царствующий монарх как бы наследовал могущество предков и, в свою очередь, являл его миру.

Ачехская печать, на первый взгляд копировавшая могольскую, выражала иную концепцию власти. К имени султана в большом круге здесь добавили формулу — «Тень Аллаха в этом мире». Восходящая, пусть и в измененном виде, к титулатуре аббасидских халифов, в Аче эта формула подверглась переосмыслению. Судя по продолжению ее, опущенному Искандаром, — «Все труждающиеся находят прибежище в этой тени», — у аббасидов она указывала на то, что милосердный государь — защитник подданных, как бы навес от солнца, возведенный для них Аллахом. В Аче слово «тень» оз-



«Грозовая» печать ачехских султанов

начало собственно тень — темный контур. Однако, поскольку по отношению к Аллаху невозможно было говорить ни о каком зримом контуре, даже столь нематериальном, тень выступала метафорой связи султана с ним — Промыслителем о судьбах мира и Подателем всяческой власти.

Соответственно несколько иным был и графический облик печати. В центральном круге, обозначавшем пространство, где предельно концентрировалась энергия власти, как и у моголов, ставилось имя правящего султана. Но круговое чтение остальных имен упразднилось. Вместо слова «ибн» всем им предшествовало слово «султан», не соединявшее, но разъединявшее имена. При этом последняя буква слова — «н» («нун»), помещалась не на одном уровне с остальными, а над ними, намечая невидимую «линию», по которой имя каждого из предков в отдельности связывалось с «пространством власти» и его нынешним обладателем. Не родственные, но символические отношения устанавливались между династийными предками и их потомком. Все предки как бы эманировали из него, были тенью, отброшенными

им, а вернее, воплощенной в нем властью, «ще от Бога». А на печати следующего султана сам этот потомок оказывался такой же тенью нового воплощения власти.

Любопытна еще одна деталь. Оттиски могольских печатей имели вид чернильного следа на бумаге любого цвета, кроме белого (на белой бумаге печать не ставилась). Чернила обычно использовались черные, но под оттиском государь оставлял отпечаток пальца, предварительно опущенного в красную краску. Контраст черного и белого не имел существенного значения. Ачехские же печати неизменно оставляли на белой бумаге черный оттиск, получение которого несколько напоминало отбрасывание тени. Бумагу смачивали водой, а потом держали над огнем, чтобы на ней собралась сажа — «чернота огня» (точно так же тень Бога в этом мире понималась не как Его образ, а лишь как связь с Ним султана и происхождение власти от Него, точно сажи от огня). Затем к бумаге прикладывали печать, и сажа запечатлевала очертания букв.

Многообразно воплощавшая символику тени, печать Искандара с его именем в центральном круге подтверждала, что и себя он осознавал тенью. Такое представление отражало менявшееся и усложнявшееся понимание власти в Аче XVII в. Прежде на передний план выступали космическая, мироустроющая миссия правителя, его покровительственно-семейные, отеческие отношения с подданными, его личные качества. Теперь же все это, не исчезнув, было несколько потеснено и дополнено мусульманской идеей султана как морального образца, того, кто указывает подданным истинный путь, а также — нарождавшейся концепцией абстрактной, безличной власти, поддерживающей существование государства. Может показаться удивительным, что эта концепция, впоследствии превратившая ачехских султанов в своего рода придаток к их «громовой» печати, заявила о себе при Искандаре — самом ярком государственном деятеле Аче. Однако яркость характера Искандара вовсе не мешала ему быть «тенью», не делала его личностью, а значит, не препятствовала становлению принципа безличной власти.

Ведь личность тем и отличается от «тени», что едва ли не каждой своею чертой обнаруживает нераздельное и неслиянное единство явленного в ней — характера — всякий раз неповторимого запечатления особого строя сердца и ума, особенных пристрастий и неприязней, па-

мяти и опыта, и в ней сокрытого — духовного начала, придающего смысл всем движениям характера. И еще тем отличается личность, что «исправить пути» этим всепронизывающим токам смысла, дать им двигаться неестественно, не искажаясь, может лишь чуждый «тени», свободный выбор, неотделимый от свободного же самосознания. Только в их свободе явленность характера, не уничтожаясь, достигает единения с сокровенностью духа, рождая личность, сознающую себя, а потому и свою ответственность, избирающую всякий следующий шаг и потому способную к самостоятельному действию.

Всею силой своего чародейства Искандар, как и всякий другой, не мог превратить в свободу своеволие, произвол, прихоть, берущие начало в хаосе чувств. А раз так, единство характера и духовного начала расторглось и государь оставался при одном лишь характере, оставался впечатляющей индивидуальностью, но никак не личностью. Поэтому и справедливость его непрестанно сбивалась на самовластие. Поэтому не знавший ни подлинной свободы, ни личности султан, венчая иерархию рабства, сам не переставал быть рабом, пусть и вознесенным над другими.

У Хамзы все обстояло прямо противоположным образом. Он твердо знал, что есть свобода и что — личность, но то и другое относил не к себе и не к человеку вообще. Ведь в пределе, когда «спалили все завесы», для него ничего не оставалось, кроме Бога, Единого, Единственного, «не имеющего сотоварища». Ничто иное не существовало, не бытийствовало. Путь Хамзы вел к полному уничтожению характера — совершенной иллюзии, в его глазах. А коль скоро уничтожалась сама реальность человека, не было и не могло быть никакой реальной человеческой свободы, никакого реального выбора.

Хамза писал: «Что такое свобода выбора, можно понять по аналогии с кузнецом, располагающим куском железа... По своим потенциям этот кусок подходит для криса. Благодаря знанию своего дела кузнец видит, на что годится железо, выковывает из него крис, а выковав, носит при себе. Через некоторое время он закаляет кого-то крисом. Это действие совершается по свободному выбору владельца криса, а не самого криса. Оно от начала до конца обусловлено только его выбором, а отнюдь не выбором криса. При этом владелец криса действует в соответствии с потенциями криса».

Крис здесь, разумеется,— человек, владелец криса — Бог, потенции же криса, как помнит читатель, предопределены от века с не меньшей непреложностью, чем его действия.

После того как вместе с характером исчезала и свобода, оставалось лишь освобожденное от всего духовное начало — проблеск света иной и Единственной Личности.

Соответственно и любовь Хамзы не могла связывать две свободно влекомые друг к другу личности. Пусть не вначале — начало клала любовь к творениям,— но в своей последней сути она оказывалась любовью Бога, к Богу, через Бога, в Боге. Ибо истинно существовала только одна Возлюбленная и только Она одна. Столь же божественным было и человеческое,— а по существу, свободное от всего человеческого,— достоинство, также безграничное достоинство Бога. И то же касалось всего остального.

В итоге уничтожение Хамзы-раба достигало такой полноты, что раб просто переставал существовать и становился Султаном, просиявшим в нем.

Замечательный английский писатель назвал такого рода самосознание «страшным теизмом, чьи адепты не могут представить себе ничего, кроме Бога», и прибавил, что для «высочайшей мысли христианства» оно неприемлемо «не потому, что подрывает веру в Бога, а потому, что подрывает веру в человека». И хотя трудно с такой же категоричностью судить, умаляло ли оно или, напротив, возвышало средневекового малайца, как и вообще обитателя мусульманского Востока, нельзя не согласиться, что для понятия человеческой личности, зародившегося в первом веке нашей эры, подобное самосознание оставляло мало места.

...Итак, он стоял в дверях главного зала аудиенций, и пока глаза привыкали к ослепившему их было превращению яркого солнца в полумрак, сияние вдали слабело, таяло и наконец оказалось всего лишь собранием превосходных «уборов и одеяний» — тем самым, которым обычно предстал какой-нибудь достославный и безликий самодержец из классической повести. Но нет, не безликим, как там, было оно. Когда полумрак просветлел, а даль приблизилась, среди «уборов и одеяний» различилось красивое лицо султана-воина в рас-

цвете сил, волевое, самоуверенно-спокойное и в каждый миг готовое с этим спокойствием расстаться.

Темная, невесомая тяжесть упавшего на Хамзу султанского взгляда с непреложностью засвидетельствовала, что поэта тоже заметили.

Некоторое время они с султаном молча глядели друг на друга. Потом Хамза заговорил, а Болье записал:

«Наделенный натурой пророка, он пришел к государю Аче, но тот был столь мало тронут его вразумлениями, что приказал ему остаться в дверях и при столь дурных манерах не сметь входить, от чего пророк замолчал, словно внезапно пораженный немотой».

Что именно говорил Хамза, теперь уже не узнать, но вот о чем — можно догадываться. Болье назвал его монологом вразумлением, а значит, — памятуя о грозных предостережениях Бухари и стихах самого поэта в назидание притеснителям, — он, скорее всего, вел речь о долге государя и воздаянии в Судный день. Да и как иначе вразумляли султанов вали-пророки? Если же добавить к этому, что Хамза «ведал раздачей милостыни», то его увещания могли служить своего рода прелюдией к вполне конкретному призыву кому-то помочь. Тогда Искандар, конечно же, догадывавшийся о цели визита, должен был досадовать вдвойне — и на неуместное, в его глазах вразумление, и на то, что так не просят.

Как бы то ни было, зная об обычных для Искандара вспышках гнева, трудно ожидать, что «распределителю милостыни» позволили выполнить его миссию до конца. Судя по всему, султан его оборвал — не случайно в сцене аудиенции Болье упоминает лишь о вразумлении, а должность Хамзы называет, хоть и в связи с этой сценой, но несколькими строками позже. Поводом же оборвать Хамзу послужило, вероятно, то, что в пылу речи он сделал какой-то жест или движение, принятое Искандаром за попытку подойти к нему ближе. Отсюда, верно, это раздраженно-брезгливое: «Оставаться в дверях!». Отсюда же особенно унижительное для малайца обвинение в отсутствии хороших манер. Ибо ничто так не ценилось во всей малайской культуре — не только в придворном этикете, — как воспитанность, вежество, умение себя вести (сопан-сантун). Ничто не могло ранить глубже, чем произнесенное во всеуслышание — «невежа» (куранг аджар).

Услыхав это слово или что-то ему подобное, Хамза, разумеется, тотчас умолк, «словно пораженный немо-

той». В первый миг, вероятно, просто изумленный. Но и после того как изумление миновало, он «не отверз уста». Едва ли то было молчание страха или уязвленного самолюбия — Хамза никогда не стал бы собой нынешним, вали-пророком, если бы давным-давно не обуздал любые порывы чувств. Молчал он оттого, что ясно понимал — длить речь не имеет никакого смысла. Ибо всего несколькими словами Искандар столь грубо нарушил кодекс поведения правителей, идущих стезей справедливости, что для Хамзы как султан он перестал существовать. Перед поэтом зияла пустота, вернее, черная бездна геенны. И она сомкнулась, поглотив несправедного государя.

Искандар, несомненно, знал тот кодекс, хотя бы по «Короне царей», но не считал его для себя обязательным. Меж тем суфии-ригористы, которые раньше или позже, подобно Хамзе, отвергали придворную службу, видели в нем единственный смысл существования правителя и его единственное оправдание в Судный день, когда «никто: ни войско, ни род, ни семья, ни дети, ни внуки не смогут помочь в час печали безмерной и годину горести смертной».

Бухари изложил кодекс царственного поведения в двадцати правилах. Публично оскорбив Хамзу, Искандар нарушил десять из них. Если бы Бухари спросили, он, вероятно, оценил бы поступок султана примерно так.

Искандар обнаружил недостойную государя гордыню, ибо, укорив подданного, возвеличил себя и умалил его.

Он дал волю гневу и не сумел без промедления простить раба Божия, который, на его взгляд, допустил промах. Пророк же сказал: «Тому, кто простит оплошность одному из людей, Всевышний в Судный день простит все грехи».

Он презрел долг государя любить всех подданных без изъятия, какими бы их ни считали — хорошими ли, дурными. Ведь государь — тень Аллаха в этом мире, а Аллах печется о всех: неверных и верных, грешных и праведных, покорных и непокорных.

Зная, что Хамза не принадлежит к числу придворных, он не стал говорить с ним так, как приличествовало положению суфия, но потребовал той учтивости в речах, что пристала лишь «людям, привыкшим предстоять перед государем» и искушенным в беседах с ним.

Он не поставил беседу с суфием выше бесед с

придворными и не сумел насладиться ей. Ведь первая преумножает свет в сердце, а вторая тот свет угашает.

Он не пожелал во время аудиенции выказать особое уважение к человеку преклонных лет, тем более суфию.

Он забыл, что в дни приема и суда должен являть лик не мрачный, но приятный, речь не суровую, но мягкую (помня «интервью» Искандара, нетрудно представить себе лик султана в минуту, когда он оборвал Хамзу). Пророк же сказал, что в раю — дворцы из рубинов, а в них драгоценная утварь для тех, кто говорил учтиво и дружелюбно с рабами Божьими.

Он перед всеми указал подданному на его промах вместо того, чтобы скрыть его. Меж тем сказано: «Аллах в дольном и горнем мирах скроет от людей недостатки и упущения того, кто скроет недостаток брата своего».

Тем самым он совершил неверный поступок, что не подобает государю, ибо подданные подражают ему в хорошем и дурном, и государю придется ответить за их препрешения.

Наконец, если Хамза пришел к Искандару, чтобы просить за кого-то, султан не исполнил еще одно предписание—помнить о нуждах рабов Божьих, раз узнавать об их тяготах и помогать им во всем, ибо на нем их страдания. И ангелы Судного дня скажут: «Не это ли государь, которому Господь даровал милость, и власть, и могущество? Он же не заботился о бедняках и не помогал им в тяготах их». И ему не будет явлено милосердие Аллаха, не призрят на него благосклонно, но поставят среди тех, кому уготован ад.

Так, вероятно, ответил бы Бухари. Хамза же, помня, как золотое сияние вспыхнуло в полумраке, как оно, серебрясь и бледнея, угасало и внезапно, рассеянное одним движением губ, обернулось сомкнувшимся черным кругом, сложил или, быть может, повторил про себя сложенное прежде:

Гордыня и тщеславие — бесовские дела,
Далекие от свершений, угодных Милостивому.
Золото и серебро — слуги страстной души,
С ними не достичь Господа.

А сложив так, ушел... На этот раз исчез навсегда, и не только из дворца обреченного Искандара, но и со страниц повествования его верного биографа.

Больше о жизни Хамзы никто ничего не мог рассказать.

Встреча с Искандаром Младшим — последнее, что известно биографу о Хамзе Фансури. Дата и место смерти, да и судьба его героя в последние годы жизни столь же неведомы, как и год его рождения. Он приходит из «некогда» и некогда уходит в «никуда». Единственная для биографа радость — то, что он не должен присутствовать при кончине Хамзы, избавлен от необходимости его хоронить, что для него Хамза как бы навсегда остается живым.

Однако уход в никуда — еще не конец истории поэта, а вернее, — истории его дела, или, более по-суфийски, «делания» — его книг, его учеников. Напротив, именно тогда и разыгрались события, при всем трагизме обесмертившие имя Хамзы, в который уж раз свидетельствуя о тщете насилия — над самой ли мыслью, над теми ли, кто остался ей верен, — и поразительное его свойство творить непредугаданные превращения.

...В 1637 г., когда и беспокойный Хамза, и уравновешенный Шамсуддин уже успели покинуть лик земли, в столицу Аче прибыл один из шейхов суфийского братства рифайя — Нуруддин ар-Ранири. Был он уроженцем портового города Ранир, или Рандер, в Гуджарате, происходил из смешанной арабо-индийской семьи религиозных наставников и, кстати сказать, доводился племянником тому самому Мухаммаду Джайлани, что по просьбе ачехцев ездил в Мекку совершенствоваться в суфизме. От дяди, должно быть, и знал Нуруддин о состоянии дел в Аче — по крайней мере момент для приезда он выбрал на редкость удачно.

В могольской Индии при императоре Шахджахане (1627—1644) на смену влиятельной прежде суфийской школе вахдат ал-вуджуд (в Аче — вуджудийя) пришла более умеренная школа вахдат аш-шухуд, утверждавшая не сущностное, но лишь опытное, переживаемое адептом единство Творца и твари — отсюда и название ее — «единство свидетельства (или опыта)». Решающую роль в торжестве «шухудистов» сыграли полемические сочинения шейха Ахмада Сирхинди — Обновителя Веры Второго Тысячелетия, направленные против учения Ибн ал-Араби, чьими сторонниками были и Хамза и Шамсуддин.

Вести об этой перемене, конечно же, достигали сул-

таната Аче, тесно связанного с мусульманской Индией, и, вероятно, тревожили нового правителя Искандара II (Искандар Младший к тому времени успел скончаться). Среди учеников же Хамзы и Шамсуддина, продолжавших играть немалую роль как во дворце, так и «во градах и весях» страны, ни один не обладал знаниями и красноречием покойных наставников, чтобы противостоять эрудированному гуджаратцу, вознамерившемуся, подобно Сирхинди в Индии, очистить ислам в Аче от их «ереси», а заодно занять место «вуджудистов» при дворе.

Итак, момент был выбран верно — все благоприятствовало Нуруддину, и, прибыв в Аче, он повел себя весьма решительно, в короткий срок изобличив «еретиков» в полудюжине трактатов. Называл он свои сочинения просто и недвусмысленно: «Доказательство праведных в опровержение еретиков», «Очевидная победа над еретиками», «Исцеление сердец», «Разъяснение о верованиях» и др., ибо он опровергал упорствующих в заблуждениях, исцелял сердца заблудших, доказывал, разъяснял. Его сжигало то же пламя, что и Джафара Сиддика. Было в нем и нечто от неукротимой убежденности в своей правоте яванского вали-воина, но ту убежденность точила, опустошала изнутри, обращала в невесомую шелуху сама небескорыстность начатого дела. Он отмахивался от мыслей о ней и не мог отмахнуться. Оттого и бежали из-под его пера строки ничем не брезгающих обличений-доносов, с которыми уже знаком читатель, оттого и рождались те монструозные «портреты» Хамзы и Шамсуддина. Ибо, целя по видимости в наставников, Нуруддин в действительности разил учеников, заступавших ему путь к славе.

И как всегда в час решающего столкновения — в знаменитом «диспуте» у трона — для нечистой цели не отыскалось чистых средств. Вот как рассказал о происшедшем сам диспутант в «Разъяснении о верованиях»: «Когда обнаружила себя эта группа сторонников еретической, безбожной, сбившейся с пути вуджудии, состоящая из учеников заблудшего Шамсуддина... они несколько дней вели с нами спор в присутствии султана — величайшего из праведников своего времени... утвердившего религию Аллаха с неколебимостью, достойной изумления. Они говорили: „Бог — это наше я и наше бытие, а мы — Его Я и Его Бытие“. В опровержение их ложных высказываний и вздорных суждений мы напи-

сали трактат, изъясняющий различия между тенью и Обладателем Тени... И мы сказали им: „Ваши претензии на самообожествление те же, что притязания Фараона, говорившего: *Я ваш Господь Высочайший*, так что вы поистине из числа неверных“... И тогда омрачились их лица, и они понурили головы, ибо явили себя многобожниками. И все мусульманские уламы приняли фетву, и, объявив их неверными, приговорили к смерти... И иные из них согласились с фетвой о неверии, иные — покаялись, иные же — не пожелали покаяться. И часть тех, кто сначала покаялся, совершила отступничество и возвратилась к прежним убеждениям... И было истреблено воинство неверных. Хвала Аллаху, Господу Миров!»

Одновременно с расправой над «еретиками» перед главной мечетью ачехского Дар ас-Салама — Байт ар-Рахман (Дом Милосердного) были торжественно сожжены книги Хамзы и Шамсуддина.

Как в действительности чинилась расправа, теперь уже трудно сказать. Сам Нуруддин в «Очевидной победе над еретиками» более осторожен и говорит уже не о «воинстве неверных», а лишь о нескольких членах вуджудийи, убитых при попытке оказать сопротивление посланцам Искандара II. Шейх, однако, явно пристрастен, и неясно, в котором из сочинений он лжет. В столице меж тем еще и через тридцать пять лет ходили вполне правдоподобные слухи о том, что огню были преданы не только книги, но и сами сторонники вуджудийи. Об этих слухах известно из письма некоего анонима, которое около 1675 г. было направлено в Медину тогдашнему главе суфийского братства шатарийя — Муле Ибрахиму ал-Курани. Аноним спрашивал о том, насколько совместимы подобные действия с установлениями шариа. Мула Ибрахим ответил категорически — нет, не совместимы, обвинители не пожелали понять, что слова сторонников вуджудийи имели метафорический смысл и пренебрегли хадисом Пророка, согласно которому речи мусульманина не должно толковать в неблагоприятную для него сторону, покуда остается хоть какая-то возможность их благоприятного истолкования.

Итак, Нуруддин победил, стал духовным руководителем султана. Но торжество его длилось недолго. Вскоре после смерти Искандара II и восшествия на престол его супруги — Тадж ал-Алам полемика вспыхнула с новой силой. На этот раз верх в ней взял возвратившийся в 1644 г. из Сурата в Аче «вуджудист» Сайф ар-Рид-

жал — Меч Мужей (кстати сказать, его имя тождественно названию одного из произведений Хамзы).

Его поддержала часть оранг кайя, по-видимому недовольных влиятельностью при дворе иностранца. За разрешением спора обратились к благочестивой Таджал-Алам. Султанша отказалась вмешиваться, сославшись на некомпетентность в вопросах богословия. Этот отказ защитить Нуруддина предопределил дальнейший ход дебатов — гуджаратскому шейху пришлось покинуть Аче столь поспешно, что он не успел даже завершить начатый здесь компендиум «Сущность наук в раскрытии познаваемого».

А рукописные книги Хамзы, как и следовало ожидать, обнаружили обычную несгораемость. Поручиться за это может и сам биограф, на чьем столе они лежат, обретя новое, теперь уже типографское обличье. Учение Хамзы и авторитет его имени продолжали завоевывать Архипелаг. Понадобилось совсем немного времени, чтобы его проза была переведена на яванский язык. Ее изучали не только суфии Дар ас-Салама, но и их коллеги в Бантене на Яве и в Макасаре на Сулавеси. Его стихи распевали на зикрах. Его могилу — едва ли, впрочем, подлинную — показывали в Аче и за тысячи километров от Аче — на острове Сумбава. Известнейший ачехский святой Абд ар-Рауф из Сингкеля, который, согласно скверному анекдоту, возвращал на путь праведности якобы развращенных Хамзой женщин, с гордостью упоминал о том, что и он «из рода Хамзы Фансури». Его издают и читают сегодня — в Малайзии, в Индонезии.

А что же второй герой биографа — Искандар?

Увы, и ему не один лишь успех и благо сулили невидимые взору начертания Хранимой Скрижали. И его сердцу суждено было исполниться горечью, когда смысл тех начертаний явил себя в неумолимом вращении небес...

К 1629 г. не ведавший дотоле поражений Искандар был готов осуществить свой главный замысел — отвоевать Малакку, захваченную португальцами. Уже дважды брал он над ними верх: в первый раз в Аче перед самым воцарением, второй — в морском бою при Банинге, когда «множество португальцев погибло и попало в плен». Но тогдашние битвы были лишь пробой сил, теперь же предстояло сражаться на самой вражеской территории, и многоопытный джахангир готовил военную экспедицию с подлинным размахом. Чуть не две с

половиной сотни кораблей собрал он, и в их числе — тридцать восемь галлей, превосходивших размерами португальские суда. Те корабли несли девятнадцатитысячную армию и мощную артиллерию. Искандар желал лично возглавить ачехскую армаду на флагмане «Ужас Мира». Он клялся, что не вернется домой, не добыв победу, и был так уверен в ней, что «брал с собой королеву и свои сокровища».

Однако что-то не заладилось с самого начала.

Внезапная болезнь, дурные предзнаменования, а заодно также не предвещавшее ничего хорошего убийство им своего внука — сына джохорского царевича — помешали Искандару стать во главе армии. Ему советовали отложить наступление. Он пренебрег знаменами и отказался. Флот повели командующий морскими силами Лаксамана и командующий сухопутной армией Сри Махараджа. 3 июля 1629 г. армада Искандара оказалась вблизи Малакки, и, как сообщали очевидцы, «глаз не мог различить ничего, кроме кораблей, покрывших все море». Один за другим корабли вошли в устье реки Дунг, и ачехцы, высадившись, укрепились на обоих ее берегах.

Начались военные действия — нечто поразившее всех. С 6 июля до 21 октября, более трех месяцев, триста португальских мушкетеров и полторы тысячи джохорцев, пришедших им на помощь, сдерживали девятнадцатитысячную ачехскую армию. Португальцы возводили укрепления далеко перед городом, ачехцы отвечали тем же, но «война частоколов» складывалась явно не в их пользу. В первом же сражении они потеряли триста человек, у португальцев же лишь несколько человек были ранены. Особенно ожесточенный бой разыгрался в ночь на 4 августа у стен монастыря Святой Девы, где шестьдесят португальцев до утра отражали атаки двухтысячного ачехского отряда, а когда их положение стало критическим, в полном порядке отступили, спалив дотла монастырь и не оставив ачехцам даже надежды на добычу.

Так, нанося противнику огромный урон, до последней возможности удерживая каждый оборонительный рубеж, а затем сжигая его и переходя на новый, португальцы не только не позволили атакующим приблизиться к городским стенам, но и заставили их в октябре отступить к кораблям. К тому времени до четырех тысяч ачехских воинов пало в боях или умерло от болезней.

И вот тут-то ачехцы наконец осознали, сколь неосмотрительно поступили они, введя весь флот в устье реки. Семь дней тщетно ожидали они высокого прилива, чтобы выйти в море, и не дождалось — пришедшие на выручку защитникам города португальская и джохорская армады заперли устье и артиллерийским огнем с кораблей и наскоро построенных понтонов принудили противника просить пощады. Только ужасный тропический ливень в ночь накануне капитуляции позволил остаткам разгромленной армии во главе с Лаксаманой (Сри Махараджа к этому времени скончался; как сообщается в португальских донесениях, «от огорчения») бежать в джунгли. Впрочем, и это их не спасло. Уже через несколько дней, не вынеся тягот лесной жизни, Лаксамана сдался португальцам (он умер в плену, по пути в Лиссабон), а последние ачехские солдаты еще долго скитались в джунглях, группами сдаваясь спокойно дожидавшимся их джохорцам.

Разгром был полным. Перестала существовать грозная армия, посланная в Малакку. Не вернулись домой оба военачальника. На поток и разграбление был оставлен богатейший военный лагерь. Но главное — не стало мощного ачехского флота, и «ни одна лодка не смогла доставить весть об этом королю».

И думается биографу, что не в одних воинских расчетах было здесь дело, не в одних преимуществах регулярного европейского боя перед куда более стихийной ачехской тактикой, не в одних размолвках между Лаксаманой и Сри Махараджей, о которых сообщал ар-Ранири, и даже не только в том, что португальцы, противостоявшие ачехцам, все как один были местными уроженцами, успели стать коренными малаккцами и защищали вовсе не абстрактную честь короны, но свои очаги и семьи. Не только два типа армий столкнулись у тех возведенных перед стенами Малакки валов и частоколов — два человеческих типа. И во всех предприятиях, особенно же в делах брани, успех отныне был не за тем из них, что вовсе не сознавал себя или же сознавал тенью и травой, привычно клонящейся под всевластным ветром, но за тем, что тринадцать веков восходил и опадал и вновь восходил, точно опара, на закваске свободы и личностного самосознания, чтобы на четырнадцатый перелиться через край — казалось, возродиться, — цепко храня в памяти, искаженной временем ли, отсветом ли «греческого огня», слова: «все мне дозволено» —

и забывая или торопясь забыть: «но не все полезно».

Та и так понятая свобода, та и так осознанная самоценность личности, безоглядно устремленной к самоутверждению, вели к чему угодно — к невиданным прежде взлетам человеческого духа, к неведомым дотоле падениям его — эгоистическому озверению, забвению всех и вся ради «себя любимого», полному обесценению чужой жизни, муки, судьбы—тому, что открылось как «оборотная сторона ренессансного титанизма». Но как бы то ни было, бродильная энергия оставалась энергией, и пусть порождения ее разнились, как свет и тьма, было во всех них — от углубленнейшего философа до бездумнейшего корсара — то, что несли с собой ее токи: неколебимая вера в себя и свои силы, в изворотливость своего ума и умение, а оттого — упорство, и настойчивость, и стойкое, ни перед чем не пасующее стремление к цели, будь то постижение тайн бытия или сколачивание немудреного, но достойного капиталца. Эти токи бродили в жилах как вчерашних португальских мужиков, что пришли с д'Альбукерком низвергнуть «до небес вознесшуюся Малакку», так и великого Камознса, воспевшего ее низвержение. Век спустя они продолжали бродить в их потомках, защищавших город... И что могли противопоставить этому ачехцы — только тень?

Искандару не оставалось ничего иного, как излить бессильную ярость в двух походах против Паханга, некогда покоренного, но теперь осмелившегося вступить в подозрительные сношения с Джохором и восстать. В 1636 г. Искандар скончался, так и не осуществив свой главный замысел. Еще четыре года при Искандаре II Аче как бы по инерции продолжало процветать, но о новых завоеваниях никто уже не помышлял. А потом в длительное, начавшееся в 1641 г. правление султанш государство постепенно пришло в упадок. Его верховный глава к радости столичной и удельной аристократии окончательно превратился в тень собственной печати.

Но образ Искандара не изгладился из народной памяти — создатели эпических поэм и легенд, письменных и устных, повествовали будущим поколениям о его могуществе и славе. И все же — странное дело — в эпосе о флотоводце Малеме Даганге султан, вопреки канонам царственной мудрости, не умеет распознать врага в закоренелом кафире, солнцепоклоннике Си Уджуте — том, что вскоре поведет подземным тоннелем свой адский флот на бой с ачехцами. В самом сражении с Си Уджу-

том Искандар далеко уступает в доблести бесстрашному Малему Дагангу, и не ему одному, а в легенде об основании султаната Дели обнаруживает к тому же и вовсе не достойные государя неблагодарность и коварство, отняв жену у беспредельно преданного ему полководца Мухаммада Далека, завоевавшего для Искандара весь малайский мир. При этом свой недостойный поступок султан совершает тайком, отправив Мухаммада Далека в очередной поход, и насколько же превосходит его открытостью и благородством воин, отвергший саму мысль об измене, с равной сдержанностью известивший повелителя и о новой победе, и о том, что отдает ему жену, но наотрез отказавшийся служить султану впредь. Так что не только величие, но и «неустойчивый характер» Искандара запечатлелся в памяти ачехцев.

...И здесь-то повествование биографа подошло к концу, и в мгновение ока ничего не осталось перед его взором: ни отрешенных дервишей, ни злокозненных султанов, ни городов, ни морей, ни джунглей — свет, некогда озаривший удивительную коробочку, погас.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Нуруддин Мухаммад Тахир Зухури (ум. 1615) — персидский поэт родом из Ходжента, творил при дворе Адилшаха II в Билжапуре, принадлежал к мастерам так называемого индийского стиля.

² К а т и — малайская мера веса, примерно 620 г.

³ По мусульманским представлениям, женщина в период месячных «нечиста». Подобно тому как муж в это время воздерживается от общения с ней, Аллах, считая «чудеса» нечистыми, не дарует чудотворцам единения с ним.

⁴ Т а в а ф — семикратный обход вокруг Каабы.

⁵ М а к а м — букв. «место» — камень, на котором по преданию стоял Ибрахим (Авраам), наблюдая за возведением Каабы.

⁶ М у л т а з а м — «место, куда спешат», часть стены Каабы между углом Черного камня и дверью в нее.

⁷ Купол Земзема — павильон с источником священной воды; по преданию, этот источник был указан Агарь, изгнанной в пустыню.

⁸ Семикратный бег (сай) между расположенными в восточной части Мекки холмами Сафа и Марва осуществлялся галомникхани в память о том, как Агарь, видя, что ее сын Исмаил погибнет от жажды, металась между этими холмами в поисках помощи.

⁹ Здесь и далее перевод Б. Б. Парникеля с незначительными изменениями.

¹⁰ Притчи из «Гулистана» даны в переводе Р. М. Алиева с незначительными стилистическими изменениями по изданию — Са'ди. Гулистан. М., 1959.

¹¹ Далее переводы из Джамии даны по изданию — Джамии. Лирика. М., 1971.

¹² Перевод Л. А. Мерварт под редакцией Б. Б. Парникеля с некоторыми уточнениями; см. Повесть о Санг Боме. М., 1973.

¹³ Неверное, с точки зрения арабской грамматики, такое понимание слова «адил» — «справедливый» — вполне приемлемо для малайцев, в языке которых любое существительное несет в себе значение как единственного, так и множественного числа. К тому же Малик ал-Адил выступал главой судейской коллегии из четырех человек — четырех справедливых.

ХАМЗА ФАНСУРИ

Сочинения

СТИХИ

* * *

Любимая из сокровенных равнин
Незримо таится в наших домах,
Неоспоримы веленья ее,
Ее отыскать — взыскующих долг.

Колдуньей любимая не слывет,
Открыто приходит на людный базар
Продавать в половинках кокоса арак —
От него влюбленный без памяти пьян.

У нее и целебное зелье, и яд,
В недоступном краю, за высокой стеной,
Она сокрыта от взора рабов.
Скоро ли в жены Ее возьмешь?

Посланник Любимой к Ее рабам
Их научает покорности Ей,
И злые дела запрещает творить,
Чтоб к Любимой вернулись верным путем.

За Посланником — воинов череда,
Что путь возврата для нас торят.
С него не сверни в болотную топь,
Чтоб прямо к воротам в ограде прийти.

К Любимой приставлено множество слуг,
За стеною лают свирепые псы,
Следуй же всем наказам ее,
Тогда твое дело пойдет на лад.

Хотя до Любимой подать рукой,
Ее одетому не обнять.
Пускай остались лохмотья сдни,
К тебе на колени не сядет Она.

Но если пожертвовать жизнью готов,
Любимая не отвергнет тебя,
Яванских копий ты не страшись,
Чтоб не стать посмешищем у людей.

Щит Ахмада повесь на плечо,
Погостить отправляйся в Ее кампунг,
Не мешкая за ограду входи,
Чтобы Возлюбленную узреть.

Смело отбрось многослойный покров,
На ложе подле Нее воссядь,
В одежды Возлюбленной облачись,
Чтоб сладостные забавы вкусить.

На горном пике Любимой дворец,
Недоступные тропы к нему ведут,
Неизменно к Ее милосердию взывай,
Чтоб все преграды преодолеть.

Когда врагов Любимой сразишь,
Пылающим факелом путь озари,
Все повеленья Ее исполняй,
Чтоб ваши тела на ложе слились.

Не мирской красавицей ты пленен,
Так не спеши свой факел гасить,
Усеян терниями твой путь,
Как сможешь его держаться в ночи?

Иносказания — эти слова,
А вовсе не песни о плотской любви,
Не будешь сердцу Любимой мил —
Стену не одолесшь один.

В просторах джунглей Хамза заплутал,
Где долгие месяцы, уединясь,
Лишь плоть утеснял да вкушал ячмень,
Оттого и не скоро Бога обрел.

Во имя того, в ком вечная жизнь,
Кто вышней Возлюбленной наречен,
Образ Ее незапятнанно чист,
Хотя от Вселенной не отделен.

Краса Возлюбленной явлена тем,
Кто слово истины восприял,
Если зрячи твои глаза,
Ты в каждой вещи Ее узришь.

Безмерно мудрая, скрыта она
За стенами из золота и серебра,
Неспешно приблизься, нежно зовя,
Лишь тогда строптивницу приручишь.

Второй мастерицы такой не найти
Прятаться в каждой вещи мирской.
Неисчислимы Любимой пути,
Оттого твоим поискам нет конца.

Нисколько не веря в свою звезду,
Ты уповаешь на всяческий сор.
Но если грубо тело твое,
Как же Ее сумеешь обнять?

Любимую крепко в объятьях сжимай,
Жизни своей для Нее не жалея.
Страсть к единению в сердце зажги,
Чтобы любовь недоступной снискать.

За завесами прятаться любит Она,
И в душах тех, кто взыскует Ее,
В хитрых уловках Ей равной нет,
На равнине укроется — не найти.

То в том обитает, то в этом дому,
Ходит то той, то этой тропой,
Она — алмаз в зубах у змеи,
Который добыть — беспримерный труд.

Узнай же, о человеческий сын,
Что ты — всего мироздания суть
Пламя любви не гаси и тогда
Обретешь знак сана — зонт с бахромой.

Плоть твоя — четверица стихий,
Их сплоти воедино и уничтожь,
Домашний кров бесстрашно покинь —
И деянья высокие ты свершишь!

Перемешай четверицу миров,
В пучине морской раствори без следа,
Печати Пророков вышний закон
Верши неизменно ночью и днем.

Скиталец, услышь — недоступную ту,
Безрассудно блуждая, не отыскать.
Себя среди равнины жизни лиши,
Чтоб предстать, не мешкая, перед Ней.

Но ты монеты считаешь весь день,
Нижешь на нити, страшась расточить,
Суетишься и мечешься, точно олень,
Оттого и сдает Любимую гнев.

С обманчивым миром навек разлучись,
Будь верен лишь истинной сути своей,
Добейся успеха в нелегких трудах —
Единеньем с Возлюбленной насладись!

Хамза в постижении преуспел,
Недаром учил его Абд ал-Кадир.
Возлюбленная неизменно с ним,
Сокрыта в глубинах сердца его.

* * *

Добрым вином из десницы Творца
Да упьются все, кто в Него влюблен!
Вино развяжет им языки,
«Я — Истинный» — каждый тогда возгласит.

Нет сладостнее того вина,
Оно исцеляет недужную плоть,
Пьющий его, о чаше забыв,
Станет Мансуром, сразившим врагов.

Не схоже с сияньем, что в прелесть ведет,
Оно увлекает к Преславному нас.
Пьющий его — безмерно богат,
И загробный мир не страшен ему.

Не путай с рисовой брагой его,
Опьянение им ни с чем не сравнить,
Тем вином наполнены чаши рабов,
Не мешкай, выпей чашу до дна.

Отдай свой дом за высоким плетнем
За одну лишь чашу того вина,
С детьми расстанься, оставь жену,
Чтоб в сердце ярче пылала любовь.

Искушенного шейха проси подать
Абу-л-Касима хмельное вино.
Ведь он, премудрый, принес нам Коран
И знание, в котором изъяна нет.

Вином достохвальным не пренебрегай,
Оно совершенством тебя наделит.
Выпить его — что хаджж совершить;
Узреть Арафат, единенье познать.

Пей то вино во время поста
И пять раз на дню, молитву творя,
Сон сокращай и ночью, и днем,
И тогда опьяненным пребудешь всегда!

Влагу вечности требуй у тех,
Кто забыл о бутылки, упившись вином.
Грозного гнева кади не страшись,
И возвысишься в устремленьях своих!

Вино прозрачно, из камня ковш,
Хоть имени два — но едина суть.
Чтоб эту царскую мудрость постичь,
Отрекись от мудрости и от царя!

Все море дерзостно уничтож,
Бестрепетно выпей его до дна
Не ищи богатства — прельщенья отринь,
И твои труды принесут успех.

Закон Мухаммада, как факел, воздень,
Вышним вином все тело омой,
Только оно — твой истинный друг —
Смоет с тебя звериную шерсть.

Хамза Фансури скитальцем слывет,
Но стал своим средь бывалых бойцов.
Умело разит стрелой и копьём,
Что бы ни делал — не стой на пути.

* * *

Себя познай, корабела сын!
Построй корабль, чтоб вернуться назад,
Попусту не поворачивай руль,
Тогда отыщешь возврата путь.

На капитанский мостик взойди,
Выбери якорь раз навсегда,
В броню Закона облечься спеши,
Чтобы с пути не сбился корабль.

Когда поманит морская ширь,
О скалах подводных ты не забудь,
Руль укрепи, не страшись ничего,
В гавань прямым путем устремись!

Кормчего сын, не сбейся с пути,
В животворное море уверенно правь,
Не из досок выстроен твой корабль,
Оттого ему равного не сыскать.

Абу-л-Касима помни всегда —
Он согит, распрямившись, на корабле,
Корабел и кормчий в одном лице,
Что в порт единенья привел корабль.

Хамза затворился в теле своем,
И вот уж лишился последних волос,
Тайное с явным, как факел, зажег,
Оттого и нет у него врагов.

* * *

Безначален Бездонного Моря простор,
В нем скрыты гряды безымянных волн,
Ничто не тревожит его бытия,
Пресвято оно и едино вовек.

«Я был сокровищем» — так зовут
Проявлений начало, где сущность волн
Бытие обретает, но не имена,
Воедино там слиты Лейли и Меджнун.

Нерасторжимы свойства и суть,
Меж ними просвета малейшего нет,
Но в бурю являются взору валы,
Когда «Да будет!» грозно звучит.

Извечного Моря спокойна гладь,
Но в бурю, безумствуя и ярясь,
Потомков Адама рождает оно:
В иной раз — нищих, знатных — в другой.

Увы, о море ты позабыл,
Покуда безвидном и чуждом форм.
Глухой и незрячий, ты в прелесть введен
Завесой, что сшита не из холста.

Твоего рождения ясен исток,
Он близок, вкус его на губах.
В нем старое с новым сопряжено,
В нем деды и прадеды, мать и отец.

Сказал Посланник — пророк Мухаммад:
«Он ни в чем не отличен от нас.
Поистине тот, кто себя познал,
Познает Господа своего».

Если себя сумеешь познать,
Несравненным морем пребудешь вовек.
Посему единство моря с волной
Пристальным оком вовек созерцай!

«До смерти умри», растворишься без следа
В реченье «Нет бога, кроме Него».
Суть нераздельности моря с волной
Постигает суфий опять и опять.

В единое око себя преврати,
Преврати то око в душу свою,
А душу свою сокруши в глубине
Благородного Моря, в пучине без дна.

Глубокое Море преславно вовек,
В него за жемчугом не ныряй!
«Аллах не привязан к месту» — ты с ним!
Они в непрестанной молитве — Он здесь!

Божественный мир — предел пустоты,
Бесследно исчезни, в тот мир погружаясь,
Когда же исчезнешь — о тайна тайн! —
Изначальное Имя даст имя тебе.

Доведи до прозрачности сердце свое,
Стань Вышним Морем, и в тот же миг —
Утихнет ветер, сгинут валы,
И Море Жизни предстанет тебе.

Величайшего Моря безбрежен простор —
Красота и Величье в том море царят,
Не сворачивай влево, нырнувши в него,
Сумей достойно себя держать!

Все сущее морем тем рождено,
Но ты не довольствуйся буйством валов,
Ведь нас наставлял пророк Мухаммад:
«Пред Господином держись как раб».

Истины путь безмерно тернист,
Плывущий ночью, будь начеку!
Факел Мухаммада не гаси,
Не утони в могучих волнах!

Средь мелкой ряби привольно плыть,
Не стань же пленником мощных валов!
Вкушай дозволенное в пути
И морю бескрайнему будешь мил.

«Обязанностей и сунны держись!» —
Несравненного Моря таков приказ.
Утонченные волны — то символ их,
Отринь же беспечность — выполни долг!

Ты — сияющая морская волна,
Что скрывает Величие и Красоту.
Принесут тебе прибыль благие дела —
С Мухаммадом пребудешь во все времена.

Если ж волны Величия — твой удел,
Ты найдешь пристанище в адском огне,
Пребудешь в геенне во веки веков,
Прогневивший море делами зла.

Хамза Фансури богатство стяжал
И сан повелителя двух миров.
Речи Владыки поведал он,
Тех кратких речей достанет тебе.

* * *

Было Вышнее Море в начале начал,
Первосущее, древний исток бытия.
Семерица свойств сопричастна ему,
А единство — явлено в сотнях имен.

В море возникли прежде всего
Жизнь и Знание, Воля и Мощь,
А с ними — Речь, и Зренье, и Слух.
Такова семерица извечных свойств.

В Знающем — Знанье и Знанья Предмет,
В Изначальном Море едины все три.
Оно — и Мудрец, и Мудрость его,
Оно — и Делящий, и Делимое Им.

Влюбленный с Возлюбленной соединен
Любовью — здесь только понятий три.
Чеканят из золота груды монет,
Но чекан не меняет золота суть.

То море — Зрящий и Зримое Им,
То море — волны и оно же — вода,
То море — рыбы и рыбный смрад,
Как постичь его незрелым умам?

В нем явное — волны, а тайное — глубь,
Но в нем нераздельны глубь и волна,
Оно рождает бурю и дождь,
Но покой и движенье едины в нем.

В буре морской неустанно взыскуй
Вечной Сущности моря, не пусто оно!
Поистине оба мира прейдут,
Взирай же только на Вечный Лик.

Познав богословие, богослов
Непорочным свой внешний образ хранит.
Но ты, о суфий, чтоб Бога познать,
В непорочности образ сердца храни!

Тот образ сердца благое вершит —
Времени чуждый, он с Богом един,
Отвергни же идолов, похоть и грех,
Чтоб пламенную любовь обрести!

Преславное знание — точно гром,
Не сподобишься, что громом тебя поразит.
Плотские образы смело отринь,
И сможешь пылающим факелом стать.

В просторы Вышнего Моря плыви,
Средь обманчивых образов не заблудись,
Без страха «Я — Истинный!» возглашай,
Лишь так становится морем волна!

Зримо тело твое, его образ — зрим!
Но незримо таится в нем вечная суть.
Если хочешь узреть божественный Лик,
Как Мансур, на виселицу вознесись!

В душевном смятеньи Хамза пребывал,
Но все ж со страстями вышел на бой,
Сговорившись с Мансуром, храбрым бойцом,
Без сожаленья отдавшим жизнь.

* * *

В Море Истины дна не сыскать,
Волны Его рождают миры,
А в недрах, где нет ни ночи, ни дня,
Те миры скрываются, круг замкнув.

Узнай, о скиталец, что Морю тому
Одинаково чужды прилив и отлив.
В устьях Его наполняющих рек
Гибнет на рифах немало пловцов.

Не сияет тварным светом Оно,
Но творит и знатного, и бедняка.
Изначально с Преславным тот и другой
Пребывали в том мире, где раб и Господь.

Непостижимо начало Его,
Конец же — поистине многолик,
Сущность Моря — тайна из тайн,
Хоть неисчислимы Его имена.

В то Море отправься, от слуг откажись,
Мирские привязанности отринь,
Ни свиты, ни воинов не бери,
Чтоб мир обрета, погрузиться в Него.

Да будет Закон Его — речью твоей,
А Путь — деяньем, что ты вершишь,
На Истину, скрытую в Нем, уповай,
И скажут, что ты единенья достиг!

Если ты хочешь плыть без помех,
От богатства и знатности отрекись,
На остров сияния не заходи,
Чтобы к Преславному путь проложить.

Из тела, явленного очам,
Око истинное сотвори,
Велениям разума верен будь,
Чтобы успех не заставил ждать.

Преграда из бревен в устье реки,
Но в прилив над нею пройдет корабль,
В устье войди, не щади корабля,
В порту назначенья он станет в док.

Внемли, благородный, поистине ты —
Наместник благого Владыки владык!
Монету и золото сплавить сумеи,
И зрение истинное обретешь.

Пускай твое сердце утонет в волнах
Моря, которому равного нет,
Себя власяницей единства смири
И нырни за жемчужиной, робость презрев.

Да будет разум посланцем твоим,
А знание — факелом в дальнем пути,
Телом твоим да станут дела,
Непрестанно с врагами веди войну.

Пока же в теле вершит произвол
Жестокая владычица-страсть,
Не будет кормного на корабле.
Как же ты обретишь покой?

Ты — высочайшее из морей,
Зеркало, в коем Господень Лик.
Отполируй же мутную гладь
И увидишь, что ты и Владыка — одно.

Неизменно Вечного Моря взыскуй,
Отвратись от бренного бытия,
Свой якорь накрепко привяжи,
В Море Святости бросив его

О юноша, если познаешь себя,
Морем без рифов пребудешь вовек.
Знак же того, что ты сбился с пути —
Безрассудный поиск мирских путей.

Истинного Хамзу не ищи
В его человеческом естестве!
Пусть не вечен образ его,
Тот образ с Истинным вечно един.

* * *

Добродетельной рыбой зовется тунец,
Во веки веков неразлучный с водой.
Он, совершенства достигший в любви,
Обитает в Море без берегов.

Тунец — благороднейшее из существ —
С Вышним Светом в близком родстве.
Обличием с человеком схож,
Он Море Вечности бороздит.

От Имени Божьего — имя Тунца,
От Духа Божьего — дух его.
Божий Лик, воплощенный в тунце,
Неизменно явлен и вечно скрыт.

Божий Свет — то отец тунца,
Творения Божии — слуги его,
В свите тунца пророк Сулейман,
В подводном дворце таится тунец.

Мать тунца — четверица стихий.
То глухим, то немым прикинется он,
Ибо во всем подражая Творцу,
Он в полном молчанье Его познает.

Уничтожившись в Боге — становится свят,
«Я воистину Бог» — возглашает тогда.
Мирские заботы в тягость ему,
Влечение к смерти славит тунец.

Уход от мира — его барыш,
Возвращение к миру — убыток его
Рабом Единого наречен,
«Я — Истинный!» — он неустанно твердит.

Благородный тунец опьянен и влюблен,
Совершеннейшим знанием он наделен,
Неизменно взыскует истинных вод
В Море, которому имя — Творец.

Зрячему оку явлен тунец —
Извечный житель прозрачных глубин,
Он дурно пахнет рыбой, но все ж
С Морем текучим неразделим

Глупые рыбы, взыскуя воды,
В рыбацкие верши идут косяком.
Не умели учителя отыскать —
Вот и не знают о смертном пути!

Всего превыше тот смертный путь!
Его постиг благородный тунец.
Не будь беспечен, вдали не ищи
И с Морем Пречистым пребудешь един.

Бестрепетно следуй смертным путем,
Про воду жизни не забывай!
Отца и мать навсегда покинь,
Тогда насладишься вкусом воды

Хамза Шахрнави ничтожен и сир,
Но мало ему Синайской Горы,
В Китайском море проводит дни,
Резвясь с китами в морских волнах.

Поистине, кит — предивная тварь!
В Китайском Море живет весь век,
Но ищет воды на горе Синай,
Оттого и бесплодны его труды

Китайского Моря безмерна глубь,
В нем обитателям тварных миров —
Ангелам, джиннам, Адама сынам —
Всем без изъятия суждено утонуть.

В том Море немало рифов и бухт,
Заливов, обителям тихим сродни,
Отплыть в то Море нам надлежит,
Чтобы скорее Его узреть.

То море пылает от яростных бурь,
Что налетают во всякий час.
Если в пучину его нырнуть,
Все добродетели обретешь!

Адам был суфием, но обольстил
Его сатана средь райских цветов
На Цейлонскую Гору спустился Адам
И, Евой плененный, впал в забвенье.

Об Адаме помни всегда и везде,
В нем свою Мудрость Творец воплотил.
О нем почтительно вопрошай,
Ведь Адам — прославленная волна.

Знаток Корана, меня услышь!
Не следует море искать вдали
От воды не беги, если жаждешь ее,
И сумеешь солнцем сияющим стать.

За кругом круг проплывает кит,
Все ищет в море морской воды,
Но зримо явлена та вода
В человеке, что праведен иль нечестив.

Пышную свиту и войско отринь,
Откажись от богатства и от рабов,
Удались от всех пристрастий мирских,
И беспечность презрев, ты воду найдешь!

Говори уступчивому юнцу:
«Непостоянство преодолей!»
Превратней мир, чем игральная кость —
Можно ли вечно его любить?

Равнодушно приемли холод и жар,
Алчность и похоть в себе истреби,
Спали без остатка, словно свечу,
И тогда нетрудным станет твой труд.

Не ведал кит, что от века един
С морем, в котором нет берегов,
Повсюду метался, невежде под стать,
Оттого все старанья пропали зазря.

Хамза Шахрнави бесследно исчез,
Как древо сухое, сгорел дотла,
В пучине Недвижного Моря рожден,
Он стал камфарою во граде Барус.

ТАИНЫ ПОСТИГШИХ

Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!
Хвала Аллаху, который отверзает грудь постигших
ключами своего Бытия
и украшает их сердца Своими Тайнами,
и просвящает их дух
Постижением Его вьяве,
и очищает их души Светом Его Любви.
И совершеннейшие благословения,
и превосходнейшие приветствия
да пребудут с господином нашим Мухаммадом,
владыкой Вышнего Водоема
и Преславной Стоянки,
и да пребудет благословение на доме его
и всех его друзей.
Хвала Аллаху,
Господу миров

Знайте, о сыны Адама, исповедующие ислам, что Аллах (преславен Он и возвышен!) сотворил нас; нам, безымянным, Он даровал имя, и нам, не имевшим формы, придал форму, наделив нас ушами, сердцем, душой и разумом. И нам надлежит стремиться ко взысканию Господа нашего и постигать Его нашим постижением или служением учителю, в совершенстве постигшему Его, дабы не уклониться от исполнения нашего долга.

А если вы еще не встретили учителя, искушенного в постижении, обратитесь к нижеследующим пятнадцати бейтам. Что же до них, то в каждом из этих бейтов четыре раза употреблен садж¹. Если же смысл этих пятнадцати бейтов окажется недоступным для вас, обратитесь к их истолкованию, ибо там ясными словами изъяснено постижение Аллаха. А всеведущ лишь Аллах!

Итак, в этой книге ничто не упущено, но если вы все же найдете в ней упущения, восполните их и, если встретятся вам в ней ошибки, исправьте их и, если обнаружите погрешности в языке либо недостаток или избыток букв, внесите необходимые исправления; воздержитесь от порицаний, ибо людям свойственны забывчивость и небрежение. Как сказал Посланник Божий (да пребудут

с ним благословение Аллаха и мир!): «Человек преисполнен забывчивости».

Итак, люди отягощены грехами. Один лишь Аллах (преславен Он и возвышен!) безгрешен!

РАЗДЕЛ, ИЗЪЯСНЯЮЩИЙ ПОСТИЖЕНИЕ ВСЕВЫШНЕГО, А ТАКЖЕ ТРАКТУЮЩИЙ О ЕГО АТРИБУТАХ И ИМЕНАХ

О все вы, поклоняющиеся Имени!
Познайте, что есть Первое,
Ибо ваш Вечный Господь
Един со Своими семью Атрибутами.

Наш Господь — обладатель Сущности,
Его первый Атрибут — Жизнь,
Второй — Знание и формы Знаемого,
Третий — Воление и все акты Воли.

Четвертый — Могущество и Совершенная Мошь,
Пятый Атрибут именуется Речью,
Шестой — Слухом, извечно пребывающим в Его Бытии,
Седьмой — Видением дозволенного и запретного.

Бытие этих семи Атрибутов извечно,
Он — Обладатель Совершенного Знания о Мировых Потенциях,
Благодаря этим Атрибутам, а также Совершенной Мудрости
Он именуется Аллахом Милостивым, Милосердным.

Знание — это сущность пророка Мухаммада,
Оно преследует Знаемое благодаря Всеведению,
От этой Истинной Сущности грешник и праведник
Обретают свою форму и все ее запечатления.

Наш Господь — обладатель Совершенства,
В Его Знании не бывает никакой убыли,
В Милостивом пребывает совокупность Атрибутов Величия,
А в Милосердном — совокупность Атрибутов Красоты

С нашим Господом, который именуется Возвышенным,
Неизменно со-вечны все Его Атрибуты
Во всем мироздании запечатлены Его Следы,
Распространяющиеся по шести направлениям, поэтому Сам Он —
Свободный.

Сияние Его Следов никогда не меркнет,
Он наделяет Бытием всю Вселенную,
Создает творения день и ночь,
От века и до века, и никогда не перестанет.

Наш Господь подобен бездонному морю,
Его волны разбегаются во всех направлениях,
Море и волны — близкие друзья,
В конце концов волны тонут в глубинах моря.

Море — Знающий, его течения — Знаемое,
Его Состояния — Разделяющий, волны — Разделяемое,
Шторм на нем — Властвующий, проявления Его
Предрасположенностей — Подвластное,
Они запечатлены во всей Вселенной.

Если вы познали, где Бытие,
То в эту сторону обратите взор,
Освободите свой образ ото всех уз,
Чтобы пребывать в своем истинном «я».

Живите лишь Бытием Аллаха,
Отриньте свой образ и имя,
Перестаньте сознать, кто Владыка, а кто раб,
Чтобы достичь венца деяний.

Если вы еще не тверды, как камень,
Ваш удел — двойственность раб и Владыка,
Когда же вы перестанете сознать, где золото, а где монета,
Вы сможете достичь единения.

Если в вас не погибнут сотни и тысячи,
Вы не сумеете утратить свое бытие.
Избавьтесь от грубого и утонченного,
Чтобы все, что ни скажете, стало дозволенным.

Хамза Фансури, хотя и ничтожен,
Своей сущностью близок к Благородной Сущности,
Хотя он — пузырь пены, грубый по своей форме,
Он неизменно пребывает в единении с Утонченным Морем.

Таковы пятнадцать бейтов. А теперь выслушайте их истолкование.

[Знайте, что под словами]²: «О вы, все, поклоняющиеся имени», [разумеется следующее]: Имя — это Имя Аллаха (преславен Он и возвышен!). Согласно Закону, тот, кто произносит своим языком: «Нет Бога, кроме Аллаха, а Мухаммад — Посланник Аллаха», является мусульманином. О том же, кто произносит эти слова в сердце своем, ведомо лишь Аллаху. Как сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Тот, кто произносит: „Нет Бога, кроме Аллаха“, с легкостью войдет в рай». И еще сказал Посланник Божий (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Тот, кто с чистым сердцем произносит „Нет Бога, кроме Аллаха“, войдет в рай».

Это поистине так, ибо имя и его обладатель — едины: когда произносится имя, тот, кто его произносит, и обладатель произнесенного имени ощущают свое единение. Если речь идет о вещах в их истинной сущности, то следует познать Обладателя Имени, чтобы вера могла счи-

таться совершенной. Это можно понять по аналогии с тем, как человек отправляется в Китай и слышит имя китайского императора, хотя сам с ним и не видится; тем не менее его поездка в Китай может считаться вполне успешной: он как бы видел императора благодаря тому, что слышал его имя и тем самым испытал и то и другое. Поэтому, имея в виду истинную суть вещей, надлежит познавать и постигать Имя того, кто именуется Аллах, ибо говорит Всевышний: «А кто был слеп в этой жизни, тот и в будущей слеп и еще сильнее сбился с пути»³.

Поэтому суфии и говорят о человеке, который не познал Аллаха, но с чистым сердцем произносит Его Имя, что он — мусульманин. Богословы и суфии согласны в том, что познавший Аллаха принадлежит к числу избранных, а постигший Его — к числу избранных их избранных, ибо тот, кто постиг Аллаха, стоит выше того, кто Его познал. Как сказал Посланник Божий (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Поклоняйтесь Господу так, будто вы видите Его (это относится к тем, кто постиг Аллаха), ибо если вы не видите Его, Он видит вас (это относится к тем, кто познал Аллаха)». И говорит Всевышний: «служи Господу твоему пока не придет к тебе уверенность» (а под ней разумеется отсутствие сомнений). Таково значение слов: «О все вы, поклоняющиеся Имени».

Знайте, что под словами: «Познайте, что есть Первое» — разумеется следующее: надлежит познать, что же существовало, когда не было еще земли и небес, не было Престола и Пьедестала, рая и ада, не было Вселенной со всем, что ее составляет. Первой была Единственная Сущность, уединенная, не имевшая Атрибутов, не имевшая Имен — вот, что было Первым. Имя той Сущности — Он, и это Имя иносказательно указывает на Сущность, не имеющую Атрибутов. Имя Аллах на одну ступень ниже Имени Он, но Имя Аллах — совокупность всех иных Имен. Это можно понять по аналогии с человеком, носящим имя Мухаммад. Если он наделен знанием, его называют знающим, если он владеет ремеслом, его называют ремесленником, если он искушен в письме, его называют писцом, если он занят торговлей — торговцем. Все эти именованья стоят ниже имени Мухаммад, которое есть их совокупность. То же самое относится и к Имени Аллах (преславен Он и возвышен!). Поскольку Он создает творения, Он именуется Творцом;

поскольку он подает пропитание, Он именуется Подателем; поскольку Он придает форму Вселенной, Он именуется Мастером; поскольку Он творит, сообразуясь со своей Мудростью, Он именуется Мудрым. Все эти Имена на ступень ниже Имени Аллах, которое есть их совокупность. Однако же Имя Он на ступень выше Имени Аллах, а Сущность на ступень выше Имени Он. Тот, кто понял значение сказанного, поймет и смысл слова Первый.

Знайте, что под словами: «Ибо наш Вечный Господь» — разумеется следующее: Он — Извечно Сущий, и об этом нельзя более ничего сказать. Ибо Он — Вечный, но чужд вечности в обычном смысле, Он — тот, кто существовал всегда. Суждения о Его Вечности бесплодны за исключением суждений людей откровения. Что же касается людей откровения, то Его Вечность они уподобляют круглому плоду, ничем не ограниченному с боков и не содержащему в себе дерева, не имеющему ни начала, ни конца, не имеющему ни середины, ни краев, ни передней, ни задней части, ни правой, ни левой стороны, ни верха, ни низа. Таково значение слов Извечно Сущий. Его Вечность можно также уподобить кругу, ибо у круга нет ни начала, ни конца: ведь если сказать, что у него есть начало, то можно будет сказать, что у него есть и конец, а если сказать, что у него есть конец, придется признать, что у него есть начало. Нам надлежит постичь Вечность Аллаха (преславен Он и возвышен!) совершенным постижением, и именно поэтому здесь изъяснено, что означает Вечный. Ведь не зная, что такое Извечно Сущий, мы не смогли бы обрести постижение Аллаха.

Знайте, что под словами: «Един со Своими семью Атрибутами» — разумеется следующее: хотя и говорят, что Сущность Аллаха является Первой, Он неотделим от Своих семи Атрибутов. Однако изъяснить это чрезвычайно трудно: ведь будь Он отделим от своих семи Атрибутов, Он был бы ущербен. По мнению богословов, искушенных в Законе, Атрибуты не суть Сущность, но и не суть Не-Сущность. По мнению же суфиев, Атрибуты суть Истинная Сущность. Это можно понять по аналогии с тем, как человек благодаря своим знаниям именуется знающим, благодаря могуществу — могущественным, благодаря воле — волящим, благодаря речи — говорящим, благодаря слуху — слышащим, благодаря зрению — видящим. Лишь используемые выражения делают

Атрибуты чем-то иным, нежели Сущность. Названия семи Атрибутов таковы: первый—Жизнь, второй—Знание, третий — Воля, четвертый — Могущество, пятый — Речь, шестой — Слух, седьмой — Зрение. Сущность неизменно неотделима от этих семи Атрибутов. Что же касается неисчислимого множества иных Атрибутов, то все они занимают место ниже семи Атрибутов, кои возвышаются над ними. Подобно тому как Имя Аллах включает в себя совокупность всех других Имен, семь Атрибутов включают в себя совокупность всех других Атрибутов. Когда вы уразумеваете значение семи Атрибутов, вы сможете Его постигнуть совершенным постижением.

Знайте, что под словами: «Наш Господь — обладатель Сущности» — разумеется следующее: Он обладает Единственной Сущностью, Сущностью без Атрибутов. По одному из выражений, принятому у богословов, Она именуется Необходимым Бытием, ибо Она — Самосущая, а не сущая благодаря чему-то другому. По этой причине богословы и называют Ее Необходимым Бытием. Суфии говорят, что сущность, несомненно, является Самосущей, и при этом Она наделяет Бытием все мироздание. Сущность именуется Необходимым Бытием, утверждают они, поскольку Сущность и Бытие — это одно и то же. Что же касается богословов, искушенных в Законе, то для них Сущность Аллаха и Бытие Аллаха суть две различающиеся вещи; бытие Знания и Знающий — две различающиеся вещи; бытие Вселенной и Вселенная — две различающиеся вещи: бытие Вселенной — это одно, а Бытие Аллаха — другое. Они уподобляют Бытие Аллаха и Его Сущность солнцу и его свету. Хотя как для внешнего, так и для внутреннего восприятия солнце и солнечный свет — это одно и то же, в своей истинной сущности — это две различающиеся вещи; солнце — это одно, а его свет — другое. Что же касается Вселенной, то они говорят, что ее бытие отлично от Бытия Аллаха, поскольку Вселенная подобна луне, получающей свой свет от солнца. Поэтому богословы и считают, что бытие Вселенной отлично от Бытия Аллаха, а Бытие Аллаха отлично от Его Сущности.

Суфии говорят: будь это так, Всевышнему можно было бы приписать пребывание за пределами Вселенной или внутри Вселенной, поблизости от Вселенной или вдалеке от Вселенной. По нашему разумению, Сущность Аллаха и Бытие Аллаха — одно и то же, бытие Вселенной и Вселенная — одно и то же. Это можно по-

нять по аналогии с солнцем и его светом, которые, хотя и именуются по-разному, не обнаруживают различий в своей истинной сущности. Для внешнего восприятия глазом они тождественны, для внутреннего восприятия сердцем — тоже тождественны. Точно так же тождественны Бытие Аллаха и бытие Вселенной, ибо Вселенная не обладает собственным бытием. Хотя на внешний взгляд она действительно существует, но это лишь кажимость, а не истинное бытие. Вселенная подобна отражению в зеркале, которое, хотя и имеет форму, лишено истинного бытия. Богословы и суфии согласны в том, что Сущность Единственна. Хотя представление о Сущности может быть выражено в словах, в своей глубинной сути Она непроницаема для слов, ибо Она не выше и не ниже, не до и не после, не справа и не слева, не далеко и не близко, не вне и не внутри, не присоединена и не отделена. Она — «без как», чужда всяческому «где», «куда», «сейчас», «в мгновение ока», не ограничена мигом и временем, не подвластна становлению, не есть место и не занимает определенного места. Как сказал Посланник Божий (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Был лишь Аллах, и ничего не было с Ним». И сказал шейх Джунейд Багдади⁴ (да будет Господь к нему милостив!): «Он сейчас такой же, каким был прежде». И говорит Аллах (преславлен Он и возвышен!): «Слава Аллаху, который не поддается описанию!» И еще говорит Всевышний: «Нет ничего, подобного Ему (что означает: ни одна из вещей, которые мы постигаем нашим сердцем или нашим постижением, не дает истинного познания Его)».

Наше постижение не есть постижение Сущности, но Ее Существования и Проявлений. Поэтому суфии и говорят, что Сущность и Существование тождественны. Однако Сокровенных Глубин Сущности не достиг никто — не только простые верующие, но даже святые, пророки и приближенные ангелы не смогли Ее достичь.

Знайте, что под словами: «Его первый Атрибут — Жизнь» — разумеется следующее: Жизнь означает «пробывание живым». Причина, по которой Жизнь упоминается первой, состоит в том, что не будь Он Живым, не обрели бы Бытие все прочие Атрибуты. Ведь Всевышний говорит: «Аллах — нет божества, кроме Него, живого, сущего». И еще говорит Всевышний: «Он — Живой, нет божества, кроме Него».

То, почему Атрибут Жизнь предшествует всем про-

И вот почему Али (да будет доволен им Аллах!) сказал: «Я не поклоняюсь Господу, если не вижу Его».

И еще сказал Али (да будет доволен им Аллах!): «Я не вижу ни одной вещи без того, чтобы не видеть в ней Господа». Таков смысл слов «Знание — первое из проявленного».

Знайте, что под словами: «Третий — Воление и все акты Воли» — разумеется следующее: Воление — это изъявление Воли, обращенное к Изначальным Потенциям, пребывающим в Его Знании, дабы они породили Вселенную. Как сказано в Священном Предании: «Я был скрытой сокровищницей, и я пожелал быть познанным», то есть Вселенная со всеми ее потенциями пребывает в Его Знании как скрытая сокровищница, готовая явить наружу свое содержимое — известные предметы, заключенные в Его Знании. А поэтому и сказано: «Я был скрытой сокровищницей, и я пожелал быть познанным». Эта сокровищница и ее содержимое уподобляются дереву в семени. Семя — это сокровищница, дерево, заключенное в нем, — ее содержимое, целиком скрытое в сокровищнице вместе с корнями, стволом, ветвями, сучьями, побегам, листьями, цветами и плодами, — во всей своей 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». Все это иносказательно указывает на Божественную Волю. Как говорит Всевышний. «Его повеление, когда Он желает чего-нибудь, — только сказать ему: „Да будет!“ — и оно бывает».

Это также символическое указание на Его Воление. Суфии говорят, что под словом «ему» разумеется нечто сущее, то, что уже есть. Тогда у Господа имеется основание произнести слово «ему», которое указывает на это сущее. Не будь оно сущим, Аллах (преславен Он и возвышен!) не прибег бы к слову «ему». Поэтому, утверждают суфии, повеление «Да будет!», обращенное к «нему», относится к известным предметам, извечно пребывающим в Его Знании. Однако богословы не считают известные предметы чем-то сущим, они, на их взгляд, — нечто новосозданное, возникающее впервые в тот момент, когда Он обращает взор на Самого Себя. Суфии же говорят, что, хотя известные предметы не являются явленно сущими, они — сокровенно сущие и обладают бытием наподобие упоминавшегося дерева: хотя это дерево еще

не вышло наружу из семени, в его существовании внутри семени нет никаких сомнений. То же относится и к Господу, который иначе был бы ущербен.

Знайτε, что под словами: «Четвертый — Могущество и Совершенная Мошь» — разумеется Его Всемогущество. Удел того, кто не обладает могуществом, — немощь, однако Аллах (преславен Он и возвышен!) отнюдь не немощен. Его Мошь созидает и разрушает, оживляет и умерщвляет, разделяет и совокупляет, отнимает и наделяет — примеров тому столь много, что их не исчислить! В противном случае, не обладая Всемогуществом, как смог бы Он взирать на Самого Себя и созерцать знаемые предметы, пребывающие в Его Знании? А в этом и состоит обладание Всемогуществом, от века присущим Ему.

Что же касается мира, то он, хотя и существует в действительности как сущее, является не чем иным, как тенью Знаемого. В мире обретает зримую форму то, что пребывает в глубине знаемых предметов, которые подвластны Его Извечному Всемогуществу и не могут быть изменены. Ибо изменение знаемых предметов обнаружило бы ущербность Извечного Могущества. Иными словами, изменение показало бы несовершенство сотворенного и необходимость усовершенствования. Ведь если бы сотворенное было совершенным еще на ступени знаемых предметов, оно не потребовало бы такого усовершенствования.

и наш голос⁷. Вот почему, согласно установлениям Закона, Речь Аллаха является несотворенной. Однако по учению мутазилитов⁸, рафидитов⁹ и зиндиков¹⁰, Речь Аллаха сотворена. Закон же гласит, что все, кто утверждают, будто Речь Аллаха сотворена, — неверные (спаси Господи от такого удела!). Речь Аллаха — свойство Его Сущности, вечная, как и вся семерица изначальных Атрибутов. Что же до Речи Аллаха, переданной Джибраилом пророку Мухаммаду, Посланнику Божию (да пребудут с ним благословение Господа и мир!) и затем запечатленной в свитке, то ее можно назвать сотворенной, ибо в своем словесном выражении эта речь отделилась от Сущности, а о том, отделилась ли она и в своей истинной сути, ведомо лишь Аллаху. Говорит Всевышний: «Поистине, вот наше слово к тому, чего мы пожелаем, — мы говорим ему: „Да будет!“ — и оно бывает».

Таково Извечное Слово, к которому глагол «произносит»

ся» прилагается лишь метафорически, не обозначая действия языка и голоса. Ведь если бы это слово действительно произносилось языком и голосом, его можно было бы назвать сотворенным. Меж тем Святость Аллаха (преславен Он и возвышен!) совершенна, а стало быть, и Святость Его Речи превыше всякого языка и голоса.

Знайте, что под словами: «Шестой — Слухом, извечно пребывающим в Его Бытии» — разумеется следующее: Он — Слышащий, ибо тот, кто не слышит, — глух. Однако то, что Аллах (преславен Он и возвышен!) слышит ушами, — иносказание, ибо нет у него таких ушей, которые бывают у тварей. Внимает же Он «голосам» Потенций Знаемого, изначально присущего Его Знанию. Поэтому Его и именуют Слышащим, Знающим — ведь Слух и Знание от века пребывают в единстве с Его Сущностью. Хотя и говорят, что Аллах слышит тех, кто Его восхваляет, эти слова надлежит понимать как иносказание, ибо они не указывают на слышание тварными ушами. Говорит Всевышний: «И наделил вас всем, что вы просите».

По мнению суфиев, здесь имеются в виду прошения Изначальных Потенций, а не наши нынешние просьбы. Таким образом, Аллах (преславен Он и возвышен!) «ушами» внимает знаемым предметам, которые от века сопричастны Ему. Прощение знаемых предметов о чем-то, а равно наделение знаемых предметов чем-то, следует понимать как иносказание. В противном случае Его слух не был бы Вечным, а потому и Сам Он не был бы совершенным.

Знайте, что под словами: «Седьмой — Видением дозволенного и запретного» — разумеется следующее: Он — Видящий, ибо тот, кто не видит, слеп. Аллах (преславен Он и возвышен!) постоянно созерцает Себя и знаемые предметы, в недрах которых существуют дозволенное и запретное. Однако то, что Он созерцает «глазами», — иносказание, ибо у него нет таких глаз, которые бывают у тварей. Поэтому всякий, кто верует, будто у Аллаха (преславен Он и возвышен!) такие же глаза, как и у его творений, — неверный (спаси Господи от такого удела!). Ведь у Аллаха, превосходящего святостью всякую тварь, и зрение обладает совершенной святостью. Как уже говорилось, Его Знание вечно, а знаемые Им предметы неотделимы от Его Знания. Коль скоро знаемые Им предметы неотделимы от Его Знания, вполне очевидно, что Он постоянно созерцает их своим вечным

Зрением. Если бы известные предметы не существовали в Его Знании, Он не мог бы именоваться Знающим, а тогда был бы лишен и Зрения. Однако Аллах (преславен Он и возвышен!) вечен, семерица Атрибутов совечна Ему, а значит, Он не может быть лишен Зрения. Поэтому и говорится о Его Именах: «Он — Слышащий, Видящий». И еще говорит Аллах (преславен Он и возвышен!): «И Аллах видит то, что вы делаете».

Итак, семерица Его Атрибутов вечна. Невозможно, чтобы в их числе была Жизнь, но не было Знания, было Знание, но не было Воли, была Воля, но не было Могушества, было Могушество, но не было Речи, была Речь, но не было Слуха, был Слух, но не было Зрения. Невозможно также, чтобы один Атрибут предшествовал, а другой ему последовал или один существовал раньше, а другой — позже. Тот, кто верует в противное, пребывает в заблуждении.

Знайте, что под словами: «Бытие этих семи Атрибутов извечно» — разумеется следующее: как уже говорилось в начале книги, семерица Атрибутов совечна Ему. Что же до других Атрибутов, то они зримо проявляются в миг Его Повеления «Да будет!». К их числу относятся такие, как Творец, Податель Пропитания, Оживляющий, Умерщвляющий и иные, столь многочисленные, что все их не описать и не назвать.

Как нечто выраженное Повеление «Да будет!» является первым, что произносит Аллах (преславен Он и возвышен!), обращаясь к Потенциям Знаемого. «Да будет!», — говорит Он им, и благодаря этому единственному «Да будет!» создается Вселенная во всей ее полноте и совершенстве. Убавив или прибавив к ней хоть что-нибудь, Он обнаружил бы свою ущербность, несовершенную осведомленность о Собственной Мудрости. Однако Аллах (преславен Он и возвышен!) ничем не схож с человеком, который, изготовив вещь, переделывает ее, коль скоро она несовершенна. Он — Преславный и Возвышенный — отнюдь не таков: произнеся «Да будет!», Он творит совершенные и безупречные создания. Все то, что возникает «ниже» сферы Повеления «Да будет!», обозначается словом «сотворенное», а все, что существует «выше» этой сферы, суфии именуют Предрасположенностями Сущности. Таков, например, Дух. Он не Творец, но и не нечто сотворенное, хотя предание Пророка (да пребудут с ним благословение Господа и мир!) гласит: «Дух был явлен за две тысячи лет до тела».

Суфии утверждают, что Дух, то есть Повеление Божие, не пребывает «ниже» Творящего Слова «Да будет!», о котором говорит Всевышний: «Поистине, вот наше слово к тому, чего мы пожелаем, — мы говорим ему: „Да будет!“ — и оно бывает». То, что пребывает «выше» сферы «Да будет!», откуда оно пребывает выше ее, суфии не называют ни Творцом, ни тварью. А Аллах (преславен Он и возвышен!) говорит: «Они спрашивают тебя (о Мухаммад!) о Духе. Скажи (о Мухаммад!): „Дух от повеления Господа моего. Даровано вам знания только немного (откуда же вам знать о Духе?)“». Поэтому суфии и не называют Дух ни Творцом, ни тварью — ведь Дух от Повеления Господа (преславен Он и возвышен!).

Богословы и суфии согласны в том, что Вселенная во всей совокупности ее частей сотворена. Она есть нечто новосозданное, ибо обрела проявленное бытие ниже сферы Повеления «Да будет!». Итак, не называйте ее извечной.

Знайте, что под словами: «Он — Обладатель Совершенного Знания о Мировых Потенциях» — разумеется следующее: Потенции — это Его Предрасположенности, от века пребывающие в Его Всеобъемлющем Знании. Суфии говорят, что Потенции никогда не «сдвигаются» со своего места, а равно и Аллах (преславен Он и возвышен!) никогда не перемещает их. Предрасположенности Сущности (преславна Она и возвышенна!) извечны, изначально присущи Ее Знанию, ибо, по выражению суфиев, Знание преследует Знаемое. Это можно понять по аналогии с бескрайним морем, волны которого набегают на берег и убегают вспять, появляются и исчезают. Однако, согласно другому уподоблению, не будь моря, волны бы не вздымались. В соответствии с этим уподоблением волны следуют за морем, то есть Знаемое следует за Знанием. Именно таково мнение богословов, которые не входят в рассуждение о существовании Изначальных Потенций и полагают, будто Знаемое следует за Знанием, принимая по воле Знающего любую форму, которую он пожелает. Суфии же считают, что Изначальные Потенции действительно пребывают в Его Знании, ибо Всевышний говорит: «И нет среди нас никого без известного места».

А еще суфии говорят, что Потенции — это Предрасположенности Самой Сущности, еще не «отделившиеся» от Нее и, согласно этому выражению, извечно в ней «покоющиеся». В своей же истинной природе они тождест-

венны Сущности, как сказал об этом шейх Мухиддин ибн Араби:

Мы были неподвижными Возвышенными Буквами,
Не покидавшими своей обители в Горной Вершине

И еще:

В ней, (т. е. в Горной Вершине) я был тобой,
И все мы были тобой, а ты был Им

И еще:

Все заключено в «Он есть Он» — спроси у тех,
кто пребывает в единении.

Эти слова шейха Мухиддина ибн Араби также указывают на Изначальные Потенции. О них можно судить по аналогии с деревом, которое сначала пребывает в нерасторжимом единстве с семенем, не «перемещаясь» и не «будучи перемещаемо», ибо дерево еще не отделилось от семени. Когда же оно покидает свое место, пожелав себя обнаружить, его называют переместившимся или перемещенным. То же самое относится и к Изначальным Потенциям: когда они движутся, будучи перемещаемы, им сопутствует Его Знание, Его Воля, Его Речь, Его Слух, Его Зрение — это так от века и до века.

По мнению богословов, известные предметы и их потенции суть нечто новосозданное. Они передвигаются со своего места и обретают явленное бытие в результате действия, подобного тому, которое осуществляет плотник, пожелавший построить дом. Исходя из потенций известных предметов, плотник создает мысленный образ, а затем строит дом. Тем самым и дом, и его мысленный образ суть нечто сотворенное. И то и другое — новосозданные вещи.

Суфии, однако, утверждают, что при таком рассуждении Вечность Аллаха (преславен Он и возвышен!) не распространяется на Его Знание, и тогда выходит, будто в какой-то момент Он поразмыслил и пожелал сотворить верных и неверных, праведников и грешников. Если бы это соответствовало действительности, то Он, будучи Вечным, но не обладая Извечным Знанием, был бы невежественным; будучи Государем, но не обладая армией, был бы бессильным. Даже будучи Знающим, но не обладая известными предметами, Он пребывал бы в бездействии, будучи Справедливым, был бы тем не менее притеснителем. Если Он волит и мыслит лишь в какой-то момент, Он — невежда; если не обладает богатством, а лишь собирает его копить, Он — нищий; если обла-

дает Знанием, но не творит, Он — нерешительный; если потенции лицемера и неверного от века не присущи Его Знанию, но Он создает человека неверным и, создав его неверным, ввергает в геенну, Он — притеснитель. Однако Господь (преславен Он и возвышен!) отнюдь не таков — ведь если бы потенции всех этих качеств извечно не пребывали в Его Знании, Он был бы ущербным. Тот же, кто верует, будто это не так, заблуждается.

Суфии говорят, что, согласно одному из выражений, известные Аллахом предметы вечны, ибо Изначальные Потенции — не что иное, как Предрасположенности Его Сущности и предпосылки Его проявлений. Божественная Красота объемлет благие виды Предрасположенности, Божественное Величие — грозные виды Предрасположенности. Однако в своей истинной сути все эти виды благи, ибо все они — Предпосылки Его действий и Его проявлений. Это можно понять по аналогии со стрелой: если она не прямая, она бесполезна для стрелка; или по аналогии с рыболовным крючком: если он не кривой, на него не поймешь рыбу; или по аналогии с иглой: если она не прямая, ей ничего не сошьешь. Каждая из этих вещей бывает плохой или хорошей в зависимости от своего предназначения — ведь оба, добро и зло, восходят к Его Величию и Красоте. Таково Значение слов «Изначальные Потенции».

Знайте, что под словами: «Благодаря этим Атрибутам, а также Совершенной Мудрости» — разумеется следующее: Он обладает Совершенством, созидая в соответствии со Своей Мудростью. А говорят это потому, что все во Вселенной Он искусно распределяет по местам, то есть выводит известные предметы из Своего Знания так, что потом нет нужды что-либо изменять. Из исконной сущности неба Он создает небо, из исконной сущности земли — землю, из исконной сущности Престола — Престол, из сущности Пьедестала — Пьедестал, из сущности моря — море, из исконной сущности суши — сушу. Таким образом, всю Вселенную Он создает в соответствии со Своей Мудростью по закону Изначальных Потенций. Поэтому и подобают Ему такие Имена, как Могущественный, Мудрый. Ведь если Он изменяет свои творения, которые в виде Потенций извечно пребывают в Его Знании, Он тем самым обнаруживает не Мудрость, но произвол, ибо эти творения изначально в Его Знании обладают завершенностью и совершенством. Если же, будучи явлены, они ими не обладают и должны быть

улучшены, то, следовательно, Повеление «Да будет!» было произнесено в то время, когда они еще не были совершенными в потенции, и Он лишь сейчас пожелал изменить их прежний облик. Однако же Совершенная Мудрость не такова. Вот почему благие Потенции Он передал благим творениям, а дурные Потенции — дурным творениям. Ведь, сотворив всю Вселенную верной и не создав неверных, Он был бы ущербен; сотворив всю Вселенную неверной и не создав верных, Он был бы ущербен; сотворив рай и не создав ада, Он был бы ущербен; сотворив ад и не создав рая, Он был бы ущербен. Поэтому из Потенций знаемых предметов Он и вывел в мир все сущее совершенным и уже не подвергает его изменению, ибо Он зовется Могущественным, Мудрым.

Знайτε, что под словами: «Он именуется Милостивым и Милосердным» — разумеется следующее: благодаря уже упоминавшимся Атрибутам Он именуется Милостивым и Милосердным. В соответствии с Законом, слова «Во имя Аллаха» означают: «Во имя Божие», под Милостивым понимается тот, кто являет Милость в этом мире, под Милосердным — тот, кому присуще Милосердие в мире будущем. В соответствии же с Истиной, Аллах — Имя Сущности, которое, как мы уже изъясняли, есть совокупность всех других Имен. Милостивый — это Имя, благодаря которому Вселенной была впервые дарована Милость, то есть благодаря которому Вселенная была сотворена, ибо говорит Всевышний: «Господи наш, Ты объемлешь все Своей Милостью и Ведением».

Итак, Милостивый есть Владыка Милости, изливающий Бытие на всю Вселенную. Он именуется Милостивым, потому что дарует всей Вселенной бытие. Верные и неверные, рай и ад, дозволенное и запретное, благое и злое — все черпает бытие из Милости Милостивого. Милосердный же наделяет бытием лишь все благое в мире: пророков, святых, праведников и общину верных. Этому Имени чуждо смешение благого и злого, тогда как Имени Милостивый такое смешение присуще. Вот почему Он именуется Милостивым и Милосердным.

Знайτε, что смысл слов: «Знание — это сущность пророка Мухаммада» — изъяснен в таких стихах ¹¹:

Когда среди равнины положено начало проявлениям,
Обнаруживает себя Любовь, пребывающая в Огражденном Круге.
Там Влюбленный и Возлюбленная взирают друг на друга,
Преисполненные пламенной страсти и желания,

Два Лука слагаются в этот Огражденный Круг¹²,
А между ними пролегает Преграда.
В тех Луках и Преграде надлежит видеть Человека,
Что сравним с железом и мечом.

Итак, Знание, созерцающее знаемые предметы, есть Сущность, или Свет Мухаммада (да пребудут с ним благословение Господа и мир!). Этот Свет воссиял между Знающим и Знаемым и первым отделился от Божественной Сущности. Согласно одному из уподоблений, Сущность Мухаммада именуется Связующим Духом, согласно другому — Всеобщим Разумом, согласно третьему — Светом, согласно четвертому — Вышним Пером, согласно пятому — Хранимой Скрижалю. Потому и говорил Посланник Божий (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Первым, что сотворил Всевышний, был Дух, Первым, что сотворил Всевышний, был Свет, Первым, что сотворил Всевышний, был Разум, Первым, что сотворил Всевышний, было Перо».

Назвал же Пророк эту четверицу предшествующей всему, ибо Знание, поскольку Оно пребывает Живым, именуется Духом; поскольку Знание зримо являет знаемые предметы, Оно именуется Светом; поскольку Знание придает форму знаемым предметам, Оно именуется Разумом; поскольку Знание сохраняет запечатленными образы знаемых предметов, оно именуется Скрижалю; поскольку Знание запечатлевает образы знаемых предметов наподобие букв, что наносятся при письме, Оно именуется Пером. Вот почему сказал Посланник Божий (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Первым, что сотворил Всевышний, был Дух». И еще: «Первым, что сотворил Всевышний, был Свет». Ибо благодаря Духу и Свету знаемые предметы обретают явленное бытие. Как говорит Всевышний в священном предании: «Не будь тебя, Я не создал бы семь небес и семь земель. Их же сотворил из Света Мухаммада». Что значит: без Света Мухаммада не была бы создана вся Вселенная. И еще говорит Всевышний в священном предании: «Я создал все творения, потому что был ты, а тебя — потому, что был Я (то есть все сотворено из Света Мухаммада, а Свет Мухаммада — из Божественной Сущности)». Иными словами: не будь Знания, Аллах (преславен Он и возвышен!) не обрел бы явленного бытия, а не будь Знающего, не был бы явлен Свет Мухаммада. Как сказал Посланник Божий (да пребудут с

ним благословение Господа и мир!): «Я был пророком, когда Адам еще пребывал меж водой и глиной».

Это предание указывает на воду¹³, ибо Адам и вся Вселенная были созданы из Света Знания, а Свет Знания — это Знаемое. И еще сказал Посланник Божий (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Адам — отец человека, я же — отец духов». И еще: «Первым, что сотворил Всевышний, был Дух». И тем Духом был Свет Мухаммада. И еще сказал Посланник (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Я — от Бога, а все верные — от меня». Благодаря всем этим изречениям позволительно сказать: «Знание — это сущность пророка Мухаммада».

Знайτε, что под словами: «Оно преследует Знаемое благодаря Всеведению» — разумеется следующее: Знание озаряет Светом Знаемое. Не будь Света Знания, Знаемое не стало бы, «спасаясь от преследования», выходить за пределы Изначальных Потенций. Поэтому в стихах и сказано, что Знание преследует Знаемое. Это понимают по аналогии с морем: не будь моря, не появились бы и волны. Подобно им, образы знаемых предметов возникают из Знания. А согласно Закону, Знаемое следует за Знанием, ибо не будь Знания, знаемые предметы, образующие Знаемое, не были бы зримы Аллаху. Согласно же одному из уподоблений, все это порождено Единственным Светом. Как говорится о том в «Молниях»:

Сущность одна, но пути Ее многообразны,
И эта тайна открыта всем сведущим

Сущность подобна глине, из которой лепят всевозможную посуду. Иногда — это кувшины-водоносы, иногда — кухонные горшки, но все они по своей природе — глина. Сколь бы ни различались те сосуды по приданной им форме и виду, из нее они вылеплены. Таков же и мир, который при всем разнообразии имеет истоком Единственный Свет¹⁴.

Знайτε, что под словами: «Наш Господь — обладатель Совершенства» — разумеется следующее: Ему присуща полнота всего. А если бы Ему чего-то недоставало, Он не мог бы именоваться Совершенным. Так, создав верных, но не создав неверных, или создав праведных, но не создав нечестивых, или создав рай, но не создав ад, или создав добро, но не создав зло, — Он не был бы Совершенным. Поэтому в Законе и говорится: «Добро и

зло — от Всевышнего». Тот, кто не исповедует этого, — неверный (спаси Господи от такого удела!). Говорит Всевышний: «Скажи (о Мухаммад!): „Все — от Аллаха!“» И еще говорит Всевышний: «А Аллах создал вас и то, что вы делаете». И еще говорит Всевышний: «Нет Силы и Мощи, кроме как у Аллаха, Высокого, Великого». А Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!) сказал: «Не двинется ни одна пылинка без соизволения Аллаха».

Закон гласит, что, хотя и добро и зло — от Всевышнего, добро угодно Ему, а зло — не угодно. Постичь смысл этих слов невыразимо трудно, и суфии не в силах их уразуметь, ибо и Величие, и Красота равно суть Его Атрибуты. А могут ли Его Атрибуты быть Ему неуютны? Однако если эти слова относятся к Изначальным Потенциям, то их значение можно понять. Ибо в Изначальных Потенциях присутствуют как Величие, так и Красота, и хотя Он дает проявиться и тому и другому, добро угодно Ему, а зло — не угодно. Однако — это вечный вопрос!

Знайτε, что под словами: «В Его Знании не бывает никакой убыли» — разумеется следующее: Его Знание никогда не отделяется от Знаемого. Если бы Знание отделилось от Знаемого, Он не был бы Совершенным, ибо знаемые предметы свидетельствуют о Величии Знающего, а без них это Величие, а равно и Царственное Достоинство Знающего гибнут. Ведь не в чем ином, как в знаемых предметах, запечатлены Величие и Могущество. Согласно одному из суждений, знаемые предметы суть нечто новосозданное, ибо они порождены Атрибутом Знания, Знание порождено Атрибутом Жизни, Жизнь порождена Сущностью, Сущность же первенствует среди всего. Поэтому знаемые предметы считаются новосозданными. Однако в понимании свободы выбора мнения богословов и суфиев расходятся. Согласно Закону, свобода выбора присуща тварям, которых наделил ею Аллах. Если они творят добро, их ожидает райское блаженство, если они вершат зло — адские муки. То и другое — воздаяние за их свободный выбор. Суфии же говорят, что, если все происходит именно так, лишаются смысла слова: «Добро и зло от Всевышнего». По мнению суфиев, тварь не может обладать свободой выбора. Раз у нее нет собственного бытия, то не может быть и свободы выбора. Поэтому и говорит Всевышний: «А если бы Аллах пожелал, Он сделал бы вас одним народом.

Однако Он сбивает с толку, кого хочет, и ведет прямым путем, кого хочет».

Если тварь не имеет бытия, то откуда ей взять свободу выбора? Выслушайте же мое иносказание! Что такое свобода выбора можно понять по аналогии с кузнецом, располагающим куском железа, доставшимся ему в наследство от предков. По своим потенциям этот кусок подходит для криса. Благодаря знанию своего дела кузнец видит, на что годится железо, выковывает из него крис, а выковав — носит при себе. Через некоторое время он кого-то закалывает крисом. Это действие совершается по свободному выбору владельца криса, а не самого криса. Оно с начала и до конца обусловлено только его выбором, а отнюдь не выбором криса. При этом владелец криса действует в соответствии с потенциями криса. Точно так же Он создает неверных неверными, в соответствии с Изначальными Потенциями, и именно в соответствии с этими же Потенциями действует Его свободный выбор. Тварей же можно назвать обладающими свободой выбора лишь постольку, поскольку их потенции пребывают в Его Знании — Знании Аллаха (преславлен Он и возвышен!), в котором не бывает никакой убыли.

Знайте, что под словами: «В Милостивом пребывает совокупность Атрибутов Величия» — разумеется следующее: Милостивый, который, как об этом уже говорилось, есть Владыка Милости, наделяет все мироздание бытием, ни на миг не разлучаясь со своим Совершенством. Говорит Всевышний:

«Милосердный —

Он научил Корану (Вечной Речи Аллаха, облеченной в иносказание),

сотворил человека (благодаря Своей Вечной Милости),

дал ему знание всего, что зримо¹⁵».

В одном из хадисов Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!) сказал: «Не клянитесь ветром, ибо он — от Дыхания Милостивого». Слов в этом хадисе немного, но значений — великое множество. Одно из них таково, что у ветра много благодетельных свойств. И еще сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Поистине Аллах сотворил Адама по образу Милостивого». Это значит, что Аллах (преславлен Он и возвышен!) обретает особое проявление в Образе Милостивого — Имени, неотделимого от Имени

Аллах,— и, таким образом, Милостивый становится бытием всего мира. По одному из уподоблений, Адам также является миром: согласно Закону, малым миром — микрокосмом, согласно Истине, большим миром — макрокосмом. Говорит Всевышний: «Милостивый — Он утвердился на Троне». Тот, кто не вникает в смысл этого стиха, впадает в неверие, ибо в нем — множество скрытых значений. Суфии утверждают, что он указывает на Истинную Сущность всего сотворенного, которая утвердилась на Троне, хотя в действительности ограничение Всевышнего местом невозможно, даже если такое ограничение и сделано здесь. Итак, Ему приписывается Величие, поскольку все сущее возникло благодаря Его Извечной Милости.

Знайте, что под словами: «А в Милосердном — совокупность Атрибутов Красоты» — разумеется следующее: благодаря Имени Милосердный, Милость обретает особое проявление в том, что сопричастно Красоте. Ибо Красота — это Атрибут, являющий себя во всем благом, особенно в пророках, святых, влюбленных и постигших, а также в столь многом ином, что всего не упомянуть. Все это порождено Красотой. Говорит Всевышний: «Хвала же Тому, в руке которого власть надо всем, и к Нему вы будете возвращены». И еще говорит Всевышний: «...Я создал обеими моими руками».

Под «обеими руками» разумеются Всемогущество и Воля, а не те руки, что бывают у творений. Согласно одному из уподоблений, руки — это Красота и Величие. Красота подобна правой руке, Величие — левой руке. Все благос создается правой рукой, все дурное — левой. Однако не следует веровать, будто у Всевышнего действительно есть руки или правая и левая сторона, ибо Его Святость превышает обладания руками, превышает левого и правого. Итак, Красота — один из Атрибутов Милосердного, который при этом не отделен и от извечного сущего Милостивого.

Знайте, что под словами: «С Нашим Господом, который именуется Возвышенным» — разумеется следующее: Он столь безмерно возвышен, что этого не исчислить и не выразить. Высочайшее из Имен Господа — Он, и это Имя называют высочайшим, ибо Оно указывает на Его Сущность. Хотя к Сущности прилагаются различные метафоры, Ее Истинная Глубина — непостижима, поскольку Ее невозможно облечь в какие-либо выражения. Она — Единственная, но не той единственностью, кото-

рая нам ведома, Она — Едина, но также не тем единством. Мы говорим об Атрибутах, Сущности, Именах — но все это не более чем иносказания.

Знайте, что под словами: «Неизменно со-вечны все Его Атрибуты» — разумеется следующее: Он от века и до века един со Своими Атрибутами и никогда не отделяется от них. Подобно тому как Он не отделялся от них прежде — до начала творения, — Он не отделяется от них и затем — после сотворения мира. «Прежде» и «затем», или «присутствие чего-то одного» и «отсутствие чего-то другого», или «обладание каким-то Атрибутом прежде» и «утрата какого-то Атрибута затем» — все это признаки несовершенства. Таково значение слов: «Неизменно со-вечны все Его Атрибуты».

Знайте, что под словами: «Во всем мироздании запечатлены Его Следы» — разумеется следующее: Его Следы, то есть Его Проявления, изливаются на всю Вселенную, подобно водам вечно текущей неиссякаемой реки. Как говорит Всевышний: «Каждый день Он в каком-либо деятельном состоянии».

Суфии считают, что под словом «день» следует понимать «мгновение ока», ибо понятие «день» не приложимо к Аллаху. И еще говорит Всевышний: «Аллах — Свет небес и земли. Его Свет — точно..».

Суфии считают, что Вселенная — это Его Проявление, ибо Аллах (преславен Он и возвышен!) в единстве со Своей Сущностью, Атрибутами, Именами, Делами и Следями неустанно проявляет Себя. Поэтому Абу Бакр Правдивый¹⁶ (да будет доволен им Аллах!) говорил: «Я не вижу ни одной вещи без того, чтобы прежде нее не увидеть Господа». А Умар¹⁷ (да будет Господь доволен им!) говорил: «Я не вижу ни одной вещи без того, чтобы после нее не увидеть Господа». А Усман¹⁸ (да будет Господь доволен им!) говорил: «Я не вижу ни одной вещи без того, чтобы одновременно с ней не увидеть Господа». А Али (да будет Господь доволен им!) говорил: «Я не вижу ни одной вещи без того, чтобы не увидеть в ней Господа».

Эти четверо обладали совершенным постижением, ибо говорит Всевышний: «И куда бы вы ни обратились, там Лик Аллаха» (то есть Его Сущность).

Под словом «Лик» не следует понимать тварное лицо, ибо такое лицо чуждо Сущности Всевышнего, а ведь именно Его Сущность объемлет все мироздание. Как говорит Всевышний в «Книге Псалмов»: «Я есмь Суший,

взыскуй Меня и ты Меня найдешь. Если же ты взыскуешь иного, нежели Я, тебе Меня не найти». Таково значение стиха «Во всем мироздании запечатлены Его Следы».

Знайте, что под словами: «Распространяющиеся по шести направлениям, поэтому Сам Он — Свободен» — разумеется следующее: Он — Свободен, то есть не ограничен шестью направлениями. Его называют Свободным, ибо скажешь: Он сверху, а Он также и снизу; Скажешь: Он снизу, а Он также и сверху; скажешь: Он слева, а Он также и справа; скажешь: Он справа, а Он также и слева; скажешь: Он спереди, а Он также и сзади; скажешь: Он сзади, а Он также и спереди. Воистину поэтому говорит Всевышний:

«Скажи (о Мухаммад): „Он — Аллах-Единый, Аллах, Всецелый (одни понимают под этим Целостность Его Единства, другие — Полноту Совершенства), не рождал и не был рожден.

И не был Ему равным ни один!“»

Поскольку Его Атрибуты таковы, Он, без сомнения, не ограничен направлениями. И еще говорит Всевышний: «Не бывает тайной беседы трех, чтобы Он не был четвертым, или пяти, чтобы Он не был шестым; и меньше, чем это, и больше — без того, чтобы Он не был с ними».

Эти слова указывают на то, что Аллаху чужда ограниченность направлением или местом, и, хотя они кратки, их значения многочисленны. А всеведущ лишь Аллах!

Знайте, что под словами: «Сияние Его Следов никогда не меркнет» — разумеется следующее: Сияние, исходящее от Следов, которыми Он себя проявляет, не угасает. Ибо как может померкнуть Его Внешняя Проявленность, если Аллах (преславлен Он и возвышен!) именуется Явленным и во веки веков неразлучим со Своими Атрибутами и Именами. И хотя в Судный день Его Внешняя Явленность померкнет, в действительности она уйдет в глубины Его Внутренней Сокровенности, как сейчас Его Внутренняя Сокровенность тайно пребывает в Его Внешней Проявленности. Ибо Он именуется Первым, и Он же именуется Последним; Он именуется Явленным, и Он же именуется Сокровенным. И Он носит эти Имена, поскольку не меркнут Следы Его Явленности, пребывающей в Его Сокровенности и Его Сокровенности, пребывающей в Его Явленности, а равно — Его

Первости, пребывающей в Его Последности, и Его Последности, пребывающей в Его Первости.

Знайте, что под словами: «Он наделяет Бытием всю Вселенную» — разумеется следующее: Его Следы отчетливо зримо во всей Вселенной и отнюдь не сокрыты, ибо они получают Бытие от Милости Милостивого и наделяют им все мироздание. Не будь этого Бытия, как могли бы возникнуть Его Следы? А все сущее во Вселенной порождается Его Следами и от них получает бытие. Это можно понять по аналогии с глиной, из которой вылепили кувшины, кухонные горшки, водоносы, сосуды для хранения продуктов. Глина — исток бытия всех сосудов, и, не будь ее, как бы они обрели бытие? Согласно Закону, бытие кувшина — не то, что бытие глины. Согласно Истине, только глина обладает бытием, а сосуды его лишены, ибо все формы мнимы, а не реальны. Таково значение слов: «Он наделяет Бытием всю Вселенную».

Знайте, что под словами: «Создает творения день и ночь» — разумеется следующее: Его Следы сами именуется бытием, поскольку они наделяют бытием творения. Это можно понять по аналогии с почвой, которая, не будь дождя, не смогла бы произрастить растения. Почва подобна Знанию Божию, дождь — Бытию, растения — тварям. Сама по себе почва — это не что иное, как земля, дождь — не что иное, как вода, однако, соединяясь, они порождают растения. Растения, порожденные землей и водой, вырастают в соответствии со своими изначальными потенциями: иные горькие, иные сладкие, иные кислые; те из них — зеленые, эти — красные, или белые, или черные. Цвет и вкус растений определяются их изначальными потенциями. Земля остается землей, вода — водой; растения порождены ими, однако их форма и цвет порождены их потенциями. Как говорит Всевышний: «которые поят одной водой. И одним из них Мы даем преимущества перед другими для еды». Это сравнение приложимо также и ко Вселенной: беря начало в Бытии, в ней появляются день и ночь, небеса и земля, Престол и Трон, рай и ад, верные и неверные, добро и зло — все они возникают в соответствии с Изначальными Потенциями. Сущность Божия — пресвята. Творения разнообразны и имеют себе противоположные, поскольку Его Атрибуты, Имена, Дела и Следы многочисленны, а Потенции творений пребывают в Его Атрибутах. Благие дела порождаются Атрибутами Красоты, злые — Атрибутами Величия. Сами же Красота и Вели-

чие порождены Бытием, а Оно — Сущностью. Согласно Истине, все возникло благодаря Ей, и, не будь Ее, не было бы и Вселенной, ибо у Нее «нет сотоварища». Таково значение слов: «Создает творения день и ночь».

Знайте, что под словами: «От века и до века, и никогда не перестанет» — разумеется следующее: Создающему Могушеству Аллаха никогда не наступит конец. Творимое Им, бывшее известным предметом, приходит в поусторонний мир, из этого мира приходит в мир потусторонний, а из него — в Вечность. Обитатели рая никогда не лишатся вечного пребывания в раю, обитатели ада — в аду. Как говорит Всевышний: «Воздадим им (тем, кто веровал) у Господа их — сады Адна, где внизу текут реки,— для вечного пребывания там навсегда». И еще говорит Всевышний: «Поистине те, которые не веровали и были несправедливы,— Аллах не таков, чтобы простить им или повести их прямым путем, разве только путем геенны,— вечно пребывающими там навсегда». Таков смысл слов: «От века и до века, и никогда не перестанет».

Знайте, что под словами: «Наш Господь подобен бездонному морю» — разумеется следующее: Сущность Аллаха уподобляют глубочайшему морю, ибо Его Сокровенную Сущность невозможно постичь. Его Предрасположенности также уподобляют глубочайшему морю. Сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Преславен Ты, мы не можем Тебя постичь истинным постижением (это значит, что Сокровенную Сущность невозможно постичь). Поэтому Она и уподобляется безграничному и бескрайнему морю. А будь Она ограничена и конечна, Она была бы сотворенной, однако к Аллаху (преславен Он и Возвышен!) такой Атрибут непреложим.

Знайте, что под словами: «Его волны разбегаются во всех направлениях» — разумеется следующее: волны разбегаются всевозможными путями. Все, что мы зрим явно и тайно, исчезает — все это волны. Однако море не отделяется от волн, а волны не отделяются от моря. Точно так же Аллах (преславен Он и возвышен!) не отделяется от мира, хотя и не пребывает ни внутри мира, ни вне мира, ни справа от мира, ни слева от мира, ни над миром, ни под миром, ни перед миром, ни позади мира. Он не отделен от мира, но и не связан с ним, не близок миру, но и не далек от него. Как сказано в «Молниях»:

Море всегда неизменно; волнуясь, оно становится волнами.
Говорят: волны, но в своей истинной реальности это все
то же море.

Ибо волны и море неразделимы. И еще сказано в одном из стихов «Молний»:

Я уединился с моей возлюбленной, и не было никого, кроме нас,
А будь там еще кто-то, кроме меня, она была бы недостижима.

И еще сказано в «Молниях»:

Стекло прозрачное, а вино — светлое,
Оба схожи и во всем подобны друг другу.
Как если бы было вино, но не было кубка,
Или был бы кубок, но не было бы вина.

Таково значение слов: «Его волны разбегаются во всех направлениях».

Знайте, что под словами: «Море и волны — близкие друзья» — разумеется следующее: море и волны пребывают в дружеских отношениях, которые подобны тем, что связывают раба и Господина, влюбленного и возлюбленную. Как говорит Всевышний: «Поистине, те, ктожимают руку (то есть присягают) тебе,жимают руку не кому иному, как Аллаху. Рука Аллаха над их руками».

И еще говорит Всевышний: «Не вы их убивали, но Аллах убивал их, и не ты метнул (стрелу, о Мухаммад)... но Аллах метнул».

И еще говорит Всевышний: «И Он — с вами, где бы вы ни были».

И еще говорит Всевышний: «И мы ближе к Нему, чем шейная артерия».

И еще говорит Всевышний в священном предании: «Человек — моя тайна, а Я — его тайна».

И сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Тот, кто познал себя, поистине познал Господа своего» — ибо он неразделим с Господом. Как море неотделимо от волн, так и Господь неотделим от своих рабов». Таково значение слов: «Море и волны — близкие друзья».

Знайте, что под словами: «В конце концов волны тонут в глубинах моря» — разумеется следующее: когда приходит срок, волны скрываются в море. Волны возникают из моря и в море вновь возвращаются. Таково значение слов «Вернись к своему истоку». Как говорит Все-

вышний: «Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство».

Влюбленные понимают возврат как такое состояние, когда любящий более не воспринимает своего «я». Тогда он возвращается в море и становится морем. Если же он еще воспринимает свое «я», то это значит, что он еще не возвратился и не утонул в море. Согласно учению влюбленных, состояние, в котором «я» еще воспринимается, именуется «многобожием». Таково значение слов: «В конце концов волны тонут в глубинах моря».

Знайте, что под словами: «Море — Знающий, его течения — Знаемое» — разумеется следующее: море, о котором уже говорилось, иносказательно называют Знающим, чтобы с помощью уподобления дать взыскующему понятие о Знающем и Знаемом. Море — это собрание вод. Когда воды моря движутся, их именуют течениями; когда они поднимаются ввысь и собираются в небесах, их именуют тучей; когда они с небес проливаются на землю, их именуют дождем; когда они струятся по земле, их именуют рекой, когда же они возвращаются в море, они становятся морем. Что же касается течений, то их уподобляют Знаемому, поскольку они возникают из моря и при этом ничем не отличаются от моря. Точно так же Знающий не отделяется от Знаемого, а Знаемое не отделяется от Знающего. Если бы Знающий не обладал Знаемым, Он не был бы Знающим и, следовательно, не мог бы творить. Формы и цвета происходят от бесформенного и бесцветного. То, что не имеет ни формы, ни цвета, является Бытием всех форм и цветов. То, что не имеет ни формы, ни цвета, есть сокровенное. То, что имеет форму и цвет — явленное. Таково значение слов: «Море — Знающий, его течения — Знаемое».

Знайте, что под словами: «Его Состояния — Разделяющий, волны — Разделяемое» — разумеется следующее: Разделяющий — это тот, кто делит, Разделяемое — то, что делят. Поскольку Всевышний наделяет Бытием Вселенную со всеми ее частями, Он именуется Разделяющим. Что же касается Вселенной, то она подобна волнам и получает название — Разделяемое, поскольку волны возникают из различных бытийных состояний моря. Таким образом, бытийные состояния моря именуются Разделяющим, бытийные состояния волн — Разделяемым. Морю уподобляется Сущность, состояниям моря — Состояния Сущности, течениям — состояния Вселенной, волнам — формы Вселенной. Согласно этому уподобле-

нию, море, его волны, форма волн, цвета волн, названия различных видов волн пребывают в нерасторжимом единстве. Таково значение слов: «Его Состояния — Разделяющий, волны — Разделяемое».

Знайте, что под словами: «Шторм на нем — Властвующий, проявления Его Предрасположенностей — Подвластное» — разумеется следующее: шторму уподобляется Повеление «Да будет!», обращенное к тому, что Он являет благодаря своим Атрибутам и Именам, Делама и Следам, Знанию и Знаемому, Слуху и Зрению, Воле, Мощи и Речи, а равно Неодолимости и Всемогуществу, Силе и Крепости, Милости, Милосердию и Благосклонности. Одних Он создает верными, других — неверными; одних — богатыми, других — бедными; одних — упорными преступниками, других — творящими добро, третьих — творящими зло; одних Он поселяет в рай, других в ад; одним уготовляет дела благочестия и вводит в рай, другим попускает дела нечестия и ввергает в геенну; одних из верных обращает в неверных, других — из неверных обращает в верных. Таково значение слов: «Шторм на нем — Властвующий, проявления Его Предрасположенностей — Подвластное».

Знайте, что под словами: «Они запечатлены во Вселенной» — разумеется следующее: Его Предрасположенности проявлены во Вселенной. Все от начала и до конца, от сокрытого до явленного — не что иное, как проявления Его Предрасположенностей. Они управляются Его «штормом», то есть Его Созидающим Повелением, и поэтому Вселенная — совокупность Его Предрасположенностей. Предрасположенности же — это Его бытийные состояния, которым присущи неизменное вращение и движение. Как говорит Всевышний: «И каждый день Он в каком-либо деятельном состоянии».

Все формы — Его Формы, все цвета — Его Цвета, все звуки — Его Звуки, ибо Он — един и нет у Него сотоварища. Если кто-либо скажет, что есть некто, кроме Него, то это — многобожие и мрак. Поэтому Влюбленные, чье постижение совершенно, говорили: «Я вижу Господа моего глазами Господа моего».

Сказал шейх Масуд¹⁹ (да будет Господь к нему милостив!): «Я всегда был неверным!²⁰»

Сказал Сайид Насими²¹: «Воистину, я — Господь!»
Сказал шейх Джунейд Багдади (да будет Господь к не-

му Милостив!): «В моем плаще нет никого, кроме Аллаха!» Сказал султан постигших Баязид Бистами²² (да будет Господь к нему милостив!): «Преславен Я, сколь величественно Мое состояние!»

И многие иные шейхи — а всех не упомянуть — говорили подобное, ибо их постижение было совершенным. Но нам, не обладающим совершенным постижением, не следует подражать им, чтобы знатоки Закона не объявили нас неверными. Они же возводят такие обвинения для того, чтобы невежды, не достигшие постижения, не произносили этих слов, ибо обрести постижение безмерно трудно. Если произнесут их те, чьи постижение и любовь не столь совершенны, как у упомянутых шейхов, то они — неверные. Таково значение слов: «Они запечатлены во всей Вселенной».

Знайτε, что под словами: «Если вы познали, где Бытие», — разумеется следующее: под Бытием следует понимать то Бытие, о котором говорится в этой книге от ее начала и до конца и которое познается благодаря постижению, ибо Оно не наше иллюзорное бытие. Лишь по невежеству мы воображаем, будто оно — наше иллюзорное бытие. Поэтому суфии и говорят: «Твое бытие — грех, не имеющий себе равного».

Для суфия иллюзорное бытие — это тайное многобожие, поскольку, говоря «мое бытие», он как бы утверждает, что существует благодаря самому себе, а это, поистине, тайное многобожие. Ведь утверждая, что он существует сам по себе, он тем самым признает, что также является Обладателем Бытия. Таково значение слов: «Если вы познали, где Бытие».

Знайτε, что под словами: «То в эту сторону обратите взор» — разумеется следующее: обращение взора — это созерцание. Бытие дольного мира иллюзорно, не взирайте же на иллюзорное бытие! Созерцайте Извечное Бытие, ибо бытие тварей происходит от Его Бытия. А если бытие тварей — от Его Бытия, то и наше бытие — от Него же. Как сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «О мой Господь, покажи мне все вещи такими, как они есть». Посланник Божий (да пребудут с ним благословение Господа и мир!) был осведомлен обо всех вещах, но он желал познать их истинную сущность. Однако поскольку вещи и «я» человека тождественны, то, познав истинную сущность «я», можно познать истинную сущность вещей. Как говорит Всевышний: «А когда спрашивают тебя рабы Мои обо Мне,

то ведь Я — близок». Не что иное, как эту «близость», и надлежит постичь.

И еще говорит Всевышний: «Он объемлет всякую вещь!». А шейх Джунейд (да будет Господь к нему милостив!) сказал: «Цвет воды — это цвет сосуда, вмещающего ее». Необходимо проникнуть в смысл этих выражений и уподоблений, чтобы обрести постижение Всевышнего. Если же обретете постижение Всевышнего, вы сможете созерцать Изначальное Бытие, а не бытие иллюзорное. Таково значение слов: «То в эту сторону обратите взор».

Знайτε, что под словами: «Освободите свой образ от всех уз» — разумеется следующее: узы — это то, что ограничивает. Все образы, то есть формы как зримые, так и познаваемые разумом, или постижением, — не что иное, как ограничения. Поскольку же Божественная Сущность — Абсолют, она не пребывает в наших образах, и все формы Вселенной, явленные и скрытые, суть нечто отличное от Абсолютной Сущности. Таков Абсолют. Только если мы освободимся от всех ограничений, сковывающих наши знание и разум, мы сможем достичь единения с Абсолютом, то есть Бытием, чистота которого превышает любых форм. Согласно одному из пониманий, узы — это мирское богатство и величие, жены и дети. Вот почему говорят, если ты богат, не прилепляйся душой к своему богатству, женам, детям. Как говорит Всевышний: «Чтобы не печалились о том, что вас миновало, и не радовались тому, что к вам пришло». Если вы потерпели убытки, не печальтесь, если получили прибыль — не радуйтесь; если вы достигли величия — не радуйтесь, если впали в ничтожество — не печальтесь; если Аллах даровал вам телесную крепость — не радуйтесь, если послал недуги — не печальтесь: ведь все это лишь узы. А если вы удалитесь от уз, то обретете единство с Абсолютом. Таково значение слов: «Освободите свой образ от всех уз».

Знайτε, что под словами: «Чтобы пребывать в своем истинном „я“» — разумеется следующее: пребывать — это значит жить, и тем самым смысл стиха состоит в том, что вам не следует искать Бога вдали от своего «я», ибо говорит Всевышний: «И в вашем „я“ — разве вы не видите?» И еще сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Тот, кто познал себя, истине познал Господа своего».

А познавший Господа своего становится равнодушен

ко всему остальному: ему безразлично, одет он, или обнажен, богат или беден, велик или ничтожен, восхваляем или порицаем; он не влечется сердцем к раю и не страшится ада. Когда нищий побирается, чтобы добыть себе пропитание, то, согласно Закону, это дозволено, покуда он просит не более того, что потребно для поддержания сил на один день, но когда он просит, чтобы подали еще и на завтра и на послезавтра,— то это запрещено. Когда же побирается суфий — то это многобожие, ибо, побираясь, он печется о своем отдельном «я» и, стало быть, еще не избавился от него. Дела такого рода — не что иное, как узы. Как говорит Всевышний: «На Аллаха полагайтесь, если вы — верующие». Но если пропитание приходит к суфию само собой, то это значит, что оно даруется Всевышним и его можно вкушать. Если же пропитание само собой не приходит, то не следует ни искать его, ни просить у созданий Божиих. Влюбленные считают, что его не следует просить даже у Господа — только тогда можно избавиться от уз. Как говорится в «Молниях»: «Нищий не испытывает нужды в Аллахе». Ведь если он испытывает в Нем нужду, то еще пребывает в состоянии двойственности, а если уже не нуждается — значит, сумел достичь единства. Что же касается хождения наги, то богословы и суфии согласно считают его запретным, если при этом обнажены срамные части. Носить одежду — баджу, накидку и шальвары — или иметь при себе орудия для обработки земли допустимо, согласно Закону, и разрешено богословами и суфиями, ибо не почитается за узы. Однако влюбленные видят во всем этом завесы и узы, сковывающие истинное «я». Такого рода дела, на их взгляд, происходят не от желания угодить Воле Божией, но лишь от влечения к завесам и узам. Однако исполнение предписанных молитв и поста, вкушение дозволенного и воздержание от запретного отнюдь не являются узам, ибо угождают не нашей, но Божией Воле и предписаны Его Повелением. Если кто-то из тех, что ощущают холод и жар, сытость и голод, что сознают, одеты они или наги, отвращается от молитвы и поста и неизменно вкушает запретное, то он — нечестивец, которому никогда не стать святым. Если же он оставляет молитву и пост из-за того, что, охваченный страстной любовью, опьянен ею, исчез в ней и более не осознает своего «я», то на нем нет вины, ибо он пребывает в непрестанной молитве. Но покуда он еще не достиг опьянения и исчезновения, пренебрежение

молитвой и постом суть завесы и узы и признак нечестия. Такой не сможет пребывать в своем истинном «я»!

Знайте, что под словами: «Живите лишь Бытием Аллаха!» — разумеется следующее: благодаря совершенному постижению неизменно созерцайте лишь Бытие Аллаха. Но при этом не забывайте о молитве и посте и не воздерживайтесь от того, чтобы ходить и стоять, сидеть и лежать, ибо говорит Всевышний: «И вспоминай твоего Господа в себе с покорностью и страхом, говоря слова по утрам и вечерам негромко, и не будь небрежным!» (то есть не забывай о всех делах твоих; как говорит Всевышний: «И Он — с вами, где бы вы ни были»).

Что же до тех, кто еще не достиг совершенства и не обрел совершенного постижения, то им надлежит ограничивать себя в еде, питье и сне, в разговорах и в общении с людьми, пока они не станут совершенными и пока не стяжают совершенное постижение. И тогда им будет безразлично, есть или не есть, пребывать среди людей, или не пребывать среди них, говорить или молчать, обитать в лесу или в городе. Вся Вселенная не будет для них более завесой, и они смогут спать, пребывать среди людей, иметь детей и жен не более и не менее, чем было их у Пророка Мухаммада, посланника Божия (да пребудут с ним благословение Господа и мир!). И это для них наилучшее!

Знайте, что под словами: «Отриньте свой образ и имя» — разумеется следующее: вам следует отринуть внешний образ и имя, поскольку в своей истинной сущности вы не обладаете ни тем, ни другим. Ваш образ — не более чем тень, ваше имя — не более чем кличка, лишь по неведению вы считаете себя обладателями образа и имени. Суфии говорят, что имя, которым вы наречены, — не ваше имя, и образ, в котором вы пребываете, — не ваш образ. Созерцайте же Обладателя Имени и Обладателя Образа, чтобы отринуть свое имя и свой образ. Отринув их, вы достигнете единения с Обладателем Образа и Обладателем Имени, а достигнув единения с Ним, достигнете единения с Бытием, достигнув же единения с Бытием, достигнете единения с Сущностью. И тогда не будете иметь нужды ни в имени, ни в образе.

Знайте, что под словами: «Перестаньте сознать, кто Господин, а кто раб» — разумеется следующее: пусть погибнут в вашем «я» тот, кто поклоняется, и Тот, Кому Поклоняются. Если в вашем «я» ощутимы Тот, Кому Поклоняются, и тот, кто поклоняется, то вы по-

прежнему в состоянии двойственности и не достигли единства.

Как говорят суфии: «Тот, кто поклоняется имени, пренебрегая значением,— неверный». И еще: «А тот, кто поклоняется значению, пренебрегая именем,— многобожник». И еще: «А тот, кто поклоняется и имени, и значению,— лицемер». И еще: «А тот, кто отрекается и от имени, и от значения,— истинно верный». Как выражение «фана», то есть гибель, означает уничтожение всего, кроме Бога. Если человек погиб, но при этом сознает свою гибель, то его нельзя считать погибшим, ибо все, кроме Бога, еще не уничтожилось. Если же не уничтожилось, то это еще не гибель. Когда уничтожается все, кроме Бога, то у человека, несомненно, исчезает сознание того, кто поклоняется, и Того, Кому Поклоняются,— то есть, достигнув единства, он становится ничем, бесследно исчезает. Согласно одному из выражений, гибель — это проявление многобожия: по отношению ко Всевышнему влюбленный не обладает отдельным бытием и, стало быть, неизменно пребывает в гибели, ибо Бытие в истинном смысле присуще только Всевышнему и никому другому.

Как сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Я постиг Господа моего посредством Господа моего». И еще сказано в «Молниях»: «Никто не видит Бога, кроме Бога». И еще сказано в «Молниях»: «Никто не постиг Бога, кроме Бога». И еще сказано в «Молниях»: «Я вижу Бога глазами Бога». Когда не зришь ничего, кроме Аллаха, то это, по выражению из «Молний» — гибель. Эти слова безмерно трудны, но их смысл необходимо постичь!

Знайте, что под словами: «Чтобы достичь венца деяний» — разумеется следующее: пережив фана — гибель, обретаешь деяние, которое пребывает вовеки. Как сказал по-персидски Увайс ал-Карани²³:

У тех, кто погибли по обычаю нищеты,
Нет ни наития, ни уверенности, ни постижения, ни религии.
Исчезли они посреди нищеты — остался лишь Бог,
Если нищета совершенна (то есть постижение достигло венца) —
она, поистине, есть Бог.

Об этом же сказал и Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Нищета — моя гордость и я горжусь ею». Согласно Закону, нищим именуется неимущий. Суфии же называют нищим того, кто искушен в постижении. Если его постижение совершен-

но, он более не видит своего «я» и тогда именуется ничем. Таково значение слов: «Чтобы достичь венца деяний».

Знайте, что под словами: «Если вы еще не тверды, как камень» — разумеется следующее: тверды — означает недвижны, причем недвижны как внешне, так и внутренне. Если вы уподобились камню, то к вам приложимо выражение — «достигли единения», однако в своей истинной сущности все вы извечно пребываете в единении. Если камень не прославляет Господа явно, то в своих тайных глубинах он прославляет Его, ибо, как считают суфии, у всякой вещи есть душа, и разум, и постижение. Не будь у вещей постижения, как могли бы они прославлять Господа? А между тем Всевышний так говорит в Коране: «Прославляют Его семь небес и земля, и те, кто на ней. Нет ничего, что бы не прославляло Его хвалой, но вы не понимаете прославления их». И еще говорит Всевышний: «Разве ты не видел, что Аллаху поклоняется и тот, кто в небесах, и кто на земле: и солнце, и луна, и звезды, и горы, и деревья, и животные, и многие из людей».

Все, что наполняет мироздание, восхваляет Господа, прославляет Его и поклоняется Ему. Если мы тверды, словно камень, все наши члены поклоняются Господу, как на это указано в Коране.

Знайте, что под словами: «Ваш удел — двойственность: раб и Владыка» — разумеется следующее: не поклоняйтесь сиянию, такому, как у росы, солнца, луны, звезд и как у изваяний идольских. Не помещайте Его на родничке, или между бровями, или на кончике носа, или в телесном сердце²⁴. Все это — завесы, скрывающие Его Сущность. Что же до суфиев, то они неизменно предаются на Волю своего Владыки и приемлют всякое Его произволение, будь то посланный им недуг, или бедность, или что-либо иное — все это они с готовностью принимают. Согласно Истине, покуда есть влюбленный, необходима и Возлюбленная, покуда есть взыскующий, необходим и Предмет Поисков, покуда есть поклоняющийся, необходим и Предмет Поклонения, покуда есть мыслящий, необходим и Предмет Мысли, покуда есть созерцающий, необходим и Предмет Созерцания. Все это обладает своим особым бытием, и, стало быть, двойственность продолжает сохраняться, а единение не обретается. Когда же вы достигнете состояния гибели и станете тверды, как камень, наступит единение, подобное

тому, что существует в «скрытой сокровищнице» или у пены, которая пока что пребывает в воде и еще не стала пеной. Однако «наступит единение» — это только выражение, ибо в своей истинной сути пена и вода никогда не двойственны.

Знайте, что под словами: «Когда же вы перестанете сознавать, где золото, а где монета» — разумеется следующее: золото подобно Владыке, монета — рабу. Поскольку на внешний взгляд золото — одно, а монета — другое, они имеют различные названия. Однако золото неотделимо от монеты, монета неотделима от золота. Когда монета более не «видит» себя, поистине остается лишь золото, а когда видно лишь золото, монета становится невидимой для глаза. Если же монета «гибнет», она уже не «сознает» себя и не «сознает» золота. Точно так же и человек: если он достиг состояния гибели, он уже ничего не сознает. Это уподобление из числа безмерно трудных, поэтому обдумайте его тщательно, без спешки. Как сказал Мухиуддин ибн ал-Араби (да будет Господь к нему милостив!): «Постижение — завеса между постигающим и постигаемым». И еще сказал шейх Мухиуддин: «Если бы не любовь, единение было бы непрестанным (ибо любовь — завеса между влюбленным и Возлюбленной)». Эти слова иносказательно указывают на гибель в вас двойственности золота и монеты. Если же она погибнет, то вы станете едины, то есть достигнете единения.

Знайте, что под словами: «Вы сможете достичь единения» — разумеется следующее: когда в монете гибнет «сознание» двойственности золота и монеты, она становится едина с золотом. Если же монета еще пребывает в сознании: «я сознаю» — она не может достичь единения. То же происходит и с мотыльком, влетевшим в пламя: пока он сознает: «я достиг единения с пламенем» — единения еще не наступило. Когда же оно наступает, он становится пламенем и перестает сознавать как пламя, так и себя. Как сказал шейх Са'ади²⁵ (да будет Господь к нему милостив!):

О утренняя птица, научись любви у мотылька,
Который без единого звука сгорел и стал духом.
Те, кто похваляются, будто ищут ее, не имеют от нее вестей,
А о тех, кто получил от нее весть, более не приходят вести.

Точно то же происходит и с монетой. Погибнув в золоте, она уже не сознает ни золота, ни самой себя. Таков смысл слов: «Вы сможете достичь единения».

Знайте, что под словами: «Если в вас не погибнут сотни и тысячи» — разумеется следующее: сотни и тысячи — это формы бесчисленных созданий. Если вы еще не избавились от них, вы не сможете достичь единения с Ним, то есть гибели. Хотя вся Вселенная — проявление Его Предрасположенностей, однако, не перестав видеть Его Предрасположенности, невозможно пребывать в единении с Сущностью. Лишь избавившись от Его Следов, Дел, Имен, Атрибутов, можно обрести единение с Сущностью. Ибо Его Следы — завеса, скрывающая Его Дела, Его Дела — завеса, скрывающая Его Имена, Его Имена — завеса, скрывающая Его Атрибуты, Его Атрибуты — завеса, скрывающая Его Сущность. Все это — Его различные Предрасположенности. Если же вы не избавились от Предрасположенностей, вам не достичь единения с Сущностью, которая Изначальна и Единственна, тогда как Предрасположенностей сотни и тысячи. Когда в вас погибнут сотни и тысячи, вы соединитесь с Ней. Как говорят суфии: «Завеса Сущности — Атрибуты, Завеса Атрибутов — Имена, Завеса Имен — Дела, Завеса Дел — Следы».

Одно из значений термина «гибель» — «избавление». то есть избавление от сотен и тысяч: от жен и детей, от достояния и могущества, от друзей и любимых, от красивой одежды и величия, от стремления стать шейхом и чудотворцем, от приверженности к лицемерию и изумлению сотнями и тысячами. Лишь те, кто избавились от всего этого, смогут достичь гибели и исполнения желаний — единения с Господом их.

Знайте, что под словами: «Вы не сумеете утратить свое бытие» — разумеется следующее: если в вас еще не погибли сотни и тысячи, то как вам утратить свое бытие? Ибо утрата подразумевает лишение себя всей Вселенной, величия, жен и детей. Если лишаешься своего «я», то уж тем более всего прочего. Однако под утратой следует понимать отказ от привязанности к миру, а не его отвержение. Ибо, даже имея жен и детей, можно неизменно пребывать в состоянии утраты своего бытия и искушенные непрестанно в нем пребывают. Достигшие утраты и гибели — это отнюдь не безумцы, которые ходят обнаженными, не вкушают пищи, отвергают сон, не совершают предписанных омовений, облачаются в лохмотья и не желают творить молитву. Для тех, кто следует такому обычаю, он — лишь завеса. Для тех же, кто действительно погиб, безразлично — едят они или

не едят, ходят обнаженными или одетыми. Они равнодушны к раю и аду и, хотя творят молитву, не влекутся душой к раю и не страшатся ада. Тем самым, они пребывают в истинной покорности. Как говорит Всевышний: «Поистине религия пред Аллахом — ислам (то есть покорность)». Поскольку их «я» им не принадлежит, они вверяют его Обладателю «Я» и таким образом достигают утраты своего «я».

Знайте, что под словами: «Избавьтесь от грубого и утонченного» — разумеется следующее: избавьте свое «я» от плоти и духа, или, согласно другому значению, — от добра и зла, или, согласно другому значению, — от обоих миров, или, согласно другому значению, — от веры и неверия, или согласно другому значению, — от явленного и скрытого. От всего этого надлежит избавиться, чтобы обрести единение с Божественной Сущностью, которой все это чуждо. Лишь погибнув и избавившись от любых проявлений грубого и утонченного, вы соединитесь с Сущностью, которая святостью превосходит грубое и утонченное. Оно же — не свято. Все, что не обладает святостью, причастно тварности. Пока ваше зрение не избавится от тварного, вы не узрите Творца. Как сказал Посланник Божий (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Аллаха (преславлен Он и возвышен!) скрывают семьдесят тысяч завес из света и семьдесят тысяч завес из мрака». Это и есть те завесы, что пребывают в грубом и утонченном.

Знайте, что под словами: «Чтобы все, что ни скажете, стало дозволенным» — разумеется следующее: чтобы стали дозволенными те слова, которые произнес шейх Джунейд Багдади (да будет Господь к нему милостив!): «В моем плаще нет никого, кроме Аллаха», или те слова, которые произнес шейх Баязид: «Преславлен Я, сколь величественно Мое состояние!», или те, которые произнес Мансур Халладж: «Я есмь Истинный!», ибо они обладали совершенным постижением и не видели ни грубого, ни утонченного — лишь Единственную Сущность. Поэтому и слова их были дозволенными. Что же до нас, чье постижение не столь совершенно, как у них, и кто еще не избавились от грубого и утонченного, то нам не следует произносить подобных слов, ибо, произнося их, мы погрешаем против Закона. А стезя Закона, хотя она и долга, — свята, тогда как стезя Истины, хотя она и кратка, — преисполнена опасностей. Для нас недопустимо оставлять молитву или отвергать Закон, ибо Закон и

Истина суть одно. И если тот, кто еще не опьянен и не исчез без следа в своем опьянении, или, тот, кто еще не одержим одержимостью, которая ниспослана от Господа, оставляет молитву и пост и вкушает запретное, го он — уклонившийся и нечестивиц.

Найдите, что под словами: «Хамза Фансури, хотя и ничтожен» — разумеется следующее: он ничтожен, но при этом твердо убежден в том, что говорит, и не сует словит, хотя немощен во всяком деле, как-то: подвижничество и поклонение, затворничество, самоограничение и отвержение мира. А сверх того, не искушен в познании и постижении. Как говорит Всевышний: «Даровано вам знания, только немного». Да и как быть совершенным его постижению, если даже Посланник Божий сказал: «Преславен Ты, мне не постичь Тебя истинным постижением!» Тем более нам, которым не превзойти в постижении Посланника. Однако в меру благодати, дарованной Всевышним, мы взыскуем Его и высказываемся о Нем то по откровению откровений, то по Его Проявлениям и Делах, Именам и Атрибутам. Другое истолкование ничтожества Хамзы в том, что он лишен бытия. Если же лишен его, то не имеет также ни атрибутов, ни дел, а это значит — ничтожен.

Найдите, что под словами: «Своей сущностью близок к Благородной Сущности, разумеется следующее: хотя он и ничтожен, его истинная суть неотделима от Преславной Сущности, ибо именно Она — Владычица его движения и покоя, благодаря Ей он сидит и стоит, спит и бодрствует, останавливается и идет. Именно Она побуждает его к действию и дает возможность совершить действие. Если бы Она не побуждала Хамзу к действию, он не мог бы действовать, ибо Хамза подобен тени. Если бы Владыка тени не привел его в движение, как мог бы Хамза двинуться с места?

Другую аналогию представляют шахматные фигуры. Все они имеют началом древесину единого ствола, из которого затем вырезают разнообразные фигуры, получающие названия король и ферзь, слон и конь, ладья и пешка. Так из одного куска древесины возникает множество фигур. Когда же во время игры говорят: король, или ферзь, или слон, или конь, или ладья, или пешка, то это — лишь имена, а не истинная суть фигур. Однако фигуры близки тому, кто их вырезал и ими играет, ибо его рука постоянно прикасается к ним и фигуры движутся лишь благодаря движению руки игрока. Таково зна-

чение слов: «Своей сущностью близок к Благородной Сущности».

Знайте, что под словами: «Хотя он пузырь пены, грубый по своей форме» — разумеется следующее: пена — пузырящаяся водяная масса, грубая по форме, однако поскольку пена имеет своим началом воду, то ее сущность — нечто утонченное. Лишь на поверхности океана пена становится грубой. Поэтому ее отличают от воды только метафорически — ведь вода утонченна, а пена груба. В своей истинной сущности пена не отличается от воды. О пене говорят, что она груба, поскольку форма и имя у нее иные, чем у воды, однако в своей истинной сущности она не имеет ни формы, ни бытия и имя ее также иллюзорно, а не реально, ибо пена постоянно вновь и вновь исчезает в воде. Таким образом, коль скоро Хамза — «пена», то могущество и воля, слух и зрение, разум и постижение, которое мы усматриваем у него, имеют началом не его самого, но «воду». Таково значение слов. «Хотя он пузырь пены, грубый по своей форме».

Знайте, что под словами: «Он неизменно пребывает в единении с Утонченным Морем», разумеется следующее: утонченный значит тонкий по своей сущности; пена пребывает в постоянном единении с водой, ибо пена — нечто грубое, а вода — утонченное. Когда пузырьки пены лопаются, она вновь возвращается в воду. Поэтому и говорят, что пена едина с водой.

Согласно одному из мнений, бытующих у суфиев, единения не существует. Хотя и принято прибегать к слову «единение», однако оно — не более чем метафора. С точки зрения истинной сущности нельзя назвать единением отношение между вещью и ее предрасположенностью. Такое отношение не есть единение. К метафоре «единение» прибегают лишь для того, чтобы взыскующие могли понять суть данного состояния: без этой метафоры было бы совершенно невозможно ни назвать, его, ни познать, ни постичь.

Итак, достигнув совершенства, познай и постигни суть единения, после же исполняй дела Закона, и да не выйдешь ты за его ограду! Ибо Закон подобен оболочке, Истина — мозгу, мозг без оболочки гибнет. Другую аналогию представляет кокосовый орех, обладающий кожурой и скорлупой, мякотью и маслом. Закон подобен его коже, Путь — скорлупе, Истина — мякоти, Постижение — маслу. Благодаря этим четырем частям кокосовый

орех совершенен, без любой же из них — несовершенен, и если посадить его в землю без кожуры, он не взойдет и в конце концов погибнет. Точно так же и тот, кто взыскует Господа (преславен Он и возвышен!), пусть не расторгжимо соединит Закон, Путь, Истину и Постижение — и тогда станет совершенным.

Если же он отвергнет от себя Закон, то попадет в число заблудших и тогда, пусть он даже наделен умением летать по воздуху, либо ходить по воде, либо пожирать огонь — все это лишь обманчивые чары и блуждание по ложным путям. Он не свят, и потому чудеса его — суть не чудеса, но прелесть, внушенная дьяволом, либо джинном, либо чарами, либо гневом Всевышнего, ниспосланным с тем, чтобы он, введенный теми чудесами в заблуждение, полагал, что достиг единения с Господом. Богословы полагают, что праведники, исполняющие Закон, совершают чудеса по благодати Всевышнего и что пророки творят чудеса красноречия, а святые — чудеса благородства. Оба вида чудес не являются грехом или завесой, скрывающей Лик Господа. Суфии же и влюбленные считают чудеса завесами и узами и называют их «месячными мужей», ибо чудеса чреваты множеством опасностей, которых мало кому удалось избежать.

Учение о Пути принадлежит пророку Мухаммаду, Посланнику Божию (да пребудут с ним благословение Господа и мир!). Тот, кто к нему прибегает, но не следует в своих поступках делам пророка Мухаммада (да пребудут с ним благословение Господа и мир!), впадает в заблуждение: он не суфий. Однако не беда, если что-либо нарушит тот, чье постижение совершенно, — ибо оно есть постижение Господа его — когда он опьянен, самоотречен и не сознает более ни Закона, ни Пути, ни Истины, ни Постижения. Ведь для него тогда все — повеление Божие, и он подобен приближенному рабу султана, живущему вместе с ним во дворце: что бы ни совершил такой раб, султан никогда не гневается на него. Те же, кто, следуя делам пророка Мухаммада, Посланника Божия (да пребудут с ним благословение Господа и мир!), придерживаются Закона и Пути, Истины и Постижения, подобны главному везиру, неизменно исполняющему повеления султана. Хотя главный везир и не столь приближен к государю, как тот раб, живущий во дворце, по сану он выше его, ибо выступает государевым заместителем и вершит его дела.

Хотя мы и не видим, чтобы тот, кто придерживается Закона и Пути, Истины и Постижения, являл чудеса во-вне, они пребывают в нем сокровенно. Не следует ума-лять Закона, ибо Всевышний именуется как Явленным, так и Сокровенным. Явленное в нем — Закон, Сокровен-ное — Истина. Для большинства людей Закон есть нечто отличное от Истины, для суфиев же Закон и Истина — одно и то же. Закон сокрыт в Истине, Истина явлена в Законе. Тот, кто достиг единения с Законом, достиг его и с Путем; тот, кто достиг единения с Путем, достиг его и с Истиной; тот, кто достиг единения с Истиной, достиг его и с Постижением. А всеведущ лишь Аллах!

И да благословит Господь
Его совершеннейшее создание, Мухаммада,
И его последователей,
И всех Друзей!
Хвала Аллаху,
Господу миров!

Эта книга «Тайны постигших, изъясняющая учение о Пути и Единстве», благополучно завершена. Амины!

КОММЕНТАРИИ

¹ Садж (арабск.) — рифмованная проза; здесь — рифма. Прочтение и перевод слова «садж» в данном сочинении вызывают разногласия у малайстлов; обоснование предложенного перевода см. в кн.: В. И. Брагинский *Эволюция малайского классического стиха*. М., 1975, с. 103—107.

² В тексте пропуск стандартной начальной формулы комментария, восполненный переводчиком.

³ Здесь и далее все цитаты из Корана даны по изданию Коран. Пер. и комм. И. Ю. Крачковского. М., 1963.

⁴ Джунейд Багдади — Абу'л-Касим ал-Джунейд ибн Мухаммад ал-Хаззаз ан-Нахаванди (ум. в 910 г.), один из крупнейших суфийских наставников Багдада, представитель «трезвого» направления в суфизме, создавший учение, которое определило весь ход развития ортодоксального мистицизма в исламе.

⁵ «Молнии» («Лама'ат») — наиболее известное из сочинений персидского поэта-суфия Фахруддина Ираки (род. близ Хамадана в 1213 г., ум. в Дамаске в 1289 г.), крупного представителя школы Ибн Араби

⁶ Мухаммад Магриби — Мухаммад Ширин Магриби (род. около 1349—50 г. близ Исфахана, ум. в 1406—07 г. в Тебризе), персидский поэт-суфий школы Ибн Араби.

⁷ Далее в тексте небольшая лакуна: отсутствует начало комментария к стиху: «Пятый Атрибут именуется Речью».

⁸ Мутазилиты (от арабск. «мутазила» — «отделившиеся», «обособившиеся») — представители наиболее ранней школы мусульманской рационалистической теологии, сторонники строжайшего монотеизма («люди справедливости и единобожия»).

⁹ Рафидиты (от арабск. «рафада» — «оставлять», «отвергать») — термин, ставший общим обозначением шиитов.

¹⁰ Зиндики (перс.) — первоначально обозначение тех, кто, внешне исповедуя ислам, в душе были приверженцами дуалистических религий (манихейства, зороастризма); со временем термин был распространен на сторонников неортодоксальных сект и вообще еретиков.

¹¹ Стихи принадлежат самому Хамзе Фансури и включены в трактат, вероятно, по ошибке переписчика.

¹² Круг как бы слагается из двух полукруглых луков, соприкасающихся концами, тети́вы луков образуют диаметр круга («преграду»); в основе образа лежит коранический рассказ о том, как Мухаммад во время своего ночного восхождения (мирадж) приблизился к Аллаху на расстояние двух луков, см. Коран 53.9.

¹³ Здесь Свет Знания уподобляется воде из моря божественной Сущности.

¹⁴ В тексте лакуна, отсутствует комментарий к строкам:

От этой Истинной Сущности грешник и праведник
Обретают свою форму и все ее запечатления.

¹⁵ Коран 55:1—4. Так у Хамзы; в переводе у И. Ю. Крачковского: «Научил его изъясняться».

¹⁶ Абу Бакр, прозванный Правдивым (ас-сиддик) — один из четырех сподвижников Мухаммада, первый праведный халиф, правивший с 632 по 634 г.

¹⁷ Умар — один из четырех сподвижников Мухаммада, второй праведный халиф, правивший с 634 по 644 г.

¹⁸ Усман — один из четырех сподвижников Мухаммада и его зять, третий праведный халиф, правивший с 644 по 656 г., составитель наиболее ранней версии Корана.

¹⁹ Шейх Масуд — возможно, имеется в виду выдающийся персидский поэт Масуд Саад Салман (ум. в 1121 или 1131 г.).

²⁰ Обычное у суфиев отрицание своего «я», исходящее из того, что вера предусматривает двойственность верующего и объекта веры.

²¹ Сайид Насими — Сайид Имадуддин Насими (ум. в Алеппо в 1417—18 г.) — известный турецкий поэт-хуруфит, писавший по-турецки и по-персидски; казнен как еретик.

²² Баязид Бистами — Абу Язид Тайфур ибн Иса ибн Сурушан ал-Бистами (ум. в Бистаме, сев.-вост. Иран, в 874 или 877 гг.), основатель экстатического («хмельного») направления в суфизме, один из влиятельнейших суфийских учителей.

²³ Увайс ал-Карани — современник пророка Мухаммада, считавшийся у суфиев одним из провозвестников мусульманского мистицизма.

²⁴ Намек на йогическую практику медитации, широко распространенную во времена Хамзы на Суматре и Яве.

²⁵ Са'ади — Муслихиддин Са'ади Ширази (ум. в Ширазе в 1291 г.), один из величайших персидских поэтов-классиков, мастер суфийской газели; приведенная цитата заимствована из его прославленного прозо-поэтического сочинения «Гулистан» («Цветник роз»).

ЛИТЕРАТУРА *

Источники (издания и переводы текстов)

- Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак Темире. Пер., вступ. статья и коммент. В. А. Панова. М., 1934.
- Аравия. Материалы по истории открытия. М., 1981.
- Қабус-намэ. Пер., статья и примеч. Е. Э. Бертельса. М., 1953.
- Си.сет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька. Пер., введение и примеч. Б. Н. Заходера. М.—Л., 1949.
- Хамза Фансури*. Напиток влюбленных.—Сказания о доблестных, влюбленных и мудрых. Пер., составл., предисл. В. И. Брагинского. М., 1983.
- Arberry A. J.* (transl.). *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar.* Chicago, 1966
- Attas S. M. N. al-*. *The Mysticism of Hamzah Fansuri.* Kuala Lumpur, 1970.
- Bonneff M.* *Peregrinations Javanaises.* P., 1986.
- Boxer C. R.* *The Achinese Attack on Malacca in 1629 as Described in Contemporary Portuguese Sources — Malayan and Indonesian Studies. Essays Presented to Sir Richard Winstedt on His 85th Birthday.* Oxf., 1964.
- Doorenbos J.* *De Geschriften van Hamzah Pansoeri.* Leiden, 1933.
- Drewes G. W. J.* *The Struggle between Javanism and Islam as Illustrated by the Serat Derma Gandul.—Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde.* 1966, deel 122, af. 3.
- Drewes G. W. J.* and *Brakel L. F.* *The Poems of Hamzah Fansuri.* Dordrecht—Cinnaminson, 1986.
- Fakhruddin 'Iraqi.* *Divine Flashes.* Transl. & Introduction by W. C. Chittick and P. L. Wilson. N. Y., 1982.
- Iskandar T.* (ed.). *De Hikayat Atjeh. 's—Gravenhage,* 1958.
- Iskandar T.* (ed.). *Bustanu's—Salatin. Bab II. Fasal 13.* Kuala Lumpur, 1966.
- Margoliouth D. S.* *Contributions to the Biography of 'Abd al-Kadir of Jilan.—Journal of the Royal Asiatic Society.* 1907.
- O'Kane J.* (transl.). *The Ship of Sulaiman. L.,* 1972
- Olthof W. L.* (vert.). *Babad Tanah Djawi. 's—Gravenhage,* 1941.
- Roorda van Eysinga P.* (ed.). *Tadj as-Salatin. De Kroon aller koningen.* Batavia, 1827.
- Shabistari S'ad ud—Din Mahmud.* *Guishan-i Raz. The Mystic Rose Garden. The Persian Text with an English Translation by E. H. Whinfield.* Lahore, 1978.
- Voorhoeve P.* (ed.). *Twee Maleische Geschriften van Nuruddin ar-Raniri.* Leiden, 1955.
- Za'ba* (ed.). *Kalong Bunga. Buku I.* Kuala Lumpur, 1964.

* Список литературы включает лишь основные, наиболее широко использованные в книге источники и исследования.

Исследования

- Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- Брагинский В. И. Эволюция малайского классического стиха. М., 1975.
- Брагинский В. И. История малайской литературы VII—XIX веков. М., 1983.
- Ибн Джубайр. Путешествие. Пер. с арабск. Л. А. Семенов. М., 1984.
- Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1966.
- Парникель Б. Б. Введение в литературную историю Нусантары IX—XIX вв. М., 1980.
- Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
- Семенцов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты.— Художественные традиции литератур Востока и современность. М., 1988.
- Attas S. M. N. *al-*. Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh. Singapore, 1966.
- Attas S. M. N. *al-*. The Origin of the Malay Sha'ir. Kuala Lumpur, 1968.
- Attas S. M. N. *al-*. Concluding Postscript to the Origin of the Malay Sha'ir. Kuala Lumpur, 1971.
- Brakel L. The Birth Place of Hamza Pansuri.— Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS). 1964, vol. 42, pt. 2.
- Brakel L. Hamza Pansuri.— JMBRAS. 1979, vol. 52, pt. 1.
- Browne E. G. A. Literary History of Persia. Vol. I-IV. Cambridge, 1958.
- Graaf H. J. de, Pigeaud T. G. T. De eerste noslimsche vorstendommen op Java. 's—Gravenhage, 1974.
- Lombard D. Le sultanat d'Atjeh au temps d'Iskandar Muda. P., 1967.
- Nieuwenhuijze C. A. O. Sams al-Din van Pasai. Leiden, 1945.
- Nizami K. A. State and Culture in Medieval India. New Delhi, 1985.
- Rinkes D. A. De heiligen van Java. II. Seh Siti Djenar voor de inquisitie.— Tijdschrift van de Bataviaasch Genootschap. 1911, deel 53.
- Rizvi S. A. A. A History of Sufism in India. Vol. I—II. New Delhi, 1986.
- Siegel J. T. Shadow and Sound. Chicago, 1979.
- Snouck Hurgronje. Mekka in the Later Part of the 19th Century. Leiden-L., 1931.
- Schimmel A. Mystical Dimensions of Islam. Chappel Hill, 1975.
- Schnitger F. M. Forgotten Kingdoms in Sumatra. Leiden, 1964.
- Stöhr W., Zoetmulder P. Die Religionen Indonesiens. Stuttgart, 1965.
- Trimingham J. C. The Sufi Orders in Islam. Oxf., 1971.
- Zoetmulder P. The Wayang as a Philosophic Theme.— Indonesia. 1971, № 12.
- Zoetmulder P. Kalangwan. A Survey of Old Javanese Literature. The Hague, 1974.

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	5
От автора	6
<i>Глава I.</i> Светящаяся коробочка, страна и государь	9
<i>Глава II.</i> Моментальные зарисовки и портреты	28
<i>Глава III.</i> Прорастание семян и круговорот воды	46
<i>Глава IV.</i> Ранние годы	56
<i>Глава V.</i> Годы странствий и учения: Багдад	70
<i>Глава VI.</i> Между священными городами: Мекка и Медина	96
<i>Глава VII.</i> Путем восходящего солнца: Кудус	119
<i>Глава VIII.</i> «Обретение в доме» и обретение дома	157
<i>Глава IX.</i> Рождение поэзии	196
<i>Глава X.</i> Поэт и царь, или неудавшаяся беседа теней	243
Эпилог	274
Примечания	281
Хамза Фансури. Сочинения	283
Стихи	283
Тайны постигших	298
Комментарии	339
Литература	341

Научно популярное издание

Брагинский Владимир Иосифович

ХАМЗА ФАНСУРИ

Редактор *Н Н Соколова*

Младший редактор *Г А Бурова*

Художник *М Р Ибрагимов*

Художественный редактор *Э Л Эрман*

Технический редактор *З С Теплякова*

Корректор *А В Шандер*

ИБ № 16007

Сдано в набор 03 05 88 Подписано к печати 11 10 88 Формат 84×108^{1/32} Бумага типографская № 1 Иллюстрации отпечатаны на мелованной бумаге Гарнитура литературная Печать высокая Усл. п. л. 18,06+0,42 вкл. Усл. кр. отт. 18 8, Уч. изд. л. 19,68 Тираж 3300 экз. Изд. № 6312 Зак. № 396 Цена 2 р.

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