

Л.З. Танеева-Саломатшаева

# ИСТОКИ СУФИЗМА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ

*братство Чиштийа*





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт востоковедения

*Л.З.Танеева-Саломатшаева*

# ИСТОКИ СУФИЗМА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ

*братство Чистийя*



МОСКВА  
Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН

2009

УДК 821.0  
ББК 83.3(0)9  
Т18

Ответственный редактор  
*О.Ф. Акимушкин*

### **Танеева-Саломатшаева Л.З.**

Истоки суфизма в средневековой Индии : братство Чиштийа / Л.З. Танеева-Саломатшаева ; Ин-т востоковедения РАН. — М. : Вост. лит., 2009. — 312 с. — ISBN 978-5-02-036413-4 (в пер.)

В книге рассказывается о жизни и творчестве четырех авторов, писавших на персидском языке: поэта-мистика, придворного поэта, историографа и их наставника — шайха известного суфийского братства, существующего и по сей день в Индии. Суфийские постулаты особенно ярко проявились в мистической поэзии, в связи с чем эта поэзия исследуется с позиций трактовки ее религиозно-философских основ. Вскрывается внутреннее содержание текста, дешифруются термины, показывается графическая обусловленность буквенной символики, подробно разработанной суфийскими теоретиками. В приложении дан комментированный перевод избранных мест из произведения «Фаваид ал-фуад», который вводится в научный оборот впервые.

© Танеева-Саломатшаева Л.З., 2009  
© Институт востоковедения РАН, 2009  
© Редакционно-издательское  
оформление. Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН, 2009

ISBN 978-5-02-036413-4

*Сестре Рано*

Осуществить себя! Суметь продлиться!  
Вот цель, что в путь нас гонит неотступно, —  
Не оглянуться, не остановиться,  
А бытие все так же недоступно.

*Г. Гессе*

В конце XX — начале XXI в. в отечественном востоковедении наступает новый этап. Уходит в прошлое идеологический подход при исследовании историко-литературных памятников средневековья. Становится актуальным изучение культурно-цивилизационных ценностей, а литературоведческие работы все больше вбирают в себя комплекс сложнейших вопросов, стоящих при исследовании духовной жизни народов Индии, Ирана и Центральной Азии в эпоху, когда закладывался фундамент их теснейшего взаимодействия. Среди вопросов этого круга — рассмотрение персоязычной словесности с позиции осмысления мусульманского мистицизма — суфизма, развитие которого в Центральной Азии отличается от его эволюции в собственно Иране и тем более в Индии. Данное обстоятельство наряду с процессом реисламизации, охватившей бывшие советские республики Средней Азии и проходящей не в последнюю очередь через возрождение суфизма, в частности идеалов «совершенного человека» (*инсан-и камил*), выводит эту проблему в разряд остроактуальных.

Среди многообразных течений духовно-интеллектуальной жизни, возникших в русле арабо-мусульманской цивилизации, суфизм по сей день остается одним из важнейших. Развитие средневековой философии невозможно представить без творчества суфийских мистиков. Интерес и симпатии к суфизму проявляли такие известные средневековые мыслители, как Абу Али ибн Сина и Абу Хамид Мухаммад ал-Газали, Шихабуддин Йахйа ас-Сухраварди и Мухийуддин ал-Араби, Ахмад ал-Газали, Наджмуддин Кубра и др. Концепции монизма (*таухид*) и единства бытия (*вахдат ал-вуджуд*) в исламе, разработанные еще Абу Али ибн Синой и углубленные Мухийуддином Мухаммадом ал-Араби, опирались на специфическую метафизику, *калам*, на положения раннего шиизма, в которых можно проследить реминисценции неоплатонизма, гностицизма и восточнохристианских построений. Суфийская теософия подпитывалась ими на протяжении веков. Исламский мистицизм — часть мистицизма вообще, поэтому понимание всей культуры как системы, отдельные элементы которой связаны друг с другом и нельзя исключить одну, чтобы не повредить систему в целом, помогает определить место суфизма на каждом конкретном этапе развития.

При выяснении причин зарождения суфизма следует учитывать определенные обстоятельства, приведшие к влиянию на него помимо собственно ислама (поскольку суфий прежде всего мусульманин) таких уже сложившихся религий, как зороастризм, иудаизм, христианство и манихейство.

Конгломерат указанных выше идей, вылившись в суфизме в учение об интуитивном самопознании, о созерцании Бога посредством углубления в себя, об отрешении от всего земного, а главное — о единении личного «я» и всеобъемлющего Бога, был очень близок также и буддизму и веданте. На этот факт еще в XI в. обратил внимание знаменитый ученый-энциклопедист Абу Райхан Бируни (973–1048) в своем капитальном труде, посвященном Индии. Он провел параллели между доктринами адвайта-веданты и суфизма, а кроме того, отметил влияние на это учение античной философии, выявив черты их типологического сходства и аргументируя свои мысли высказываниями Сократа и Платона.

Суфийское понимание мира основано на богатом предшествующем опыте. Еще на заре существования мировоззренческих представлений индоиранцев были осмыслены три важнейших постулата: *благая мысль, благое слово, благое дело*<sup>1</sup>. Позже они претворились в комплекс таких основных принципов суфизма, как самосовершенствование, культ бедности (*фаqr*), совесть, человечность, братство, сострадание, служение добру, великодушие и благородство.

Становление суфийского понятийного аппарата происходило постепенно, начиная с высказываний таких ранних мистиков, как Абу Са'ид Хасан ал-Басри (642–728), Раби'я ал-Адавийя (714–801), Абу Йазид (Байазид) Тайфур ал-Бистами (ум. 875), Абу-л-Мугис ал-Хусайн ибн Мансур ал-Халладж (858–922), Абу-л-Касим ал-Джунайд ал-Хаззаз ал-Багдади (ум. 910), Абу Са'ид Абу-л-Хайр Майхани (967–1049), Абу-л-Касим ал-Кушайри (986–1072), Абу-л-Хасан Али ибн Усман ал-Джуллаби ал-Худжвири (ум. между 1072 и 1076/77), Абдаллах Ансари ал-Харави (1006–1088) и многих других.

---

<sup>1</sup> Первые философские идеи подобного рода в Иране зафиксированы в «Авесте» — своде зороастрийской доктрины, запись которой относится к концу VI в. до н.э. Наиболее древние части (песнопения и гимны Гаты и Ясны) датируются примерно XII–X вв. до н.э., т.е. близки по времени к древнеиндийским ведам. Зороастризм, названный по имени пророка Зороастра (Заратуштры), возник в начале I тысячелетия до н.э. и основан на идее дуалистичности мира, признании в нем двух начал — добра и зла, света и тьмы. В.В. Бартольд считал, что зороастризму принадлежит важное место в системе формирования различных учений, ибо идея о борьбе добра и зла в мире и об участии в этом человека позже существенно повлияла на «несколько религий — позднейшее иудейство, культ Митры, христианство, манихейство, ислам» — *Бартольд В.В. Работы по исторической географии и истории Ирана. — Сочинения. Место иранцев, Ирана и иранской культуры в мировой истории. Т. VII. М., 1971, с. 240; Бойс М. Зороастрийцы: верования и обычаи. М., 1994.*

Эти авторы обозначили основной круг проблем, связанных с организацией и практикой исламского мистицизма, и наметили подходы к их решению. Таким образом, уже в VIII–X вв. была заложена основа для религиозного философствования.

Что касается самого понятия бытия, то оно начало фигурировать и оформляться с онтологических позиций в первых философских трактатах и в произведениях Абу Али ибн Сины (980–1036/37), Насир-и Хусрава (1004–1088), Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (1058/59–1111), Ахмада ал-Газали (ум. 1126), Шихабуддина ас-Сухраварди (1155–1191), Наджмуддина Кубра (1145–1221), Мухийуддина Мухаммада ал-Араби (1165–1240), Сайфуддина Бахарзи (ум. 1267) и многих других.

Средневековую мусульманскую культуру, к каким бы географическим регионам она ни относилась и каким бы разнообразием дошедших до нас памятников ни характеризовалась, пронизывает прежде всего религиозное мировоззрение, формировавшееся в сфере учения ислама. Ислам, проникший на Индийский субконтинент уже в VIII в., столкнулся здесь с многочисленными разновидностями буддизма, индуизма, традициями аскетического поведения. Этот пестрый сплав благоприятствовал широкому распространению суфизма, чему способствовало раннее знакомство с выдающимися суфиями. В 905 г. Индию посетил ал-Халладж (858–922), идеи которого впоследствии стали эталоном мистического переживания. С начала XI в. наряду с *шайхами*, которые проповедовали суфийские идеи, активизировались также миссионеры исмаилитов — *даи*, причем во власти исмаилитских правителей *карматов* был долгое время город Мултан на севере Индии. Мултанские карматы, служившие фатимидским халифам, в 1005–1006 гг. были разгромлены войсками Махмуда Газневи, а в 1186 г. — армией воинственного афганского правителя Мухаммада Гури. Однако их проповедь идей социальной справедливости нашла в Индии немало приверженцев.

Рост мусульманских настроений приводит к появлению богословской литературы. В течение IX–X вв. идет активная разработка теории и практики суфизма. Наряду с другими выделяются три главные школы: басрийская, багдадская и хорасанская. Создаются теологические трактаты, получившие повсеместную известность благодаря широкой популяризации в разных частях мусульманского мира.

История постмонгольского суфизма в Индии характеризуется еще большим расширением географического ареала. Сюда начинают прибывать для пропаганды учения суфийские эмиссары, по стране свободно странствуют аскеты, благочестивые старцы и выдающиеся исламские теологи со всей огромной мусульманской ойкумены, что способствует приращению численности суфийских общин и усилению их влияния в различных слоях общества.



После того как главные суфийские братства Индии консолидировались, страна в конце XII — начале XIII в. стала важным центром суфийской идеологии. Ал-Худжвири создает здесь свой первый трактат по суфизму на персидском языке, положив начало новому этапу развития мистической литературы, вызвавшей живой интерес суфиев. Исламизация Индии идет уже не только насильственно, как при Махмуде Газневи, когда ислам насаждался огнем и мечом, а в источниках появилось известное выражение: «Хорасан стал Хиндустаном, а Хиндустан — Хорасаном», но и мирным путем, через проповедническую деятельность суфийских братств. Особенно активизировались члены братств *Сухравардийя* и *Чиштиийа*, воспринявшие идеи ранних суфиев, которые считали, что путей постижения Божественной Истины множество и они различны. Соответственно суфизм стал приобретать те или иные модификации — в зависимости от того, какие состояния и ступени проходят адепты на Пути к совершенству. Однако при всей своей многоликости и эклектичности суфизм сумел сохранить на протяжении веков незыблемые общие постулаты. Прежде всего все суфийские братства признают абсолютное Бытие Бога, «Путь к Которому следует искать не в небесах и не на земле, не в направлении пространства всех земных и потусторонних измерений, не в раю и аду, — Путь взыскующего (*талиб*) — внутри него самого, ибо нет лучшего Пути к Богу, чем Путь собственного сердца»<sup>2</sup>.

Суфизм — неоднозначное явление духовной жизни, он вызывает самые противоречивые оценки. Одни считают его ересью, отступлением от ислама и заветов пророка Мухаммада. Другие рассматривают суфизм как частный пример вселенского мистицизма и своеобразную реакцию на тлетворное влияние Запада.

Интеллектуалов в современном обществе суфизм привлекает возможностью широкого толкования скрытого смысла его образной системы, тем более что суфийские тексты и особенно поэзия таят порой безграничный простор для весьма своеобразных интерпретаций.

Суфизму присуща не только метафорическая система, но и четкая афористичность мысли, обретающая свойство поучительного изречения, не потерявшая своей назидательной значимости и поныне. Тенденции в среде приверженцев суфизма, наблюдаемые с XIX в., направлены на то, чтобы приспособить его к современному образу жизни, модернизировать идеи, особенно идеал совершенного человека, привели к увеличению числа прозелитов этого учения. Пакистанские члены суфийского братства *Чиштиийа* нашли последователей в Малайзии; иранские адепты братства *Ни'маталлахийа* основали свои центры в Европе, Се-

---

<sup>2</sup> Жизнь и сочинения 'Айн ал-Куззата. Составитель и автор предисловия Рахим Фарманеш. Тегеран, 1338 г. х., с. 85.

верной Америке, Западной Африке; центр пира Вилайат-хана в Нью-Лебаноне (штат Нью-Йорк) предлагает различные курсы и практические занятия по суфизму, на которых участники рядятся в дервишские одежды, вкушают восточные блюда, столь странным образом приобщаясь к суфизму и осознавая скорее внешние проявления его культурного своеобразия, нежели его глубинную значимость; широко тиражируются записи пакистанского певца Фатих Али-хана — исполнителя ритуальных песнопений; наконец, активизировались суфийские настроения в бывших союзных республиках Центральной Азии, в Татарстане и в некоторых других местах компактного проживания мусульман на территории бывшего СССР.

За всеми этими проявлениями интереса к суфизму прослеживается влияние процессов, идущих в современном мире, — глобализации, расширения географических границ и повсеместного потока массовой культуры.

Широкое распространение суфизма на рубеже XX–XXI вв. диктует настоятельную необходимость выявления морально-этической ценности учения. В нашем исследовании оно комментируется на примере многочисленных, дошедших до нас в подлинниках философско-теоретических трактатов, поэтических произведений, жизнеописаний авторитетных шайхов, а также легенд и притч. Поэтому решающим при анализе явилось рассмотрение не только характера этих сочинений, но и их способности к воздействию как факторов одновременно изменяющихся и постоянных. Определяющей идеей стал стилистический аспект, если можно так выразиться, «правильное чтение» и истолкование текста. За основу были приняты традиции толкования путем выделения из текста отдельных элементов, суть которых прояснялась в сопряжении части и целого. Для уточнения смысла и выявления логики мышления средневековых авторов привлекалось множество переводов с фарси и арабского, и почти дословно и впервые — из агиографического сочинения *Фава'id ал-фу'ад* как источника, повлиявшего на духовное развитие индийского общества на рубеже XIII–XIV вв.

Настоящая работа продолжает наметившуюся в ориенталистике тенденцию исследования суфийской словесности с позиций трактовки ее религиозно-философских основ, а поскольку главный ее пафос — в постижении мира человеком, предложенная здесь телеология антропоцентрична. Она призвана вскрыть глубинное содержание средневекового текста, дешифровка терминов которого — ключ к пониманию мироощущения того или иного автора.

Понять персоязычную поэзию Индии нельзя без адекватного восприятия и скрупулезной интерпретации ее символов. Далекое не все в средневековых сочинениях лежит на поверхности. Как правило, у них свой условный язык, своя специфическая система образов, и без подготовки и углубленной работы, направленной на освоение присущей

этим рукописям интертекстуальной логики, — а в этом не всегда помогает даже обращение к специальным словарям *истилахат ас-суфийа*, — порой все же невозможно их правильное прочтение.

Вместе с тем анализ средневековых памятников зачастую требует учета их звукописи, ритмической организации, графической обусловленности буквенной символики, подробно разработанной суфийскими теоретиками. С этой особенностью средневековых текстов логически связана необходимость их рассмотрения как в актуальном мирском, так и в аллегорическом (*та'вил*) плане. А поскольку суфийский текст многослоен и поливариантен, к нему следует подходить как к бинарному единству смысла и формы (порой даже графемы). Это помогает выявить единство макро- и микромира, ибо для суфийской словесности Бог-Абсолют существует вне нас и в то же время заложен в нас, а стало быть, постижение мира возможно через сопоставление тождественного и сходного. В классических трудах по поэтике на фарси нет обобщающего термина «символ», но само это понятие — их неотъемлемый атрибут. Без изучения суфийской символики не поддается осмыслению художественно-эстетический и философский аспект ни одного средневекового сочинения. Такое осмысление становится возможным лишь благодаря привлечению теоретических разработок таких крупных отечественных ученых, как М.М. Бахтин, В.В. Виноградов, А.Ф. Лосев и Ю.М. Лотман, при обязательном учете мусульманской герменевтики.

В предлагаемом исследовании представлены четыре автора, явившие своеобразное единство непохожих. Будучи друзьями, трое из них: поэт-мистик Хасан Дехлеви, придворный поэт Амир Хусрав Дехлеви и историограф Зийауддин Барани — были также учениками (*мурид*) Низамуддина Аулия — наставника-учителя (*шайх*) суфийского братства *Чиштиийа*. В нашем понимании этих людей связывало не только то, что все они родились и жили на территории Делийского султаната XIII–XIV вв. — первого в истории Индии государства, в котором главенствующее положение занимали мусульманские военачальники, выходцы из Центральной Азии, Хорасана и Гура, — но прежде всего общность суфийского миропонимания и миропостижения.

Между тем *муриды* братства *Чиштиийа* отличались друг от друга и по социальному положению, и по уровню образования, и по способностям, и по степени интеллектуального вклада, внесенного в доктринальную практику братства. Описание суфийских концептов трех из них — хрониста, мистика и придворного поэта — требует учитывать, как развивалось творчество каждого внутри двух сложившихся исторических парадигм. Их менталитет исконно связан с классической персоязычной литературой, историографией и агиографией Хорасана и Мавераннахра, выросших из ирано-мусульманской культуры. Вме-

сте с тем они жили и создавали свои труды в условиях господства другой этнопсихической парадигмы — индийской, что, несомненно, сказалось на понимании воззрений и идей Древней Индии, ее природы, а также событий, которые происходили при их непосредственном участии. В результате каждый из них проявил себя как незаурядная личность, сформировавшаяся под влиянием мусульманской культуры, которая получила особое преломление в Индии.

Это позволило рассматривать развиваемые ими религиозно-философские идеи с историко-философских позиций и на конкретном материале их трудов проанализировать степень приверженности суфизму каждого автора, принимая во внимание, что все они в той иной мере отразили типичные для своего времени мировоззренческие представления, связанные с социокультурной и религиозной традицией.

Наставником этого триединого союза был, как отмечалось, *шайх* Низамуддин Аулия (1242–1325). Под его влиянием три друга воспитывали умение мыслить религиозно-нравственными категориями и соотносить свое мироощущение с высокими духовными исканиями. В их среде культивировалось понятие совершенного человека, включающее стремление к знанию, чувство собственного достоинства, уважение к другой личности, воспитание в себе высоких моральных качеств: доброжелательности, чести, совести, благовоспитанности, трудолюбия и самосовершенствования.

Источниковедческим материалом для данного исследования послужили суфийские тексты Хасана Дехлеви и Амира Хусрава Дехлеви, а также «История Фируз-шаха» Зийауддина Барани. основополагающими явились речения (*малфузат*) шайха Низамуддина Аулия, собранные Хасаном Дехлеви в книгу «Полезные поучения для страждущих сердец» (*Фава'id ал-фу'ад*), где изложены основные положения суфизма чиштийского толка.

Бурная политическая обстановка, религиозная и культурная жизнь в Делийском султанате своеобразно отразились на творчестве указанных авторов, особенно на философской лирике поэта-мистика Хасана Дехлеви, в стихах которого сам строй заданных метафор преобразовывает поэтическую мысль в мысль философскую, а новое значение привычных символов реализуется через контекст, требующий корректного анализа его имманентной логики и доведения до понимания современного читателя, в лучшем случае постигающего лишь первичный, наглядный слой текста. Поскольку в философской лирике, как и в философии, решаются вопросы бытия человека, многие использованные в работе тексты представляют своего рода метафизическую транскрипцию предшествующих идей. По существу, сам каркас семантико-синтаксической системы названных авторов складывался из мифо-

логии и религии, основываясь на знании о мире и человеке, которые были почерпнуты из религиозно-философских и научных текстов.

Территория обитания арабских, иранских и индийских народов постоянно подвергалась различной культурной экспансии; на протяжении тысячелетий вместе со сменой цивилизаций здесь нарождались и уходили в небытие, укоренялись, сохраняя автономность, или растворялись в местной среде различные вероучения. В арабском халифате философия и теология были представлены людьми, воспитанными в разных традициях: не только мусульманской, но и зороастрийской, буддийской, христианской, что привело к становлению искусства полемики, основанного на логике рассуждения от частного к общему и сопоставления по аналогии (*кийас*). Глубокое взаимодействие способствовало тому, что почти у всех возникших здесь в Средние века культур оказалось, по существу, много общих черт, прежде всего неоплатонизм, повлиявший на развитие философской мысли в арабском халифате, Иране и Индии.

Унаследовав от общего индоарийского прошлого основные мировоззренческие представления и этнокультурные традиции, Индия и Иран развивались в едином русле, воспринимая внешние влияния и трансформируя их во многих случаях в тождественные построения и схемы. Если обратиться к ретроспективе, то нетрудно заметить, что индо-иранская культура, складываясь во взаимодействии с внешними факторами, характеризовалась причудливым синкретизмом. Широкое распространение ислама, его соприкосновение с духовным достоянием покоренных арабами стран порождают новые явления в интеллектуальной, духовной жизни и художественном творчестве вступивших в контакт народов. Таким образом, индо-иранская культура — это специфический феномен, возникший из разнородных этнонациональных и конфессиональных потоков, слияние которых в конечном счете составило единое цивилизационное понятие.

Представление о мире как об упорядоченной системе, или космосе, было в равной мере присуще как индийской, так и мусульманской философии. Человек, трактуемый как микрокосм и существо разумное, занимал в этой системе центральное место. Поскольку отдельные понятия индо-иранской философии находят глубокие и весьма тонкие аналогии в древнегреческих философских и поэтических трактатах, есть основание говорить об индоевропейских истоках некоторых концепций. Неотъемлемой чертой сознания человека, в какой бы географической точке мира он ни жил, была его тесная связь с природой, осознававшейся им как продолжение его «я». Человек видел во вселенной те же черты, какими обладал он сам, и, соотнося их, пытался и в себе обнаружить вселенную. В результате и в Греции, и в Иране, и

в Индии уже с древних времен существовали общие концепты определения мира и места человека в нем. Это один из важных аспектов влияния философии на образный строй поэзии. Другой аспект — теоретические предпосылки мира идей суфия.

Поскольку в творчестве мистика Хасана за разработкой таких общечеловеческих проблем, как проблемы любви и смерти, обнаруживаются мировоззренческие идеи, представляется уместным проследить влияние философии любви Абу Али ибн Сины на его лирику. При этом не обойтись без учета идей древнегреческих мыслителей, на которые опирался ибн Сина. Именно платоновская идея *Блага* находит параллели в его философии любви и перекликается с его учением о высшей божественной красоте. Поскольку понятие «любовь» чрезвычайно многогранно, о ней написано бесчисленное число социально-философских, этических и художественных произведений.

В религии и философии понятие «любовь» также занимало много места. В истории религий любовь дважды выдвигалась на первый план вероучения: первоначально — в языческом фаллизме — как дикая, стихийная, необузданная сила, позднее — в христианстве — как идеальное начало духовного и общественного единения. И в истории философии понятие «любовь» трактовалось в различных системах по-разному. Для древнегреческого философа Эмпедокла (прибл. 490–430 до н.э.) она была одним из двух начал вселенной, развитие которой он считал цикличным: от любви к вражде, от вражды к любви. Платон (427–347 до н. э.) выдвинул идею «творчества в красоте» как эстетическое понимание любви; Спиноза (1632–1677) отождествлял любовь с абсолютным познанием и утверждал, что философствовать — значит любить Бога.

Абу Али ибн Сина выступил как активный преобразователь древнегреческих идей, что оказало огромное влияние на последующее развитие философии и литературы. Его трактат «Любовь» (*Ишк*), который может по праву считаться и художественным, и философским произведением, дал начало традиционному толкованию любви в классической персоязычной литературе.

Нет, пожалуй, ни одного философа, ученого и особенно поэта, который не касался бы темы любви, часто представляемой в двух аспектах — реалистическом и мистическом. Абу Али ибн Сина — в полном соответствии с суфийской традицией — освещает любовь к прекрасному, к внешней красоте как высшему проявлению Божественной Любви. Красивый человек — это субстрат и форма существования божественного начала, т.е. его учение о возвышающей силе человеческой любви, согласно которому Возлюбленная отождествляется с Благом, а Красота — с Абсолютным Благом, отражает суфийский принцип единения

(*таухид*). Трактовка таких терминов, как потаенное (*сирр*) и сердце (*калб*), также приближена к суфийской. Влияние этой философии на лирику персоязычных авторов особенно заметно в стихах суфийского плана.

Анализируя суфийскую поэзию Хасана Дехлеви, следует иметь в виду, что ее кажущаяся внешняя простота является философской редукцией сложного, что было тонко подмечено Абдурахманом Джамии (1414–1492). В творчестве Хасана поэзия классической ясности и необыкновенной простоты, названной *недоступной простотой* (*сахл-и момтана*'), нередко чередуется с текстами загадочной сложности, философской глубины и даже изощренности. Будучи поэтом бытия, он принимает его как божественную данность. Но сама реальность жизни постепенно усиливает ощущение ее призрачности и драматизма. В результате самобытно ощущаются такие понятия, как время, вечность, пространство. Вечность — в мгновении, бесконечность — в малом и конечном. Главное же для человека — самосовершенствование как основная форма бытия. Всеобщность сюжетных ситуаций в философской лирике решается через временной континуум, немалую роль в котором играют контрастные планы. Изображению действительности подчинено не только время, открытое в бесконечное прошлое, но и пространство, вмещающее все известные земли, вплоть до Китая.

Для выяснения мира идей Хасана мы обращались к онтологии Платона и Абу Али ибн Сины. Не менее важно заключение древнегреческого философа о роли словесной культуры, о постулируемой связи звука и вещи. Согласно логике Платона, создатель мира не только предусмотрел его вселенскую гармонию, но и обусловил соответствие каждого имени соответствующим его значению звуком, — здесь Платон выступает против понимания речи как чистой условности, предложив учение о правильности имен. Звук выступает как бы знаком вполне определенного свойства. Эта мысль последовательно развивается им в *Кратиле*, где он показывает значимость отдельных букв и приходит к выводу, что всякая буква имеет свойственную ей силу, выражение и экспрессию. Так, звук, передающий букву *p*, является прекрасным средством выражения движения, *z* — тонкости и нежности и т.д. Рассуждения Платона о звукописи стиха, отражающей тождественное действие, напрямую созвучны с выкладками из поэзии Хасана. Изменения, зафиксированные в обществе, чутко улавливались и живо проявлялись в образном и ритмическом строе поэзии этого автора. И вместо традиционных метафор и сравнений возникали другие — неожиданные по новизне, но адекватно передающие реалии времени, в котором жил поэт. Метафора наполнялась конкретным содержанием, вызывая дополнительные ассоциации.

Упомянутые здесь авторы относятся к выдающимся представителям мусульманской культуры Индии XIII–XIV вв. Их творчество из-

давня привлекало внимание составителей многочисленных антологий и исторических хроник. Оно, естественно, вызвало также огромный интерес востоковедов XIX–XX вв., среди которых О.Ф. Акимускин, Г.Ю. Алиев, К.З. Ашрафян, М. Бакоев, М. Бора, Брюс Лоуренс, Е. Э. Бертельс, А.М. Мирзоев, А. Ризви, Л.З. Саломатшаева, А.А. Стариков, А.А. Суворова, Мухаммад Хабиб, Аннемари Шimmel; их основные работы указаны в библиографии. Нельзя было обойтись без сравнительного обращения к текстам переводов Корана, выполненных разными исследователями и комментаторами: И.Ю. Крачковским, М.-Н. Османовым, Г.С. Саблуковым, А.Г. Гафуровым. Реальным подспорьем в работе были: перевод Корана на фарси и английский, выполненный Тахирой Сафарзаде и изданный в Тегеране в 2001 г., и книга «Ислам. Энциклопедический словарь» (ИЭС), вышедшая в Москве в 1991 г.

Цель и основные задачи представленного исследования можно сформулировать следующим образом. Опираясь на философско-суфийские изыскания средневековых авторов, на достижения сегодняшней теоретической мысли и на самостоятельную аргументацию, показать суфийское понимание Бытия Бога и Пути к Нему через речения (*малфузат*) Низамуддина Аулия и диван Хасана Дехлеви на фоне исторических свидетельств Зийауддина Барани, привлекая лишь отдельные суфийские тексты Амира Хусрава, поскольку его творчество исследовано полно и глубоко.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что осмысление богатого суфийского наследия требует большого такта и осторожности. Остается надеяться, что обилие приведенных текстовых примеров поможет не исказить истину и составить верное суждение о представленных в работе личностях. В результате каждый читатель найдет то, что больше всего отвечает его интеллектуальным и духовным запросам. Одних привлекут суфийский путь духовного совершенствования и исторические события той далекой эпохи, других — куртуазная лирика и сложные философские раздумья и построения.

Особо следует сказать о приложении. В нем даны переводы отдельных отрывков из *Фава'id ал-фу'ад*, которые помогут расширить представление о средневековой литературе в жанре *малфузат* и составить достоверную картину интерпретации богословских взглядов шайха Низамуддина Аулия.

Полный перевод агиографического текста *Фава'id ал-фу'ад* готовится к печати, что же касается прозаических и поэтических переводов, встречающихся в исследовании, то они также выполнены автором этих строк.

Транскрипция арабских имен дается в тексте в облегченном виде.



## Глава I

### ДУХОВНАЯ АТМОСФЕРА В ИНДИИ НА РУБЕЖЕ XIII–XIV ВВ.: БРАТСТВО ЧИШТИЙА

---

#### 1.

#### Хронист Зийауддин Барани и его «История Фируз-шаха» (*Та'рих-и Фируз-шахи*)

Все, что в жизни своей совершил человек,  
В усыпальницу времени ляжет навек.  
Но забытое бережно явит Всевышний  
В час, когда остановится времени бег.

*Абу Али ибн Сина\**

**Н**а рубеже XIII–XIV вв. в Индии появляются ценные исторические хроники на фарси, и среди них «История Фируз-шаха» (*Та'рих-и Фируз-шахи*) Зийауддина Барани (1286–1356), являющаяся основным источником нашего исследования. Хронист был современником нескольких султанов Дели, поэтому сведения, сообщаемые им о войнах, народных восстаниях, мерах, принимаемых делийскими султанами внутри страны, большей частью были свидетельствами очевидца, наблюдавшего и расправы над повстанцами, и борьбу за власть, и последствия пагубной экономической политики. В свете рассматриваемой темы особый интерес представляют также сообщения Барани о его наставнике Низамуддине Аулийа, в обители которого Барани многие годы общался с поэтами Амиром Хусравом Дехлеви и Хасаном Дехлеви.

Тесная связь хрониста Барани с высшим иерархом братства *Чистийа*, а также служба при дворе делийского султана, в угоду и по заказу которого он писал свое сочинение, сказались на подходе к выбору исторических фактов и их интерпретации. Идеальный замысел иногда вступал в противоречие со взглядами автора, ибо как личность он сложился в среде, где формировалась интеллектуальная и духовная элита общества, умонастроения которой транслировались дальше, давая ощутимый импульс рождению гуманистических идей.

---

\* Поэтические переводы эпиграфов к главам Алии Танеевой.

Это определяло соотношение, с одной стороны, между тем образом султана, который рисует историк, и описанным им же конкретным историческим фактом, с другой — между образом и формулируемой на его основе идеей. Образ, как правило, служил для Зийауддина Барани иллюстрацией той или иной заданной идеи, что зачастую подводило рассуждения автора к неожиданным результатам. Так, факты политической деятельности говорили о воинских успехах султана, стоявшего на страже государственных интересов, а личные характеристики рисовали того же правителя как человека жестокого, мелочно мстительного и скорого на расправу. Положительно характеризуя того или иного делийского султана, т.е. вызывая одобрительное отношение к нему, Барани мог иногда невольно, одним штрихом или примером, показать всю уязвимость предложенных рассуждений.

Его политические воззрения основывались на идее единого государства и сильной власти султана, сплывающей все разрозненные земли Индии. Положительную реакцию хрониста вызывали действия делийских султанов, направленные на консолидацию власти путем создания в ее верхних эшелонах новой служилой прослойки (зачастую незнатного происхождения), обязанной своим продвижением султану и готовой поддержать все его начинания в отличие от могущественных амиров-землевладельцев, стремившихся к личной независимости и обособленности. Главное же, по мнению Барани, в качествах султана — это сочетание гнева (*кахр*) и милости (*лутф*), что соответствует двум атрибутам Аллаха: Божественному величию (*джалал*) и Божественной красоте (*джамал*), ибо Аллах обращен к миру двумя ипостасями: ипостасью могущества и ипостасью красоты и сострадания. Такая теория оправдывала жестокость султана, вызванную той или иной политической необходимостью.

Одна из главных сквозных тем *Та'рих-и Фируз-шахи* — набеги на Индостан монголов. Историк не просто фиксирует события, он дает им свою интерпретацию и оценку, оправдывая либо порицая то или иное явление.

Если задаться вопросом, существовала ли связь между воззрениями *шайха* Низамуддина Аулия и историческими интерпретациями Зийауддина Барани, то можно заметить, что он очень осторожно вплетал в канву повествования сентенции, исходившие от умерших султанов в назидание живущим. Он особо останавливался на религиозных аспектах поведения монархов, считая, что политика султана — это прежде всего необходимое соблюдение законов шари'ата и справедливое отношение к подданным. Он приветствовал наделение тех или иных суфийских обителей пенсиями и землей, поддержку *шайхов* и членов их

семей. Не нарушая общего ритма изложения, он органично вплел в него притчи на религиозные темы, отражающие идею автора о необходимости покровительствовать друзьям Божиим (аулийа), чья *барака*, дарованная свыше, может распространиться и на всю страну.

Вместе с тем он не касался большей части негативной информации, опасаясь слишком опрометчивых высказываний, или обходил молчанием заведомо известные ему неприглядные факты. Он ограничил свою задачу и территориально и хронологически — касаясь лишь Делийского султаната. Особенно подробно он характеризовал разные стороны жизни пришлых мусульман, сумевших на удивление ловко лучше аборигенов обосноваться в конфессионально другой стране — Индии.

Кроме политической и экономической жизни в сочинении хорошо освещены культурные и социальные аспекты общества, поэтому выдержки из хроники Барани широко использовались и используются поныне многими исследователями, изучающими один из важнейших периодов в истории мусульманской Индии.

Ислам в Индию принесли арабы. Его распространение шло как мирным, так и насильственным путем. Мирное проникновение мусульманской культуры в Индию осуществлялось через купцов и проповедников, через странствующих суфиев и дервишей. Они размещались в стране компактно, осваивая южное и западное побережье, постепенно продвигаясь на полуостров Катхиавар. Арабских купцов встречали дружелюбно, позволяя им свободно селиться, приобретать земли, исповедовать свою религию, строить мечети.

Насильственное насаждение ислама кроме арабов осуществляли тюркские и афганские завоеватели. В Индию арабское войско впервые было направлено в 636 г. через океан в Тхану (ныне штат Бомбей) для обращения местного населения в ислам. Новую попытку завоевания Индии предпринял в 711–713 гг. Мухаммад ибн Касим, племянник арабского наместника Басры ал-Хаджаджа, ненадолго захвативший Синд и Мултан. В VIII в. арабский флот, продвигаясь вдоль всего побережья, атаковал Броч, Павнакар и другие гавани. К началу IX в. арабские поселения уже существовали на всем западном побережье Индии. В Гуджарате арабы построили свои мечети и пользовались покровительством местного правителя-индуса. В X в. мусульмане дошли до восточного побережья Индии и за короткое время приобрели влияние в политической и общественной жизни, занимая при правителях и наместниках важные посты: везиров, советников, флотоводцев, сборщиков налогов. Позже последовало завоевание Пенджаба тюрками из Газны — Сабуктегином и его сыном и преемником Махмудом Газневи (999–1030), который вторгнулся в разные части Индии,

за исключением Бенгалии и Бихара, семнадцать раз. Целью его был захват сказочных богатств страны, о которых ходили легенды, и обращение в ислам «неверных». За время экспансии в Северную Индию Махмуд Газневи разграбил многие селения и города в Синде, Кашмире, Раджастхане, Гуджарате. Но власть мусульман была фактической лишь в Лахоре и прилегающих областях, которые управлялись наместником из Газны. При преемниках Махмуда в связи с усилением угрозы со стороны сельджуков в Лахор была перенесена столица Газневидского государства. Междоусобные войны сельджуков и газневидов позволили правителям небольшого княжества Гур, расположенного в Афганистане, в 1173 г. захватить Газни, а в 1186 г. — Лахор. Так был положен конец правлению Газневидов в Индии.

В 1175 г. Мухаммад Гури (1175–1206) захватил Уч и Мултан<sup>1</sup>, а в 1193 г. — Дели, правитель которого Притхвираджд был схвачен и казнен. Легкость, с какой Гуриды покорили Северную Индию, объясняется раздробленностью государства на мелкие княжества и отсутствием централизованного управления. Однако свободолюбивые горцы Кашмира в 1206 г. подняли восстание против завоевателей, на подавление которого направился с войском сам Мухаммад Гури, погибший в бою. После смерти Мухаммада Гури его военачальники решили остаться в Индии, отказавшись от подчинения Газне и образовав самостоятельное государство, получившее в исторической литературе наименование *Делийский султанат*.

Правителем нового государства стал Кутбуддин Айбек (1206–1210), в прошлом один из дворцовых рабов (гулямов) Мухаммада Гури (поэтому — первая мусульманская династия султанов Дели именуется *гуламха*). В 1210 г. Кутбуддин погиб, упав с коня во время игры в поло (*чауган*). Делийская тюркская знать посадила на престол Шамсуддина Илтутмышша (1211–1236), который расширил пределы Делийского султаната, завоевав Мальву и Синд, и укрепил центральную власть, подавив восстание наместников Бенгалии и Бихара. В 1217 г. Илтутмыш занял Лахор и Бихар, в 1225 г. — Лакхнаути, в 1232 г. — Гвалиор и разграбил города Бхилсу и Удджайн. Его наместники правили в областях Уч, Мултан, Самана, Сивалик, Ханси, Бадаун, Ауд, Бенарес. После смерти Илтутмышша и ухода султанских войск из ряда областей там восстановили и укрепили свою власть индийские раджи и прежние правители.

По свидетельству Барани, после смерти Илтутмышша его военачальники-рабы стали ханами; они именовали себя *садгани*, т.е. сотниками,

---

<sup>1</sup> Мултан до завоевания его Махмудом Газневи в 1005–1006 гг. находился под властью правителей-карматов, которые платили дань эмирам Газны. Разгромив мултанских карматов, Махмуд передал управление городом одному из раджей, по имени Сухпал, который был обращен в ислам.

обладали соответствующим войском, землями и постоянно соперничали друг с другом. В стране воцарились беспорядок и анархия<sup>2</sup>. Султана Илтутмышша сменили четыре его преемника: Разия (1236–1240), Муизуддин Бахрам-шах (1240–1242), Алауддин Ма'суд-шах (1242–1246) и Насируддин Махмуд (1246–1265), регентом при котором в течение почти 20 лет состоял Гийасуддин Балбан, впоследствии занявший делийский престол. С него-то и начинается свое повествование хронист Зийауддин Барани.

Автор «Истории Фируз-шаха» происходил из состоятельной и влиятельной мусульманской семьи. Его дед, отец и особенно дядя пользовались огромным авторитетом при дворе султана Алауддина Халджи (1296–1316). Сам Зийауддин долгое время служил при дворе султана Мухаммада Туглака (1325–1351), но при султанине Фируз-шахе Туглаке (1351–1388) впал в немилость и кончил жизнь в лишениях. Хронологические рамки сочинения охватывают исторические события от правления Гийасуддина Балбана (1265–1287) до шестого года правления самого Фируз-шаха Туглака (1356), представляя последовательную династическую хронику, по ходу повествования затрагивающую культурные, экономические и социальные вопросы. Это новшество Барани увязывает с тем, что уже существует фундаментальный труд Минхаджуддина Джуджани, написанный по принципу всеобщей истории, и нет необходимости повторяться. Объясняя свой подход к выборке фактов, хронист подчеркивает, что в историю должны быть вписаны великие люди и их деяния. А посему попасть в нее достойны лишь те, кто сведущ в религии или государственном управлении, а не «люди базара».

Благодаря высокому положению семьи Зийауддин Барани, попав в Дели юношей, получил в столице блестящее духовное и светское образование. Посещая популярные собрания (*маджлис*) шайха Низамуддина Аулия, он рано приобщился к суфизму и стал одним из верных *муридов* братства *Чиштиийа*. Именно в обители Низамуддина он сблизился с поэтами Амиром Хусравом и Хасаном Дехлеви, принявшими обет послушания много раньше. Несмотря на разницу в возрасте, дружба между ними крепла день ото дня. В беседах с друзьями и *шайхом* складывалось его суфийское мироощущение, формировались морально-этические принципы, вырабатывалось чувство собственного достоинства, росла потребность в самосовершенствовании. Он был хорошо знаком с богословскими сочинениями и обладал незаурядным талантом летописца, оставившего потомкам одно из самых достоверных свидетельств сложного периода жизни мусульманской Индии. Его «История Фируз-шаха» остается надежным источником сведений не

---

<sup>2</sup> Барани З. Та'рих-и Фируз-шахи, с. 38.

только по истории, но и по культуре и литературе того периода<sup>3</sup>, будучи по сути своей историко-литературным произведением. Сочинение Барани посвящено, как ни парадоксально, султану Фируз-шаху Туглаку, при котором в прошлом успешный придворный историограф впал в немилость и кончил свои дни вдали от Дели, в одиночестве и лишениях.

Следуя фактам, которые стали ему известны от очевидцев (от деда, отца и дяди), и исходя из собственного опыта, Барани особенно высоко ценил нескольких делийских султанов — Гийасуддина Балбана, Джалалуддина Фируз-шаха Халджи (1290–1296), Алауддина Халджи, Гийасуддина (1320–1325), Мухаммад-шаха Туглака (1325–1351) и, меньше, Фируз-шаха Туглака (1351–1388). Генеалогию делийских султанов он начинал с Шамсуддина Илтутмышы (1211–1236), которого относил к выдающимся историческим личностям, считая идеальным правителем. Парадигму идеального султана автор видел в сочетании нескольких основных качеств: мудрости, совестливости, терпения, умеренности в запросах и, разумеется, благочестия, следования нормам шариата, заботе о подданных.

В предисловии к *Та'рих-и Фируз-шахи* Барани, развивая свои взгляды на историю, подчеркивал, что его труд необходим, дабы правители могли опереться на опыт прошлого, а все живущие на этой территории и интересующиеся этим прошлым — узнать, какие события предшествовали завоеванию Делийского султаната и его упрочению, как шло строительство государства, как укреплялась вера. Он очень верно охарактеризовал политическую обстановку в Индии XIII–XIV вв., которая, несмотря на участвовавшие крестьянские волнения и постоянные набеги монголов, способствовала укреплению власти делийских султанов. Барани писал, что «страх перед кровопролитиями монголов заставил многих амиров, маликов, а также мудрых везиров сплотиться вокруг султанского трона»<sup>4</sup>. Особенно в этом преуспел Гийасуддин Балбан — талантливый полководец и умный политик, родом из тюркских военачальников, который прошел все этапы карьеры, прежде чем стать падишахом. Гийасуддин получил в управление раздробленное, разоренное непрекращавшимися междоусобными войнами владение, которое он сумел постепенно объединить, на время укрепив власть делийских султанов. При нем Делийский султанат достиг расцвета. Сосредоточив в своих руках огромную власть, Гийасуддин централизовал государство и привел в повиновение своевольных землевладельцев. Но главное, он сумел отвести угрозу набегов монго-

---

<sup>3</sup> Вместе с тем он автор не менее важной хроники времен Фируз-шаха — *Фатавай-и джахандари*.

<sup>4</sup> Барани *З. Та'рих-и Фируз-шахи*, с. 28.

лов. По свидетельству Барани, вся внутренняя и внешняя политика Гийасуддина была направлена на борьбу с монголами. Постоянная угроза их набегов заставила султана временно отказаться от завоевания новых земель. Он понимал, что «монголы, которые находятся в Мавераннахре, Термезе, Газни, мечтают о богатствах Индостана и только ждут его ухода из столицы, чтобы захватить Дели»<sup>5</sup>.

Поэтому Гийасуддин уделял повышенное внимание укреплению обороны северо-западной границы Делийского султаната. Пограничную область с центром в Мултане он отдал в управление своему двоюродному брату Шер-хану<sup>6</sup>, одно имя которого внушало ужас монголам. Рисуя портрет этого правителя, хронист пишет: «Я, автор *Истории Фируз-шаха*, слышал от моего деда по матери, который занимал высокий пост при дворе султана Гийасуддина, что этому султану не было равных не только в управлении государственными делами, но и в соблюдении дворцового церемониала. О его *адабе* можно было написать тома книг<sup>7</sup>. На его пышных приемах каждый приглашенный получал подарок: один — головной убор (*кулах*), другой — сапоги, третий — плащ или почетную одежду. Разрешалось шутить как присутствующим, так и самому султану. Однако никто не позволял себе громко смеяться, нарушая принятый при дворе этикет.

Дед рассказывал Зийауддину, что в узком кругу приближенных Гийасуддин Балбан вспоминал о наставлениях султана Шамсуддина Илтутмышы (1211–1236), поучавшего: очень важно, как ведут себя правители на людях; как они едят и пьют, одеваются, садятся и встают, держатся в седле, как принимают приветствия и приветствуют сами, насколько ревностно исполняют повеления Всевышнего и его Пророка, как общаются с подданными, строго ли следуют нормам шариата, не впадают ли в *ширк*, ибо *ширк* — злейший враг истинно верующего. Одно из важных условий — сохранение веры и ее распространение, а также соблюдение подобающей справедливости, ибо если даже падишах совершает тысячу *рак'атов* намаза и постоянно постится, но при этом тратит казну на себя, не заботясь о подданных и не следуя законам шариата, то его место в аду<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Там же, с. 48–49.

<sup>6</sup> Шер-хан был, кроме того, правителем Лахора, Салганы и некоторых других областей Северо-Западной Индии. Завидуя славе Шер-хана как удачливого полководца, Гийасуддин Балбан велел отравить его. Преемники Шер-хана не сумели удержать завоеванные им области (там же, с. 65).

<sup>7</sup> Там же, с. 32.

<sup>8</sup> Там же, с. 43–44. Представления Барани об указанных выше монарших достоинствах навеяны, по-видимому, суфийским уставом, отличающим посвященных от простых смертных в манере садиться и вставать, в ритуале еды, в кратковременном сне, в неукоснительном следовании нормам шариата, в соблюдении подобающей справедливости.

Два-три раза в неделю Шамсуддин Илтутмыш собирал гостей из числа ханов, маликов, ученых, поэтов и певцов, одаривая отличившихся перед государством: кого лошадью в полной сбруе, кого почетным одеянием. При этом, свято соблюдая заветы, он не пил вина и вкушал еду всегда только в окружении людей благочестивых. Во время трапезы ученые вели интересные диспуты, а богословы предавались дискуссиям на эсхатологические темы. Иногда после пятничного намаза он посещал дома известных богословов, в том числе мауланы Бурхануддина Балхи, Шарафуддина Валвалджи, мауланы Наджмуддина Димашки, каждый из которых был непререкаемым знатоком ислама. После пятничного намаза султан совершал паломничество (*зий-арат*) к могилам великих усопших. Если в городе умирал кто-то из известных шайхов или религиозных ученых (*улама*), он обязательно принимал участие в похоронном обряде (*джаназа*), посещал близких умершего на третий день и наделял сыновей, других оставшихся родственников одеждой, едой и всем необходимым, как бы исполняя этим долг усопшего отца. Когда люди собирались в мечети на молитву, он входил и совершал намаз вместе со всеми, с трепетом внимая проповеди.

Далее историк снова возвращается к описанию внешней политики султана Гийасуддина Балбана, который делал все, чтобы отвести угрозу монгольского нашествия. С этой целью одного сына, Бугра-хана, он отправил на охрану границ в Лакхнау, а старшего, Мухаммад-султана, объявленного наследником престола, — в Мултан. Сам же, чтобы держать армию в постоянной готовности, поздно ночью садился на коня и под видом охоты уезжал с большим войском далеко от дворца. Так он приучал людей к дальним изнурительным походам.

Во внутренней политике он занимался строительством дорог, заботился об их безопасности. В результате поездки к Килукхари, области вокруг Бадауна, Амрохи, Сумбула и Кандури были очищены от разбойничьих набегов<sup>9</sup>. Когда ему сообщили, что владельцы земельных наделов (*икта'дар*) отказываются прибывать в армию в полной амуниции, поскольку не имеют на то средств, он велел выдать пожилым владельцам *икта'* от 40 до 50 танга; небольшой суммой наделили также вдов и малолетних и землю отбирать не стали<sup>10</sup>.

Начало правления Гийасуддина, повествует далее хронист, ознаменовалось ниспосланием на страну Божьей Благодати (небывало уро-

---

ности ко всем людям и пр. Известны симпатии Шамсуддина Илтутмыша к *шайху* братства *Чиитийа* Кутбуддину Бахтийару Каки, которому он пожаловал ряд деревень в качестве земельных владений, но тот отказался их принять, заметив, что не в обычае шайхов *Чиитийа* принимать подобные дары.

<sup>9</sup> Там же, с. 58–59.

<sup>10</sup> Там же, с. 62.



жайные годы, относительно мирное существование страны, веротерпимость властей). Еще живы были «Полюс вселенной» (*кутб*) Фаридуддин (*шайх* Баба Фарид), *шайх* Низамуддин Аулия, *шайх* Садруддин, сын *шайх ал-ислама* Бахауддина Закарии, *шайх* Бадруддин Газнави — *халифа шайха* Кутбуддина Бахтийара Каки, *шайх* Маликйар и многие другие известные святостью жизни личности, чья благодать проявлялась не только в их духовном примере, но и в действиях, направленных на приобщение многих людей к вере. Именно благодаря их благодати — *барака* — на землю Индии во времена Гийасуддина Балбана с неба снизошла милость Божья.

Старший сын Гийасуддина, Мухаммад-султан, недолго правил Мултаном. Монголы не могли смириться с потерей завоеванных земель, и в 1285 г. большая армия под командованием военачальника по имени Тимур-хан вторглась в султанат. На борьбу с монголами поднялось все население Северной Индии. Местным властям активно помогали эмигранты из Центральной Азии, пережившие ужасы монгольского нашествия. Даже представители литературы не остались в стороне. По сообщениям источников, поэты Хусрав Дехлеви и Хасан Дехлеви, служившие при «малом дворе», сопровождали принца в походе. Однако силы были неравны, и в сражении на берегу р. Рави армия Мухаммад-султана потерпела поражение, а сам он был убит.

Принц Мухаммад-султан, будучи покровителем литературы и науки, собрал в Мултани лучшие интеллектуальные силы своей страны и цвет ее поэтических дарований. Но после внезапной гибели принца в 1285 г. литературная жизнь при «малом дворе» в Мултани стала постепенно сходить на нет. Печалью был охвачен и дворец в Дели. Гийасуддин тяжело переживал гибель сына, на которого возлагал большие надежды. Наставляя его как будущего наследника, он рекомендовал: «Относись ласково к младшим братьям; не внимай хуле и наговорам на них, не оспаривай то, что я завещаю им в наследство; живи с ними в ладу, чтобы росла и крепла наша династия; правь такой большой страной, как Индия, с умом, чтобы оставить о себе добрую память»<sup>11</sup>.

Когда погиб молодой принц, Гийасуддину Балбану перевалило за восемьдесят, и он ненадолго пережил сына. После его смерти началась борьба за престол: одна из группировок поддерживала Кайхусрава (сына принца Мухаммад-султана, которого сам Гийасуддин назначил своим наследником), а другая — Кайкубада, сына Бугра-хана. На престол возвели Кайкубада, ставшего марионеткой в руках одного из представителей тюркской знати, Низамуддина, честолюбивого интри-

---

<sup>11</sup> Там же, с. 80.

гана, по наущению которого был убит Кайхусрав, брат Кайкубада. Расправа постигла и всех глав знатных родов — были убиты амиры-монголы, состоявшие на службе у предыдущего султана, преследовались все потомки приближенных Гийасуддина Балбана, все, кто был дружен с ним или пользовался его покровительством<sup>12</sup>.

Недовольством тюркских феодалов попытался воспользоваться Бугра-хан, сын Гийасуддина Балбана. Он провозгласил себя независимым правителем Бенгалии, начал чеканить монету со своим именем и, согласно обычаю, потребовал, чтобы на торжественных пятничных молитвах упоминалось его имя (*хутба*)<sup>13</sup>. Между Бугра-ханом и его сыном Кайкубадом завязалась переписка. Прослышав о действиях Низамуддина, пытавшегося захватить всю полноту власти, Бугра-хан решил встретиться с сыном и лично поведать ему о своих опасениях. Встреча состоялась в 1288 г. и закончилась примирением сторон. Эту встречу описал в своем первом маснави (1289), «Соединение двух счастливых планет» (*Киран ас-са'дайн*), состоявший при дворе поэт Амир Хусрав.

Под давлением отца и маликов Кайкубад, отстранив от дел Низамуддина, раздал бывшим приближенным Балбана земли и распределил между ними чины и должности<sup>14</sup>. Однако, как пишет Барани, эта мера не помогла, и дела государства пришли в полное расстройство, особенно после того как Кайкубада разбил паралич. На престол был посажен малолетний сын Кайкубада, которому присвоили имя Шамсуддин Кайюмарс<sup>15</sup>. Все прежние сторонники Гийасуддина Балбана снова пошли в гору, стали занимать важные посты в государстве. Больного Кайкубада перевезли в крепость Килухари.

В этот период среди тюркской знати усилилась группировка племени халджи (искаженно — хилджи)<sup>16</sup> во главе с Джалалудином, который вместе со всеми домочадцами и приближенными обосновался в Бахарпуре, где занялся созданием регулярной армии<sup>17</sup>. «К нему при-

<sup>12</sup> Там же, с. 133–134.

<sup>13</sup> Там же, с. 139.

<sup>14</sup> Там же, с. 140–141.

<sup>15</sup> Там же, с. 170.

<sup>16</sup> Халджи (хилджи) — выходцы из Афганистана. О раннем проникновении афганцев в Индию свидетельствует название населенного пункта — Афганпур. В конце XIII — XIV в. в Делийском султанате была еще одна влиятельная группировка — эмиров из монголов. По свидетельству Барани, в 1292 г. отряд монголов обрушился на Индостан, атаки были отбиты, но многие монголы попали в плен. Некоторые монгольские военачальники тысяч и сотен остались в Индии. Место их поселения близ Дели получило общее название Могулпур (см.: *Ашрафян К.З.* Делийский султанат. М., 1960, с. 73). Часть монголов спустя некоторое время снова ушла в Мавераннахр, но знатные монголы, получившие в надел земли, остались.

<sup>17</sup> *Барани З.* Та'рих-и Фируз-шахи, с. 181–182.

соединились другие великие амиры из Хорасана, подославшие к Кайкубаду человека, отца которого султан когда-то казнил. Этот человек, завернув Кайкубада в одежды, ударил его несколько раз ножом, а когда тот испустил дух, сбросил тело в реку»<sup>18</sup>. Приближенные Джалалуддина и даже его противники присягнули ему на верность (1290), и он въехал в Килукхари вместе со своим войском. Сев на трон, он занялся раздачей земель (*икта*) и благоустройством города<sup>19</sup>. В Килукхари потянулись малики и амиры из других областей. Особой привилегией пользовались его племянники и зятья — Алауддин (будущий султан Алауддин Халджи) и Улуг-хан, а также малики Ахмад Чап, Таджуддин, Тараки, Амир Калан, Амир Али, которых он особо выделял<sup>20</sup>.

Основная задача, стоявшая перед новым султаном, заключалась в укреплении центральной власти, подавлении недовольства маликов султана Гийасуддина Балбана, не желавших мириться с потерей своих позиций. Вскоре после вступления на престол Джалалуддина поднял мятеж племянник Гийасуддина Балбана — Малик Чхаджу, правитель Ауда. Через два года он начал чеканить монету со своим именем и провозгласил себя султаном Мугисуддином, а в мечетях по всей вверенной ему области читали *хутбу* в его честь<sup>21</sup>.

Собрав войско, он направился в Дели. Ему навстречу двинул свои войска Джалалуддин и, достигнув Бадауна, разбил Малика Чхаджу. Пленных доставили в Дели. «Амир Хусрав, который был в числе придворных<sup>22</sup>, рассказывал автору *Та'рих-и Фируз-шахи*, что, когда амир Али Сарджандар, Малик Улугчи и другие привели пленных, Амир Хусрав находился поблизости от султана и слышал, как тот обратился к четырем главным из пленников: „Вы поступили опрометчиво, выступив против своего повелителя“<sup>23</sup>. С этими словами он одних отпустил с миром, других отправил в Мултан на вольное поселение. Приближенные султана были поражены столь мягким обращением с пленными, а Ахмад Чап, не удержавшись, заметил, что Гийасуддин Балбан имел обыкновение жестоко расправляться с пленными и пролил немало крови тех, кого считал врагами. Джалалуддин ответил: „Я не хуже тебя знаю, как поступать с предателями, но со многими из них я не рас сидел за столом и много хорошего было между нами. Я вырос среди мусульман и не могу проливать их кровь. Мне перевалило за семьде-

<sup>18</sup> Там же, с. 183.

<sup>19</sup> Там же, с. 186.

<sup>20</sup> Там же, с. 188.

<sup>21</sup> Там же, с. 189.

<sup>22</sup> Еще до прихода к власти Джалалуддин присвоил Амиру Хусраву военный чин его отца, амира Лачина, а став султаном, пожаловал ему пост главного хранителя султанского Корана.

<sup>23</sup> *Барани* 3. Та'рих-и Фируз-шахи, с. 186, 189.

сят, и пока я никого не убивал и не хочу делать этого на старости лет, ибо скоро мне предстоит уйти в мир иной и держать ответ перед Всевышним. Более того, я полагаю, что, отпустив их, я преподал им урок: не проливать кровь мусульман, а пленных отпускать с миром, — и добавил: — Моя главная задача — укреплять границы государства от набегов монголов“».

Как свидетельствует Барани, султан Джалалуддин был незлобив и простил одного поэта из Саманы, который написал на него желчную эпиграмму (*хаджв*). Он даже вернул ему конфискованные деревни и одарил почетной одеждой, ибо ценил его талант стихотворца. Султан Джалалуддин хорошо знал поэзию, поощрял ее развитие и сам слагал газели и руба'и. Украшением его маджлисов были маститые поэты Таджуддин Ираки и Амир Хусрав, а также знаменитые певцы Амир Халк и Хамид Раджа. Каждый раз, когда Амир Хусрав приносил свои газели, султан щедро одаривал его. Здесь блистал игрой на чанге известный музыкант Мухаммад Сипах, пели, услаждая слух, Нусратханум и Фука', плясали Нусрат-биби и Михрафруз. «Заслышав их пение, птицы слетали с небес, а сердца слушателей начинали биться сильнее. Всякий, кто хоть раз видел, с каким изществом они танцевали, готов был отдать душу за одну их улыбку»<sup>24</sup>.

«Во времена Джалалуддина, — повествует далее хронист, — жили такие прославленные ученые и богословы, как Кутбуддин Алави, Таджуддин Герами, Малик Саидуддин Амир, Ходжа Джалалуддин. Они как могли поддерживали народ, раздавая щедрые милости. Некоторых из достойнейших, — продолжает Барани, — я встречал в доме моего отца и деда. Сейчас, когда я пребываю в одиночестве, беспомощный и всеми покинутый, меня обуревают ностальгия по ушедшему, ибо я знаю больше об умерших, нежели о живущих, и хотя я крайне нуждаюсь, я ни у кого ничего не прошу и не жду вознаграждения за свой труд. И все же я решил поведать о том, что узнал от отца и деда, и о том, чему был свидетелем сам. На маджлисах отца я слышал от достойнейших людей, что народ из-за волнений и нестабильности в стране живет тяжело, т.е. они предпочитали думать и говорить о простых людях, а не критиковать действия султана. Поэтому, описывая эти маджлисы, я хотел вспомнить всех тех, кто был их украшением, всех тех, кого я знал лично. Сейчас, будучи бедным, забытым и согбенным стариком, я не испытываю ничего, кроме горечи и сожаления, и мне на ум приходят следующие строки:

На кафирам, на мосалман, на дел ба даст, на динам,  
Худай бар дел-е ман дарад агах-е ке чонинам.

---

<sup>24</sup> Там же, с. 197–199.

Ни кафир я и ни мусульманин, ни покоя, ни веры,  
Господь знает о моей судьбе и ведает, почему я такой»<sup>25</sup>.

Затем Барани подробно повествует о заговоре против султана, который возглавил Сиди Муваллих — один из муридov шайх ал-ислама Фаридуудина Мас'уда Гандж-и шакара, благословившего его на проповеди в Дели. Здесь Сиди Муваллих ревностно соблюдал предписания веры, хотя далеко не всегда посещал мечеть для обязательного совместного пятничного намаза. Вместе с тем он твердо усвоил главный моральный принцип своего наставника — защищать обездоленных, а также соблюдать скромность в быту: он носил простой халат и специальную накидку, вкушал вместе с братией, зачастую довольствуясь сухой лепешкой и рисом. Напротив ворот своего дома он построил обитель, где находили приют тысячи и тысячи странствующих дервишей, жаждущих познать Истину. Ханы и амиры приносили сюда щедрые дары. Позже стало известно, что в его обители собираются недовольные султаном люди — дети ханов и маликов времен Гийасуддина Балбана, лишившиеся привилегий при новом султane и подстрекаемые кази Джалалом Кашани к покушению на султана Джалалуддина. Из-за предательства заговор был раскрыт, и Сиди Муваллих доставлен в крепость к султану. При этом присутствовал шайх Абу Бакр Хайдари вместе с членами своего братства. Султан Джалалуддин спросил у присутствующих, что делать с этим мятежником. Один из членов братства *Хайдарийа*, не вымолвив ни слова, снял с запястья железный обруч, какими увешивали себя члены *Хайдарийа*, и ударил им Сиди Муваллиха. После этого старший сын Джалалуддина, Аркали-хан<sup>26</sup>, дал указание бросить Сиди Муваллиха под ноги слона<sup>27</sup>.

Зийауддин Барани замечает, что убийство дервиша не сошло властям с рук. В день его казни поднялся страшный ветер и кругом потемнело. Затем наступила нещадная засуха, вызвавшая такой голод, что люди, обезумев, бросались в Джамну. Через год, напротив, зачастили проливные дожди, и из-за неурожая снова начался голод<sup>28</sup>.

Хотя, по замечанию хрониста, основной движущей силой восстания были «люди города, ремесленники-башмачники», в нем участвовали и представители тюркской военной знати, недовольные правлением династии Халджи, при которых многие амиры лишились своих привилегий. Разношерстное по своему социальному составу восстание потерпело неудачу и было жестоко подавлено.

<sup>25</sup> Там же, с. 200–202.

<sup>26</sup> Младший сын Джалалуддина Ханиханан, в отличие от Аркали-хана, был приерженцем Сиди Муваллиха, который относился к нему как к сыну.

<sup>27</sup> *Барани* 3. Та'рих-и Фируз-шахи, с. 212.

<sup>28</sup> Там же, с. 212, 213.

В 1296 г. Алауддин — племянник и зять Джалалуддина — осуществил дворцовый переворот. Джалалуддин был обезглавлен, и Алауддин Халджи занял трон. Хитростью и насилем овладев престолом, Алауддин много сделал для расширения территории Делийского султаната и укрепления власти мусульман в Индии, выказав себя талантливым администратором, решительным и способным военачальником. Он ввел налоговую систему, распространявшуюся на надельные землевладельцев, в том числе и на ранее не облагавшиеся налогом, что значительно пополнило государственную казну. При нем был учрежден институт шпионажа и слежки, информировавший султана обо всем, что считалось важным. Вельможам запрещалось без разрешения султана заключать браки, как способствующие установлению тесных родственных связей и нередко приводящие к заговорам. И наконец, в стране вводился сухой закон. Вино было в запрете, как средство, развязывающее языки и способствующее разглашению государственной тайны.

Осуществив эти мероприятия, Алауддин получил возможность больше внимания уделять завоевательной политике. Уже в 1296 г. он направляет войска во главе с военачальником Улуг-ханом в Мултан. Позже, в 1297 г., два военачальника Алауддина — Улуг-хан и Нусрат-хан были посланы на завоевание Гуджарата, в результате были взяты и разрушены крепость Анхильвара и многие города<sup>29</sup>. В 1301 г. пала раджпутская крепость Рантхамбхор.

Во время осады Рантхамбхора пришло известие о мятежах племянников Алауддина — Умар-хана, правителя Бадауна, и Менгу-хана, правителя Ауда<sup>30</sup>. Едва были подавлены эти мятежи, как в 1301 г. началось народное восстание в Дели, которое возглавил Ходжи Маула<sup>31</sup>. Восстание было быстро и жестоко подавлено, заговорщики схвачены и заключены в тюрьму, а претендент на престол некий Алави, потомок по материнской линии султана Шамсуддина Илтутмышы, обезглавлен. В 1303 г. был предпринят поход в Читор<sup>32</sup>, который переименовали в Хизрабад и отдали в управление старшему сыну Алауддина, Хизр-хану. В 1305 г. на завоевание Мальвы был отправлен военачальник Алауддина — Айн ал-Мулк. После покорения Мальвы и ряда других областей султан пожаловал ему эти земли.

В результате к 1305 г. Алауддин, став правителем почти всей Северной Индии, устремил свои взгляды на Южную Индию. Улуг-хану было предписано готовиться к походу на Декан, но, поскольку он вскоре умер, поход возглавил другой военачальник Алауддина — Ма-

---

<sup>29</sup> Там же, с. 351.

<sup>30</sup> Там же, с. 277.

<sup>31</sup> Там же, с. 278.

<sup>32</sup> Там же, с. 299.

лик Кафур. Между 1306 и 1313 гг. Малик Кафур совершил четыре похода на Декан, присоединив многие южные области к территории Делийского султаната.

В дни правления Алауддина набеги монголов стали систематическими. В 1297–1298 гг. стотысячная армия вторглась в Северо-Западную Индию, разграбила окрестности Лахора, но была разбита военачальниками Алауддина — Улуг-ханом и Зафар-ханом<sup>33</sup>. В 1299 г. монголы вплотную подошли к Дели, отрезав дороги к столице. Возникла острая нужда в продовольствии. Алауддин решил дать бой, выйдя из города. Двухсоттысячная армия монголов была разбита. В течение 1305–1306 гг. монголы совершали набеги в двуречье Ганга и Джамны и область Ауд, но были разгромлены султанскими военачальниками. В 1306 г. они обрушились на долину р. Рави, но также потерпели сокрушительное поражение и больше на Индию не нападали. В результате в период правления Алауддина Халджи Делийский султанат достиг максимальных размеров и находился в зените славы.

Для поддержания порядка на столь обширной территории и для отпора все более частым набегам монголов Алауддин вынужден был содержать большую армию, что было связано с огромными расходами. С этой целью он провел ряд реформ: воины стали получать вместо земельных наделов денежное жалованье, выплачиваемое из казны<sup>34</sup>. А чтобы выделенной суммы хватало на жизнь, были регламентированы цены на продовольствие и другие товары первой необходимости. Согласно упомянутой выше реформе со всех земель взимался налог, равный половине собранного урожая. Это не распространялось лишь на княжества, состоявшие в вассальной зависимости, — Гуджарат, Девагири, Тиланг и некоторые другие. Налоги были столь обременительными, что становились причиной народных выступлений<sup>35</sup>. Недовольны были также члены суфийских обителей и религиозных общин, земли которых подвергались конфискации.

Как отмечает Барани, не только социально-экономические факторы привели к тому, что правление султана Алауддина ознаменовалось расцветом и подъемом литературы — ведь при его дворе собралась целая плеяда именитых поэтов и ученых. Деятельность этой интеллектуальной и творческой элиты не ограничивалась какой-то одной сферой, а включала весь спектр светского и духовного знания. Вместе с тем они были носителями дворцового этикета, принятого при дворах правителей Хорасана и Мавераннахра. Барани упоминает имена почти пятидесяти ученых, прославившихся в различных областях знания. Он

---

<sup>33</sup> Там же, с. 250.

<sup>34</sup> Там же, с. 319.

<sup>35</sup> Там же, с. 335.

подчеркивает, что каждый из них мог соперничать с любым ученым Бухары, Самарканда, Багдада, Хивы, Дамаска, Тебриза, Исфагана и Рея. При дворе было немало чтецов Корана, ученых-медиков, проповедников-ва'изов, поэтов, историков, астрономов и астрологов. Среди чтецов Корана особенно прославились маулана Джамалуддин, маулана Алауддин и Ходжа Заки, племянник Амира Хасана. Самыми известными проповедниками религии ислама были маулана Имануддин Дервиш, маулана Зийауддин Саннами, маулана Каримуддин, маулана Бадруддин из Ауда. Обычно они читали проповеди перед многочисленными прихожанами. Усилия пропагандистов ислама не пропали даром — произошла большая перемена в мировоззрении людей, в их отношении к исламу. Как пишет Барани, «все это способствовало моральному совершенствованию столичных жителей»<sup>36</sup>.

С периодом правления султана Алауддина Халджи связан расцвет творчества Амира Хусрава. В диванах Амира Хусрава много касыд и газелей, написанных в честь Алауддина. Ему посвящено и произведение в прозе *Хазайн ал-футух* («Сокровищница побед»), которое многие историки прошлого взяли за основу при составлении хронологии династии Халджи. С именем Алауддина связана и блестящая романтическая поэма, написанная на основе реальных событий, «Дувалрани и Хизр-хан», герои которой — реальные лица: индийская принцесса Девал Деви, дочь раджи Карны, и старший сын Алауддина, Хизр-хан. Художественное воздействие этой поэмы было столь велико, что повлияло на религиозные чувства даже такого рьяного мусульманина, каким был Алауддин, сделав его на склоне лет более веротерпимым. В этот период Амир Хусрав создает свой шедевр — все пять поэм, написанных как ответ на «Пятерицу» Низами Ганджави.

События времен Алауддина Халджи Барани излагал, опираясь, как он пишет, на сочинение «великого историка» Кабируддина (сына Таджуддина Ираки) — придворного летописца султана, которому вынужден был давать на просмотр каждую новую главу. Поэтому не приходится удивляться, подчеркивает хронист, что сочинение грешит чрезмерным восхвалением патрона, обходя молчанием его кровожадность: не доверяя так называемым «новым мусульманам» (монголам, принявшим ислам), Алауддин учинил жестокую расправу над ними, казнив около 30 тыс. человек. Вместе с тем Барани выделяет в правлении Алауддина следующие моменты: укрепление власти султана благодаря обузданию могущества землевладельцев (*икта'дар*), расширение территории путем завоевательных войн и отражение набегов монголов, приведшее к их полному изгнанию из Индии.

---

<sup>36</sup> Там же.



Прощаивая около двадцати одного года, султан Алауддин Халджи умер в 1316 г. С его смертью началась борьба за престол, в результате которой трон занял его сын Кутбуддин Мубарак-шах.

Стремясь привлечь на свою сторону всех недовольных прежними султанами, Кутбуддин Мубарак-шах начал правление амнистией многих землевладельцев, вернув им конфискованные земли. Он отменил некоторые реформы Алауддина, но продолжал — хоть и с меньшим размахом — завоевательную политику отца. При нем к султанату были присоединены Гуджарат и Даулатабад.

Амир Хусрав, которому было уже 60 лет, посвятил этому султану свою поэму «Девять небесных светил» (*Nux senexp*). Перечислив в посвящении султанов Муизуддина Кайкубада, Джалалуддина Фирузшаха, Алауддина Халджи и самого Кутбуддина Мубарак-шаха, поэт заметил, что никто прежде так щедро не вознаграждал его за труды. И это имело основание: по окончании поэмы он получил в награду столько рупий, что их вес соответствовал весу слона.

Однако личные качества Кутбуддина Мубарак-шаха, сластолюбивого и беззаботного правителя, сделали его игрушкой в руках ловкого и коварного фаворита — Хусрав-хана, людьми которого его покровитель и был убит в 1320 г.<sup>37</sup> Особыми привилегиями в государстве стали пользоваться родственники Хусрав-хана, которые, как сообщают источники, оскорбляли мусульманскую аристократию, оскверняли мечети и поклонялись идолам<sup>38</sup>. Вскоре Хусрав-хан был низложен и обезглавлен наместником Даулатабада Гази Маликом. Делийская знать признала Гази Малика султаном, и он вззошел на престол под именем Гийасуддина Туглака, основав династию Туглаков.

Гийасуддин Туглак (1320–1325), как вдумчивый феодальный правитель, провел ряд мер, направленных на ликвидацию последствий беспорядочной деятельности Кутбуддина Мубарак-шаха. Он поощрял развитие сельского хозяйства, строго соблюдал налоговую отчетность, что дало ему возможность увеличить поборы, вызывающие естественное недовольство. Это, в свою очередь, привело к преобразованию судебного ведомства и введению более суровой дисциплины в армии. Делийский султанат, достигший при Туглаках наибольших размеров, подразделялся на 23 провинции. Власть мусульман распространялась на Пенджаб, Уттар-Прадеш, Бихар, Синд, Тирхут, Мальву, Гуджарат и Бенгалию. По возвращении из Бенгалии Гийасуддин во время торжественной встречи погиб от несчастного случая. Историки, однако, считают, что это был результат тщательно подготовленного плана.

<sup>37</sup> Синха Н.К., Банерджи А.Г. История Индии. М., 1954, с. 173. (далее — История Индии).

<sup>38</sup> Там же, с. 171.

Мухаммад-шах Туглак (1325–1351), сын Гийасуддина Туглака, был весьма колоритной фигурой в галерее делийских султанов. Барани характеризует его как человека образованного, интересующегося многими науками: медициной, математикой, философией, логикой, астрономией, и, зная его лично, пишет о нем с особым пиететом. При дворе султана историк пользовался завидным уважением, с ним советовались по вопросам внешней и внутренней политики, ценили его дар летописца. Барани свидетельствует, что султан был не только хорошо знаком с поэзией на фарси, но и сам писал отменные стихи, а также проявлял незаурядную эрудицию в диспуте и на поэтическом ристалище. Против его сокрушительных аргументов не мог устоять ни один оппонент.

Первые годы правления Мухаммад-шаха Туглака были осложнены борьбой с мятежными землевладельцами, часть которых он стремился привлечь дарами<sup>39</sup>. Средство укрепления своей власти султан видел также в присоединении новых земель и в захвате богатой добычи. По словам Барани, Мухаммад-шах Туглак лелеял мечту о покорении всего мира. Однако практические меры, принятые для достижения этой цели, привели к опустошению казны, потере большинства отдаленных от Дели владений, разорили и ожесточили народ, вызвав волнения и смуту<sup>40</sup>.

Тогда Мухаммад-шах Туглак предпринял попытку проведения новой реформы, с тем чтобы уменьшить и даже отменить отдельные налоги. Будучи свидетелем проведения новой налоговой политики Мухаммад-шаха Туглака, которую султан пытался реализовать в 1340–1341 гг., Барани тем не менее почему-то не фиксирует это в своем труде. Историки склонны видеть здесь желание хрониста польстить новому султану, Фируз-шаху Туглаку (1351–1388), продолжившему политику своего предшественника, и затушевать приоритет Мухаммад-шаха Туглака, противопоставив его жестокость по отношению к крестьянам доброте и заботливости нового патрона. Однако такая откровенная лесть не помогла историку: в конце жизни он впал в немилость и был отстранен от двора.

Для облегчения контроля над покоренными владениями Южной Индии Мухаммад-шах Туглак в 1327 г. перенес столицу султаната из Дели в Девагир (Даулатабад). Однако в результате был затруднен контроль над северо-западными и северо-восточными областями, что ослабляло сопротивление вторжениям монголов. Вместе с тем перенос столицы вызвал недовольство делийской аристократической верхушки и всего населения, вынужденного оставлять насиженные места и от-

<sup>39</sup> Там же, с. 166, 187, 220.

<sup>40</sup> Барани З. Та'рих-и Фируз-Шахи, с. 470–473.

правляться вместе с домоладцами в далекие края. Историк Бадауни по этому поводу писал: «Погибло всё: наследственные имения, земельная собственность, имущество, скот»<sup>41</sup>. Хотя Дели после перенесения столицы в Даулатабад совершенно обезлюдел, между этими городами существовала регулярная почтовая связь, на всем пути от Дели до Даулатабада располагались почтовые станции и обитатели, игравшие роль странноприимных домов, где путники могли получить кров и еду. Десять лет спустя Мухаммад-шах вернул двор в Дели.

В целях увеличения количества денег он ввел в обращение наряду с золотыми и серебряными монетами медные и бронзовые. Это тоже не дало ощутимых результатов, ибо в стране началась повальная подделка медных и бронзовых монет и в конце концов их пришлось изъять из обращения. Однако индийские ученые И. Прасад и Б.Н. Луния считают, что ошибки были допущены Мухаммад-шахом Туглаком скорее в методах осуществления реформ, нежели в их принципах. Система управления, которую он создал, носила отпечаток его личности и отличалась известной терпимостью и лояльностью.

В разные периоды жизни религиозно-философские взгляды Мухаммад-шаха Туглака менялись. К.З. Ашрафян приводит автобиографию, приписываемую перу султана, где он замечает, что политическая обстановка не позволила его отцу Гийасуддину Туглаку заниматься религиозными вопросами и больше внимания уделять духовному развитию сына. В результате «я верил всем бессмыслицам и вполне заслуживал ада. Улемы уклонялись от указания истины... Они были жадны в получении доходных мест и совершенно перестали заниматься богословскими науками... Случайно я встретил несколько философов; и, веря, что они находятся на пути истины, я присоединился к ним. Некоторые их речи запали мне в сердце. Во мне возобладали сомнения... в существовании Бога. Управление государством, внимание к религиозным вопросам пришли в полную сумятицу. Беспорядок был так велик, что все предпочитали быть язычниками», — писал султан<sup>42</sup>. После долгих колебаний Мухаммад-шах Туглак, оставив сомнения, все же снова вернулся в лоно ислама. Барани, живший при дворе этого султана, отмечает два этапа в развитии его религиозных воззрений, подчеркивая, что все же в конце жизни он стал ревностным поборником веры, искореняя любые отклонения от нормативного ислама<sup>43</sup>. В последние годы жизни он стал истинным мусульманином, жестоко преследуя сторонников сектантских учений, а также суфийские братства за отказ от помощи в борьбе с монголами. Вместе с тем Барани

<sup>41</sup> *Абдулкадир Бадауни*. Мунтахаб ат-таварих. Калькутта, 1868, с. 238.

<sup>42</sup> *Ашрафян К.З.* Делийский султанат, с. 224.

<sup>43</sup> *Барани З.* Та'рихи Фируз-шахи, с. 465.

писал и об истязаниях и наказаниях правоверных, о расправах над неугодными улемами, шайхами, суфиями и каландарами: «Не проходило дня или недели без пролития крови мусульман и публичных расправ»<sup>44</sup>.

Мухаммад-шах Туглак уделял внимание развитию земледелия. Он приказал соорудить в окрестностях Дели колодцы и на брошенных землях сеять зерновые. Крестьянам, работавшим на этих землях, выдавались деньги из казны, потому что из-за налогов, которые в прошлом были столь разорительны, они стали покидать свои наделы и бежать в леса, а в стране начался голод. Чтобы как-то смягчить положение, Мухаммад-шах Туглак приказал раздать людям продовольствие из султанских складов. К 1340–1341 гг. был издан приказ о снижении налогов и даже упразднении некоторых из них. Тем не менее так называемые «войсковые крестьяне», в обязанности которых входило обеспечение армии фуражом, вьючными животными, подводами и лодками, участвовали в походах неохотно и часто бежали, присоединяясь к восставшим.

Широкий диапазон народных движений в последние годы правления Мухаммад-шаха Туглака поставил его перед необходимостью прибегнуть к новым приемам для борьбы с ними. Он начал привлекать на свою сторону служилых людей низкого происхождения, назначая их наместниками и поручая им расправу над восставшими, во главе которых часто стояли привилегированные сановники, как было, например, с восстанием *амиров сотен* Гуджарата и Девагири<sup>45</sup>. Особо отличившимся он раздавал области, например Гуджарат, Мултан и Бадаун, желая тем самым подорвать могущество прежних амиров. При Мухаммад-шахе Туглаке начался распад Делийского султаната. Отпали Бенгал, Декан, Мадур и др. Единство было восстановлено при Фируз-шахе, что особо подчеркивалось Барани как главная заслуга султана.

Начало правления Фируз-шаха, который был двоюродным братом Мухаммад-шаха, ознаменовалось новым размахом народных движений в городе и деревне. Эти движения были беспощадно подавлены, но все же султану приходилось считаться с ними и идти на некоторые уступки амирам, торговцам и ремесленникам. Упразднились особо тяжкие повинности и поборы, взимавшиеся предыдущими султанами, пересматривались некоторые из наиболее жестоких и бесчеловечных наказаний, строились ирригационные сооружения, каналы, новые города, дворцы, мечети, усыпальницы, закладывались сады (только в области Дели при Фируз-шахе появилось 1200 новых садов).

<sup>44</sup> Там же, с. 466.

<sup>45</sup> Там же, с. 500.

Барани сообщает, что в первые годы правления Фируз-шаха в его канцелярию поступали многочисленные прошения от сайидов, шайхов, улама, суфиев, каландаров Хайдарийа, служителей мечетей, а также правителей областей и маликов с просьбой вернуть им конфискованные при Мухаммад-шахе земли и имущество. «И по милости владыки, — пишет Барани, — прошение каждого рассматривалось и удовлетворялось, согласно их желанию»<sup>46</sup>.

Султан отписывал в качестве вакфа (в дар) земельные владения мечетям, мадраса, суфийским обителям (ханаках) и странноприимным домам. В результате большая часть земельных владений и прочих богатств, выделенных на содержание духовенства и дервишей, образовалась из пожертвований султана. Деревни, земли и сады предоставлялись многочисленным домохозяевам известных суфийских шайхов: Фаридуддина Гандж-и шакара, Бахауддина Закарийа, Низамуддина Аулийа, Рукнуддина и Джамалуддина Бухари<sup>47</sup>. Деятельность самих этих прославленных шайхов была чрезвычайно активной. Они читали проповеди как в прозаической, так и в стихотворной форме, поскольку, как правило, известные шайхи-проповедники были незаурядными стихотворцами. Обычно наиболее важную часть проповеди шайхи произносили в стихах, иногда нараспев, для лучшей доходчивости и восприятия слушателями. Это помогало распространению языка фарси среди новообращенных в ислам. Немалую роль в популяризации языка наряду с суфийской пропагандой играли мадраса Насибийа, Му'изийа и другие, созданные еще в правление Илтутмышы, где вместе с богословскими науками изучали историю, литературу, поэтику, что также способствовало распространению персидской словесности в Индии. При Фируз-шахе Туглаке на персидский язык были переведены с санскрита труды по философии, астрономии, медицине.

Становлению самосознания мусульманской части индийского народа в значительной степени способствовала активизация деятельности суфийских братств, проповедовавших человеколюбие, сострадание, равенство всех людей перед богом. Особой популярностью в Индии пользовались братства *Чистийа* и *Сухравардийа*, шайхи которых часто находились в гуще социальной и политической борьбы в Делийском султанате. Агиографический источник *Фава'id ал-фу'ад* передает, что шайх суфийского братства *Сухравардийа* Бахауддин Закарийа Мултани вступил в сговор с кази Мултана, пытаясь установить связь с султаном Дели Илтутмышем (1211–1236), который был злейшим врагом правителя Мултана Насируддина Кубача. Узнав об этом, Кубача подверг кази Мултана строгому наказанию, но не решился посту-

<sup>46</sup> Там же, с. 558.

<sup>47</sup> Там же, с. 559.

пить так же с шайхом, опасаясь его большого влияния среди жителей Пенджаба, которые были его муридами и последователями.

Успех суфийских шайхов среди народа определялся самим образом их жизни и принципами, которые они исповедовали. Приверженцами *Сухравардийа*, по существу, были люди привилегированные, поскольку и сам Бахауддин Закарийа любил роскошь, тогда как глава братства *Чиштийа* Низамуддин Аулийа привлекал широкие массы своим демократизмом. Двери обители были открыты для каждого, независимо от вероисповедания и социального положения. А свое постоянное воздержание от еды шайх объяснял тем, что не может жить иначе, когда бедный люд умирает от голода в мечетях и перед лавками на базаре.

Притеснения местных землевладельцев и пришлых завоевателей вызывали волну народных выступлений, которые проходили как под религиозными, так и под социальными лозунгами. В 1236 г., например, в Дели вспыхнуло восстание торгово-ремесленного населения, проходившее под знаменем карматства, центром пропаганды которого еще в X–XII вв. был Мултан. По свидетельству историка Минхаджуддина Джуджани (род. 1193), в период правления дочери Илтутмыша Разии (1236–1240) самым крупным событием было именно это восстание под предводительством некоего Нури Тюрка, собравшего недовольных из разных районов: Дели, Гуджарата и Синда. Подстрекаемая против улемов ханафитского и шафиитского толков разъяренная вооруженная толпа ворвалась в пятничную мечеть и перебила многих мусульман. Военачальники Разии огнем и мечом подавили это восстание.

Источники содержат скудные сведения о народных волнениях в Делийском султанате. Но даже короткие сообщения свидетельствуют, что в период правления трех династий султанов — Гулямов, Халджи и Туглаков — грабеж и насилие, чинимые землевладельцами, создавали беспокойную обстановку, обостренную крестьянскими восстаниями, прокатившимися по всей Индии.

Важным фактором социально-политической жизни Индии рассматриваемого периода был религиозный вопрос. К XIII–XIV вв. в стране насчитывалось уже значительное число мусульман. Это были чужеземцы — победители и переселенцы из Центральной Азии, Афганистана, Ирана, бежавшие в Индию от опустошительного монгольского нашествия, а также часть местного населения, принявшего ислам<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Как пишет Дж. Неру, «процесс этот не был быстрым. Некоторые меняли религию потому, что ислам им нравился, другие поступали так из страха, а третьи — из естественного желания быть на стороне сильных. Но главная причина перехода была экономическая. Те, кто не был мусульманином, должны были платить специальный налог — джизию. Для бедняков это было тяжкое бремя, многие готовы были сменить свою религию, лишь бы избавиться от него. Для высших классов существенное значение имели и такие мотивы, как желание добиться милостей и занять высокие должности» (Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955, с. 310–311).

В начале XIII в. на Центральную Азию и Иран обрушились кочевые орды монголов во главе с Чингиз-ханом. Государство хорезмшахов, к тому времени сильно разросшееся и включавшее кроме Хорезма и Мавераннахра территорию нынешнего Афганистана и значительную часть Ирана, рассыпалось под натиском завоевателей. Особенно пострадали Бухара, Самарканд, Герат, Балх, Нишапур, Тус, Рей, Хамадан, Казвин, Марага, Ардебиль и др. Был нанесен значительный урон культуре, литературе, искусству. Города еще долго лежали в развалинах, многие ученые, поэты и ремесленники погибли, оставшиеся искали убежище за пределами страны. Многие эмигрировали в Индию под покровительство делийских султанов-меценатов. Барани замечает в *Та'рих-и Фируз-шахи*, что «ко двору делийских султанов съехалось столько благороднейших представителей разных народов, ученых, сведущих в разных науках, и мастеров, искусных в разных ремеслах, что столица государства — Дели превратилась в соперницу Багдада, второй Каир, новый Константинополь»<sup>49</sup>. Желая придать блеск и величие своему двору, делийские султаны окружили себя именитыми учеными, поэтами, музыкантами и певцами. Поэты и писатели, переселившиеся в Индию, образовали литературные кружки и продолжали развивать уже на новой почве традиции классической персидской словесности.

Некоторые представители литературного цеха, родившиеся в Индии, также были вовлечены в орбиту пишущих на персидском языке. Сложилась целая плеяда поэтов, писателей и хронистов. Язык фарси и литература на нем получили самое широкое распространение в больших городах — Дели, Лахоре, Мултани. Иранская провинция Фарс не была оккупирована монголами, поэтому такие города, как Шираз и Исфахан, оставались крупными культурными центрами, которые славились расцветом литературы и архитектурными памятниками. Здесь жили прославленные поэты Са'ди и Хафиз, которым правители Делийского султаната в погоне за блестящими именами не раз посылали приглашения посетить Индию. Есть свидетельство, что Са'ди, не решившись в преклонном возрасте на столь длительное путешествие, ограничился тем, что послал в дар Мухаммад-султану несколько газелей. Завязывается оживленная переписка и между крупными поэтами двух стран, и, как результат, на субконтиненте начинается подъем персоязычной литературы, появляется блестящая плеяда поэтов-современников, среди которых Амир Хусрав и Хасан Дехлеви, Бадри Чачи и Зийауддин Нахшаби, а также Таджуддин Сангриза, посвятивший касыду сыну Илтутмышу, Рукнуддину.

Известным придворным поэтом индийского происхождения был Ходжа Амидуддин из Саманы (род. 1223) — известный одописец

---

<sup>49</sup> Барани З. *Та'рих-и Фируз-шахи*, с. 259.

принца Мухаммад-султана, создавший при малом дворе в Мултани литературное объединение, куда входили молодые Амир Хусрав и Амир Хасан Дехлеви.

Современником Хусрава и Хасана был малоизвестный поэт Шамс Дабир, племянник Хасана Дехлеви и *мурид* шайха Низамуддина Аулия. Именно ему на суд приносил свои стихи Амир Хусрав.

Как отмечалось выше, два делийских султана — Джалалуддин Фируз-шах Халджи (1290–1296) и Мухаммад Туглак (1325–1351) слагали стихи, а старший сын Гийасуддина Балбана — Мухаммад-султан оставил сборник стихов.

В этот период жили и творили Бадри Чачи и Зийауддин Нахшаби. Бадри Чачи (1285–1351) известен как одописец, слагавший хвалебные вирши в честь Мухаммада Туглака. Ему принадлежит сборник стихов, включающий газели, кыт'а и руба'и. Стиль Бадри Чачи сложен, витиеват, полон символики и без соответствующего комментария труднодоступен.

Зийауддин Нахшаби (ум. 1350) в основном писал прозаические произведения: *Туги-нама*, *Гулриз*, *Чихил намус*, *Шарх-и сура-и забур* и *Лаззат ан-ниса*. Отдельные стихотворные вкрапления в повествовательном тексте свидетельствуют, что он обладал незаурядным поэтическим талантом.

В период правления Мухаммада Туглака создавал свои произведения Мас'уд Дехлеви, особенно прославившийся поэмой *Юсуф ва Зулейха*.

Источники коротко упоминают еще двух поэтов: Шахаба Махмару Бадауни и мавлану Сираджуддина Сави, служившего у правителя Саманы.

Правление султана Алауддина Халджи явилось, по сообщениям источников, периодом расцвета науки, литературы, искусства. Оживление литературной жизни при Алауддине объясняется наличием централизованной власти, относительным миром в стране и постоянным увеличением притока эмигрантов, которые, сделав Индию своей второй родиной и живя там при относительно устойчивом правительстве, внесли значительный вклад в литературу на фарси. Среди поэтов при султани Алауддине особенно выделялись Хасан и Хусрав, которые возглавляли плеяду таких талантливых поэтов, как Садруддин Али, Фахруддин Каввас, Ариф Абу-л-Хаким, Убайд Хаким, Хамидуддин Раджа, Шахабуаддин и др. Каждому из этих поэтов был присущ свой стиль, и все они были авторами сборников стихов.

По замечанию Барани, делийский двор блистал созвездием из 46 лучших умов и дарований, известных по всему Востоку, и каждый из них мог соперничать с любым ученым, поэтом или мистиком Дама-



ска, Багдада, Самарканда и Бухары<sup>50</sup>. Все они много путешествовали, говорили на нескольких языках и способствовали распространению и взаимовлиянию разных культур. Начинается плодотворное приобщение Индии к культурным достижениям других стран. В архитектуре появляется смешанный индо-мусульманский стиль. Местом расцвета нового зодчества становится город Дели. Шесть веков, в течение которых он служил резиденцией мусульманских династий, правители, не полагаясь на искусство индийских каменщиков и строителей, выписывали архитекторов из других стран, стремясь создать здания и ансамбли, близкие по традиционному стилю к городам Передней и Центральной Азии.

Новая архитектура в Индии отличалась местным колоритом и по изысканности и величию замысла, по масштабам и декору не имела аналогов ни в Иране, ни на Арабском Востоке. Вместо глазурованных изразцов (как было принято в Иране и Центральной Азии) применялась отделка инкрустацией камнем в камне, а также стилизованный растительный, геометрический и арабский эпиграфический орнамент. В североиндийский стиль средневековой архитектуры проникли типы сооружений, характерные для мусульманского мира: мавзолеи, мечети, минареты, стрельчатые арки, монументальные, но вместе с тем изящные гробницы.

Из ранних памятников североиндийской архитектуры следует отметить великолепную башню Кутб-минар<sup>51</sup>, высотой 72,6 м, которая, как считают, могла служить и обсерваторией. Первый этаж, выстроенный из коричнево-красного и кремowego песчаника, состоит из чередующихся углов и полуколонок, второй — из пучка полуколонок, третий — из одних углов, в результате наращенная конструкция выглядит как легкая, устремленная ввысь колонна. Верхние этажи надстроены в XIV в. из белого мрамора на месте разрушенного верхнего колена, поэтому по стилю несколько отличаются от всего сооружения. Каждый этаж опоясан декоративными выступающими площадками, которые снизу украшены по всему периметру свисающими в виде сталактитов формами и арабской вязью<sup>52</sup>.

Влияние нового искусства распространялось главным образом на Северную Индию и достигло своего апогея в XIV в. благодаря расширению власти мусульман и развитию могольского стиля зодчества.

Поразительно быстрый взлет художественных ценностей в такой молодой словесности, как персоязычная, в Индии XIII–XIV вв. был бы

<sup>50</sup> Там же, с. 360.

<sup>51</sup> Этот минарет был возведен султаном Илтутмышем в честь известного суфия Кутбуддина Бахтияра Каки (ум. 1236).

<sup>52</sup> Искусство Индии. М., 1958, с. 15.

невозможен, если бы духовный рост страны с богатыми древними традициями не протекал с такой невероятной скоростью, достигнув за весьма короткий срок уровня средневековой иранской культуры. Этому во многом способствовало как монгольское нашествие, вызвавшее эмиграцию значительной части интеллектуальной элиты из Ирана и Центральной Азии, так и активная пропаганда исламских ценностей, начатая еще первыми культуртрегерами — суфийскими и шиитскими миссионерами.

Персоязычные поэты Индии многое почерпнули из богатых традиций классической литературы Ирана. Барани пишет: «Окружение Мухаммад-султана составляли почтенные мудрецы и талантливые ученые. Здесь на маджлисах читали *Шах-нама* Фирдоуси, диван Сана'и, диван Хакани, „Пятерицу“ (*Хамса*) Низами. Ученые обсуждали в его присутствии воззрения известных хакимов и шайхов, стихи Амира Хусрава и Амира Хасана, которые служили ему и к которым он относился с особой благосклонностью»<sup>53</sup>. Находясь при дворе принца Мухаммад-султана, который сам был прекрасным поэтом, Хусрав и Хасан учились высокому мастерству у столпов литературы — Фирдоуси, Руми, Сана'и, Хакани, Низами, Са'ди, впитывали стройную систему философских и суфийских построений своих предшественников и современников.

Во многом благодаря творчеству Амира Хусрава и Хасана Дехлеви в Индии сохранились традиции классической литературы на фарси. Но эти традиции приобретают специфические черты в содержании и форме произведений. Индийская персоязычная литература и продолжает опыт предыдущих веков, и выходит за эти рамки, обращаясь к современной тематике, к местным сказаниям, отражая природу Индии и важные исторические события.

Контакты Северной Индии с Ираном и Центральной Азией привели, в частности, к тому, что повысился интерес к собиранию арабских и персидских рукописей<sup>54</sup>. Пополнялись библиотеки делийских султанов, отражающие вкусы коллекционеров, ширилось число собирателей, появились посредники. Рукописи, хранившиеся за пределами Индии, разыскивались, переписывались и становились достоянием образованной публики, возрос штат опытных библиотекарей. Широко в

<sup>53</sup> Барани З. Та'рих-и Фируз-шахи, с. 66–67.

<sup>54</sup> Из сообщений Е.Э. Бертельса известно, что рукописи преподносились в качестве подарка: например, в заключительной приписке к известной рукописи «Пятерицы» Низами (переписана в XV в. с более раннего экземпляра, хранится в Институте восточных рукописей РАН, № 1735) говорится, что «эту рукопись поднес в подарок Амиру Хасану ничтожный раб Туфан ибн Мухаммад Муким» [Бертельс Е.Э. Низами и Фузули. М., 1962, с. 461].

ходу были не только поэтические сочинения Руми, Низами, Хакани, Са'ди и Хафиза, но и философско-научные работы Абу Али ибн Сины, Абу Райхана Бируни, братьев Газали, Сайфуддина Бахарзи, а также трактаты античных авторов. В обязательный курс образования входили: грамматика, риторика, история, поэзия, геометрия, философия, арабский и персидский, которые изучались по текстам рукописей, поступавших со всего обширного пространства распространения этих языков. Возрастал престиж науки, искусства, литературы.

Литература рассматриваемого периода черпает свои идеи прежде всего в догмате ислама о земном мире. Неизменным подтекстом или лейтмотивом в художественном творчестве становится одно из краеугольных положений ислама — учение о двух этапах человеческого существования — вечном, совершенном на том свете, и предварительном, эфемерном, необходимом лишь для очищения души — на земле. Основанное на этом восхищение художника божественным началом в природе и человеке, характерное для литературы на фарси, несомненно, положительное явление. Суфии привнесли в ислам весомые элементы мистики, а в литературу — свою, специфическую терминологию, ставшую частью общепринятой поэтики. Все жанры средневековой литературы создавались в соответствии со строгой системой строения вселенной, в которой человек представлялся повторением ее малых форм, поэтому многие памятники того периода литературы не сразу доступны современному читателю и требуют дешифровки.

История литературы на фарси в Индии имеет тысячелетнюю традицию. Старейшим поэтом, писавшим на фарси, был Рузбех Абдулла ан-Нукати (XI в.), живший в Лахоре. В XI–XII вв. здесь создавали свои стихи на фарси Абу-л-Фарадж Руни (ум. 1130) и Мас'уд Са'д Салман (1046–1121). Мас'уд Са'д Салман, несмотря на драматические изломы судьбы, создал три дивана стихов: на фарси, хинди и арабском. До наших дней дошел лишь один — на фарси. Последним крупным представителем этой литературы является Мухаммад Икбал (ум. 1938).

Персоязычная литература Индии времен Амира Хусрава Дехлеви и Хасана Дехлеви изучена мало, хотя литература на фарси появилась в Индии задолго до XIII в. Уже в XI в. язык фарси функционировал на большей части территории Северной Индии. Амир Хусрав называл этот язык фарси-дари Мавераннахра и Хорасана. Он стал государственным языком при дворах мусульманских правителей, а также языком науки и литературы. Внедрили этот язык в индийскую культуру многочисленные эмигранты, потянувшиеся сюда после монгольского нашествия.

В индийской персоязычной литературе сохраняются с некоторыми модификациями все жанры классического периода: газель, касыда,

маснави, кыт'а и пр. Газель, особая форма любовной лирики, небольшое самостоятельное стихотворение, восходит к прекрасным старым иранским песням доисламского периода. Тонкими мастерами газели в Индии были Амир Хусрав и Хасан Дехлеви, за яркость, броскость и отточенность стиля метко прозванные «индийскими попугаями», а Хасан Дехлеви — еще и «индийским Са'ди».

Широко распространяется жанр касыды, восходящей к древнеарабским образцам поэзии Имр ул-Кайса и Тарафы. Ее развитие идет в двух направлениях — философском без элементов панегирика и чисто панегирическом. В жанре философской касыды писали все те же Амир Хусрав и Хасан Дехлеви, сочинявшие ответы-назира на сходные касыды Афзалуддина Хакани Ширвани (ум. 1199). Панегирическая касыда представлена в творчестве ряда авторов не только как дань традиции, но и как неизбежная обязанность придворного стихотворца, для которого служба при правителе часто была основным источником средств к существованию.

Важное место занимает в литературе особый жанр персидской поэзии — маснави, мастерами которого на южноазиатском субконтиненте были Амир Хусрав, написавший «Пятерицу» (*Хамса*) как ответ на «Пятерицу» Низами, и Хасан Дехлеви с его «Поэмой о любви» (*Ишк-нама*).

В 1221 г. в Индии была завершена первая из дошедших до нас поэтических антологий, начатая еще в Бухаре до ее разгрома монголами, — тазкира Мухаммада Ауфи «Сердцевина сердцевины» (*Лубаб ал-албаб*), содержащая сведения о стихотворцах и образцы из произведений 169 авторов.

Несмотря на опустошительное монгольское нашествие, словесность на фарси сохранилась во всем ее непреходящем блеске именно на индийской почве. Большое влияние на персоязычную литературу страны оказала приверженность ее лучших представителей суфизму. Этические и философские доктрины суфиев братства *Чистийа* были восприняты Амиром Хусравом, Хасаном Дехлеви и Зийауддином Барани и оказали воздействие на формирование их религиозно-философских взглядов. Прогрессивная для своего времени идеология суфиев *Чистийа*, являясь отражением общественного бытия в сознании людей, в свою очередь, активно воздействовала на развитие общества, выражая интересы его огромного большинства.

В рассматриваемое время (конец XIII — начало XIV в.) появляются исторические хроники — еще один дар Индии от мусульман. К таким хроникам относится и труд Зийауддина Барани *Та'рих-и Фируз-шахи*, который использован и широко цитируется (поскольку нет его перевода на русский язык) в настоящем исследовании. Перевернув послед-

нюю страницу этой летописи, где речь идет о средних веках, увиденных глазами человека из средних веков, можно констатировать: огромное количество фактического материала и освещение различных сторон жизни сложного периода мусульманской истории Индии делают сочинение Зийауддина Барани важным источником изучения культуры и литературы рассматриваемого периода. Ценность труда подтверждена временем: без обращения к нему не обошлось ни одно исследование истории и культуры Индии времен Делийского султаната XIII–XIV вв.

## 2.

### Шайх Низамуддин Аулия: Бытие Бога и Путь к Нему

Никто из нас с Всевышним не сравнится,  
Но каждый — Мировой Души частица.

*Абу Али ибн Сина*

История становления личности, труды и житие Низамуддина Аулия (1242–1325)<sup>55</sup>, прозванного «султаном святых» и «султаном шайхов», представляют одну из ярчайших иллюстраций духовных исканий в среде образованных мусульман Южной Азии эпохи средневековья. Низамуддин Аулия оказал исключительное влияние не только на своих ставших знаменитыми муридов — поэта-мистика Амира Хасана Дехлеви (1253–1337), придворного поэта Амира Хусрава Дехлеви (1253–1325) и хрониста Зийауддина Барани (1286–1356), но и на все развитие суфизма чиштийского толка в Индии. В этом отношении он может быть сравним разве что со своим прославленным духовным наставником Фаридуддином Мас'удом Гандж-и шакармом (Баба Фаридом), возведенным в ранг друзей Божьих (*авлия*).

Оба они прошли долгий путь постижения ислама, точнее того особого способа быть мусульманином<sup>56</sup>, который подразумевается под практикой суфизма, т.е. специфического отношения к земному миру,

---

<sup>55</sup> Биография шайха Низамуддина Аулия подробно описана в средневековых антологиях (*тазкира*), в трудах отечественных и зарубежных ученых, поэтому в данной работе она будет дополнена переводом на русский язык речений самого «святого», записанных его послушником, личным секретарем и последователем Амиром Хасаном Дехлеви в произведении «Полезные поучения для [страждущих] сердец» (*Фава'id ал-фуад*). Этот труд, авторизованный самим Низамуддином Аулией, на протяжении нескольких веков оставался одним из самых авторитетных сочинений в Индии.

<sup>56</sup> Мусульманин (*муслим*) — досл.: человек, предавший себя Богу или покорившийся Ему, ибо каждый человек, изрек Мухаммад, появляется на свет с врожденным свойством покорности (*фитрат ал-ислам*) и только родители делают из него иудея, христианина или зороастрийца.

предполагающего отказ от его соблазнов ради неустанного самосовершенствования и приближения к Богу. Греховный, земной, телесный мир как царство зла противопоставлялся ими миру потустороннему как царствию вечной благодати, достигаемому через духовное послушание, а именно через отшельничество, пост, различные способы психотренинга. Аскетические настроения в исламе, положившие начало благочестивому подвижничеству (*зухд*), затем частично принятому суфиями, возникли очень рано, почти одновременно с самим этим вероисповеданием, в среде благочестивых сподвижников пророка Мухаммада, т.е. ко второй половине VII в. Однако формирование мистических течений в исламе востоковеды относят к началу IX в. Социальную основу отшельничества в это время составляли собиратели и толкователи хадисов<sup>57</sup> (*мухаддис*), странствующие *факиры*<sup>58</sup>, *дервиши* и аскеты (*зуххад*).

Мистические тенденции в исламе родились прежде всего в обстановке социально-политических неурядиц, начавшихся после смерти Пророка. В мистицизм вылились и неприятие отдельными богословами феодализировавшейся светской власти Омейядов, и общее усложнение ритуальной стороны религиозной жизни, и диспуты, касающиеся различия дозволенного (*халал*) и запретного (*харам*), результатом которых был отказ принимать от носителей власти дары как не заработанные праведным трудом. Но поскольку для содержания семьи был необходим хотя бы минимум средств, агиографы первых отшельников оставляют для них возможными лишь два рода физического труда: либо собирание сухой колючки (поскольку она ничья), когда взимается плата только за ее доставку, либо продажа вразнос воды, которая черпается из водоема, никому не принадлежащего, т.е. продавец торгует тем, что ритуально чисто и жизненно необходимо каждому.

Такая щепетильность выростала из углубленного восприятия текста Корана, из ощущения, что Аллах, будучи всюду, постоянно следит за действиями своего раба. Это порождало страх перед наказанием и стремление к отказу от всех земных благ. Зачатки мистики содержатся в отдельных сурах<sup>59</sup> Корана:

---

<sup>57</sup> *Хадис* — предание о словах и действиях Мухаммада, в основе достоверности которого лежит *иснад* — цепь передатчиков.

<sup>58</sup> *Факир* — нищий, жаждущий духовной пищи и нуждающийся в Боге и ни в чем больше. Суфии считают, что томление Любви порождается *факром* — духовной потребностью.

<sup>59</sup> Каждая из 114 сур, т.е. глав, Корана имеет одно или два названия по характерным словам, фразе, эпизоду, иногда — по первым словам; подборку из 1, 16, 112, 113, 114, 96 и 92-й сур применяют как заклинание. Далее в нашем тексте в квадратных скобках приводятся ссылки на суру, ее номер и аят — коранический «стих» («знак», «знамение»).

«Разве ты не видишь, что Аллах знает то, что в небесах и что на земле? 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, где бы ни были они» [58:8(7)].

«Аллаху принадлежит и восток и запад; и куда бы вы ни обратились, там лик Аллаха. Поистине, Аллах объемлющ, ведущий» [2:109(115)].

«Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия» [50:15(16)].

Вера в Судный день и существование Абсолюта, чьим присутствием проникнуто все сущее и Кому ведомы все поступки смертного, становилась средством развития духовного совершенствования человека. Ислам рассматривает бренный мир как преддверие к миру потустороннему. Естественно, и верующий в Аллаха считал, что белый свет дан каждому как возможность для самосовершенствования. Выбирая правильный Путь по доброй воле, мусульманин готовил себя к жизни вечной:

«...Разве вы довольны ближней жизнью больше последней? Ведь достояние ближней жизни в сравнении с будущей — ничтожно» [9:38(38)].

Для тех, кто выбрал Путь преданного служения (*хидмат*) Аллаху, истинной жизнью является жизнь после смерти, как сказано в Коране: «И здешняя близкая жизнь — только забава и игра, а обиталище последнее — оно жизнь, если бы они это знали!» [29:64]. Осознавая, что будущее полностью зависит от поведения и поступков в мирской жизни, богобоязненный человек старался жить праведно.

Появляются люди, отличающиеся особенно ревностным отношением к религии; в своем стремлении быть угодными Богу они следуют коранической установке:

«Вспоминайте же Меня, Я вспомню вас» [2:147(152)].

Все свободное время предаваясь молитве, они поминают и прославляют Аллаха. Так зарождается широко распространенная практика богопомятия (*зикр*) как одна из форм проявления мистического сознания. Пример высшего выражения *зикра* — словоизлияния полулегендарной Раби'и ал-Адавийи (714 или 717–801) из Басры — первой женщины-аскета, высоко чтимой всеми последующими подвижниками и суфиями. Раби'а, прозвище которой было «Матерь благочестия»

(*Ум ал-хайр*), несколько лет провела в пустыне, предаваясь аскетическим испытаниям. Затем вернулась в Басру, где стала последовательницей идей крупнейшего проповедника раннего ислама Абу Са'ида ал-Хасана ал-Басри (642–728), которого суфийская традиция считает одним из своих основоположников. Она первой заговорила о всепоглощающей бескорыстной Любви к Богу (*мухаббат*) как главенствующей в духовной жизни человека. С нее начинается тот торжественный гимн Любви, который отличает суфийскую поэзию от куртуазной. Молитвы Раби'и повторяли все суфии, и они приводятся во многих агиографических сочинениях, в том числе и в «*Фава'id ал-фу'ад*».

В пору раннего ислама еще не существовало термина «суфий»<sup>60</sup> (*суфи*) и людей, склонных к мистике, называли либо подвижник (*захид*)<sup>61</sup>, либо служитель божий (*аби*). Одни из аскетов в религиозном рвении удалялись в пустыню и горы<sup>62</sup>, другие вели замкнутую и отрешенную от мирских дел жизнь, прерывая уединение странствиями по городам и весям с проповедями добровольной нищеты, смирения, любви к ближнему, а значит, и к Богу. Для каждого из них отречение было не только отказом от земных благ, но прежде всего духовным подвигом над самим собой, ибо, размышляя над смыслом коранического текста, соблюдая бдения и посты, предавая себя воле Всевышнего (*таваккул*), следуя культу добровольной бедности (*факр*) и понимая устремленность к Богу как необходимую духовную потребность, они приходили к единственно возможному выводу, что, только уйдя в себя, можно духовно (*басират*) узреть небесные сферы. Такие сентенции возникали потому, что мысль постоянно работала в одном направлении, хотя еще не получила теоретического обоснования.

Первые суфийские общины появились в 800 г. в Египте, где процветал христианский аскетизм и началось монашеское движение во главе с преподобным Антонием. В Александрии возникла группа, именуемая *суфиййа*, которая пропагандировала праведную жизнь, призвала следовать тому, что угодно Аллаху, и запрещала то, что заставляет Его гневаться. Возглавлял группу Абдаррахман Суфи. Однако еще ранее, как указывает Кушайри в своем *Рисала*, суфиями называли

---

<sup>60</sup> Еще до возникновения ислама «суфиями» в Сирии и Северной Аравии называли странствующих христианских монахов и анахоретов, принадлежащих к различным сектам (Ислам. Энциклопедический словарь, с. 225). Слово «суфий» (*суфи*) мусульманские источники трактуют как «скамья», но чаще как «шерсть» (*суф*), так как *хирка* суфия обычно была шерстяной. Существует суждение, имеющее сторонников (например, Абу Райхана Бируни), которые производят это слово от греческого «мудрый» (*софос*).

<sup>61</sup> От слова *зухд* (аскетизм, отречение от мира, воздержание).

<sup>62</sup> Суфийское странничество (*тарк-и ватан*) — это тоже уход от соблазнов мира, от тех социальных условий и строя, в котором человек находится по рождению.



«тех, кто оберегал сердца от путей легкомыслия»<sup>63</sup>, причисляя к ним Зу-н-Нуна Мисри (ок. 796–860/61), который традиционно считается крупнейшим суфийским авторитетом. Сухраварди называл его носителем «вечной мудрости», перешедшей к нему от греков-пифагорейцев.

Английские иранисты Р. Николсон и Э. Браун первыми в востоковедении разделили суфизм на два периода: ранний — возникновение и формирование практических навыков (до XII в.) и поздний — «интеллектуализация» — через доктрины, обосновавшие мистическую практику и переживание как способ постижения тайны бытия, недоступной рациональному и традиционалистскому знанию. Однако, по замечанию Е.Э. Бертельса, предложенное деление, представляя шаг вперед в осмыслении предмета, не давало решения проблемы, поскольку философские теории были уже у представителей раннего суфизма, а практические нормы продолжали разрабатываться и после XII в. По мнению Е.Э. Бертельса, суфизм следует подразделить скорее, на ряд основных школ, среди которых выделялись иракская (с центрами в Басре и Багдаде) и хорасанская (с центром в Нишапуре), вышедшая из иракской, но обогатившая теорию суфизма учением *маламатийа*, которое оказало существенное влияние на всех хорасанских суфиев, выступавших против показного аскетизма. С ослаблением иракской школы лидирующее положение начинает занимать хорасанская<sup>64</sup>, идеи которой передаются за пределы Ирана — в Индию, где суфизм дал необычайный всплеск и превратился в особую форму бытования ислама.

Среди духовных предшественников суфиев традиция отмечает «людей скамьи» (*ахл ас-суффа*)<sup>65</sup> — благочестивых мусульман, находившихся при мечети Пророка. Сюда же относятся и преданный исламу перс-цирюльник Салман Фариси, живший в доме пророка Мухаммада и усыновленный им (что позже воспринималось как своего рода знак единения арабской и иранской культуры), а также аскет из Йемена Увайс ал-Карани, инициированный дыханием Бога через Пророка, с

---

<sup>63</sup> Рисала-и Кушайри, пер. Абу Али Усмани, ред. Б. Фурузунфара. Тегеран, 1345 г. х., с. 9 (далее — пер. Рисала-и Кушайри).

<sup>64</sup> Важной вехой в изучении хорасанского суфизма в России являются работы В.А. Жуковского «Тайны единения с Богом в подвигах старца Абу Саида» и «Жизнь и речи старца Абу Саида Мейхенейского» (СПб., 1899), а также изданный этим же ученым в 1926 г. в Ленинграде труд Абд-л-Хасана Али ибн Усмана ал-Джуллаби ал-Худжвири «Раскрытие скрытого за завесой» (*Кашиф ал-махджуб*).

<sup>65</sup> *Ахл ас-суффа* жили за счет благотворительности при мечети, здесь же оставались на ночь в прилегающем к ней крытом помещении с *суффой*, т.е. земляным возвышением для сидения. За приверженность к аскетическому образу жизни, чистоту помыслов и полную нестяжательность они заслужили благоволение пророка Мухаммада и уважение всех граждан. К тем давним временам соответственно и восходит основное положение суфизма — добровольная бедность по принципиальным убеждениям, возведенная в культ как наилучшее средство, ведущее к спасению души.

которым Пророк никогда не встречался, но о котором знал как о праведнике, получившем заочно дыхание Милостивого (*нафас ар-Рахман*). Дыхание самого озаренного Увайса долетело и до Пророка, ощутившего его как милость Божью. С тех пор мистик, достигший озарения без непосредственного руководства живого наставника, а приобщившийся к нему духом умершего, стал называться *увайси*. К традиции *увайси* суфии причисляют доисламских пророков Ибрахима (Авраама) и Мусу (Моисея), а также легендарного «святого» ал-Хадира, или Хизра, унаследовавшего божественное знание непосредственно от Бога и обучившего ему истинно преданных «друзей Божьих», почитаемых как *авлийа*. Такой вид передачи духовных знаний устанавливается свыше и отмечен статусом богоизбранности, при котором умерший передает полученное знание живущему не непосредственно, а опосредованно, согласно воле Господней.

К первым мистикам суфийская традиция причисляет Абу Са'ида ал-Хасана ал-Басри (642–728), Раби'ю ал-Адавийя (714 или 717–801), Ибрахима ибн Адхама (ум. между 783–790)<sup>66</sup> и Фудайла ибн Йиада (ум. 803)<sup>67</sup>, Ма'руфа Кархи (ум. 815)<sup>68</sup>, его ученика Абд-л-Хасана Сари ас-Саккати (ум. ок. 867)<sup>69</sup>, в свою очередь, учителя и дяди Абу-л-Касима Мухаммада ал-Джунайда (ум. 910), а также Суфийана ас-Саури (716–778). Все они принадлежали к иракской школе мистицизма, несомненным лидером которой был Абу-л-Касим ал-Джунайд — родоначальник учения о трезвости (*сахв*) и полном самоконтроле. Это учение (согласно Худжвири) именуют *джунайдийя* в противовес учению, названному Худжвири *тайфурийя* по имени прославленного мистика Абу Йазида (Байязида) Тайфура ибн Иса ал-Бистами (ум. 875), кото-

---

<sup>66</sup> Легенду о Ибрахиме ибн Адхаме приводит в своем агиографическом труде «Повествование о друзьях Божьих» (*Тазкират ал-аулийа*) Фаридуддин Аттар. Ибрахим ибн Адхам был царем Балха, покинувшим под влиянием мистического порыва царство, жену и сына и ушедшим в Медину, где он жил в нищете, занимаясь тяжелым физическим трудом. На связь этого повествования с легендой о Будде впервые обратил внимание И. Гольдциер, а Л. Массиньон указал на ее манихейскую версию.

<sup>67</sup> О Фудайле ибн Йиаде см. подробнее: *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. М., 1965.

<sup>68</sup> В *Фава'id ал-фу'ад* сказано: «В день Страшного суда, когда спросят: „Кто это?“ — услышат голос Всевышнего: „Это человек, опьяненный любовью к Нам, и зовут его Ма'руф Кархи“. Последует приказ: „Войди в рай“. И ответ: „Нет, ибо не из-за рая я служил Тебе“. Тогда ангелам будет приказано направить на него поток света и так притянуть в рай».

<sup>69</sup> Сари ас-Саккати — багдадский суфий, бывший торговец, отказавшийся от своей лавки и ради мистических устремлений ставший уличным разносчиком воды. Еще при жизни прославился как один из первых носителей мистической терминологии и понятий, связанных с монизмом — рассуждениями о *таухиде*, *макамате* и *ахвале*, т.е. обозначениях основных этапов пути суфия.

рый получил прозвище *Владыка познавших Истину* (Султан ал-'арифин) и «для учения которого характерны прежде всего экстатический восторг (*галаба*) и опьянение Любовью к Богу (*сукр*), всепоглощающая страсть к которому приведет влюбленного в конечном счете к слиянию с Ним»<sup>70</sup>.

Основателем багдадской школы мистицизма, разработавшим учение о божественном единстве (*таухид*), считается известный богослов и первый теоретик суфизма, уроженец Басры Абу Али ал-Харис ал-Мухасибн (ок. 781–857), испытавший влияние учения ал-Хасана ал-Басри. Он отличался комплексом чрезмерной богобоязненности (*вара*'), проповедовал культ бедности (*факр*) и упования на Аллаха (*таваккул*) как необходимые условия истинного правоверия<sup>71</sup>. Главным на Пути самосовершенствования он считал самоконтроль (*мухасаба*, отсюда его прозвище ал-Мухасибн, т.е. контролирующий себя) и самонаблюдение (*муракаба*). Ал-Мухасибн был учителем целого поколения багдадских суфиев, в том числе таких известных, как Абу-л-Хусайн ан-Нури (ум. 907)<sup>72</sup> и Абу-л-Касим ал-Джунайд. Непосредственно из его сочинений и через Абу Талиба ал-Макки (ум. 996), создателя обобщающего труда по суфизму «Пища для [страждущих] сердец» (*Кут ал-кулуб*), его взгляды восприняли братья ал-Газали.

Ал-Мухасибн, разработав отдельные положения суфийской науки о душе, создал ранее только намеченный, четкий понятийный аппарат, в частности понятие абсолютной искренности (*ихлас*) как альтернативу лицемерию (*рийа*) и показному благочестию. Эти идеи нашли продолжение в хорасанской школе «людей порицания» (*маламатийа*), одним из главных представителей которой был Хамдун ал-Кассар (ум. 884). К хорасанской школе суфизма относится и Абу Абдурахман ас-Сулами (ум. 1021), родом из Нишапура, где он основал обитель, предоставив свою большую библиотеку в распоряжение суфиев. Очень популярен его трактат по этике и психологии Пути суфия «Правила сообщества» (*Адаб ас-сухба*), концепцию которого перенял его ученик, знаменитый хорасанский богослов Абу-л-Касим Абд ал-Карим ибн Хавазан ал-Кушайри (986–1072) — автор классического суфийского сочинения «Трактат о суфизме» (*ар-Рисала ал-Кушайрийа фи-л-'илм ат-тасаввуф*), широко цитируемого в *Фава'id ал-фу'ад*.

Согласно традиции, одним из величайших учителей раннего аскетизма считается шестой имам Джа'фар ас-Садик (700–765), эпоним джа'фаритского (имамитского) направления. Его комментарий к Корану частично сохранился в толковании (*Тафсир*) Корана Абдурахмана ас-

<sup>70</sup> Ислам. Энциклопедический словарь, с. 42.

<sup>71</sup> В *Фава'id ал-фу'ад* приводится эпизод, свидетельствующий о его принципиальности и нестяжании: он отказался от богатого наследства, оставленного отцом, только потому, что тот был приверженцем му'тазилитского учения о «свободе человеческой воли».

<sup>72</sup> Абу-л-Хусайн ан-Нури — автор очень популярного среди суфиев трактата *Макамат ал-кулуб*.

Сулами, который различал четыре аспекта Корана: внешний (*захир*) — для обычных людей; внутренний (*батин*) — для избранных; как прикосновение нежной благодати (*латиф*) — для «святых» (*авлия*) и как Истина (Хакк) — для пророков. Шииты провозгласили его создателем аллегорического толкования текста Корана (*та'вил*), эзотерический смысл которого Мухаммад передал только потомкам Али. Эта неизвестная до конца тайна комментирования неизменно привлекала к методу *та'вил* суфиев, стремившихся за внешне доступным содержанием открывать глубинные пласты, требующие тщательной трактовки. Ас-Сулами подробно воссоздал предшествующую традицию толкования, включив в свой *Комментарий (Тафсир)* экзегетические высказывания не только Джа'фара ас-Садика, но и Абдаллаха ибн Аббаса (619–686) — двоюродного брата Пророка, которого предания наделяют необыкновенными познаниями Корана, отсюда его прозвище «ученый муж общины» (*хабр ал-умма*), а также Абу-л-Хусайна ан-Нури, проповедь которого о чистой, бескорыстной Любви, где он называл себя возлюбленным (*'ашик*) Бога, вызвала резкую критику традиционалистов, объявивших его еретиком (*зиндик*). Здесь же приведены высказывания выдающегося суфия Абу-л-Мугиса ал-Хусайна ибн Мансура ал-Халладжа (ок. 858–922), казненного за свои проповеди, и знаменитое утверждение: «Я есть Истина» (*ана-л-Хакк*)<sup>\*</sup>.

В суфийской литературе популярны и коранические персонажи, прежде всего два Пророка — Мухаммад и Иса (Иисус) — как подвижники, достигшие высочайшей стадии аскетизма. Ал-Джунайд подчеркивает, что суфий — это тот, чья нищета — нищета Исы, и потому в нем не иссякает прежде всего духовная потребность и отсутствуют всякие устремления, кроме жажды познания Бога. Как Мухаммад — печать Пророков, так Иса, говорят суфии, — Печать Общей Святости, которая началась с Адама и закончилась Иисусом. Отрешенность Иисуса от всего мирского нашла отражение в ряде легенд, кочующих из агиографической литературы в суфийскую. В частности, в примере, приведенном в *Фава'id ал-фу'ад*, о дольном мире, который околдовывает, а на поверку оказывается омерзительной старухой, губящей всех, кто в нее влюбляется. Поэтому дольный мир для ищущего и идущего по Пути познания — тот же постоянный двор для путников, дабы смогли они набрать для себя путевой припас духовности, не домогаясь ничего иного, что находится в нем.

Суфии веруют, что Иисус рожден Марией от Духа Святого и не имел плотского отца, отсюда его прозвание «Дух Божий», ибо он — тот совершенный дух, который явился на землю проявленностью всеобъемлющего имени Аллах. Архетип человека представляет эманацию

<sup>\*</sup> Только Бог имеет право сказать «Я», ибо Он — единственная Реальность. Поздние мистики употребляли слово Хакк для обозначения Бога.

(*таджалли*) божественного Абсолюта (*зат-и мутлак*), поэтому в нем присутствуют — как две ипостаси одной реальности — и божественная природа (*лахут*), и человеческая суть (*насут*). Согласно Корану, в Мухаммаде и Исе превалирует *лахут* как выражение их духовной (*рухани*) и божественной (*иллахи*) значимости. Суфии верили, что пребывание на «стоянке» пророков, святых и суфиев подобно не только чуду исцеления, хождения по воде и воскрешения, но и парению по воздуху и «свертыванию» пространства, когда можно оказаться одновременно в разных местах.

Разные школы суфизма, подпитывая друг друга через проповеди своих идей на всевозможных собраниях (*маджлис*), способствовали дальнейшему становлению и приращению новых мистических теорий, закрепляя и углубляя личный практический опыт отдельных старцев.

В начале своего развития аскетическое движение было закрытым, предназначенным лишь для посвященных. Считалось недопустимым разглашение мистической тайны (*сирр*) и практики, приближающей к познанию Всевышнего. На этой основе оно сблизилось с шиитским эзотеризмом, важнейшей составной частью которого были символично-аллегорическая трактовка коранического текста (*та'вил*) и выявление его внутреннего, скрытого (*батин*) смысла, доступного лишь избранным. Традиции *та'вила* положили начало теософским воззрениям на мироздание, усугубленным обращениями к побочным знаниям: алхимии, физиогномике, символике чисел и букв. Ранние аскеты, популярно излагая в своих проповедях мистические переживания, порой впадали в состояние экзальтации (*хал*, *ваджд*) и, как бы «проговариваясь», раскрывали тайны мистического откровения (*каиф*).

Распространялись суфийские настроения как посредством личного общения наставника и ученика, так и благодаря агиографической литературе и проповедям (*ва'з*), произносимым при большом скоплении народа. Учение постепенно выходило из кельи на простор площадей и многочисленные базары, становясь все более привлекательным и доступным для масс. Проповеди читали и богословски образованные люди, и не прошедшие специального курса теологии, но не менее популярные в мастерстве и умении захватить участников *маджлиса* пламенной речью с привлечением народных четверостиший (*руба'и*), по форме и содержанию близких и понятных большинству, а по напевности соотносимых со старыми народными лирическими песнями, вызывавшими неподдельный экстаз у слушателей.

История сохранила имена этих благочестивых старцев. Среди них Абу Са'ид Абу-л-Хайр (967–1049) — известный персидский шайх родом из Майханы, основавший дервишскую обитель (*хана-*

ках)<sup>73</sup> (араб. *рибат, завийа*), учредивший устав для послушников и прославившийся тем, что во время проповедей пел с *минбара* стихи, воодушевляя прихожан на участие в коллективных мистических радениях (*сама*). Приведу наиболее популярные и часто цитируемые в агиографических сочинениях четверостишия, которые, однако, не принадлежали ему, ибо Абу Са'ид стихов не писал.

Ин Ишк бале ата-е дарвишанст,  
Ходра коштан валайат-е эшанст.  
Динару дирам на зинат-е марданст,  
Джан карда-йе нисар — кар-е ан марданст.

Да, такая любовь — дар дервишей,  
Убивать себя — удел их святости.  
Ни динары, ни дирхемы не красят людей,  
Лишь тот, кто дарит душу, — воистину человек<sup>74</sup>.

Ман би ту даме карар натаванам кард,  
Эхсан-е тора шомар натаванам кард.  
Гар бар тан-е ман забан шавад хар муи,  
Ек шокр-е ту аз хазар натаванам кард.

Я ни мига без тебя прожить не могу,  
Благодеяний твоих перечеть не могу.  
Когда б на теле моем каждый волосок обрел язык,  
То и тогда бы даже одного Твоего Благодеяния и тысячью  
благодарностей мне не воздать<sup>75</sup>.

Баз а, баз а, хар анчи хасти баз а,  
Гар кафару габру ботпарасти, баз а.  
Ин даргах-е ма даргах-е ноумеди нист.  
Сад бар агар тоубэ шэкасти, баз а.

Приди снова и снова таким, каков ты есть, снова приди.  
Будь ты безбожником, зороастрийцем или язычником,  
снова приди.

Наша обитель — не обитель потерявших надежду,  
Даже стократно нарушив обет, снова приди<sup>76</sup>.

Мигуфтам йару минаданэстам кист,  
Мигуфтам ишку минаданэстам чист.

---

<sup>73</sup> *Ханаках* — дервишская обитель, обычно расположенная либо близ известной могилы «святого» (*вали*), либо близ мечети, а также комплекс зданий, служащих странно-примным домом для аскетов.

<sup>74</sup> Соханан-е манзум-е Абу Са'ид Абу-л-Хайр (Речения Абу Са'ида Абу-л-Хайра). Подготовка текста, предисл. и коммент. Сейида Нафиси. Тегеран, 1334 г. х., с. 36.

<sup>75</sup> Там же, с. 29.

<sup>76</sup> Там же, с. 4.

Гар йар инст чун таван бе у буд,  
Вар ишк инст, чун таван бе у зист.

Произносил: «Друг» и не знал, кто есть Он,

Произносил: «Любовь» и не знал, что есть Она.

Если Друг — это Он, то можно ли без Него существовать?

Если Любовь — это Она, то можно ли без Нее жить?<sup>77</sup>

Понятно, что мистическое содержание, задушевность, простота и разнообразие мелодики приведенных образцов не могли оставить равнодушными участников проповедей Абу Са'ида и не вызвать неприязнь поборников нормативного вероучения. Проповедничество в суфизме имеет свою долгую предысторию. Известны собрания, которые проводили Абу Бакр Шибли (ум. 945) в Багдаде, учитель ал-Кушайри (ум. 1074) Абу Али Даккак (ум. 1015) — в Нишапуре, младший брат Абу Хамида Газали (ум. 1111), Ахмад Газали (ум. 1126), — в Багдаде и Нишапуре, а также Фаридуддин Аттар, Джалалуддин Руми (1207–1273), Абу Исхак Казаруни, Низамуддин Аулия, Ала ад-Даула Симнани и многие другие. Собственно, знания муридам и передавались помимо личных бесед именно посредством проповедей.

Не менее популярными были проповеди другого персидского шайха, современника Абу Са'ида, — Абу-л-Хасана Харакани (ум. 1034), ревностного почитателя учения Байазиды Бистами. Проповеди его не сохранились, так как вряд ли записывались, однако некоторые вплетенные в них притчи, анекдоты и забавные истории зафиксированы в богословской литературе. Сведениям о Харакани мы обязаны «Нур ал-'улум» — сочинению, видимо, одного из его учеников, содержащему бесценный материал по истории хорасанского мистицизма X–XI вв. Этот труд переведен и введен в научный обиход Е.Э. Бертельсом.

Одна из глав «Нур ал-'улум», «О вопросах и ответах», повествует об основных тезисах суфизма. Например: «Спросили: „Какова примета того, сердцем коего овладело Бытие Бога?“ Ответил: „От головы и до пят его всё утверждает Бытие Бога, руки и ноги его, то, как он садится, ходит и смотрит, и даже то дыхание, которое выходит из его носа, говорит: Аллах!“ Спросили о шагах мужей. Сказал: „Первый шаг — тот, что говорят: ‘Бог, а другого [ничего] нет!’ Второй шаг — пламя, а третий — сгорание“. [Некто] спросил: „Кому подобает говорить о *бака*’ и *фана*’?“ Сказал [шайх]: „Тому, кто на одной шелковинке подвешен к небу. Дует ветер, который вырывает с корнем все деревья и разрушает все здания, и сносит все горы, и засыпает все моря, но

<sup>77</sup> Там же, с. 18.

его не может сдвинуть с места. Тогда ему подобает говорить о *фана* и *бака* '«»<sup>78</sup>.

Учеником Абу-л-Хасана Харакани был известный гератский суфий Исмаил 'Абдаллах Ансари (1006–1089), удостоенный в конце жизни титула *шайх ал-ислам* и наставник (*шур*). С основами мистицизма Абдаллаха познакомил отец, который тоже был суфием. В девятилетнем возрасте начал обучаться хадисам и тафсиру у ведущих гератских традиционалистов-шафи'итов. В 1026 г. отправился для продолжения образования в Нишапур, затем в Тус и Бистам. Встреча с Харакани сыграла решающую роль в духовном развитии Абдаллаха Ансари и подвигла его вступить на Путь суфийского совершенствования. Последние двадцать лет жизни он провел в родном Герате, живя аскетом и отшельником и снискав прижизненную славу на всем мусульманском Востоке. Биографы единодушно восхваляют его благочестие и широту познаний в разных областях богословия. Его труды, особенно *Мунаджат* на персидском языке, содержащий краткие молитвы, написанные рифмованной прозой, очень популярны и сегодня среди суфиев и любителей духовной поэзии. Из теоретических трактатов по суфизму следует выделить *Маназил ас-са'ирин* на арабском языке, где приводится четкая классификация стоянок (*макамат*) на Пути к мистическому прозрению, и агиографический труд *Табакат ас-суфиййа* (Разряды суфиев), переведенный с одноименного сочинения ас-Сулами на старогератский диалект. Из этих сочинений черпали сведения все позднейшие агиографы.

### Суфийские братства

**Кубравийа.** К первому поколению хорасанских суфиев XII–XIII вв. относится уроженец Хивака (Хорезм) выдающийся персидский теоретик и практик этого учения шайх Наджмуддин Абу-л-Джаннаб Ахмад ибн Умар ал-Кубра (1145–1224), прозванный «величайшим бедствием» (*ат-Таммат ал-кубра* в смысле «Великий полемист») и «шайхом, шлифующим святых мужей» (*шайх вали-тараиш*). В ранней молодости он отправился в странствия и в Египте примкнул к суфийскому кружку персидского шайха Рузбихана ал-Ваззана ал-Мисри (ум. 1189). Через несколько лет приехал в Тебриз, где изучал Сунну у Абу Мансура Хафда, но под влиянием «озаренного» Баба Фараджа Табри-

<sup>78</sup> Эти три ступени — несколько затуманенная характеристика обычных трех стадий суфизма: *илм ал-йакин*, *айн ал-йакин* и *хак ал-йакин*. Ср. определение их в *Кашф ал-Махджуб*. Поздние суфии передают эти три понятия в образе метафоры: знание об огне, непосредственное наблюдение его действия и сгорание в нем; отсюда появляется символ последней стадии — мотылек, сгорающий в огне свечи (*Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература*, с. 157–158).



зи оставил религиозные науки, встав на путь мистицизма. В Хамадане некоторое время был учеником Аммара ибн Йасира ал-Бидлиси (ум. 1187). Хирку посвящения получил из рук Исма'ила ал-Кисри (ум. 1193) перед отъездом в Египет к Рузбихану, который счел его подготовленным в знании суфийского Пути и направил с большими полномочиями в Гургандж. Здесь он основал обитель (*ханака*) и братство *Кубравийа* — одно из двенадцати материнских братств, придерживавшееся учения о трезвости (*сахв*) Джунайда Багдади. Это была среднеазиатская школа мистицизма суннитского толка, возводившая цепь духовной преемственности через Ма'руфа ал-Кархи (ум. 816) к Абу Бакру либо к Али ибн Аби Талибу. Проалидские настроения, распространенные среди части членов *Кубравийа*, в XV в. привели к образованию двух самостоятельных шиитских братств — *Захабийа* и *Нурбахшиийа*.

У братства *Кубравийа* не было иерархической организационной структуры, местные обители не подчинялись центральной, а управлялись наставником (*халифа*), который и определял правила поведения послушников. Во главе ханакаха в Хорезме стоял сам Наджмуддин Кубра, в Соктаре под Бухарой — его ученик Сайфуаддин Бахарзи (ум. 1261), преемники которого распространили идеи Кубра вплоть до западных границ Китая.

*Кубравийа* породила ряд дочерних братств, возводящих свою генеалогию к ученику Кубра Мадждуддину Багдади (ум. 1209 или 1219): в Индии (Дели, Бихар) — братство *Фирдоусийа*, основанное учеником Сайфуаддина Бахарзи Наджибуддином Мухаммадом (ум. ок. 1300); братство *Рукнийа*, ведущее происхождение от создателя учения *вахдат аш-шухуд* Рукнуддина Ала ад-Даула ас-Симнани (1261–1336); братство *Алийа*, основанное Али ибн Шихабудином Хамадани (1314–1385), который в 1371 г. поселился в Кашмире, где взялся за активную исламизацию населения. Все братства придерживались установок Кубра, который учил следовать по «пути Джунайда», т.е. отправлять ритуальные обязанности, соблюдать пост, молчать, отрешаться от мирского, мысленно поминать Бога, ориентироваться на наставничество духовного руководителя, объясняющего муриду значение его снов и видений и дающего в связи с этим те или иные предписания.

Наджмуддин Кубра сформулировал десять принципов «Пути, ведущих к Богу»: 1. *Тауба* — возвращаться к Богу по своей воле, отказавшись от своего «я»; 2. *Зухд* — отказаться от всего мирского и подавлять стремление к нему; 3. *Таваккул* — во всем полагаться только на милость и могущество Бога, добровольно отказавшись от проявления собственной активности; 4. *Кана'а* — проявлять умеренность и довольствоваться малым, освобождаться от низменных влечений; 5. *Узла* —

закалять душу в уединении (не говорить, не слушать, не смотреть); 6. *Мулазамат аз-зикр* — мысленно, добровольно, постоянно поминать Бога, что препятствует подлости, зависти, скупости и лицемерию; 7. *Таваджжух илаллах* — обращаться к Богу всеми помыслами, беззаветно любить Его, когда ничего другого не существует; 8. *Сабр* — терпеливо добровольно сносить все тяготы и муки борьбы с вожделением, полируя сердце и очищая дух; 9. *Муракаба* — созерцать в ожидании милости Сущего, поскольку сердце готово к ней; 10. *Рида* — освобождаться (*суиф*) от чувства неудовлетворения своей любовью к Богу в признании, что Бог тебя возлюбил.

В братстве *Кубравийа* была разработана система цветосветовой символики, каждый цвет которой отражал ту или иную ступень на пути познания. Видение белого цвета означало ислам, желтого — веру (*иман*), темно-синего — божественную милость и благотворение (*ихсан*), зеленого — устойчивый покой (*итминан*), голубого — истинную уверенность (*ийякин*), красного — интуитивное знание Бога (*ирфан*), а черного — страстную любовь к Богу и экстатическое смятение. Эта символика впоследствии была заимствована другими братствами, наряду с десятью принципами Пути.

Кубра погиб во время взятия монголами Гурганджа, который он, согласно легенде, защищал вместе со своими учениками. Его могила находится рядом с ханаках в поселке Куня-Ургенч. Тогда же был убит монголами и прославленный мистик Аттар, считавший своим духовным руководителем Халладжа.

***Сухравардийа.*** Одним из знаменитых учеников Ахмада Газали был основатель братства *Сухравардийа* Абу Наджиб ас-Сухраварди (1097–1168) — автор популярного руководства для суфиев *Адаб ал-муридин* (Правила для муридов). *Сухравардийа* — одно из двенадцати материнских братств, придерживавшееся суннитского (шафи'итского) мазхаба, — ведет свою духовную цепочку (*силсила*) от Али ибн Аби Талиба через Джунайда Багдади (ум. 910) к Ахмаду Газали (ум. 1126). Основателем духовно-религиозной теории и практики этого братства считается Шихабуддин Абу Хафс Умар ас-Сухраварди (1145–1234/35) — племянник Абу Наджиба ас-Сухраварди. Последний организовал в Багдаде мадраса Низамийа, куда отовсюду стекались ученики и где первоначальный курс обучения прошел Абу Хафс, впоследствии ставший известным суннитским проповедником и наставником. Халиф ан-Насир (1180–1225) построил для Абу Хафса обитель в Багдаде, где он читал лекции и принимал учеников, одним из которых был знаменитый персидский поэт Са'ди Ширази (ум. 1292).

Перу Абу Хафса ас-Сухраварди принадлежит ряд сочинений по суфизму, и прежде всего *Авариф ал-ма'ариф* — знаменитое руковод-

ство по вопросам этики и практики суфизма. Это сочинение явилось нормативным не только для членов братства *Сухравардийа*, но и для индийских чиштиев, не выработавших своей теоретической базы. В отличие от чиштиев сухравардии не стояли в оппозиции к властям предрержащим. Сам Абу Хафс неоднократно выполнял поручения халифа ан-Насира, стремившегося объединить мусульманских правителей перед угрозой монгольского нашествия. Абу Хафс был послан с дипломатическими поручениями в Каир к Айюбиду ал-Малику ал-Адилю (1200–1218), в Конью к сельджукскому султану Кай Кубаду (1219–1236) и в Бухару к хорезмшаху Мухаммаду (1200–1220). От халифа Насира Абу Хафс получил почетное звание главы всех шайхов (*шайх аш-шуйух*) Багдада.

Стиль жизни Абу Хафса, его близость ко двору и политическая активность, отказ от строгой аскезы и изнуряющих постов, а главное — резкое неприятие практики суфийских радений (*сама'*) как несовместимых с нормами шариата стали основополагающими для индийских сухравардиев. Братство *Сухравардийа* распространилось в Индии в первой половине XIII в. и вскоре стало наряду с *Чиштийа* одним из самых популярных в Синде, Пенджабе, Мултани и Гуджарате, где оно оформилось в организацию со строгой системой соподчинения обитателей верховному руководству. Оно не было столь разношерстным, как *Чиштийа*, опиралось в основном на имущие слои общества и не отказывалось от почестей и даров. Способность к адаптации, симпатии к местным пантеистическим учениям, заимствованная из йоги дисциплина и прежде всего активная популяризаторская деятельность последователей Шихабуддина Абу Хафса Сухраварди стали решающими в повсеместном распространении ислама не только в Индии, но и в Индонезии и Африке.

В Индии этому в значительной степени способствовали шайх Нуррудин Мубарак Газнави (ум. 1235), который в правление султана Шамсуддина Илтутмышы (1211–1236) был шайх ал-исламом г. Дели; кази Хамидуддин Нагори (ум. 1274), перу которого принадлежит трактат *Лавами*; страстный популяризатор радений *сама'*, сблизившийся на этой почве с чиштиями Бахауддин Закарийа (1182–1262), при внуке которого Рукнуддине Фазлуллахе (ум. 1335) индийские сухравардии добились особого влияния в Делийском султанате. В мировоззренческом аспекте сухравардии следовали доктринам Абу Хамида Газали (1058–1111), обоих Сухраварди (дяди и племянника) и Мухийуддина Мухаммада ибн Араби (1165–1240). В практике они придерживались громкого коллективного богопомятия (*зикр*), началом которого была формула *шахады* (свидетельства): *Ла илаха илла Ллаху ва Мухаммадун расулу Ллахи* — «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — Пророк Его».

При личном тихом зикре практиковалась семичастная формула, которая начиналась с первой части *шахады*, т.е. без упоминания имени пророка Мухаммада: *Ла илаха илла Ллаху*, затем Аллах и его эпитеты — Хува, Хайй, Вахид, Азиз, Вудуд. Инициация проходила в два этапа, первый из которых длился от трех до шести месяцев. Второй — зависел от степени подготовленности «идушего по Пути» (*салика*), после чего он удостоивался особой одежды и сшитого из четырех, пяти или двенадцати клиньев головного убора, цвет которого не имел значения.

Индийские сухравардии придерживались традиций, заложенных основателями братства. Они часто бывали при дворах делийских султанов, не отказывались от пожалованных им вакфных земель и отличались приверженностью к роскоши. Популярность их была безграничной даже среди чиштиев-аскетов, о чем свидетельствуют многие страницы *Фава'id ал-фу'ад*, посвященные современнику Фаридуddина Мас'уда Гандж-и шакара — Бахауддину Закарийа Мултани, в окружении которого вплоть до его смерти, т.е. около 25 лет, находился прославленный поэт Фаридуddин Ираки (ум. 1289). Его мистические стихи «Вспышки» («*Лама'ат*»), написанные под влиянием философии «озарения» Мухийуддина Мухаммада ибн Араби, и сегодня исполняются пакистанскими *каввали* на могиле его учителя Бахауддина Закарийа в Мултани.

**Кадирия.** К концу XIII в. организационно оформилось самое распространенное в мусульманском мире суфийское братство *Кадирия*, основателем-эпонимом которого считается уроженец иранской провинции Гилян известный ханбалитский проповедник и богослов Абдулкадир ибн Аби Салих Джангидуст Гилани (ал-Джилани) (1077–1166), прозванный *тир-и дастгир* (старец-помощник) и *гаус-и а'зам* (великий заступник). Абдулкадир Гилани обучался в Багдаде у Абу Саида ал-Мубарака ал-Мухаррими. Вел аскетический образ жизни и первоначально особых симпатий к суфиям не питал и даже отказывался посещать занятия в мадраса Низамийа, поскольку в это время там читал лекции известный суфий Ахмад Газали, заменивший на посту преподавателя своего старшего брата — Абу Хамида Газали (1095). Но, видимо, это была скорее личная неприязнь к Ахмаду Газали, ибо позже Абдулкадир Гилани посещал школу мистика Абу-л-Хайра ад-Даббаса (ум. в 1131) и, несомненно, был знаком с мистическими учениями своего времени.

Братство *Кадирия* утвердилось в Индии в конце XIV в. и знаменито отправлениями коллективных радений *сама'*, индивидуального тихого зикра и громкого общего. Громкий зикр (*зикр-и джали*) состоит из трех частей: чтение касыды ал-Барзанджи в прославление Пророка,

рецитация обязательных молитв братства, завершающаяся наставлениями шайха. Индивидуальный, или тихий, зикр (*зикр-и хафи*) выглядит так: скрестив ноги, чтобы большие пальцы их упирались в подколенья, выпрямив туловище, закрыв глаза и сложив пальцы рук на коленях в форме слова «Аллах», суфий мысленно читает суры *Фатиха* и *Ихлас* и произносит формулу зикра из семи слов — эпитетов Бога. На голове члены братства носят войлочные шапки — *аракийя* со своеобразной эмблемой — зеленой розой с тремя рядами лепестков (5–6–7, означающих пять столпов веры ислама, шесть основ веры и семь слов в формуле зикра братства)<sup>79</sup>.

**Чишти́йя.** Особой популярностью пользовалось братство *Чишти́йя*. Шайхи этого братства проповедовали человеколюбие, отрицание богатства, доступ в братство всех желающих как людей равных перед Богом, невзирая на социальное положение и конфессию, т.е. все то, чего были лишены простые люди. Кроме того, многие положения чиштиев были близки к индийским религиозным учениям, поэтому воззрения шайхов этого братства распространялись среди населения Индии быстрее, чем нормативный ислам<sup>80</sup>.

Братство *Чишти́йя*, так же как и *Сухравардийя* возникшее за пределами Индии — в Восточном Хорасане, свою духовную преемственность (*силсила*) возводит к Али ибн Аби Талибу через Ибрахима ибн Адхама (ум. 776) и Хасана ал-Басри (ум. 728). На рубеже XII–XIII вв. братство оформилось в Индии. Основатель братства — Абу Исхак аш-Шаами (ум. 1097) был последователем месопотамской школы суфизма. Он переехал из Ирака в селение Чишт (около Герата) и основал там обитель. Затем цепочку от Абу Исхака аш-Шаами продолжили Абу Ахмад Абд ал-Чишти — Мухаммад Захид Чишти — Абу Йусуф Чишти — Насируддин Чишти — Ма'дуд Чишти — Ахмад Чишти — Шариф Зиндани — Ходжа Усман Харвани. Последний был наставником Му'инуддина Чишти и на нем развитие силсила на территории Хорасана кончается. Его преемником стал Му'инуддин Хасан Сидджи Чишти (1142–1236), с которого начинается индийская *силсила*. Му'инуддин обучался в Бухаре и Самарканде, к суфизму приобщился в Нишапуре, в Индию приехал в 1193 г. и обосновался в Адждере, основав там обитель. Его преемником стал Кутбуддин Бахтийяр Каки, которому наследовал Фаридуддин Гандж-и шакар (1172–1265), а затем Низамуддин Аулийя, чью роль в распространении идей братства в Индии следует отметить особо. В своей деятельности Низамуддин Аулийя опирался на созданную им широко разветвленную сеть обителей (*ханаках*). В то время как его наставник Фаридуддин Гандж-и шакар наде-

<sup>79</sup> Акимушкин О. Ф. ал-Кадирийя. — Ислам. Энциклопедический словарь, с. 126.

<sup>80</sup> Murray I. Islam in India and Pakistan. Calcutta, 1959, p. 116, 127.

лил полномочиями всего семерых наместников-*халифа*, у Низамуддина их насчитывалось до семисот. Когда Мухаммад Туглак (1325–1351) перенес столицу из Дели в Девагири, он направил на Декан своего ученика Ходжу Азизуддина. За шестьдесят лет (1265–1325) его руководства братством позиции чиштиев укрепились в Мальве, Гуджарате, Кашмире, а также в бенгальских городах Лакхнаути и Пандуа<sup>81</sup>.

Чиштии не признавали принцип наследования в руководстве, и обычно преемника либо назначал предыдущий шайх, либо его выбирали. Обители чиштиев отличались скромностью и состояли из большого зала (*джама'ат хана*), где собирались, обучались и проводили совместное богопомяновение (*зикр*), и небольшой кельи для шайха-наставника. Чиштии отвергали предложенные им чины и отказывались от любых контактов с властью, отрицали накопительство, а в своей доктрине опирались на концепцию *вахдат ал-вуджуд*.

Как явствует из *Фава'id ал-фу'ад*, члены братства Чиштиа не работали своей теоретической базы и пользовались в основном доктринами сухравардиев, несколько смягчая их в плане членства, отправления культа и активного участия в распространении идей братства через дочерние организации.

На начальном этапе своего развития суфизм состоял скорее в практических, нежели теоретических установках, так как людей с богословским образованием среди ранних суфиев было немного. По мере же становления суфийских братств авторитет и популярность учения возрастали среди различных слоев и социальных групп мусульманского общества, под практику подводилась теоретическая база и вырабатывался понятийный аппарат. Морально-этическая сторона суфизма всегда имела ярко выраженный демократический характер, отражая умонастроения людей, осознававших несправедливое устройство мира и находивших отдушину в уходе от реальности. Но схоластические изыски мистиков подчас доходили до абсурда. Типичный пример таких «игр» трактовка слова «суф».

Первая буква термина «суф», указано в трактате *Аврад ал-ахбаб*, а именно *сад*, начинает такие слова-символы, как искренность (*садакат*), защита (*сийанат*), добронравие (*салах*); вторая буква, *вав*, — верность (*вафа*), соединение (*васл*), восторг (*вадж*); третья буква, *фэ*, — радость (*фарах*), победа (*фатх*), утешение (*фарадж*). Эти сигнальные понятия-метки становились своеобразными опознавательными знаками будущего морально-нравственного кодекса суфиев, одним из главных концептов которого стал идеал совершенного человека (*инсан-и камил*).

<sup>81</sup> Суворова А.А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М., 1999, с. 144.

В мусульманском богословии термин *инсан-и камил* впервые ввел Ибн Араби. В основе его учения о совершенном человеке лежат представления о параллелизме в строении вселенной и человека, который предстает не только прототипом мира, но и копией Бога (*нусха-и Хакк*). Он своеобразный полюс (*кутб*), вокруг которого вращаются все сферы сущего, как материальные, так и духовные, поэтому он — *священный свиток (мухтасар-и шариф)*, в котором соединились прекрасная душа, сошедшая из горнего мира, и безобразная телесная оболочка, принадлежащая миру дольнему. Согласно Ибн Араби, совершенный человек есть перешеек между светом и тьмой. Всевышний дал ему два ока: одним он обращен к свету, который указывает ему выбор правильного Пути, другим — ко тьме, которой он следует<sup>82</sup>. Но, будучи причиной и целью творения, он занимает в мироздании исключительное положение. Ему подчиняются живые существа, горы, реки, моря и пр. Совершенный человек — залог существования вселенной, он — *столп (имад)*, на котором покоятся небеса. Первое творение Бога — Мухаммадова сущность (*хакика ал-Мухаммадийа*), давшая начало совершенному человеку, и она заключается в божественном знании; а это знание передается пророкам, посланникам и святым, каждый из которых отражает одну из множества истин (*хака 'ик*). Пророк Мухаммад — совершеннейший из совершенных, своего рода «матрица» рода человеческого, ради которого и создан этот подлунный мир.

Разделяя эти взгляды, Абу Хамид Газали отмечал, что разум (*акл*) человека соответствует высшей духовной сфере вселенной (*малакут*), его душевные силы и ощущения — средней, полутелесной сфере (*джабарут*), физические свойства — низшей, материальной природе (*мулк*). Согласно Газали, человек есть бледная копия божественных атрибутов, ибо, как трактует Коран, он, подобно Аллаху, «видит, слышит, обладает членами» и т.п. Но вместе с тем Газали отрицал тождественность божественных и человеческих атрибутов, избегая обвинений в проповеди воплощения Бога в человеке (*хулул*).

Газали принадлежит заслуга окончательной легализации идей суфизма. Он утверждал ценность морально-этических установок суфиев, указывал на глубокое осмысление веры через самодисциплину, уединение, молитвы и поминание Бога. Излагая теорию и практику суфизма, Газали пришел к выводу, что они не противоречат нормативному исламу, и обосновал это толкованием аятов Корана и хадисов<sup>83</sup>. Он считал, что идеи суфиев, их опыт мистической любви к пророку Му-

<sup>82</sup> Подробнее см.: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993, с. 71.

<sup>83</sup> Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. Пер. с араб., исследование и коммент. В.В. Наумкина. М., 1980, с. 37, 213, 298–299.

хаммаду могут стать силой, объединяющей всех мусульман. Вот почему труд Газали «Воскрешение наук о вере» вызывал признательное и уважительное отношение как суфиев, так и сторонников традиционного вероучения.

В это время в общих чертах складывается и собственно суфийская традиция, отличная от прочих идейных и религиозных течений в исламе. Создаются сочинения, фиксирующие теорию и практику суфийского учения, авторы которых стремятся доказать правомочность существования суфизма в лоне ислама и закрепить особую терминологию. Появляются специальные труды (конец X — начало XI в.), в том числе *Китаб ал-лума' фи-т-масаввуф* Абу Насра ас-Сарраджа ат-Туси (ум. 988), где изложены доктрины суфизма, сопровождаемые многочисленными цитатами из источников; *Китаб ат-та'арруф* Абу Бакра Мухаммада Калабази (ум. 990 или 995 в Бухаре) — сочинение, высоко ценимое суфиями, особенно в средневековой мусульманской Индии. Об этом труде Шихабуддин Йахйя ал-Мактул Сухраварди (ум. 1191) заметил: «Если бы не *ат-та'арруф*, мы бы не знали *ат-масаввуф*». В этот же период появляется и третий обобщающий труд по суфизму — *Кут ал-кулуб* Абу Талиба ал-Макки (ум. в 998 в Багдаде), на который опирался ал-Газали и цитаты из которого встречаются в более поздних сочинениях, в том числе и в *Фава'id ал-фу'ад*. Следует упомянуть и сочинения крупного представителя хорасанской школы суфизма Абу Абдуррахмана ас-Сулами (ум. 1021) *Рисалат ал-маламатийа*, *Адаб ас-сухба* и *Хака'ик ат-тафсир*, а также уже упомянутые *ар-Рисала ал-Кушайрийа фи-л-'илм ат-масаввуф* (Рисала-и Кушайри)<sup>84</sup> и *Раскрытие скрытого за завесой (Кашиф ал-махджуб)* Абу-л-Хасана Али ибн Усмана ал-Джулаби ал-Худжвири (ум. между 1072 и 1076/77).

Два последних трактата были очень популярны на Востоке, и на них ссылаются почти все средневековые авторитеты, в частности Фаридуддин Аттар (ум. 1220) в агиографическом сочинении *Повествование о друзьях Божьих (Тазкират ал-аулийа)* и Абдуррахман Джамии (1414—1492) — в *Дуновениях дружбы из сердечной святыни (Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс)*.

Поскольку трактат ал-Худжвири прямо или косвенно цитируется в *Фава'id ал-фу'ад*, приведем вкратце его содержание. Суфизм — мирозерцание, при котором во главе всего стоит Абсолют, обычно не называемый Богом. Это Высшее Начало обозначается по-разному: арабы именуют Его Сущностью Абсолюта (*Зат-и Мутлак*), а иранцы —

---

<sup>84</sup> Трактат вскоре после его написания был переведен на фарси Абу Али Хасаном Усмани. В XV в. шайх братства *Чиштиийа* Мухаммад Гесудараз сделал к нему пояснения, свидетельствующие о том, что это произведение сохраняло популярность на протяжении нескольких веков.



Сутью Божества или *Биранг*, буквально «бесцветный», но чаще всего термином Истина, Истинный (*Хакк*).

Вселенная, проникнутая Истинным, подразделяется на миры: первый — низший, материальный, включающий камни, растения, животных и людей, т.е. мир вещный, окружающий человека и ощущаемый им, — *'алам-и махсусат*. Этому подлунному миру присущи явления роста и распада, истока и возврата (*мабда' ва ма'ад*), другими словами — движение по кольцу (*истихала*), замыкающемуся на последнем звене — человеке. Таким образом суфий, взыскующий Бога, заключен в кольцо низшего мира и должен стремиться к освобождению из него. Подлунный мир перемежается с четырьмя стихиями (сфера первой стихии — земля или прах; сфера второй — вода; сфера третьей — воздух; сфера четвертой стихии — огонь). Суть праха — существовать для растений, суть растений — животные, суть животных — люди, суть людей — совершенный человек (*инсан-и камил*). Следует перечисление четырех духов человека: растительного, животного, человеческого и ангельского. Растительный дух жив водой, согласно аяту двадцать первой суры Корана: «Мы... сделали из воды всякую вещь живую» [21:31]; животный дух — велениями Аллаха, согласно аяту семнадцатой суры Корана: «Скажи: „Дух от повеления Господа моего“» [17:87/85]; человеческий — дыханием: «И Мы вдохнули в нее (Марию) от нашего духа и сделали ее и ее сына знамением для миров» [21:91]; ангельский — святым духом.

Второй мир — духовный, сверхчувственный и негласный (*'алам-и малакут или алам-и арвах*) — выше первого: в то время как окружающее нас преходяще, духовная, бестелесная сущность постоянна и вечна. Далее идет описание сотворения небес по нисходящей: седьмые небеса — Сатурн, шестые небеса — Юпитер, пятые небеса — Марс, четвертые небеса — Солнце, третьи небеса — Венера, вторые небеса — Меркурий, первые небеса — Луна. Над семью небесами возвышаются: зодиакальная сфера планет, подчиняющаяся законам Корана; зодиакальная сфера восьмых небес, где расположен Божий Трон, который поддерживают носители Трона (*хамилул-и ариш*): Джабраил, Мика'ил, Исрафил и Азра'ил. Они олицетворяют четыре функции эманации (*файд*): первый внушает существам знания, второй доставляет им насущную пищу, третий наделяет их бытием, четвертый прекращает в положенный срок их жизнь; затем идут: божественная сфера девятых небес; беззвездность десятых небес и одиннадцатые небеса — эмпиреи, откуда льется сплошной Свет.

Между этими мирами существует уподобленный мир (*алам-и мисал*), который отражает то, что присуще первым двум, воспроизводя это в виде призраков.

В третьем измерении есть еще один мир, промежуточный между духовным и чувственным. Это — мир необходимости (*алам-и лазим или алам-и джабарут*), мир абсолютного покоя, который, как торжество царствия небесного, суфии сравнивают со сном без сновидений.

Превыше же всего эмпирии, где находится Божественная Сущность (*Алам-и Хувийат*), которая и есть Начало всех Начал. Все миры суть ее эманация, из нее на остальные миры льется сплошной поток Божественного Света. Другие миры относятся к Божественной Сущности, говорят суфии, так же как волны — к океану или лучи — к солнцу.

С этим положением перекликается представление о человеке. На вопрос: «Что такое человек?» — суфий отвечает: «Он есть атом Божественной Сущности, заключенный в грубом теле, а по отношению к миру реальному (макрокосму) он — его малая форма (микрокосм), познав которую познаешь Господа. А посему согласно хадису Пророка: „Тот, кто познал самого себя, познал Господа своего“, ибо Истинный сотворил людей, чтобы они Его познали». Приводится известный хадис ал-Кудси, объясняющий причину сотворения человека: «Я был скрытым сокровищем, и хотел Я быть познанным, и создал Я мир», совершеннейшее творение в котором — человек. Человек — «свиток», на котором начертаны письмена Бога, явившие собой всю Вселенную. И другой хадис: «Аллах сотворил Адама по своему подобию», поэтому тот, кто познал себя, познал духовно Бога и познал мир. Но для этого нужно пройти сложный мистический Путь, который есть, по сути, странствование путника к Богу и странствование в Боге: первое — конечно, второе — бесконечно. Путь постепенно приводит к свету и способности видеть вещи такими, какие они есть. В результате человек умирает в своем бытии и рождается в бытии Бога. Стало быть, конечная цель человека — духовное единение с Абсолютом, к которому он постоянно стремится. Для достижения этой цели человек должен пройти сложный, тернистый Путь, состоящий из четырех стадий: шариат, тарикат, ма'рифат и хакикат.

Первая стадия — шариат — прямой, правильный Путь, или предписания, авторитетно установленные в качестве свода обязательного религиозного закона. Источниками шариата являются Коран и Сунна Пророка, а также указания Корана относительно религиозной догматики (*ака'ид*), этики (*ахлак*) и юриспруденции (*фикх*). В этой стадии адепт должен выполнять все предписания шариата. После того как он укрепился в знании религиозных истин, он вступает во вторую стадию — тарикат (Путь духовного совершенствования).

В десять условий тариката входят: раскаяние; поиски пира, или наставника; страх перед Богом за деяния свои; надежда на милость Божью; отказ от наслаждений и похоти плоти; становление адепта

учеником (*мурид*); служение пиру; беседа с разрешения пира; слушание его наставлений; предание себя строгой аскезе. Ученик, достигший определенной стадии служения, получает одежду из грубой шерсти (*хирка*) — власяницу, сшитую нитками самим шайхом-пиром как дар его магической силы (*барака*). Одновременно вступивший в братство получает и перемётную суму (*пишкул*), служащую для сбора подаяний. На Пути тариката одним из средств повышенного религиозного возбуждения служит богопомятие (*зикр*), а также повторение специальных формул, характерных для каждого отдельного суфийского братства, которые сообщаются неофиту во время инициации. Существует два вида зикра: громкий (*зикр-и джали*), иногда сопровождаемый музыкой, и тихий (*зикр-и хафи*), произносимый шепотом или мысленно, а также индивидуальный и коллективный, совершаемый в определенные дни. Внешне это достигается так: участники зикра, а таковыми являются все члены братства, становятся или садятся в круг и, производя ритмическое движение корпусом, произносят одно из девяноста девяти имен Аллаха или специальную религиозную формулу братства. После этого, впав в мистическое настроение и на время возвысившись не только над собой, но и над своим сознанием, они начинают испытывать особое чувство, как бы утопая в блаженстве познания Всевышнего. Однако такое состояние было уделом немногих и наступало как завершение длительного Пути подвижничества и молитв.

Затем суфий вступал в третью стадию — ма'рифат (*гносис*) — интуитивное познание Бога. В десять условий ма'рифата входит: полное уничтожение себя в Боге, принятие аскетизма, перенесение любых тягот, поиски всего чистого и дозволенного, познание и соблюдение всех правил шариата и тариката, отречение от этого мира, достижение тайн экстаза, когда суфия охватывает внезапно нахлынувшая радость от «вкушения» (*завк*) особого чувства мистического озарения (*хал*)<sup>85</sup> и единения с Богом (*васл*), достигаемого в том числе и практикой специальных упражнений по искусственной задержке дыхания. Такой искус, похожий на индийский йогизм, может посещать суфия неоднократно и считается даром свыше, не поддающимся словесному определению. В этот момент душа человека, как бессмертная частица Божественной сущности, соединяясь с Первоначалом, становится неразделимой с ним. Это состояние прекрасно передано суфийскими поэтами, начиная с Сана'и, Аттара, Руми и кончая персоязычными поэтами средневековой Индии. В образной форме поэты

---

<sup>85</sup> Родоначальниками науки о состояниях (*хал*) и стоянках (*макамат*) традиционно считаются Зу-н-Нун Мисри (ок. 796–860/61) и Абу Али ал-Харис ал-Мухасибиди (ок. 781–857).

суфии рисуют соединение (*таухид*) мистика с Богом, к которому стремится каждый «идуший по Пути познания Всевышнего» (*салик*). Стремление мистика к соединению исключает возможность награды в загробной жизни, ибо служение суфия есть бескорыстное стремление к воссоединению с Богом. Как пример такого служения показательны молитвы-импровизации первой женщины-подвижницы — Раби'и ал-Адавийа<sup>86</sup>.

В стадии ма'рифат следует пройти несколько путей, каждый из которых именуется «прогулкой, путешествием» (*сайр*). Первая «прогулка» — «путешествие к Богу». В этом состоянии душа мистика начинает сердцем постигать Истину и видеть все действия и имена исчезающими в действии Всевышнего. Вторая называется «прогулкой в Боге». Здесь мистик становится отмеченным качествами самой Истины и начинает ощущать ее приближение. Третья — «путешествие с Богом». Здесь суфий уже предстает перед Истиной, как некогда пророк Мухаммад, вознесенный на небо, предстал перед Аллахом. В этой стадии двойственность исчезает: Истина и адепт сливаются воедино. Нет никакого бытия, кроме Истины, — и сам адепт погружается в состояние небытия. Четвертая стадия называется «путешествие с Богом под Богом». Здесь суфий, находясь в состоянии экстаза, совершает обратное шествие, начиная осознавать, что его «я» не есть обособленная сущность, а есть атом все воспроизводящей начальной субстанции. Тогда, по терминологии суфиев, он достигает состояния, именуемого «фана». Этот термин суфии возводят к кораническому стиху: «Всякий, кто на ней, исчезнет» [55:26], он означает самоуничтожение, стирание личностных качеств и атрибутов, замену их божественными<sup>87</sup>. Суфий теряет говорящую (*натика*) душу и забывает о своем прежнем состоянии, вступая в вечное «пребывание в божестве» (*бака*). Теперь — он атом самой Истины. Объяснить это состояние словами очень сложно. Знаменитый персидский суфий Абу-л-Хасан Харакани (ум. 1034) дает следующее определение: «Суфий не тот, у кого рубище и молитвенный коврик, не тот, кто ревностно блюдет правила дервишизма, а тот, кого нет, кто исчез».

Поэтически эти строки воспроизвел в *Маснави-йи ма'нави* Руми:

---

<sup>86</sup> Свое служение Богу Раби'а определяла как Любовь к Нему и соединение с Ним: «О Господи, звезды светят, сомкнулись очи людей, закрыли цари врата свои... Всякий влюбленный уединился со своей возлюбленной, а я теперь одна с Тобою. О Господи, если я служу Тебе из страха перед адом, то спали меня в нем, а если служу я Тебе в надежде на рай, изгони меня из него. Если же служу я Тебе ради Тебя самого, то не скрой от меня Своей вечной красы» (*Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература*, с. 17–18).

<sup>87</sup> Подробнее см.: *Ислам. Энциклопедический словарь*, с. 251.

گفت قایل: در جهان درویش نیست  
ور بود درویش، آن درویش، نیست  
چون زبائنه شمع پیش افتا  
نیست باشد، هست باشد در حساب

Изрек сведущий: «Нет в мире дервиша,  
А если бы и был дервиш, он бы не был.  
Подобен язычку пламени свечи он пред Солнцем;  
Считается существующим, хотя и не существует»<sup>88</sup>.

В стадии ма'рифат суфий приобщается к *наставничеству*, ему жалуют «власяницу мистического познания и преданности» (*хирка-и урадат*) и он становится «истинным учеником» (*мурид-и хакики*).

Четвертая ступень суфия на Пути восхождения к Богу именуется Истина (Хакикат). В этой стадии суфий чувствует себя духовно приближенным к Богу — Истинным, созерцая предметы в их раскрывшемся подлинном образе. В этой стадии суфий уже не живет на земле, его существо пребывает между бытием и небытием, как бы в постоянном озарении и экстазе, когда все земное для него не существует и не касается его. По суфийской терминологии — это уничтожение личности в обоих мирах. В десять степеней хакиката входят такие положения, как обязанность постичь добро и зло, сокрытие от непосвященного тайны мистического экстаза, знание и обязательное исполнение каждого из десяти положений шариата, ма'рифата и хакиката.

Изложенные суждения приводятся в суннитских трактатах. Что касается шиитских воззрений, то с некоторыми модификациями они рассматриваются крупнейшим исмаилитским философом Насир-и Хусравом (1054—1088) в ряде его произведений, в частности в таких, как «Трапеза братьев» (*Хан ал-Ихван*) (1031) и приписываемое ему «Зерцало ищущих Истинного» (*Мир'ат ал-мухаккикин*) (1069), в предисловиях к которым автор замечает, что с их помощью можно взглянуть на себя, и как в зеркале, увидеть Бога, вкусив предварительно весь необходимый путевой припас. С философской стороны указанные проблемы рассмотрел прославленный мусульманский философ Абу Али ибн Сина (980—1037) в трактате «Исток и возврат» (*Мабда' ва ма'ад*), в котором подчеркивал, что от истока возможно прийти к достойному возврату, лишь пройдя ряд стадий, которые как завесы скрывают Лик Истинного, а также Абу-л-Хасан Али ибн Усман ал-Джуллаби ал-Худжвири в упомянутом сочинении «Раскрытие скрытого за завесой» (*Каиф ал-махджуб*).

Итак, Путь мистического самосовершенствования все суфии подразделяют на шариат, тарикат, ма'рифат и хакикат. *Аш-шари'а* —

<sup>88</sup> Руми. Маснави-йи ма'анави. Тегеран, 1378 г. х., тетрадь 3, ст. 3670, с. 454.

комплекс закреплённых Кораном и Сунной обязательных предписаний для всякого правоверного мусульманина. Обязателен он и для суфия, вступившего на Путь, ибо, не пройдя его, он не может вступить в следующую стадию. *Тарик*, или *тари́ка*, — буквально «дорога, путь» — термин, появившийся уже в IX в. и обозначающий метод, ведущий к мистическому познанию Истины. В XI — середине XII в. в Хорасане на базе обитателей с устойчивым составом учеников создается своеобразный институт учитель (*шайх*, *мурид*, *пир*) — ученик (*мурид*), беспрекословно подчинявшийся своему наставнику на Пути следования к Богу. Метод *тари́ка* становится равнозначным *сулук* (Путь), а путник получает название *салик* (странник). Суммируя, можно повторить вслед за известным суфием Азизудином Насафи, что «*шариат* есть Слово пророков, *тари́кат* — деяния пророков и *хакикат* — видение пророков»<sup>89</sup>.

Обратимся к высказываниям самих суфиев. Ал-Джунайд, лидер иракской школы суфизма, отмечал: «Тасаввуф зиждется на восьми свойствах: великодушие, покорность, терпение, символика, скитание на чужбине, шерстяное облачение, странничество, нищета, и укрепляется восемью свойствами восьми посланников: великодушием Ибрахима<sup>90</sup>, покорностью Исхака<sup>91</sup>, терпением Аййуба<sup>92</sup>, символизмом Закарийи<sup>93</sup>, скитанием Йахьи<sup>94</sup>, шерстяным одеянием Мусы, странничеством Исы и нищетой Мухаммада».

Ал-Джунайд подчеркивал: «Мы вынесли тасаввуф не из шумных споров и перебранок — мы его выстрадали голодом и отрешением от

---

<sup>89</sup> *Насафи Азизуддин*. Ал-инсан ал-камил. Тегеран. Изд. института «Иран — Франция», 1359 г. х. с. 3.

<sup>90</sup> Ибрахимом (библ. Авраам) почитается как пророк, который не был ни иудеем, ни христианином, он был ханифом, т.е. единобожником, согласившимся принести в жертву долгожданного сына, имя которого в Коране не называется. Его сын Исхак (Исаак) в Коране в эпизоде жертвоприношения уступает место Исмаилу — пророку, сыну Ибрахима от рабыни Хаджар (Агарь).

<sup>91</sup> Исхак (Исаак) — пророк, имя которого в Коране не названо, но в суре «Стоящие в ряд» сказано, что сын Ибрахима готов к заклятию: «Отец мой, делай, что тебе приказано; ты найдешь меня, если пожелае Аллах, терпеливым» [37:102].

<sup>92</sup> Аййуб (Иов) — пророк, подвергшийся суровым испытаниям, которые он стойко сносил, уповая на Всевышнего.

<sup>93</sup> Закарийа (Захария) — отец Иоанна Крестителя. Будучи давно женат, не имел детей. Обратился к Аллаху с просьбой даровать ему сына. Когда пришла весть: «О Закарийа, Мы даруем тебе вестью про мальчика, имя которого Йахйа...» [19:7(7)], усомнился в такой возможности: «Господи, как будет у меня мальчик... дошел я в старости до предела?» [19:9(8)], за что и был наказан — не говорил в течение трех дней и объяснялся только знаками.

<sup>94</sup> Йахйа (еванг. Иоанн Креститель) — пророк и праведник, первым предсказавший пророческую миссию Исы. Мусульманская традиция особо подчеркивает, что кровь на блюде с его головой бурлила и кипела. Место в Омейядской мечети в Дамаске, где захоронена его голова, — объект поклонения мусульман.

всего, что любили и что могло быть усладой наших глаз». Он же, говоря о суфизме, замечает: «Сей Путь человек должен пройти, держа в правой руке Божью Книгу, а в левой — Сунну Пророка, освещая эти двумя свечами дорогу, дабы не упасть в яму сомнения и не впасть в мрак ереси»<sup>95</sup>.

Багдадский мистик Абу Бакр Шибли (ум. 945) изрек: «Суфий — тот, кто в обоих мирах не зрит ничего другого, кроме Бога»<sup>96</sup>.

Другой багдадский мистик, прославившийся любовью к Богу, Абу-л-Хусайн Нури (ум. 907) подчеркивает: «Суфии — те, чьи сердца освободились от обид на людей, очистились от мерзкого нафса (карнальная душа) и дурных вожелений во имя главного — покойного пребывания с Истиной»<sup>97</sup>.

Поэты передают эти суфийские мотивы по-своему. Вот как они звучат у Дж. Руми:

Дафтар-е суфи саваду харф нист,  
Джоз дэл-е аспид хамчу барф нист.

Тетрадь суфия — не чернила письмен,  
А белоснежная чистота сердца<sup>98</sup>.

Са'ди, который сам был муридом Шихабуддина Абу Хафса Умара Сухраварди, пишет в «Бустане»:

Кадам баяд ан-дар тарикат нех дам,  
Ке асле надарад дам бе кадам.

Следует ступить на стезю тариката [в определенный] миг,  
Ибо не стать истинно стойким без этого шага<sup>99</sup>.

В комментариях к его суфийским текстам дано такое определение: «Суфий — тот, кто погружен в себя и растворен в Истине».

Все суфийские сочинения пестрят выдержками из Корана и изречениями Пророка, особенно часто встречается *хадис ал-Кудси* — священный хадис, идущий от самого Аллаха. Например, у Сана'и о том, что Бог был неведомым сокровищем и проявил Себя, дабы быть познанным:

Гуфт: «Гандж-е будам нехани ман,  
Халк ал-халк, та бидани ман».

---

<sup>95</sup> Ziaoddin Sajjadi. The Foundations of Mysticism and Sufism. Tehran, 1995, p. 5.

<sup>96</sup> Там же, с. 44.

<sup>97</sup> Там же, с. 43.

<sup>98</sup> Руми. Маснави-йи ма'анави, Тегеран, 1320 г. х., с. 181.

<sup>99</sup> Са'ди. Бустан. Тегеран, 1364 г. х., с. 30.

Был Я неведомым сокровищем, пока не  
Проявил Себя в творении, дабы ты узнал Меня<sup>100</sup>.

В духовном процессе познания Всевышнего различаются три этапа, или момента, необходимых для каждого члена братства: покаяние, очищение, совершенство. На Путь совершенствования мурид вступает, заручившись поддержкой наставника — шайха и пройдя специальный ритуал клятвы верности, *бай'а*, сопровождающийся рукобитием — подачей руки, — означаящим скрепление договора духовно-религиозным обменом между учителем и учеником. Суфии особо выделяют и другую присягу — *ирадат* — полное подчинение мурида воле муршида. Пройдя и усвоив ступени шариата, послушник вступал на Путь тариката, где через морально-психологические опыты достигал цели кратчайшим образом, после чего удостоивался рубища — *хирки*, четок — *тасбих*, головного убора — *кулах*, т.е. шапочки из клиньев, а иногда, как особо одаренный, и письменного разрешения на наставничество — *иджаза-нама*, позволяющее пропагандировать идеи братства в других краях.

Поскольку в суфизме вводился образ странствования на Пути к познанию Всевышнего, естественными оказывались и понятия «стоянок» — *макамат* и «стояний» — *ахвал*. Каждая из *макам*-«стоянок» представляла определенный этап отречения от мирских соблазнов. Количество «стоянок» мистического Пути в разных братствах колебалось от семи до ста. Стоянка — это то, чего нужно достичь, преодолев все «преграды», считали суфии. Согласно Абу Насру Сарраджу, суфийский Путь состоит из семи «стоянок»: *тауба*, *вара'*, *зухд*, *факр*, *сабр*, *таваккул* и *риза*.

Первой «стоянкой» обычно считается *тауба* (покаяние), т.е. стремление, раскаявшись в грехах, очиститься от страстей и вожделений, полностью предав себя Богу. У пророка Мухаммада спросили: «Что есть признак покаяния?» Ответил: «Раскаяние» — *надамам*<sup>101</sup>. Большинство суфиев считают, что на этой важной стоянке идущий по Пути «должен держаться за полу учителя — пира или *муршида* и беспрекословно выполнять все его наставления». Гератский шайх Абдаллах Шаллах Ансари из ста этапов (*манзил*) Пути на первое место ставит *тауба*: «Первым этапом (*манзил*) на Пути надежд является стоянка *тауба*, и означает она возвращение к Богу. Ее основанием служат: угрызения совести — в сердце, прощение в языке и отсечение себя от скверны и дурных людей»<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> *Сана'и*. Хадикат ал-хакаик, ред. Мударрэса Ризви. Тегеран, 1329 г. х., с. 489.

<sup>101</sup> Перевод *Рисала-и Кушайри*, с. 52.

<sup>102</sup> *Ансари А.* Сад майдан аз амали. Ред. Хабиби. Кабул, 1341 г. х., с. 6.



Вторым этапом многие суфийские авторитеты признают *вара'* — воздержание от запретного. Главное здесь — разграничение дозволенного — *халал* и запретного — *харам*. *Вара'* — это воздержание от всего, что есть отклонение от божественного закона (*шар'*), от того, что причиняет духовный вред и уводит от довольствования малым. Шибли заметил: «Воздержание бывает трех видов: 1) воздержание в языке, когда молчание предпочтительнее навязчивого вмешательства не в свои дела; 2) воздержание от сомнительного и непозволительного свидетельствования; 3) воздержание сердца от дурных помыслов и плохого нрава»<sup>103</sup>.

*Зухд* (отказ от мирских благ) — это третий этап, предполагающий воздержание от греха, отречение от излишеств и от всего, что отдаляет от Бога и ведет к отпадению от Него. *Зухд* бывает трех видов: от мира, от тварного, от себя. Отречение от мира предполагает: память о смерти, душевную твердость, беседы с дервишами; отречение от тварного предполагает: осознание тайного смысла учения, искреннюю [веру] в предопределение, мольбу за немощных; отрешенность от себя предполагает: знание дьявольского вероломства, понимание своего бессилия и отказ от чинов.

Четвертый этап — *факр* — добровольная нищета. На этой «стоянке» суфий с самого начала добровольно обрекает себя на бедность и нужду. В свете приписываемого Пророку изречения: «Нищета — моя гордость» (*ал-факр фахри*) — это означает духовную наготу и немощь перед Богом, осознание того, что человек не имеет ничего, что не исходило бы от Бога. Суфии придавали этой «стоянке» большое значение, опираясь на Коран: «О люди, вы нуждаетесь в Аллахе, а Аллах богат, преславлен» [35:16].

*Сабр* (терпение) — пятая «стоянка» на суфийском Пути. Терпение — показатель веры. Когда Пророка спросили, что есть вера, он ответил: терпение, ибо *вера* — это половина терпения, а терпение — половина *шукра*. Термин *сабр* имеет множество значений, суть которых сводится к спокойному приятию всего труднопереносимого. *Сабр* в высшем проявлении приводит к безразличному, покорному приятию любых духовных испытаний.

*Таваккул* (упование на Аллаха) — шестая «стоянка». Суфий в этом состоянии довольствуется данным текущим моментом, отсюда распространенное выражение «Ал-суфи ибн вафт», т.е. суфий — сын времени. Он приемлет все, что исходит от Бога, и в высшем проявлении своем полностью отказывается от личной воли, уподобляясь «трупам в руках мойщика трупов». Традиционалисты резко выступали против концепции *таваккула* в ее крайних формах, считая это отступлением

<sup>103</sup> Перевод *Рисала-и Кушайри*, с. 52.

от Сунны Пророка. Согласно хадису, некто пришел к пророку Мухаммаду, пустив свободно пастись своего верблюда. Пророк спросил: «Где ты оставил верблюда?» Ответил: «Отпустил его с упованием на Бога». Пророк посоветовал бедуину: «Сначала привяжи своего верблюда, а уж потом уповай на Бога».

Седьмой этап Пути — *риза*, удовлетворенность. На этом макаме суфий так поглощен Богом, что покорно переносит все, что Им предписано, переставая реально ощущать окружающее. Некоторые суфии, в частности из хорасанских, относят эту «стоянку» к душевно-психическим состояниям (*ахвал*).

«Стоянки» достигаются путником, который преодолевает очередные этапы Пути благодаря особым усилиям и упражнениям под непосредственным наблюдением учителя. Отречение от мира становится возможным лишь при твердости и постоянстве души, все помыслы которой направлены к Богу. Очищение души начинается с молитвы, с бесед с наставником о видениях и снах, с умерщвления плоти, с борений духа, т.е. с великого *джихада* — борьбы с карнальной душой за веру, — помогающего подавлению низменных страстей.

Для достижения этого необходимо уединение, короткий сон, немногословие и умеренность в еде.

Этапы, преодолеваемые путником, сопрягаются с кратковременными экстатическими состояниями (*ахвал*, ед. ч. *хал*). Это своеобразные озарения, своего рода душевные порывы, как внезапные вспышки молнии, ниспосылаемые свыше в виде всепоглощающего Света. Суфий всегда живет данным текущим моментом (*вакт*), для него не существует ни прошлого, ни будущего, и в этом отношении он — «сын времени», как сказал Дж. Руми:

Суфи ибн вакт башад, эй рафик!  
Нист фарда гуфтан аз шарт-е тарик.

Суфий — сын времени, о спутник,  
Не в правилах тариқа уповать на «завтра»<sup>104</sup>.

Абу Наср Саррадж в *Китаб ал-лума' фи-т-масаввуф* дает десятиступенчатую классификацию кратковременным, переходящим состояниям. Прежде всего *муракаба* — наблюдение, контроль мистика за движениями своей души, приближающими его к Богу. Он должен следить и не допускать никаких отклонений от соблюдения религиозных заповедей, ибо взоры Всевышнего всегда обращены на раба своего, но и раб Божий, в свою очередь, должен помнить, что Аллах видит все — и скрытое, и явное: «Разве не знал он, что Аллах видит?» [96:14].

<sup>104</sup> Руми. Маснави-ий ма'анави. Тегеран, 1378 г. х., тетрадь 1, ст. 130, с. 24.

У Аттара спросили: «Какое из послушаний самое продолжительное?» Ответил: «Постоянное, нескончаемое наблюдение за Истиной»<sup>105</sup>.

Метод *муракаба* вошел во все духовно-религиозные практики суфийских братств и общин, вызвав к жизни ряд других психотехнических упражнений, таких как *таваджжух* — концентрация внимания на духовном партнере, когда связь шайха и мурида проявляется в такой степени, что следы страдания одного, например от ранения или удара, появляются на теле другого. И напротив, вызванный в воображении образ шайха может помочь муриду в трудной ситуации. Мысленная связь, *рабита*, с учителем исцеляет послушника даже на расстоянии, давая возможность обращаться к наставнику за советом. Наиболее утонченной духовной практикой является метод *тафаккур*, размышление — после прохождения ряда предварительных состояний.

*Курб*, близость, — такое состояние, при котором человек ощущает себя как бы вблизи Бога, но не в пространственном, а в духовном отношении, согласно еще одному хадису ал-Кудси, приводимому в суфийской литературе: «Своими непрестанными богоугодными делами приближается раб ко мне, пока Я не полюблю его. Когда же полюблю Я его, то стану его слухом, которым он слышит, зрением, которым он видит, языком, коим будет Мною глаголить, руками и ногами, коими будет Мною ходить он».

*Мухаббат*, любовь, — одно из важнейших состояний, подробно охарактеризованное многими мистиками и получившее философское обоснование в трактате *Любовь (Ишк)* Абу Али ибн Сины.

*Хауф*, страх, — осознание греховности и ужас перед возможностью уклониться от заповедных обязанностей мусульманина. Это состояние соседствует с *раджа'* — надеждой на Божье милосердие и всепрощение. Суфийские антитезные пары с разными полюсами порождают эмоциональные состояния в виде либо внутреннего сжатия (*кабд*), либо расширения (*баст*).

*Шаук*, страсть, и *унс*, особо близкие отношения, — это состояния, пограничные с Любовью, но протекающие с большей эмоциональной интенсивностью.

*Итминан* — душевное спокойствие и уверенность в Божьей милости.

Изложенные выше экстатические состояния помогали мистикам отрешиться от мирской жизни и под руководством наставника (*муриид*) приобщиться к тому или иному духовному опыту.

Внутри каждой общины существовали свои отличительные особенности, которые, будучи самыми разнообразными, иногда полярно различались. Это касалось духовной преемственности (*силсила*), ритуала инициации, практики психотренинга, физических упражнений, специ-

---

<sup>105</sup> Пер. Рисала-и Кушайри, с. 292.

фических формул богопомятия, одни из которых вели к более углубленной медитации, другие — своим ритмическим строем побуждали к радениям с декламацией и плясками. Отдельные братства осуждали практику суфийских радений, считая ее несовместимой с нормативным исламом. При этом все братства роднила общая концепция конечной цели единения человека с Богом через экстаз, личный опыт и внутреннее озарение, ниспосылаемое свыше.

Уже на раннем этапе развития суфизма считалось аксиомой, что аскетический идеал духовного становления и совершенства складывается и вырабатывается в опыте отрешенной жизни. Духовная жизнь начинается с веры. Вера переходит в надежду на преодоление мирских соблазнов путем очистительного борения души (*муджахадат*) с греховным началом, поскольку в отдаленной от Бога душе зарождается грех, проявляющийся в поступках (*амал*). Согласно нравственным установкам суфизма, нельзя грешить даже в помыслах, злословить, осуждать, говорить дурное, а следует разобраться в себе, чтобы добиться духовного возрождения и попытаться свою подавленную греховными, животными побуждениями душу обратить к божественным устремлениям.

Идеи суфизма стремительно распространялись по всему мусульманскому миру, достигнув и Северной Индии. Здесь суфизм укоренился как форма бытования ислама, приобщение к которому происходило благодаря широкой пропаганде различных мистических братств: *Сухравардийа*, *Хайдарийа*, *Кубравийа*, *Кадирийа* и др. Особой популярностью в Индии пользовалось братство *Чиштийа*, в символике и ритуалах которого на первый план выдвигались такие установки, как бедность по убеждению, осознанный аскетизм, культ человеческого достоинства, единство всех людей, невзирая на расы, религии и общественное положение. *Чиштийа* не была строго ригорической организацией. Ее адептом мог стать каждый, достигший духовного понимания учения в процессе свободного посещения суфийских собраний (*маджлис*).

Мистическое братство *Чиштийа* сформировалось в Чиште и дало импульс развитию и становлению суфизма в средневековой Индии вплоть до 1600 г. Другие возникавшие здесь суфийские течения не имели столь длительного воздействия на исламский мир. Чишт, о котором упоминается в географическом сочинении *Худуд ал-алам* (372/982), в настоящее время известен как Ходжа-и Чишт и находится на территории нынешнего Афганистана, в 100 километрах восточнее Герата<sup>106</sup>. В этом районе во второй половине X в. установили свое правление султаны из мусульманской династии Гуридов. Вплоть до X в. эти мес-

<sup>106</sup> *Minorsky W. Hudud al-Alam. L., 1937, p. 343.*

та подвергались постоянным набегам правителей Хорасана, в результате чего началось обращение в ислам населения, прежде исповедовавшего разные религии. Многие жители бежали сюда, спасаясь от нашествия арабов. Задолго до арабов буддисты были здесь вытеснены иудеями, иудеи — манихейцами, а те, в свою очередь, — мусульманами. После постепенного обращения в ислам населения этого региона основные города, такие как Герат, Чишт и Джам, стали важнейшими центрами распространения суфизма в мусульманском мире, привлекая внимание суфиев из других регионов.

Как отмечалось, среди суфиев, прибывших в Чишт из Сирии, был шайх Абу Исхак аш-Шаами (ум. 1097) — основатель братства *Чишти́я*. Со смертью его учеников, в частности Ходжи Ма'дуда, закончился великий духовный расцвет братства *Чишти́я* на территории Хорасана, так как многие из второго поколения учеников покинули его и вели жизнь странствующих дервишей. Приход к власти Гуридов (X в.) и основание ими крепости Фирузкух, находящейся рядом с Чиштом, лишили его бывшего мирного существования. Район стал местом жестоких междоусобных сражений враждующих тюркских племен. Покой вернулся в эти места только с приходом к власти Гийасуддина Мухаммада Гури (1163–1203).

Одним из выдающихся *халифа* в цепочке духовной преемственности (*силсила*) братства *Чишти́я* на территории Индии был Му'инуддин Сиджзи Чишти (1142–1236), поселившийся в Аджмере, на самой границе гуридской империи. Как явствует из его *нисбы*, он родился в Систане или Сиджистане и под влиянием странствующего одержимого (*маджзуб*) дервиша Ибрахима Кундузи встал на Путь мистического поиска Истины. Юношей он постигал коранические науки в Бухаре и Самарканде, перебравшись затем в Харван, где стал *муридом* шайха братства *Чишти́я* Ходжи Усмана Харвани, которому служил на протяжении нескольких лет. В молодые годы шайх Му'инуддин много путешествовал, побывав в Багдаде (здесь он навестил Абдулкадира Джилани, основателя самого влиятельного мистического братства *Кадирийя*, Наджмуддина Кубра, главу братства *Кубравийя*, Абдулкадира Абу Наджиба ас-Сухраварди и многих других великих шайхов). По пути, двигаясь по Ирану, Средней Азии и Афганистану, он совершал зийарат, посещая могилы известных хорасанских старцев Абу Са'ида Абу-л-Хайра Майхани и Абдаллаха Ансари, а также обители своих современников.

По свидетельству Низамуддина Аулийи, Ходжа Му'инуддин Сиджзи добрался до Аджмера, когда Раджастан находился под управлением Притхвираджа Чаухана, стоявшего во главе раджпутских князей. Далее в *Фава'id ал-фу'ад* повествуется, что Притхвираджд был недо-

волен присутствием шайха и его все возрастающим влиянием среди местного населения, однако опасался предпринимать какие-либо действия против него, памятуя о его чудесных деяниях, одним из которых был оживший храмовый идол, произнесший мусульманский символ веры — *калим*, что повергло брахманов в ужас, а простой люд привело к повальному переходу в ислам.

В Аджджере Ходжа Му'инуддин Чишти вместе со своим учеником — уроженцем Лахора, Хамидуддином Сували Нагори (1192–1276) основал ханаках братства *Чиштиийа*, с которого начинается цепочка духовной преемственности уже на индийской территории. Здесь он обращал в ислам индусов, прежде всего привлекая проповедью добровольной бедности и ненасилия исконное население к посещению его *маджлисов*. Здесь происходило живое общение наставника с учениками, в беседах, «воздействие которых огромно»<sup>107</sup>, крепла вера и число приобщившихся к вероучению все возрастало, чему не в малой степени содействовали и совместные радения — *сама'*, рьяным поборником которых был сам Ходжа Му'инуддин. По его заказу Хамидуддин Сували Нагори написал трактат о мистических деяниях — *Рисала-и сама'*, который использовали все члены *Чиштиийа* для достижения мистического экстаза.

Ходже Му'инуддину Чишти наследовал его ученик Кутбуддин Бахтийар Каки, который, познакомившись с учителем в Багдаде, последовал за ним в Индию, обосновавшись в Дели, куда и переместился после смерти Му'инуддина центр деятельности братства. В дальнейшем эту духовную цепочку продолжили два крупнейших *авлия* субконтинента — шайх Фаридуддин Мас'уд Гандж-и шакар (Баба Фарид) и его *мурид* Низамуддин Аулийа<sup>108</sup>.

Дед Фаридуддина Мас'уда прибыл из Кабула в Мултан и, получив должность судьи (*кази*), поселился в небольшом городке Хахтвал, где в 1172 г. и родился будущий «святой». Юношей он отправился для продолжения образования в Мултан, который в то время являлся твердыней братства *Сухравардийа* и находился под духовной юрисдикцией (*вилаят*) его главы, Бахауддина Закарийи Мултани. Здесь молодой человек познакомился со следовавшим из среднеазиатского Оша в Дели Кутбуддином Бахтийаром Каки и так проникся общением с ним, что отправился вслед за шайхом в Дели, где принял обряд посвящения

<sup>107</sup> Фава'ид ал-фу'ад, с. 12.

<sup>108</sup> Убедительные характеристики Фаридуддина Гандж-и шакара и Низамуддина Аулийа дает в своих исследованиях А.А. Суворова, опирающаяся на обширный, тщательно отобранный и систематизированный материал, касающийся мусульманских святых Южной Азии, а также на штудии по истории, литературе, искусству и театру средневековой Индии, знакомство с которыми вызывает естественную ностальгию по неизведанному.

(бай'а). В течение почти двадцати лет он оставался верным учеником, которого отличал от других *муридов* крайний аскетизм (*зухд*), проявлявшийся в бдениях, в многократных молитвах (в том числе и вниз головой) и длительных постах. Постоянный голод побуждал Фаридуддина держать во рту мелкие камешки, которые чудесным образом превращались в кусочки сахара. Отсюда и его прозвище — Гандж-и шакар (Сокровищница сахара).

Перед смертью, скончавшись во время *сама'*, Кутбуддин Бахтийар Каки завещал своему любимому *муриду* Фаридуддину Гандж-и шакару *хирку*, принадлежавшую еще Ходже Му'инуддину Чишти, деревянную обувь и посох (*аса*), таким образом определив его своим преемником. Позже эти внешние знаки духовной власти перешли от шайха Фаридуддина его *муриду* Низамуддину.

Низамуддин Аулия, как явствует из *Фава'id ал-фу'ад*, подробно записывал не только речения (*малфузат*) своего наставника (*муриид*), но и все, что происходило в его скромной обители в Айодхане (ныне — Пакпаттан). Это был простой глиняный дом с соломенной крышей, расположенный близ пятничной мечети, в маленькой келье которой и проводил большую часть времени Баба Фарид. В доме располагались его *муриды* и остававшиеся иногда на ночлег посетители, среди которых были и ученые-богословы (*улама*), и простые крестьяне, и ремесленники, и государственные чиновники из столицы, т.е. люди из разных слоев индийского общества.

11 зу-л-хиджа 720 г. х. (12 января 1321 г.) собравшиеся в обители Фаридуддина ученики обсуждали вопрос, почему же рождаются дети, которые в будущем становятся совершенно бездуховными. И пришли к выводу, что основная причина состоит в том, что люди просто не знают, когда следует вступать в половые сношения для рождения полноценного ребенка. Присутствовавший при разговоре йог заметил, что каждый день каждого месяца имеет свои особенности. Например, половые сношения в первые дни месяца ведут к рождению сына с определенно заданными наилучшими качествами и каждый день определяет те или иные свойства и задатки будущего ребенка. Шайх Низамуддин Аулия сообщает при этом, что заучил длинный список каждого из тридцати дней наизусть. А Баба Фарид заметил, что такие знания имеют мало пользы.

Или другой пример, приведенный в *Фава'id ал-фу'ад* и касающийся влияния на человека среды, в которой он обитает. Поскольку позитивные установки членов *Чиштииа* приобрели популярность не только среди мусульман, но и среди индусов, некий человек, увлеченный изучением суфизма, пришел к шайху Фаридуддину с целью стать его *муридом*. Однако его интерес к суфизму, как оказалось, не был под-

линным. Став *муридом* и обрив голову, он все же тяготился этим и однажды попросил у йога снадобье, помогающее росту волос. Шайх Фаридуддин был крайне возмущен, поскольку обряд бритья волос совершался как обряд очищения от гордыни и был обязательным при инициации, а действия псевдомурида противоречили столь необходимой при приобщении к братству набожности, почтительности и покорности *мурида* своему наставнику.

О внимании, с каким Баба Фарид относился к наставничеству своих лучших учеников, свидетельствует и рассказ, записанный Хасаном со слов его муршида, о свидетельстве, полученном Низамуддином от учителя. Этот документ отражает отношения, складывавшиеся между учителем и учеником, как очень близкие, при которых наставник берет на себя ответственность за духовное и мирское благосостояние ученика. Согласно установкам *Чистийа*, посвящение в ученики должно производиться непосредственно наставником. Шайх Фаридуддин не признавал обряда посвящения, при котором будущие *муриды* брили головы у гробниц умерших *авлийа* в знак признания ученичества и возможности получения духовного знания опосредованно. Когда один из его собственных сыновей произвел такой обряд у подножия гробницы Ходжи Кутбуддина Бахтийара Каки, шайх заметил, что такое посвящение не имеет законной силы. При настоящем обряде посвящения шайх должен держать за руку своего будущего ученика и по обыкновению произносить благословение и молиться за его благополучие и духовное совершенствование.

Баба Фарид имел несколько жен и довольно большую семью. Многие его дети умерли от голода еще в младенчестве, в живых остались пять сыновей и три дочери, пережившие его. Второй сын Баба Фариды, Шихабуддин, был близким сподвижником Низамуддина Аулийа. Младшая дочь Баба Фариды вышла замуж за одного из учеников шайха — Бадруддина Исхака. Некоторых детей от этого брака позже воспитывал Низамуддин Аулийа, который упоминает еще одного ученика Баба Фариды, его младшего брата, Наджибуддина Мутаваккила, который, получив отличное образование, на всю жизнь сохранил любовь к книгам, собирая бесценные рукописи, хотя жил в Дели в полной бедности. Одним из лучших учеников Баба Фариды, наряду с его зятем и братом, был шайх Джамалуддин Хансави. До принятия обряда посвящения сей ученый муж и поэт состоял настоятелем мечети в небольшом городке Ханси в Пенджабе. После смерти Джамалуддина Баба Фарид назначил *халифой* его сына Бурхануддина.

Величайшим подвижником среди суфиев XIII–XIV вв. в Индии и одним из любимых и известных учеников Фаридуддина был уже упоминавшийся Низамуддин Аулийа, который родился в Бадауне, к



востоку от Дели. Еще до завоевания Дели тюрками Бадаун был значительным мусульманским центром, куда стекались многочисленные переселенцы из Средней Азии, Хорасана и Гура. Между 1202 и 1209 гг. дед Низамуддина Аулия, Са'ид Али, и его двоюродный брат, Са'ид Араб, переехали из Бухары в Бадаун, где в 1242 г. родился Низамуддин, которого называли Мухаммадом. Оба деда были членами *силсила-и ходжаган* (предшественника братства *Накибандийа*), и в семье поддерживалась духовная атмосфера среднеазиатских суфиев, исповедующих такие принципы, как благость при изречении устами (*хуш дар дахан*), контроль за каждым шагом (*назар бар кадам*), странствование по собственной вотчине (*сафар дар ватан*), уединение в обществе (*халват дар анджуман*). Его отец, Ахмад, умер, когда мальчику было пять лет, и, хотя семья жила на скудные средства, мать, женщина глубоко набожная и предусмотрительная, нанимала для сына лучших учителей Бадауна. Его первым наставником был Шади Мукри — тонкий знаток рецитации. Его метод преподавания приравнивали к своего рода чуду, ибо ученики за короткий срок в совершенстве овладевали правилами чтения Корана. Другим учителем Низамуддина был маулана Алауддин Усули, под руководством которого он изучал *фикх*.

В 1253 г., когда Низамуддину Аулия было позволено носить тюрбан (*дастар*) как атрибут, свидетельствующий о завершении одного из этапов образования, мать вместе с соседкой наткала ткани для *дастара* и, собрав немного сладостей, отправила его к маулане Алауддину Усули. Тот добавил к этим сладостям еще немного еды и устроил в своем доме застолье, на которое был приглашен «великий святой» Бадауна Али Маула. После застолья маулана попросил Али Маула обернуть ткань вокруг головы Низамуддина. При каждом обороте ткани Низамуддин склонял голову до пят Али Маула, и тот был настолько тронут таким поведением, что предрек молодому Низамуддину будущее «великого святого». На это, как он объяснил, его побудили две причины: во-первых, Низамуддин почтительно простирался ниц перед старшими, а во-вторых, ткань для его тюрбана была соткана из чистейшего хлопка, без единой шелковой нити, что свидетельствовало о его приверженности к простоте и благоговейном отношении к учению суфиев.

Когда Низамуддину было двенадцать лет, в доме своего наставника мауланы Алауддина Усули он впервые услышал от бродячего музыканта о славе двух известнейших суфиев: главы братства *Сухравардийа* Бахауддине Закарийа Мултани (1182–1262), в обители которого царил настолько глубоко религиозная обстановка, что даже женщины-рабыни предавались постоянному зикру; и главы братства *Чистийа* Фаридуддине Мас'уде Гандж-и шакаре (1172–1265), рассказы о

благочестивой жизни которого так подействовали на юного Низамуддина, что после каждой молитвы в зикре он стал поминать имя своего будущего *мурида*.

Одним из первых наставников Низамуддина в Дели был выдающийся хадисовед Шамсулмалик, у которого обучались также Фахруддин Накила и маулана Бурхануддин. Во время учебы в Дели Низамуддин не имел никаких средств к существованию, но это обстоятельство и постоянный голод не подорвали в нем страсти к учению, которую он сохранил на всю жизнь. Когда в доме не было еды, мать успокаивала его словами, что «сегодня они гости Всевышнего», и эта мысль наполняла душу Низамуддина необыкновенным восторгом. Сама она, ослабев от голода, умерла, предварительно испросив у Бога заботу о мирском и духовном благополучии сына.

Закончив обучение у Шамсулмалика, Низамуддин был вполне подготовлен занять пост мусульманского судьи (*кази*), о котором мечтал с детства. Он настоятельно просил шайха Наджмуддина Мутаваккила помолиться за него, дабы Всевышний даровал ему эту милость. Но шайх, предвидя его грядущий Путь суфия и питая отвращение к любой гражданской должности, порекомендовал ему отказаться от пустой затеи и следовать другим идеалам. Как пишет Хасан Дехлеви в *Фава'id ал-фу'ад*, Низамуддин, вняв советам, решил посвятить себя жизни истинного аскета и подвижника, чем в будущем прославился на всем Индийском субконтиненте, получив прозвище «святые», т.е. «друзья Божьи» (*авлийа*), которое как бы многократно усиливало и подчеркивало его приближенность к Богу.

Похоронив мать, смерть которой Низамуддин тяжело переживал и даже впал в подавленное, угнетенное состояние, он решил отправиться в Айодхан к шайху Фаридуддину и познакомиться с ним лично. Баба Фарид встретил Низамуддина очень тепло и предложил ночлег в своей обители (*джама'ат-хана*), а вскоре и посвятил в *муриды*, совершив над ним определенный ритуал, одним из элементов которого была клятва верности (*бай'а*), сопровождаемая рукобитием (обменом рукопожатием с принимающим присягу) и произнесением специального благословения. Баба Фарид, мягко наставляя его, советовал избавиться от излишней надменности, которой тот набрался, будучи *алимом*, а также рекомендовал по возвращении в Дели вести аскетический образ жизни, предаваясь постам, ночным бдениям и молитвам. На вопрос Низамуддина, следует ли ему полностью отказаться от мирской жизни и своих штудий, шайх дал ему совет не только рьяно молиться, но и продолжать дальнейшее изучение трудов богословов, что должно пригодиться при прохождении суфийского Пути. И со временем только он сам сможет понять, какое из поприщ станет для него главным.

Во время второго посещения Айодхана Низамуддин под руководством Баба Фариды заучил шесть глав Корана и *Авариф ал-ма'ариф* Абу Хафса Умара ас-Сухраварди (ум. 1234), что было очень важно, ибо братство *Чишти́я*, как было указано выше, не выработало своей доктринальной теории и использовало указанный труд *Сухравардийя* как учебное пособие по суфизму.

1 джумада 663 г. х. (21 марта 1265 г.), когда шайх Низамуддин совершил последнее прижизненное посещение шайха Фаридуддина, он получил от него свидетельство (*хилафат-нама*), удостоверяющее, что Мухаммад, сын Ахмада, с большим прилежанием и усердием прошел курс необходимых наук и теперь сам может преподавать и распространять полученные знания как действительный преемник шайха Фаридуддина и его полномочный представитель в духовных и житейских делах. В конце, после необходимых наставлений, предлагалось предъявить настоящее свидетельство Джамалуддину Хансави. Шайх благословил его следующими словами: «Ты станешь подобен дереву, под сенью которого страждущие люди найдут истинное отдохновение. Укрепляй же свой дух послушанием и молитвами. Я даю тебе эти наставления сейчас, поскольку в день моей смерти тебя при мне не будет». Шайх Джамалуддин Хансави с большим одобрением отнесся к этому свидетельству духовной преемственности, возблагодарив Бога за то, что его получил столь достойный человек.

Жизнь шайха Низамуддина Аулия стала наилучшим воплощением идеологии суфиев братства *Чишти́я* и учения, пропагандируемого Баба Фаридом. Способ, по которому Баба Фарид готовил Низамуддина себе в преемники, подробно описан в *Фава'id ал-фу'ад*. Когда Низамуддин Аулия впервые прибыл в услужение к шайху Фаридуддину, он был уже широко известен своей образованностью и благочестивым образом жизни. Однако и он подвергся в обители шайха суровому испытанию, когда, читая с ним *Авариф ал-ма'ариф* по плохо переписанной и попорченной рукописи, неосторожно заметил, что у шайха Наджмуддина Мутаваккила есть лучший экземпляр. Это замечание было воспринято шайхом как неслыханная дерзость, и он отлучил нерадивого ученика от участия в беседах. Низамуддин впал в такое отчаяние, что подумывал о самоубийстве. И только заступничество одного из сыновей Баба Фариды, Шихабуддина, смягчило шайха, и он простил *мурида*, объяснив, что его реакция вызвана прежде всего заботой о нем самом, о желании приучить его к абсолютному смирению, послушанию и духовному становлению, ибо наставник — *пир* для *мурида* — все равно что человек, призванный украшать невесту или жениха к свадьбе (*машишата*).

Вернувшись из своего первого посещения Айодхана, Низамуддин расплатился с небольшими долгами, но у него по-прежнему не было

собственного дома, и он вместе с многочисленным семейством Махмуда Кирмани, переехавшего в Дели из Айодхана, поселился в пустующем трехэтажном доме Имад ал-Мулка, деда Амира Хусрава, сыновья которого были в отъезде. Когда несколько лет спустя они вернулись, семейство Кирмани и шайх Низамуддин были выдворены из дома. С тех пор Низамуддин переезжал с места на место, пока вместе с Махмудом Кирмани и его семейством не поселился у Шамсуддина Шарабдара, своего ученика, в местечке Гийаспур на берегу Джамны.

В первые годы пребывания в Дели Низамуддин Аулия много времени уделял заучиванию наизусть Корана и часто уединялся, размышляя о духовных ценностях. Приблизительно к 1280 г. он решил уехать из столицы в более спокойное место, выбрав Гийаспур, что было с одобрением встречено его *муридом*.

Переехав в Гийаспур, Низамуддин Аулия продолжал учебу у Камалуддина Захида и в 1280 г. получил свидетельство, что он прилежно, глубоко и с большим пониманием изучил труд *Машарик ал-анвар*, содержащий важные хадисы из *Сахих* ал-Бухари (810–870). К тому же в свидетельстве значилось, что шайх Низамуддин Аулия получил одобрение великих суфиев, обретя известность и славу еще при жизни своего учителя. Учитель и ученик, как истинные приверженцы принципов *Чиистийа*, были схожи в своем неприятии светской власти. Когда султан Гийасуддин Балбан предложил Камалуддину Захиду стать настоятелем его мечети, маулана отказался, объяснив это нежеланием служить никому, кроме Бога, и добавил, что у него остались лишь молитвы к Всевышнему. Так же поступил Низамуддин, отказавшись по пятницам посещать мечеть, выстроенную Мубарак-шахом, и продолжая ходить в мечеть своего квартала.

Не получая регулярного *футуха*, Низамуддин и его муриды жили на случайные пожертвования и буквально голодали, а многие ученики находились на грани смерти от постоянного недоедания. Когда наследник Гийасуддина Балбана Му'изуддин Кайкубад (прав. 1287–1290) перенес столицу в Килукхари, расположенную в двух километрах от Гийаспура, и узнал о бедственном положении шайха и его муридов, он предложил им в качестве *футуха* несколько деревень. *Муриды* сначала уговаривали наставника принять сей дар, но, посоветовавшись с семейством Кирмани и некоторыми из старших учеников Баба Фариды, передумали и уже сами предлагали шайху Низамуддину Аулия отказаться от подарка. Это решение очень обрадовало шайха, так как свидетельствовало об их духовной стойкости и о следовании принципам братства *Чиистийа*.

При правлении султана Алауддина Халджи (1296–1316) Гийаспур стал процветающим пригородом Дели, и все больше людей приходили

в обитель Низамуддина, чтобы стать его муридами. Среди них были государственные чиновники и ремесленники, богатые и бедные, горожане и жители деревень, воины и солдаты, свободные и рабы и даже отпрыски делийских султанов. Естественно, не всех он мог принять в свое братство. Но благодаря общению с ним все они проникались более глубоким пониманием моральных ценностей ислама и необходимостью следовать его обрядности. По дороге от Дели до Гийаспура сооружались подмости, крытые соломой, а при них рылись колодцы для совершения ритуального омовения (*тахарат*) идущими на поклонение шайху.

В ханаке царили порядок и дисциплина. Младшие ученики подчинялись старшим, у каждого были свои обязанности, и всюду ощущалась атмосфера высокой духовности и покоя, которую отмечали все пилигримы. Если отношения с простым человеком у Низамуддина были неизменно сострадательно-благодетельными, то его отношение к властям предержавшим всегда оставалось натянуто-сдержанным. На него обрушился гнев Мубарак-шаха Кайкубада, брат которого и наследник Алауддина, Хизр-хан (впоследствии ослепленный), состоял муридом шайха, и тот питал к нему поистине отцовские чувства, вызвав этим подозрение Мубарак-шаха в желании посадить Хизр-хана на делийский престол. Мубарак-шах запретил маликам и амирам двора посещать обитель шайха и даже назначил вознаграждение тому, кто принесет ему голову Низамуддина Аулия.

Еще более враждебную позицию к шайху занял султан Гийасуддин Туглак (1320–1325). Дело в том, что в 1320 г., в результате переворота, делийский трон на короткий срок занял некий самозванец Хусрав-хан, известный как Насируддин Хусрав-шах, который раздал из казны немалые деньги суфиям и дервишам Дели, чтобы они молились за его победу. Шайх Низамуддин Аулия принял от него в качестве *футуха* пятьсот тысяч *танга* и раздал эти деньги бедным и нуждающимся. Когда к власти пришел законный правитель Гийасуддин Туглак, он потребовал вернуть все в казну. Многие суфии так и поступили. Однако Низамуддин ответил твердым отказом, заявив, что деньги эти принадлежат мусульманской казне, а стало быть, он по праву раздал их на благотворительные цели, не потратив на себя ни одной *танга*. Султану это очень не понравилось, но, будучи дальновидным политиком, он не пошел на прямой конфликт, а восстановил против шайха и без того завидующих его славе улама, решивших снова поднять пресловутый вопрос о правомерности *сама'*. По инициативе улама было организовано специальное разбирательство, в котором против шайха участвовало двести пятьдесят ученых-традиционалистов, а на его стороне — преданные *муриды*, включая маулану Фахруддина и

маулану Алауддина Зарради. В качестве арбитра выступал шайх Бах-уддин Закарийя, сам рьяный почитатель *сама*'. Главным представителем от султана был назначен кази Рукнуддин Валвалджи — давний недруг Низамуддина.

Основным доводом шайха и его сторонников было то, что *сама*' не считали предосудительным занятием известные улама, и прежде всего ал-Газали, который приветствовал использование инструментальной музыки в сочетании с художественным словом как одну из форм распространения и воздействия на широкие массы постулатов учения ислама. Подчеркивая необходимость *сама*', Низамуддин Аулия изрек: «При чтении Корана нараспев (*тилават-и Кур'ан*) и при *сама*' возникает три вида благодати: озаренность [множественным Светом] (*анвар*), особые экстатические состояния (*ахвал*) и проявленность (*асар*). Они нисходят из трех миров: из мира высшей божественной власти ('*алам-и малакут*)<sup>109</sup>; из мира божественного могущества ('*алам-и джабарут*)<sup>110</sup> и из мира предметного и тварного ('*алам-и мулк*)<sup>111</sup>. Эти три блаженства, низошедшие сверху, опускаются в три места: души, сердца и тела. Сначала из *мира малакут* божественный свет снисходит на души, затем из *мира джабарут* — на сердца и, наконец, из тварного мира — на тела. Таким образом, сначала множественный свет (*анвар*) нисходит из царствия *малакут* на души, затем то, что возникает в сердцах и называется *хал* (экстатическим состоянием), нисходит на сердца из *мира джабарут* и, наконец, *проявленность движения* и перемещения, именуемая *проявленностью* [образов] нисходит на тела». Затем благосклонно поведал: «Во время *сама*' нараспев повторяют девяносто девять имен Бога, каждое из которых имеет определяющее значение».

Аргументы шайха были столь убедительны, что султан распорядился отпустить Низамуддина Аулия и его учеников с миром. Однако настоящего примирения не произошло. Позже султан Гийасуддин Туглак, отправляясь в военный поход в Бенгалию, приказал Низамуддину Аулия до его возвращения покинуть Дели. Но сбылось предреченное шайхом несчастье: специально выстроенный для встречи султана из похода в Бенгалию павильон рухнул, и султан погиб. В один год с Гийасуддином скончался и шайх Низамуддин Аулия (1325).

Перед смертью он призвал к себе своего слугу Икбала и спросил, есть ли в доме какие-либо припасы. Когда Икбал доложил, что обна-

<sup>109</sup> '*Алам-и малакут* (букв. «мир царствования») — один из миров космоса; небесное царство, где обитают ангелы.

<sup>110</sup> '*Алам-и джабарут* (букв. «мир могущества») — небесный мир духовных существ.

<sup>111</sup> '*Алам-и мулк* (букв. «мир явного») — посюсторонний мир.

ружил несколько пригоршней зерна, шайх очень рассердился, ибо имел обыкновение ничего не оставлять, раздавая до последней крошки даже оставшуюся от трапезы еду. И вообще он высоко ценил всех, кто бескорыстно кормил людей другого вероисповедания, и беспристрастно относился к распределению пищи среди бедных. По этому поводу он поведал в *Фава'id ал-фу'ад* историю, приключившуюся с сыном шайха Рукнуддина Чишти, Ходжаали, который был взят в плен монголами и отведен к Чингис-хану в цепях. За него заступился присутствовавший при этом один из *муридов* Рукнуддина Чишти, пытаясь как-то освободить беднягу. Он объяснил Чингис-хану, что отец этого человека всегда великодушно наделял своей милостью всех бедных, раздавая еду независимо от того, к какой вере принадлежали эти бедняки. Рассказ очень подействовал на Чингис-хана, и он приказал освободить Ходжаали, пожаловав ему халат. На это Низамуддин Аулия заметил: «Благое дело кормить народ, ибо раздача еды одобряется всеми религиями», и изрек по-арабски: «Главное правило дервишества заключается в угощении каждого пришедшего. Сначала — приветствие, затем — угощение и только потом — беседа».

Все припасы, находившиеся в *лангаре* шайха Низамуддина Аулия, распределялись как между мусульманами, так и между индусами. Хотя основной заботой шайха было улучшение жизни мусульман, он так же заботился и об индусах. В *Фава'id ал-фу'ад* повествуется о том, что, будучи в Девагири, служанка его любимого ученика Хасана Дехлеви купила девочку-рабыню за пять *танга*. Когда семейство собиралось покинуть город, родители девочки умоляли вернуть им дочь, готовые заплатить вдвое большую сумму. Тронутый их горем, Хасан сам выкупил у служанки девочку за десять *танга* и передал ее родителям. Шайх Низамуддин одобрил его поступок как благое деяние, поскольку подобный прецедент, по его словам, установил еще его учитель маулана Алауддин Усули. Маулана имел рабыню, которую незадолго до ее покупки разлучили с сыном. Узнав о ее горе, маулана дал ей еды на дорогу и указал путь, по которому она могла вернуться домой.

Хотя шайх Низамуддин Аулия понимал, что улама не одобряют подобные поступки, он публично приветствовал своего ученика Хасана Дехлеви за то, что тот, в знак благоволения и благодарности Всевышнему, отпустил на волю своего раба по имени Малих, который не преминул произнести клятву верности шайху и был удостоен чести стать его *муридом*. Шайх всемилостивейше изрек: «На Пути [преданного служения] нет господства и рабства, ибо каждый, праведно вступивший в мир любви, пребывает в ладу с ним». Затем заметил: «Между Любовью к Богу и разумом существует непримиримое противоречие. Ученые-богословы (*улама*) принадлежат к сообществу разума

(*ахл-и акл*), а дервиши — к сообществу Любви (*ахл-и ишк*). Дервиши в Любви одерживают верх над учеными, а разум пророков одерживает верх над дервишами, охваченными восторгом».

Для шайха Низамуддина Аулия ислам был не просто нормативным следованием ритуальным канонам и повторением обязательных молитв и формул зикра, а прежде всего высоконравственным кодексом. В *Фава'id ал-фу'ад* приводится рассказ о том, как однажды некий посетитель обители привел к шайху индуса, представив его как своего духовного брата. Один из *муридов* поинтересовался, не потому ли индус хочет обратиться в ислам, что влеком силой влияния такой незаурядной личности, как Низамуддин Аулия, на что шайх заметил, что на людей не всегда действуют проповеди или пример другой личности. Как правило, для такого поступка необходим личный опыт и переживания.

Шайх Низамуддин Аулия понимал и тех индусов, которые, признавая ценности ислама, не приняли его как вероучение. Однажды, когда он и другой его любимый ученик, поэт Амир Хусрав Дехлеви, прогуливались по крыше (поскольку в джама'ат-хана было нестерпимо жарко), они увидели группу индусов, совершавших свои обряды. Восхищенный их набожностью, шайх заметил Амиру Хусрав, что у каждого сообщества есть свой путь, своя вера и свой способ почитания Бога. Поэтому веротерпимость и мирные отношения среди людей, невзирая на конфессиональную принадлежность, были качествами, которые шайх особо ценил. Он не устал повторять, что нужно всячески совершенствовать низменную душу (*нафс*), ибо животная душа находится в постоянном противоборстве с человеческой сущью. Погружение в мирскую жизнь отторгает человека от духовного начала. Однако, считал шайх Низамуддин Аулия, ответственность за содержание семьи побуждает человека заниматься мирскими делами, что так же неизбежно, как и приемлемо. Отречение от мира не означает, что человек должен остаться нагим, скажем, только в одной набедренной повязке. Отречение от мира — это то, когда, не пренебрегая одеждой и едой, довольствуются тем, что предписано свыше, не стремясь к наживе и не думая попусту о материальном. В качестве примера истинного отречения от мира шайх Низамуддин Аулия поведал о некоем сидящем на обочине дороги дервише, который так исхудал, что от голода его живот сросся со спиной. Мимо проходил один из друзей шайха и, увидев дервиша в таком состоянии, положил перед ним мелкую монету в один *данг*. Дервиш отклонил милостыню, сказав: «Я сегодня уже съел дольку чеснока, а посеми не нуждаюсь в этом *данге*». Закончив рассказ, шайх воскликнул: «Как похвальны такое воздержание, такая крепость духа и такое терпение в стремлении к Истине!».



В другой беседе об отречении от мира шайх изрек, что *муриду* следует мало есть и часто поститься, ибо чем меньше будешь есть, тем быстрее отойдешь от соблазнов этого мира. «Шайтан говорит: „Сытого, творящего намаз, я заключу в объятия“, а когда он закончит намаз, узнает, насколько я овладел им. И напротив, я сторонюсь голодного, даже спящего».

Речь зашла о Сатане, дьявольском искушении (*васвас*) и о том, как он одолел Адама. Шайх сказал: «Ханнас — дьявол, который постоянно находится в сердце дитяти человеческого. Но всякий раз, когда люди заняты поминанием Истины, он убирается восвояси». И снова поведал притчу. Когда праотец рода человеческого Адам спустился из рая в дольний мир, однажды Хавва (Ева) сидела одна, пришел Иблис (Сатана), ведя за собой Ханнаса, и сказал Хавве: „Это мое дитя, оставь его у себя“. Когда вернулся Адам и узнал, кто есть Ханнас, его это очень рассердило, и он, расчленив его на четыре части, разбросал на вершины четырех гор. Когда явился Иблис и Ева поведала ему, что сделал Адам с Ханнасом, он только дважды прокричал: „О Ханнас!“ И тот явился цел и невредим. Козни Иблиса продолжались, и Адам снова убил Ханнаса, сжег, а пепел бросил в воду. И снова Иблис оживил его. В третий раз Адам убил Ханнаса и съел. Явился Иблис и закричал: „О Ханнас, о Ханнас!“ Ханнас подал голос из сердца Адама, а Иблис радостно воскликнул: „Оставайся там! Только этого я и добивался“».

Поэтому, замечает шайх Низамуддин Аулийа, опасаясь дьявольских искушений, следует вершить не только пять обязательных, но и ряд дополнительных намазов: «Когда наступает день, ангел садится на крышу Ка'бы и возглашает: „О рабы Божьи! О последователи Мухаммада! Всевышний дарует вам день, и этот день наступит для вас, и это день Страшного Суда. В зачет этого дня творите сегодня благое, вершите намаз в два рак'ата и в каждом рак'ате после *Фатихи* пять раз читайте суру *Ихлас*“. А когда наступает ночь, этот же ангел появляется на крыше и провозглашает: „О рабы Божьи! О последователи Мухаммада! Всевышний дарует вам ночь, и впереди у вас ночь, и эта ночь — могила. В зачет этой ночи во время вечернего намаза вершите два рак'ата и в каждом рак'ате после *Фатихи* читайте пять раз суру *Кафурун*“. Только молитвы помогут очиститься от греховного и встать на Путь совершенствования. А совершенный человек — это тот, кто мало говорит, мало общается, мало спит, мало ест, следуя правилу: „То, чего не приемлешь для себя, не считай дозволенным другому и желай себе того же, чего желаешь другому“. Но для этого необходимо полное предание себя Аллаху (*таваккул*). Сказал: „*Таваккул* имеет три степени. Первая — это когда, допустим, кто-то призывает в свидетели своих притязаний доверенное лицо (*вакил*). И этот *вакил* является и

ученым, и другом того доверителя (*мутаваккила*). В этом случае доверитель может быть спокоен, что имеет в одном лице и сведущего человека, и друга, на которого можно положиться и кто подскажет, как поступить в том или ином случае. Стало быть, первая степень *таваккула* — это и предавать себя Аллаху, и внимать его предписаниям. Вторая степень *таваккула* — это пример того, как грудное дитя предает себя матери и она кормит его молоком, а оно не требует и не просит: дай мне молока в такое-то время, — а только плачет, сохраняя в сердце надежду на сострадание матери. Третья степень *таваккула* — это когда, допустим, умерший, ни о чем не ведая, лежит без движения, а мойщик поворачивает его в какую хочет сторону. Эта степень *таваккула* — лучшая и наивысшая“».

Из бесед, записанных Хасаном Дехлеви, явствует, что шайха Низамуддина Аулия всегда волновал конфликт между философией и теологией. Он не советовал слишком проникаться философскими идеями, ибо они могут увести с истинного Пути. В качестве примера рассказал историю о шайхе Шихабуддине Сухраварди, который помог халифу не оступиться в следовании исламу, на что косвенно старался его склонить некий философ, изложивший точку зрения Аристотеля на характер движения небосвода в интерпретации Абу Али ибн Сины, заявив: «Мы говорим о том, что движение небосвода — естественно и бывает трех видов: природное (*таб'и*), волевое (*иради*) и принудительное (*касри*). Природное движение — это движение само по себе, согласно своей природе, подобно камню, брошенному вниз. И естественно, этот камень упадет на землю. Волевое движение — это движение согласно определенной цели в любую желаемую сторону. Принудительное движение — это движение, приведенное кем-то другим, как, к примеру, некто бросает камень в воздух, приводя его в движение, но камень, исчерпав свой ресурс, все же падает на землю. И мы спорили о том, является ли движение небосвода природным». Шайх [Шихабуддин Сухраварди] сказал: «Движение небосвода — принудительное». Спросили: «Почему?» Шайх ответил: «По велению Господа его приводит в движение ангел, как сказано в хадисе». Ученый муж, усомнившись, рассмеялся. Тогда шайх вывел их обоих наружу, повернул лицом к небу и промолвил: «О Боже! То, что ты показываешь своим покорным рабам, покажи и нам». Затем, повернувшись к халифу и философу, сказал: «Поглядите на небосвод». Оба подняли голову кверху и увидели ангела, приводящего в движение небосвод. «Увиденное так потрясло халифа, что он тут же отринул это учение, вернувшись в лоно ислама, хвала Аллаху!»

Другой пример — встреча старца Абу Са'ида Абу-л-Хайра с известным мусульманским философом Абу Али ибн Синой. Расставаясь,

Абу Али попросил суфия, состоявшего на службе у шайха, написать ему, что о нем скажет Абу Са'ид. Спустя несколько дней суфий спросил: «Что за человек этот Абу Али?» Шайх ответил: «Ученый муж, философ и врач, сведущий во многих науках, однако не обладающий нравом суфия». Получив такое сообщение, Абу Али ибн Сина в ответ написал: «Это по меньшей мере странное суждение: я так много книг написал о благонравии и характере суфиев, почему же шайх сказал, что я не знаю их нрава?» Услышав об этом, шайх улыбнулся и молвил: «Я не сказал, что он не знает, я сказал, что он не обладает».

Хотя шайха Низамуддина Аулия причисляли к самым известным и одаренным суфиям из всех живущих в его время, сам он считал себя глубоко несчастным человеком, объясняя это тем, что к нему ежедневно приходят люди со своими горестями и печалью и его сердце разрывается от невозможности помочь всем им и он даже завидует дервишам, уединяющимся в горах и пустынях и свободным от столь тягостных откровений.

Опыт общения с разными людьми сделал шайха Низамуддина Аулия весьма проницательным и прозорливым знатоком человеческих душ. Советы его очень помогали, и все приходившие получали по крайней мере моральную помощь и поддержку. Даже представители *улама*, известные неприязнью к суфиям, признавали практическую ценность его наставлений, основанных на привлечении рассказов и притч, которые если и не могли изменить судьбу того или иного, оставляли каждому надежду, являясь как бы психотерапевтическим методом исцеления страждущих. Он настаивал на том, чтобы люди соблюдали не столько букву, сколько дух его заповедей. Для утешения своего *мурида* Хасана Дехлеви, удрученного задержкой жалованья от военного ведомства, при котором он состоял на службе, шайх рассказал притчу о некоем в прошлом очень богатом брахмане, у которого градоначальник (*кавали*) конфисковал все имущество, но он не унывал, поскольку с ним оставался его *брахманский шнур*. Рассказав эту притчу, ходжа обратился к Хасану и спросил, понял ли он намек, содержащийся в этой притче. Хасан ответил, что притча укрепила его дух и он понял, что даже если весь мир ускользает из рук, нет причины печалиться, нужно лишь оставаться стойким и твердым в своей любви к Истине.

*Фава'ид ал-фу'ад* отмечает успехи шайха Низамуддина на поприще исцеления больных, толкования снов и использования различных целительных практик, которые он подразделял на три категории: для тела; для разума и чувств; для души, из которых последняя — самая эффективная. Суфийские методы целительства Низамуддина Аулия опирались на Коран, на традиции действий пророка Мухаммада и на

знакомство с трудами известных деятелей медицины<sup>112</sup>. В *Фава'ид ал-фу'ад* в беседе, где речь идет о преданной убежденности муридов в святости наставника, рассказывается, что Низамуддин Аулия попросил Фаридуддина Гандж-и шакара изготовить для его соседа, страдающего от болезни решта<sup>113</sup>, амулет с заклинанием (*та'виз*). Но *муриш* приказал: «Напиши его сам». Низамуддин написал заклинание, и Фаридуддин, просмотрев его, одобрил и предрек своему *муриду*, что в будущем он будет помогать всем больным и страждущим.

В самом деле, Низамуддин Аулия изготавливал амулеты всем нуждающимся в излечении, присовокупляя к ним в качестве талисмана волосок из бороды шайх ал-ислама Фаридуддина Гандж-и шакара, поведав, что «однажды, находясь в услужении у шайх ал-ислама Фаридуддина, да святится тайна его, я увидел, как один волосок упал с его бороды. С почтением спросил: „Могу ли я взять его себе как талисман?“ Сказал: „Так и сделай!“ Я с большим уважением поднял этот волосок и спрятал в своей одежде. Рассказывая, какие чудеса творил впоследствии этот волосок, Ходжа не переставая плакал, говоря: „Каждый из страждущих и больных, приходивших ко мне, просил его как талисман, и я передавал его им. Они уносили с собой. Продержав у себя некоторое время и излечившись, возвращали его обратно“».

Касаясь толкования снов, шайх Низамуддин Аулия поведал: «Посланник, да благословит его Аллах и да приветствует, сказал своим сподвижникам, что видел их во сне и на каждом была рубаха: у одного она едва прикрывала грудь, у другого доходила до пупка, у третьего — до колен и только у Умара волочилась по земле. Друзья попросили: „О Посланник Аллаха, можно ли растолковать этот сон?“ Сказал: „Да. Я объясняю так, что длина рубашки каждого соответствует его вере“».

В *Фава'ид ал-фу'ад* в связи со сновидениями приводится рассказ об амире Алиме Валвалджи, который привиделся *муриду* шайха Хасану Дехлеви и дал ему нечто сладкое. Шайх Низамуддин растолковал его как скорое получение чего-то из мира сокровенного. И поведал следующее: «Некий почтенный старец получил дар Святости от ходжи 'Аджала Ширази, да будет милостив к нему Аллах. Когда этот старец подошел к минбару, он увидел, что народу собралось много и среди них

---

<sup>112</sup> При дворе делийских султанов медицина была представлена людьми разного вероисповедания: брахманами, иудеями, мусульманами. Особенно прославился среди столичных медиков некий маулана Бадрудин Димашки (т.е. Дамасский), который не только лечил больных, но и консультировал врачей. Он был настолько сведущ в своем деле, что мог поставить диагноз по пульсу и сказать, излечима болезнь пациента или нет.

<sup>113</sup> Решта — волосатик (род червя).

Алим Валвалджи. Поднявшись на минбар, старец произнес: „О мусульмане, знайте и будьте осведомлены, что свой дар я получил от Ходжи ‘Аджала Ширази. Этой ночью я хотел передать его своему сыну, но пришел приказ свыше: даруй его амиру Алиму Валвалджи“. И он попросил амира Алима Валвалджи подняться на минбар, а затем слюну своего благословенного рта вложил в его уста).

Речь зашла об ибн Сирина<sup>114</sup> и о том, что его толкования снов были всегда верными. Однажды к нему пришел человек и рассказал, что увидел во сне индийскую айву (*сафарджал*). Сказал: «Ты отправишься в путешествие (*сафар*)». Спросили: «Почему ты так растолковал сон?» Ответил: «Начало слова „сафарджал“ — „сафар“». Пришел другой и сказал: «Ночью я видел во сне лилию (*сусан*)». Сказал: «Тебя ждет нечто плохое». Спросили: «Почему ты так растолковал сон?» Ответил: «Начало слова „сусан“ — „су“, а „су“ — зло».

Когда речь зашла о *тарикате*, поведал: «Один известный наставник (*пир-и буд аз пиран*) имел сына по имени Мухаммад, поглощенно учением и обретением знаний. Однажды он пришел к отцу с просьбой вступить на путь Истины. Отец сказал: „Ступай в сорокадневное затворничество“. Сын затворился. После сорока дней явился к отцу. Отец приступил к расспросам. Сын на все вопросы отца ответил. Отец сказал: „Мухаммад, ты не извлек никакой пользы из этого сорокадневного уединения, ступай в еще одно сорокадневное затворничество“. Сын провел еще сорок дней под затвором и явился к отцу. Отец начал расспрашивать его, и опять сын ответил на все вопросы. Отец сказал: „Ступай и проведи еще сорок дней под затвором“. Сын провел еще сорок дней под затвором и снова явился к отцу. Отец начал расспрашивать его, но он так погрузился в Истину, что не смог ответить ни на один вопрос, ибо благо познания Истины и есть соединение с Ее сущью и полное погружение в Нее».

В связи с изложенным поведал притчу о некоем старце, занятом поисками Истины и удалившемся от людей. Когда его спросили: «Почему ты не общаешься с соседями и избегаешь людей?», тот старец ответил: «Многие тысячелетия до этого я отсутствовал здесь. Спусти какое-то время в один из дней я уйду в мир иной и исчезну, неужели же я буду попусту тратить на общение с людьми тот короткий промежуток времени, который отпущен мне в этой жизни. Лучше я посвящу его служению Истине». А маулана Бурхануддин добавил: «Землю каждый день спрашивают: „Кто ступал по тебе? Был ли среди них сегодня поминающий имена и эпитеты Бога? Проходил ли страждущий Истины? Брел ли занятый поисками духовных знаний богослов?“ Если

<sup>114</sup> Ибн Сирин — Абу Бакр Мухаммад ал-Басри (ум. 728).

она ответит: „Нет, не проходили такие“, — то только те места на земле, где ступала нога подобных, станут почитаемыми».

Низамуддин особенно трепетно относился к молитвам, пришедшим по наитию и вдохновению. Слова одной из них пришли ему на ум, когда он шел из Дели в Айодхан: «Йа Хафиз, йа Насир, йа Му‘ин, йа Малик-и йауми дин! Йака на‘буду ва йака наста‘ин!» (О Охраняющий! О Помогающий! О Определяющий! О Владыка Судного дня! Тебе мы поклоняемся и только Тебя о помощи просим!).

Когда речь зашла о рубище нищеты (*факр ал-хирка*), ходжа, да будет во Благо помянут, сказал: «Мухаммад Мустафа, да благословит его Аллах и да приветствует, в ночь вознесения (*ми‘раджа*) получил хирку, которую именуют хиркой факра». Он призвал сподвижников и сообщил им: «Мне была дарована хирка и сказано, чтобы я вручил ее тому из вас, кто правильно ответит на мой вопрос. И мне этот ответ известен». Затем он посмотрел на Абу Бакра и спросил: «Если я вручу тебе эту хирку, как ты поступишь?» Абу Бакр сказал: «Буду искренним, буду покорным, буду отстаивать веру, исполнять религиозные предписания и одаривать [людей]». Затем спросил о том же Умара. Умар сказал: «Я буду справедлив и беспристрастен». Затем спросил Усмана. Усман сказал: «Буду уступчив и великодушен». Затем спросил Али. Али сказал: «Я прикрою ею как завесой грехи рабов Божьих». Посланник, да благословит его Аллах и да приветствует, сказал: «Возьми эту хирку. Я вручаю ее тебе, ибо было велено передать тому, кто скажет именно эти слова».

Низамуддин Аулия не уставал повторять, что дольний мир вводит людей в заблуждение, и поведал следующий известный парафраз из ал-Газали: «Однажды Иса (Иисус), мир да пребудет над ним, увидел страшную черную, согбенную как кошка, старуху и спросил ее: „Кто ты?“ Она ответила: „Я — дольний мир“. Иса, да приветствует его Аллах, спросил: „Сколько раз ты выходила замуж?“ Сказала: „Так много, что не перечеть. Если хочешь знать о ком-то определенном, спрашивай“. Великий Иса сказал: „Из этих мужей твоих кто-то покинул тебя и развелся с тобой?“ Ответила: „Нет, я их всех поубивала“, на что Иса заметил: „Тогда я удивляюсь всем оставшимся глупцам, которые, видя, что случилось с другими, не извлекают уроков, а продолжают испытывать к тебе страсть“». В связи с изложенным шайх добавил: «Дервишество — это полная отчужденность, покой и надежность. Занятие дервиша — ночи духовной нужды и устремленность к [духовному] ми‘раджу».

В беседах с муридами Низамуддин Аулия акцентировал их внимание на необходимости чтения богословской литературы, особо выделяя из книг, написанных по-арабски, *Кут ал-кулуб*, а на фарси —

*Рух ал-арвах*. На замечание Хасана Дехлеви, что и *Мактубат* Айн ал-Куззата тоже полезная книга, которую, однако, нельзя постигнуть до конца, сказал: «Это потому, что она написана в особом, экстатическом состоянии», и с грустью добавил: «Ему было всего двадцать пять лет, когда его сожгли. Страшное дело, когда князь в расцвете молодости человека, полного неизбывных сил и способностей действовать во имя глубокой приверженности Истине». Затем сказал, что в письмах к своему отцу он писал, что был судьей-мздоимцем, и много еще тому подобного. Хасан поинтересовался, в чем смысл такого рода сообщений. Сказал: «У него много откровений. Написал, например, о *сама*’, на котором присутствовали дервиши и святые, а также его отец, и он всем поведал, что видит среди собравшихся шайха Ахмада Газали, да будет милостив к нему Аллах, хотя до места, где проживал тогда шайх Ахмад, было огромное расстояние и как раз в это время шайх находился в другом городе на подобном же радении, о чем навели справки. И много подобного он говорил для того, чтобы стало очевидным, что милость Всевышнего Создателя постигается не только через намаз и вирды, — свое Благо открытия Истины Он дарит каждому, кому пожелает, в том числе и через проявления чудесных деяний».

Между тем, спросили: «Пиром (наставником) Айн ал-Куззата был шайх Ахмад Газали?» Ответил: «Нет, ибо в *Мактубат* он упоминает: „шайх Ахмад Газали и мой шайх“, ибо если бы Ахмад Газали был его шайхом, он назвал бы его своим шайхом». Затем сказал: «Айн ал-Куззат был маленьким мальчиком, когда его увидел среди играющих сверстников шайх Ахмад Газали. Несколько раз он приходил к его родителям с просьбой отдать мальчика [в учение], но они прятали его, а однажды сказали, что их сын умер. Шайх Ахмад возразил: „Он не мог умереть, поскольку на него еще должна снизойти предназначенная ему Божья благодать“». Затем добавил: «Шайх Ахмад был оклеветан (как якобы замеченный в непристойном поведении), поэтому родители прятали ребенка». На маджлисе присутствовал маулана Бурхануддин Гариб, сказавший: «Шайх Ахмад был подвержен порочной страсти». Ответил: «Это не так, он только хотел быть ласковым [с детьми]. А был чистейшим из чистейших в благочестии и добронравии. Как-то его обвинили в пристрастии к сыну мясника, мясник всюду поносил его (Ахмада), но однажды ночью мясник решил сам убедиться [в этом]. Он подкрался к келье, где шайх обучал его сына, и, заглянув в просвет, увидел шайха, совершающего намаз. После намаза шайх приступил к наставлениям и поучениям, а затем снова совершил двукратный намаз и после [слов] „Аллаху Акбар“ опять начал поучать и наставлять мальчика. И всю ночь до утра он вершил двукратный намаз и после каждого намаза учил мальчика добронравию и тому, что счи-

тал для него целесообразным. Наступило утро, отец мальчика вошел в келью, упал в ноги шайху. И с этого момента он и его сын стали верными муридами шайха».

Низамуддин Аулия никогда не был женат, но очень любил детей и всегда принимал заботливое участие в воспитании детей своего муршида и своей сестры. После вечерней молитвы он обычно отдыхал в кругу семьи и детей своих родственников, а также любил беседовать со своими муридами — поэтами Амиром Хусравом Дехлеви и Хасаном Дехлеви. Одним из других любимых муридов шайха был хронист Зийауддин Барани, который как-то в запальчивости молодости осмелился обратиться к наставнику с вопросом, почему он принимает в братство всех без разбора. Шайх Низамуддин Аулия ответил, что Бог наделил мудростью каждую эпоху и люди, живущие в разные времена, обладают различными наклонностями и привычками. Сущность вступления на путь ученичества заключается в том, что мурид разрывает все связи с миром. На первых порах наставники отказывались принимать ученика, который не проявлял столь полного отречения от мира. Однако со времен учителя Низамуддина, Баба Фарид, к нему стали приходиться люди из разных слоев, среди которых были и такие, кто не порывал с обществом полностью. И он принимал их, считая, что никто не вправе делать обобщения о приверженности того или иного к суфизму и судить, кто достоин быть учеником, а кто нет, ибо каждый человек своеобразен в своем роде. Поэтому и Низамуддину Баба Фарид предоставил неограниченные полномочия посвящать людей в братство, если они, раскаявшись в прошлых грехах, были готовы вступить на Путь самосовершенствования под руководством своего наставника-пира.

Одним из старейших учеников Низамуддина Аулия был в прошлом кази Мухийуддин Кашани, который порвал *фирман*, выданный ему султаном как щедрое вознаграждение на владение несколькими деревнями, в обмен на бедность и аскетический образ жизни. Шайх так уважал Мухийуддина Кашани, что всегда вставал при встрече с ним. Он получил от своего муршида свидетельство (*хилафат-нама*), написанное собственноручно шайхом и дающее Кашани право пропагандировать учение братства *Чишти́я* в других регионах. Однажды кази Мухийуддин спросил у шайха Низамуддина Аулия, как следует муриду созерцать Бога, пророка Мухаммада и своего учителя — представляя их отдельно или же всех вместе. Шайх ответил, что возможно и то и другое. Но если человек хочет созерцать всех сразу, ему следует представить Бога прямо перед собой, пророка Мухаммада — по правую руку, а учителя — по левую.

Среди выдающихся *халифа* шайха Низамуддина Аулия можно отметить маулану Хисамуддина из Мултана, который блестяще изучил



*Йхйа-и улум ад-дин* Абу Хамида ал-Газали и *Кут ал-кулуб* Абу Талиба Макки; Алауддина из Авадха, отличавшегося красноречием и прекрасным чтением Корана; маулану Бурхануддина Гариба, который изобрел особый вид пляски во время радений *сама'*, получивший название «бурхани». Еще один *халифа*, Сираджуддин Усман, заложил прочный фундамент братства *Чиштийа* в Бенгалии, хотя в свое время шайх Низамуддин Аулийа неохотно доверил ему это поприще, поскольку тот не отличался высокой образованностью.

Самым же известным и выдающимся *халифа* шайха Низамуддина Аулийа был Насируддин Махмуд, ставший его преемником и получивший известность под именем «Светильник Дели» (*Чираг-и Дехли*). В его сочинении *Хайр ал-маджалис* подробно описано, как и чему учили муридов в братстве *Чиштийа*, и приведено, в частности, шесть условий, помогающих сосредоточиться на Боге: 1) жить в отдельной келье и не покидать ее для общения с другими; 2) всегда находиться в состоянии ритуальной чистоты; 3) постоянно поститься; 4) соблюдать повсеместное молчание, за исключением громкого зикра; 5) при чтении зикра держать в сердце образ учителя; 6) гнать от себя всякую мысль, кроме как о Боге.

Всем этим сведениям мы обязаны агиографической литературе. И хотя интересы каждого из *муридов*, представленных в исследовании шайха Низамуддина, не ограничивались только вопросами суфийского понимания бытия Бога, поэзией и историей, но охватывали весь круг знаний того времени, все же особо отличился один из них — Хасан Сиджи Дехлеви, автор пятитомного сочинения *Фава'id ал-фу'ад*. Это сочинение положило начало новому жанру суфийской литературы в Индии — так называемым речениям (*малфузат*), когда устные высказывания наставника записываются его учеником. Книга выстроена по принципу ретардации и представляет свод речений святого с 20 ша'бана 707 г. х. по ша'бан 722 г. х. (3 сентября 1308 по сентябрь 1322 г.). Она авторизована лично Низамуддином Аулийа, на службе у которого в качестве секретаря долгое время состоял Хасан. Указанное сочинение явилось значительным вкладом в богословие своего и последующего времени и широко использовалось агиографами.

Суфийская агиография как житийная литература представляла собой оригинальное проявление самоуничижительного благочестия, праведничества и приверженности мурида здравствующему или ушедшему в мир иной шайху. Как правило, это выражалось в высокопарном восхвалении проповедей наставника, пункт за пунктом демонстрирующих заявленную доктрину того или иного братства; повествование часто прерывалось для отступлений, пояснений и пространных рассуждений на тему о заслугах восхваляемого. Поскольку подвижни-

ческая деятельность суфиев имела давнюю традицию, при пропаганде каждого конкретного мазхаба обращались к наследию представителей других толков и характеристике вероучения и догматов, на которые опирались влиятельные проповедники (*ваиз*). В результате сохранялась живая связь времен и логическая преемственность в постижении теологических знаний, передаваемых от одного шайха к другому через бесконечную вереницу духовной преемственности (*силсила*).

Как можно заключить из стилистического анализа *Фава'ид ал-фу'ад*, этот труд был обращен к людям разного духовного развития. Рассуждения на серьезные научные темы пестрят специальной терминологией, хотя и изложены вполне доступным литературным языком. Вместе с тем часто приводятся народные притчи, как иранские, так и связанные с местной тематикой, а также занимательные происшествия и афоризмы. Видимо, поучительные рассказы такого рода были очень популярны, и, значит, одобренное ими сочинение могло скорее вызвать интерес. Автор широко пользуется этим: иллюстрирует притчей или анекдотом нужную ему тему, чтобы сделать ее доступной даже для малограмотного человека из низов.

Обилие жизнеописаний различных суфийских шайхов таково, что при более тщательном изучении суфийской агиографии могло бы послужить материалом для сравнения речений таких известных мистиков, как Абу Са'ид Абу-л-Хайр, Наджмуддин Кубра, Абу Са'ид Табризи, Джалалуддин Табризи, Кутбуддин Бахтийяр Каки, Фаридуддин Мас'уд (Гандж-и шакар), Бадруддин Исхак, Наджибуддин Мутаваккил, Низамуддин Аулия.

Сочинение изобилует преданиями о пророке Мухаммаде, призванными направить человека на путь морального совершенствования и приближения к Богу. А поскольку существенный концепт суфизма — это Любовь как средство постижения макро- и микрокосма, представляются несомненно оправданными многочисленные выдержки из сочинений средневековых авторов. Среди них — Зу-н-Нун, первым заговоривший о *ма'рифат*; Ахмад Газали (ум. 1126) и Сайфуддин Бахарзи (ум. 1259/60), трактаты которых «Афоризмы любви» (*Саваних*) и «Любовь» (*Ишк*)<sup>115</sup> опираются на одноименный трактат Абу Али ибн Сины, а также суфийские стихи Сана'и, Атгара, Са'ди, самого шайха Низамуддина Аулия, Амира Хусрава Дехлеви и Хасана Дехлеви. Кроме указанных работ широко привлекаются *Кашиф ал-махджуб* Али Усмана Джуллаби ал-Худжвири, *Мактубат* Айн ал-Куззата Хамадани (ум. 1132), *Авариф ал-ма'риф* Абу Хафса Умара Сухраварди (ум. 1234), в которых

---

<sup>115</sup> Впервые эти *рисала* (трактаты) были опубликованы в Тегеране в 1980 г. под одной обложкой с наименованием «Два суфийских трактата о любви» («До рэсала-йе эрфани дар эшк»), под редакцией Ираджа Афшара.

подробно анализируется доктринальная практика суфизма и особо выделяются высказывания шайхов в стихотворной форме, получившие названия *лата'иф*, т.е. изящные стихотворные экспромты, разъясняющие хадисы и коранические аяты. Как показывает исследование иранского ученого Н. Пурджавади<sup>116</sup>, подобные стихотворные мини-*тафсиры* имеют глубокие корни в домонгольской суфийской традиции как яркий пример устного проповедничества, письменно зафиксированного гораздо позже. Немалую роль они сыграли в период исламизации других стран, приобщая неарабоязычное население к пониманию догм и положений Корана, и стремясь найти в них точки соприкосновения с менталитетом местного населения.

Кроме того, в первом и в следующих томах *Фава'id ал-фу'ад* обсуждается работа крупнейшего средневекового теолога, прозванного «Довод ислама» (*Худжжат ал-ислам*), Абу Хамида Газали (1058–1111) — «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа' улум ад-дин*). В этом плане важно подчеркнуть наблюдаемую в речениях шайха Низамуддина Аулия прямую связь духовной традиции, идущей от эстетических разработок «Чистых братьев» (*Ихван ас-сафа*) и Ахмада Газали (младшего брата Абу Хамида Газали) к суфийским шайхам последующих веков. Даже в далекой Индии это сочинение было предметом дискуссий и полемических споров, что свидетельствует о неразрывной суфийской преемственности. Хасан Дехлеви скрупулезно фиксирует, что шайх Низамуддин Аулия в повествовании о собственном Пути к Богу продолжает вслед за предшественниками разрабатывать основные положения суфизма, привлекая труды многих известных мистиков и полемизируя с ними, но всегда руководствуясь основополагающим положением Корана об абсолютном единстве (*таухид*).

При сравнении подхода разных авторов к онтологическим проблемам неизменным выступает главный постулат суфизма — единство бытия (*вахдат ал-вуджуд*)<sup>117</sup>, на основании которого строится организационный и практический свод правил и обязанностей адепта. Среди них можно выделить следующие: о послушании мурида шайху и о борьбе с низменной животной душой (*нафс*), об отказе мурида от собственной воли (*ирадат*) через Любовь к Богу, строгую аскезу, борения

<sup>116</sup> *Насруллах Пурджавади*. Коранические изящества на собраниях Сайфуддина Бахарзи. Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). — Сб. статей памяти Ф. Майера (1912–1998). Сост. и отв. ред. А.А. Хисматуллин. СПб., 2001.

<sup>117</sup> Согласно Ал. Кнышу, вопрос «об истоках *вахдат ал-вуджуд* до конца не решен. В нем можно усмотреть параллели с неоплатоновской эманационной доктриной, гностицизмом, герметической и христианской философией. Непосредственной основой *вахдат ал-вуджуд* послужила суфийская метафизика и теософия, вобравшая в себя элементы всех этих учений, а также калам и фалсафа» (Ислам. Энциклопедический словарь, с. 48).

духа, богопомятие (*зикр*) и суфийские радения (*сама'*); о погружении (*истиграк*) в потаенное и не подлежащее огласке через психофизические упражнения (дыхание, декламация, танцы), которые ведут к экстатическому состоянию, способствующему достижению высоких помыслов (*химмат*). Все это требовало от мурида большой работы ума и сердца, немалого усердия под непрерывным руководством шайха, регламентирующего для каждого ученика сроки созерцательного затворничества (*халват*), чтобы передозировка не привела к помутнению рассудка малоподготовленного неопита.

Рядом с этой практикой провозглашается необходимость самонаблюдения (*мухасаба*) и особого экстатического состояния (*хал*), которое, как полагает Низамуддин Аулия, не может быть достигнуто волей самого человека, а ниспосылается ему как божественная милость при исключительно благом с его стороны намерении (*нийат*), в соответствии с хадисом: «Поистине, дела — лишь в намерениях».

Здесь же развивается учение о лицемерии (*рийа*), углубленно пропагандируемое в так называемой школе «людей порицания» (*маламатийа*)<sup>118</sup>. Это движение явилось протестом против показной набожности. Согласно *маламатийа*, каждый мусульманин должен стремиться к самосовершенствованию при строгом соблюдении заветов Пророка — Сунны. Однако все, что происходит в его душе, — тайна, касающаяся только Бога, и внешне он не должен демонстрировать нарочитое соблюдение обрядов. Если люди, не понимая благих намерений *маламатийа*, начинают порицать его, он должен радоваться этому, смиряя гордыню.

Нишапурские маламатийа страшались впасть в лицемерие перед людьми. Багдадские мистики пошли дальше, боясь лицемерия даже перед собой, когда исполнение благих деяний может вызвать самолюбование и бахвальство. Что касается Низамуддина Аулия, то он предпочитал более умеренное проявление благочестия, проповедуя самоотверженное благородство (*джаванмарди*) и справедливость (*инсаф*). Вспоминая имена прославленных мистиков Хасана Басри (642–728) и Мансура Халладжа (858–922), он призывает, как и они, отказаться от личного во имя счастья других. Его привлекает и фигура выдающегося персидского теоретика и практика суфизма Наджмуддина

---

<sup>118</sup> *Маламатийа* — мистико-аскетическое движение, возникшее в Хорасане в IX в. в рамках нишапурской школы аскетизма. Согласно ас-Сулами (937/942–1021), учение испытало на себе влияние ал-Мухасиб (ум. 857), Абу Йазид Бистами (ум. 875) и Сахл ат-Тустари (ок. 818–896), и он видел в них суфиев высшего ранга (*хавасс*). Худжвири не считал *маламатийа* мистической школой, признавая сходство ряда его положений с суфийскими, хотя их «учение о лицемерии» считал показным.

Кубра (1145–1221)<sup>119</sup>, и ряд известных шайхов братств *Чиштийа* и *Сухравардийа*.

Немалый интерес разбираемое сочинение представляет при изучении эстетических концептов братства, как бы между прочим декларируемых по ходу рассуждений о прекрасном, о понятии «Божественный Свет» (*Нур-и Иллахи*) и «Свет Мухаммада» (*Нур-и Мухаммади*), о суфийских радениях *сама'* или, скажем, о том, что суфии придавали большое значение цвету, поскольку он воздействует на сознание и помогает сосредоточить внимание на божественной красоте, задуматься о ее сущности и величии; при этом в каждом отдельном случае суфий должен быть облачен в одежду определенного цвета: белую, зеленую или черную.

Благодаря сохранившемуся до наших дней трактату Хасана Дехлеви *Фава'id ал-фу'ад* можно довольно точно представить себе интеллектуальную обстановку, царившую в средневековой Индии. Здесь, как и в Иране, наблюдается повышенный интерес к умозрительной философии. В частности, источником, на который ссылались при всяком не только философском, но и филологическом рассуждении или споре, служили трактаты Ибн Сины. Эти трактаты, написанные во всеоружии знания греческой философии, позволяли в споре косвенно опираться также на авторитет античных мыслителей. Зороастризм с приходом мусульман был под запретом, но греческая философия не подвергалась ущемлению, и ее концепты широко дискутировались. Хронист Барани (1286–1356) в «Истории Фирузшаха» (*Та'рих-и Фируз-шахи*) приводит сообщение о том, что в дни правления делийского султана Алауддина Халджи (1296–1316) в Индию прибыл с инспекцией теолог из Египта Шамсуддин Турк. Его поразило, с одной стороны, стремление мусульман к изучению греческой философии, а с другой — явно безразличное отношение к исполнению заповедей шариата при повсеместном функционировании различных суфийских братств и ханаках. Это побудило теолога написать гневное письмо делийскому султану, которого Шамсуддин Турк упрекал в небрежении делами религии и от которого требовал не допустить внедрения в сознание людей греческой философии как способствующей распространению суфизма. Однако Алауддин Халджи не внял этим доводам и оставался лояльным по отношению к суфийским шайхам. Трудные времена для них наступили при Фирузшахе (1351–1388), который был строгим приверженцем нормативного ислама и преследовал всех «еретиков».

---

<sup>119</sup> См. подробнее о нем статью О.Ф. Акимушкина в: Ислам. Энциклопедический словарь, с. 139.

Ритуальная практика суфизма чиштийского толка, наряду с биографическими сведениями об отдельных суфиях, также нашла отражение в произведении *Фава'id ал-фу'ад*. Книга разделена на две части. Первая состоит из четырех разделов, содержащих проповеди, произнесенные Низамуддином Аулией за двенадцать лунных лет — с 3 ша'бана 707 по 23 раджаба 719 г. х. Вторая содержит 32 беседы-наравоучения за три года — с ша'бана 719 по ша'бан 722 г. х.

Большая часть бесед, по свидетельству Хасана Дехлеви, была записана и опубликована им с одобрения шайха, которому он, как правило, показывал каждую законченную главу. Это было определенным новшеством, ибо традиционно сочинения в жанре житийной литературы создавались учениками или последователями наставника уже после его смерти. Как отмечалось, Хасану принадлежит заслуга привнесения в суфийскую литературу Индии нового жанра — *малфузат*, главным композиционным приемом которого было сознательное затягивание повествования посредством отступлений, рассуждений, повторных возвращений к сказанному. Это диктовалось самим опытом свободных речений и бесед, предрасполагающих к постепенному усвоению изложенного материала даже самыми нерадивыми учениками. Предлагаемое сочинение явилось своего рода практическим пособием для суфиев братства *Чиштийа*. Его можно читать и изучать с любого места, поскольку оно состоит из отдельных этюдов на заданную тему, для подкрепления которой приводятся выдержки из Корана, отдельные хадисы, высказывания известных ранних арабских суфиев. В основу повествования вплетены занимательные притчи, приводимые для подкрепления теологических концептов, которые относятся к области интеллектуального мистицизма. В этом отношении сочинение рассчитано на подготовленного читателя, владеющего арабским и знакомого с суфийской терминологией.

Книга пестрит именами прославленных шайхов: от ранних багдадских, иракских и хорасанских мистиков до друзей-современников — и состоит из их описательных характеристик, причем по ходу изложения затрагиваются вопросы, относящиеся к интеллектуальной и культурной истории суфизма. У шайха Низамуддина Аулией было образование алима, факиха и мухаддиса, поэтому его позиция представлена здесь изложением двух важных для суфизма тем: космологии и антропологии. Космология Низамуддина Аулией не выходит за рамки мусульманских представлений о вселенной, об иерархии творения, почерпнутых из хадисов и тафсиров.

Сотворенный Аллахом мир простирается от Божественного Престола (*арш*) сквозь семь небес — Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна — на земную твердь, являющуюся одной из

18 000 сотворенных вселенных. Земной, подлунный мир есть знамение (*аламат*) небесного мира, список с него, и сумевший прочесть эти знамения познает Всевышнего.

Что касается антропологии и исследования душевных порывов, то здесь акцентируется противопоставление души (*нафс*) и сердца (*калб*). Душа расположена в нижней части живота, откуда она стремится воспрепятствовать действию света познания (*ма'рифат*), заключенного в сердце. Но на сердце воздействует разум (*акл*), помогающий осознать в нем божественный свет, после чего разум должен быть отброшен как надоедливый «ядовитый паук». В подтверждение этого Низамуддин Аулия приводит суждение своего наставника «великого шайха Фаридуддина» Гандж-и шакара:

«Согласно нашему учению, в *нафсе* человека — два мира: один — горный, высший мир (*улва*), другой — низший (*суфла*). С макушки до пупка — это высший мир, а с пупка до ступней — низший. В высшем мире соответственно сосредоточены правочность, чистота, благообразие, доброжелательность. В низшем — стремление к сохранению чистоты и воздержанию (от дурного)». Поэтому «мудрость — в воздержании», добавляет Низамуддин Аулия. Как изрек один из великих, «твое чрево — твой мир», чем меньше будешь есть, тем быстрее откажешься от него, поэтому стремись к совершенству, а совершенен тот, кто мало ест, мало спит, мало говорит и мало общается<sup>120</sup>.

Прежде чем что-либо создать, Аллах привносит его форму (*сурат*) последовательно в престол (*арш*), трон (*курси*), хранимую скрижаль (*лавх-и махфуз*), семь небес (*хафт асман*), откуда эта форма, сопровождаемая светом (*нур*) звезд, спускается в низший мир (*алам-и суфли*), поэтому форма (*сурат*) есть странница, пришедшая из сокрытого (*гайб*) мира. Все, что есть в явном мире, пришло из мира сокровенного, а стало быть, должно туда вернуться. Через формы низшего мира можно познать горный мир. Однако для этого следует пройти сложный Путь совершенствования, состоящий из разных этапов и ступеней, которых Низамуддин Аулия насчитывает до ста. Причем, достигнув семнадцатой ступени, можно рассчитывать добраться до оставшихся восьмидесяти трех. Иерархия духа, подобно иерархии творения, есть ступенчатый строй большого мира, т.е. космоса, и малого мира — человека, его восхождения к высотам совершенства Божественной красоты, познавая которую во всевозможных мирских проявлениях он приближается к Богу.

Чин иерархии требует, чтобы одни просвещали и совершенствовались, а другие — просвещались и совершенствовались. Гармония мира

<sup>120</sup> Высказывание приведено в характерной для суфиев братства *Чиштиийа* манере, когда и посыл, и действие несут только положительный заряд.

достигается не только миссией пророков, но и балансом постоянного наличия в мире строго определенных высших иерархов: полюсов, столпов и святых, не позволяющих расшатать и развенчать его. Поэтому на Пути к совершенствованию ученик (*мурид*) нуждается в наставнике (*муришид*), строго следящем за его продвижением. Выбор наставника был настолько ответственным, что мог длиться годами. По уставу чиштиев его нельзя было менять, ему следовало преданно служить всю жизнь, черпая силы в его святости (*барака*) при жизни и после ухода. Очень много для нравственного роста ученика давали духовные беседы с пиром-наставником, укрепляя в вере, послушании и стоическом служении Истине.

Что касается человека, то его первоначальная субстанция — сперма, в капле которой всё уже заложено заранее, и в этом отношении она — царство небесное (*джабарут*) земного тела, его суть, желающая проявить себя, чтобы созерцать свою красоту, как когда-то Всевышний, будучи тайным сокровищем, возжелал быть познанным и проявил свои знаки во Вселенной, ибо «всякий, кто на ней, исчезнет, и останется лик твоего Господа со славой и достоинством» [55:26–27]. Согласно мусульманской теологии, человеку врожденно присуще ведать Бога как Свет, который он утратил в грехопадении и к которому должен стремиться через покаяние, духовное и ритуальное очищение, молитву, пост, раздачу милостыни, постоянную борьбу со своим животным *нафсом* и дьявольским искушением.

Шайх Низамуддин имел обыкновение созывать ассамблеи, на которых его ученики вели диспуты на религиозные и мистические темы. Часто эти собрания заканчивались пением газелей, положенных на музыку. Особой популярностью пользовались сочинения Амира Хусрава и Хасана Дехлеви, а также рубаи (четверостишия) ранних суфиев, таких, как Абу Са'ид Абу-л-Хайр, Абдаллах Ансари, Айн ал-Куззат Хамадани. Большое значение придавалось достижению экстатического состояния посредством *сама'*. На этих собраниях-маджлисах читались стихи Сана'и, Аттара, Са'ди, Сайфуддина Бахарзи и ряда других мистиков, четкий ритм поэзии которых усиливался благодаря эвфонической инструментровке, созвучной редифным повторам. По мнению Низамуддина Аулийа, глубочайшие истины не всегда достигаются только словесно и для большей выразительности нуждаются в музыкальном сопровождении. При этом он был сторонником ударных инструментов, исключая почему-то тамбурин и особенно чанг.

Система взглядов, изложенная в *Фава'id ал-фу'ад*, интересна тем, что показывает, как суфии могли влиять на те или иные стороны социальной жизни, поскольку наряду с главной идеей — идеей всемогущего, вездесущего божества, святости служения пиру-наставнику — она



содержит ряд позиций, характеризующих светское поведение человека. Из нравоучительных бесед шайха можно узнать, как себя вести в обществе и на маджлисах, как при каждом ритуальном омовении пользоваться специальной палочкой для чистки зубов, как есть и принимать гостей, как не копить зло и обиды, а на неприязнь отвечать дружелюбием, следуя сентенции: «Каждый, кто из-за вражды положит колючку на твоем пути, вместо вражды да получит розу, распустившуюся у Престола Всевышнего», наконец, как ориентироваться в той или иной ситуации. Поэтому, скажем, частный акт отпущения на волю конкретной рабыни (что, кстати, и делает Хасан по совету своего наставника) вырастает здесь в проповедь равенства между людьми, а идея довольствования малым — в отказ от выпрашивания милостей у султанов, а следовательно, в проповедь независимого поведения и соблюдения человеческого достоинства.

Сочинение написано довольно простым языком. Прозаический персидский текст пересыпан хадисами на арабском языке, небольшими стихотворениями как самого Низамуддина Аулия, так и известных поэтов. Высказывания суфиев приведены без ссылок на источники. Текст некоторых высказываний представляет не подлинные слова, например, Газали или Сухраварди, а их изложение, парафраз.

## Глава II

### ДИВАН ХАСАНА ДЕХЛЕВИ И СУФИЙСКИЕ ТЕКСТЫ АМИРА ХУСРАВА ДЕХЛЕВИ — ПРИМЕР МИСТИЧЕСКОГО ПОСТИЖЕНИЯ МИРА

---

Всю жизнь мы Истину познать стремимся,  
Но с этим миром, не прозрев, простимся.

*Абу Али ибн Сина*

**В** 2003 г. культурная общественность стран мусульманского Востока отметила знаменательную дату: 750 лет со дня рождения двух выдающихся поэтов и мыслителей средневековой Индии Амира Хасана Дехлеви (1253–1337) и Амира Хусрава Дехлеви (1253–1325), оказавших значительное влияние на литературную ситуацию последующих эпох. Нет, пожалуй, ни одного персидского лирика XIV–XVII вв., который не испытал бы их благотворного влияния. Полуостров Индостан, на котором сегодня находятся несколько независимых крупных государств — Республика Индия, Исламская Республика Пакистан и Республика Бангладеш, дал миру сотни блестящих писателей и поэтов, писавших на персидском. Средневековая Индия по праву считалась родиной не только Амира Хусрава и Амира Хасана Дехлеви, но и таких выдающихся художников слова, как Мас‘уд Са‘д Салман, Абу-л-Фарадж Руни, Джамал Дехлеви, Канбу, Мирза Абдулкадир Бедиль, Мирза Галиб и многие другие.

Сам факт возникновения еще в XI в. персоязычной литературы на Южноазиатском субконтиненте явился значительным событием в общем историческом процессе развития литературы на огромной территории Ближнего и Среднего Востока: от Центральной Азии на севере до Аравии на юге, от Индонезии на востоке до Северной Африки — на западе. Здесь постоянно встречались культурные потоки, обогащая и создавая удивительный цивилизационный сплав духовных традиций различных народов, креативность которых способствовала становлению богатейшего духовного наследия.

Следует напомнить, что культура, основанная на исламской идеологии, была сложным переплетением античных и специфически сред-

невековых элементов. Как отмечает Д.С. Лихачев, для средневековых литератур типична метафора-символ, содержание которой определяется соответствующими богословскими и природоведческими представлениями. Мир звезд и галактик как упорядоченная система, или космос, воспринимался в соответствии с морфологией человеческого существа. В Греции, Иране и Индии с древних времен бытовала концепция, согласно которой строительным материалом и для космоса, и для человеческого тела служили четыре основных элемента: земля рассматривалась как главный элемент, при котором особую роль играли три других — вода, огонь, воздух<sup>1</sup>.

Немецкий ученый А. Гётце в статье «Персидская мудрость в греческой одежде»<sup>2</sup> находит следующие соответствия макро- и микрокосма: небо — кожа, земля — мясо, вода — кровь, горы — кости, реки — жилы, растения — волосы, металлы — костный мозг. Затем он дает индийские, иранские и греческие параллели учения о четырех элементах и находит параллели им в зороастрийских, вавилонских, сирийских и манихейских текстах, а также в орфическом гимне Зевсу, в Ригведе и в Апокалипсисе (там же, с. 190).

Уподобление тела человека миру используется в космологии древнегреческого философа Эмпедокла (ок. 495–435 до н.э.). Признавая «корнями» всех вещей огонь, воду, воздух и землю, Эмпедокл прибавляет к ним и две побудительные причины действия: любовь и вражду. Когда все элементы сливаются под воздействием любви, образуется огромный однородный шар. Это процесс циклического космообразования, появления Единого. В дальнейшем вражда, вытесненная за пределы шара, снова начинает в него проникать, разлагая его на отдельные элементы. По Эмпедоклу, развитие Вселенной циклично и состоит из четырех периодов: первый — господство любви, или совершенная смесь элементов; второй — вторжение вражды и расчленение элементов; третий — господство вражды и распад элементов; четвертый — снова наступает любовь, соединяющая элементы, вследствие чего вновь создаются вещи. Попеременное преобладание той или иной из этих сил обуславливает смену различных состояний мира.

Рассуждая в одном из своих известных диалогов — «Тимей», о целесообразности четырех элементов, Платон (427–347 до н.э.), выводит следующее заключение о единстве макро- и микрокосма. К созданию сего прекраснейшего мира Бога подвигла его Благость. Будучи сам Благом, чуждым всякой зависти, Бог пожелал, чтобы мир был подобен Ему и совершенен. Сначала Бог составил мир из земли и огня. Но так

<sup>1</sup> В философии веданты пять элементов: вода, огонь, земля, воздух, эфир.

<sup>2</sup> Götze A. Persische Weisheit in griechischen Gewande. — Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Bd. 2, Heft 1. Lpz., 1923, s. 60–97.

как эти стихии несочетаемы, то, чтобы связать их, Бог переложил огонь и землю воздухом и водою. В центре мира Бог поместил Мировую душу, которая, с одной стороны, связана с Мировым разумом и поэтому существует вечно, а с другой — возникла из первобытной материи и поэтому подвержена изменению и делению. Со временем Бог произвел небо и сотворил Солнце, Луну и планеты, приведя их в движение. Затем, в соответствии с четырьмя стихиями, Бог создал четыре рода существ: небесных богов; пернатых; водоплавающих и животных, живущих на земле. Части человеческого тела созданы по образу форм самой Вселенной: голова — в виде шара; руки и ноги — в виде земных дорог; большие и малые кровеносные сосуды — в виде рек и каналов. Зрение дано для того, чтобы мы, созерцая космос, познавали размерность оборотов светил и по этому образцу выправляли нестройные движения нашей собственной души

Стало быть, Бог, которого Платон называет не только создателем мира, но и «Отцом всех вещей», придал телу человека именно такое устройство, которое бы возможно лучше служило душе и уму. Причины же болезней тела он относит к излишествам, которым предается душа, что, в свою очередь, связано с дурным воспитанием. Поэтому главное — обратить внимание на начальное воспитание с раннего возраста, которое откроет человеку путь к самосовершенствованию в будущем. В обоснование этой мысли Платон приводит слова своего учителя Сократа (470–399 до н.э.) о том, как воспитывались царские отпрыски в Древнем Иране: «Когда исполняется четырнадцать лет, мальчиков отдают в руки тех, кто именуется у них царским наставником, и это — четверо избранных достойнейших людей среди персов, достигших преклонного возраста: мудрейший, справедливейший, рассудительнейший и нахрабрейший. Один из них преподает магию Зороастра и царскую науку. Самый справедливый учит беспристрастно следовать правде в своих поступках, самый рассудительный — не подчиняться никаким наслаждениям, дабы выработать у себя привычку быть свободным человеком и истинным царем, в первую очередь властвуя над своими собственными порывами, а не рабски им повинуюсь; тот же, что мужественнее всех, делает юношу храбрым, не знающим страха, ибо если он боится — он раб»<sup>3</sup>.

В другом диалоге, «Федр», Платон утверждает, что всякая душа бессмертна, потому что самоподвижна. Она подобна двум крылатым коням. Один из коней, везущий колесницу души человеческой, — бодр и послушен; другой — зол и упрям, так что возническому трудно управляться с ним. Прежде чем люди населили землю, их души обитали в мире духовном в сообществе с богами. Было двенадцать главных

<sup>3</sup> Платон. Соч. в 3-х томах. Т. I. М., 1968, с. 200–201.

божеств, и люди составляли двенадцать сонмов, каждый из которых следовал за своим богом. Все боги составляли свиту Зевса. Возникший — это разум, которому повинуется добрый конь, а конь упрямый предается страстям и удовольствиям. Совершеннейшие создания — это те, кто любит совершеннейшее прекрасное и принадлежит к свите Зевса, а это — философы и поэты. Таким образом, нравственная жизнь философов и поэтов (не только в утилитарном, но и в обыденном значении этого слова) характеризуется как уподобление Богу, т.е. прослеживается мотив, восходящий к пифагорейскому предписанию — «следуй Богу». Далее говорится, что душе каждого человека от рождения присущ образ своего бога; у кого в душе образ Зевса, тот склонен к величию, у кого — Аполлона, отождествляемого с богом солнца Гелиосом, — того влечет к гармонии и музыке.

В «Федре», как и в других диалогах, Платон пытается раскрыть истинную природу любви, четко подразделяя ее на чувственную и разумную, отдавая предпочтение второй, влекущей человеческую душу к самосовершенствованию. Так, в «Федре» божественная любовь рассматривается как причина и условие любви земной и как стремление к прекрасному и совершенному. Те же вопросы Платон поднимает в другом диалоге — «Пир». Поэт по имени Агафон собрал друзей и предложил им говорить речи в похвалу богу любви. Произнесено семь речей. Федр говорит, что именно силой Эрота души людей пробуждались к добродетели и Благу. Ему возражает Павсаний, замечая, что Эротов два, потому что две Афродиты: небесная и земная. А поскольку Эротов — два, то в теле сосуществуют две противоположности: здоровье — болезнь, наполнение — испражнение, теплота — холод, сухость — влажность. Поэт Аристофан приводит миф о том, что в древности люди имели двойное тело — одновременно мужчины и женщины, т.е. были двуполыми (*androgynos*). Обладая телесной силой, они проявили заносчивость и готовы были восстать против самих богов. Это побудило Зевса рассечь их тела пополам. С тех пор каждая половина ищет свою недостающую вторую половину, и в этом истинная природа Эрота.

Далее рассуждение о соединении с половиной другого существа смыкается с мыслью о постепенном его усовершенствовании и проводится параллель с Эмпедоклом, который полагал, что человек по образу своему сначала был чудовищем, затем организующая сила любви перевесила разрушительную силу ненависти и привела к его постепенному самосовершенствованию. Стало быть, Эрот есть стремление к прекрасному и совершенному.

Наконец, в одном из диалогов Сократ пытается выяснить, какую пользу Эрот доставляет людям, и приходит к выводу, что он — нечто

среднее между безобразным и прекрасным, благом и злом, человеческим и божественным, поэтому в нем заложено стремление от худшего к лучшему. В области чувств он стремится к красоте. В области знания и нравственности — к пониманию, поэтому среди разумных существ Эрот — гений, соединяющий человеческое с божественным. Стремясь к прекрасному, Эрот побуждает человека порождать прекрасное в прекрасном, причем это может совершаться как духовно, так и телесно, и оба пути ведут к постепенному появлению прекрасного вечного Блага. Путь телесный — половое соединение людей, через которое они стремятся обессмертить прекрасное в поколениях; путь душевный — овладение помыслами мудрости и добродетели. Это путь поэтов, художников, философов. Они увековечивают в своих творениях любовь к прекрасному божественному. В «Пире» Платон показывает, как под руководством Эрота человек от прекрасного земного постепенно поднимается к пониманию прекрасного божественного, т.е. идет по пути самосовершенствования.

Мы обращаемся здесь к диалогам Платона, так как для развития нашей темы без такой ссылки не обойтись: учение этого философа в конечном счете трансформировалось в такое общепланетарное явление, как неоплатонизм, оказавший идейное воздействие на три мировые культуры: собственно античную, христианскую и мусульманскую. Уже отмечалось, что платоновская идея Блага нашла параллели в философии любви Абу Али ибн Сины. Можно найти соответствия и с идеями Плотина (204–270) об абсолютной красоте Бога, изложенными им в «Энеадах». Все это подводит к мысли об определенной общности культур, об их взаимодействии и взаимовлиянии.

Каждой эпохе присущи свои параметры культурной рефлексии, отражающей дух времени, его проблемы, а также настроения и чаяния общества и составляющих его индивидов. Анализ творчества Амира Хасана Дехлеви и Амира Хусрава Дехлеви концептуально важен в связи с проблемой взаимодействия и взаимодополняемости культурных процессов. Их творчество неотделимо от общественно-политической и экономической жизни средневековой Индии, от истории развития общественной мысли, философии, этических традиций народов этой страны.

При изучении национального менталитета народов Центральной Азии и Индии первостепенное значение приобретают специфические и частные вопросы развития духовной жизни ирано-индийского ареала. Культура Южноазиатского субконтинента все еще остается недостаточно исследованной. Вместе с тем испокон веков она была многими нитями связана с культурой восточных иранцев. Здесь общие корни, общее наследие, поэтому следует вернуться к почину, положенно-

му сорок с лишним лет назад академиком А.М. Мирзоевым в комплексном изучении персоязычной литературы, и усилить контакты как на уровне историко-филологических, так и философских исследований. В творчестве Амира Хасана и Амира Хусрава воплотились верования и предания народов огромного региона, особенно углубившие их миропонимание через приобщение к суфийским доктринам.

Суфии считали высшей формой познания чувственно-интуитивное, используя такой психофизический прием, как сублимация, переключение внимания с чувственного на духовное. Каждый суфийский шайх старался развить в своих муридах способность к метафорическому мышлению. Для этого, как отмечалось в первой главе, послушник должен был верить ему свои сновидения, которые шайх трактовал исходя не из их буквального значения, а в том смысле, который больше всего отвечал состоянию мурида на том или ином этапе Пути. Это развивало фантазию и способность к творческому воображению, что, в свою очередь, помогало транскрибировать идеи из одной плоскости в другую.

В результате поэтическая речь многих ранних шайхов, пробуждая образное мышление их учеников, способствовала тому, что суфийские идеи нашли свое истинное выражение именно в поэзии. Безусловно, это зависело от личных способностей, от приверженности мыслить религиозными образами, а также в какой-то степени и от социального статуса. Поэтому столь различны в творчестве поэт-мистик Амир Хасан и придворный поэт Амир Хусрав: в поэзии первого мистические мотивы превалируют, у второго же они носят частный характер, проявляясь в славословиях Пророку и шайху братства *Чистийа*.

В начале этой работы подробно рассматривалась идеология суфийской поэзии, обусловившая своеобразие творчества Амира Хасана и Амира Хусрава, их мистическое осмысление бытия. Теперь следует обратиться к материалу суфийских текстов этих авторов, отражающих их религиозно-мистические взгляды.

## Поэт-мистик

Персоязычная литература, возникшая на Южноазиатском субконтиненте тысячу лет назад, всегда была неразрывно связана со своей прародиной — Хорасаном и Мавераннахром и в течение многих веков (вплоть до XVII в.) не только черпала идеи и образы из неиссякаемой сокровищницы классической персидской литературы, но и выдвигала крупных поэтов и писателей, таких как Амир Хусрав Дехлеви, Зайнуддин Нахшаби, Абдулкадир Бедиль, оказавших заметное влияние на жанрово-стилистическое направление литературы как индийского

региона, так и за его пределами. Среди них особое место занимает тот, кого в Средние века знали под разными именами: и «индийский Са'ди», и «индийский попугай», и «соловей Индии» и полное имя которого — Амир Ходжа Наджмуддин Хасан Ала'и Сиджзи, сын Ходжи Алауддина Систани, коротко именуемый в источниках Амиром Хасаном Дехлеви. Широкий диапазон идейно-тематического содержания его творчества и высокое поэтическое мастерство были восприняты многими поэтами последующих поколений, стали предметом их творческого подражания и освоения, явились своего рода художественной школой.

Друг поэта Амир Хусрав с восхищением отзываясь о поэзии Амира Хасана:

خسرو اشعر تو اسرار حدیث است مگر  
کز سخنهای توام بوئی حسن می آید

О Хусрав, таинство ли преданий стих твой,  
Что и от твоих слов веет ароматом поэзии Хасана<sup>4</sup>.

Известный поэт XV в. Бинаи подчеркивает:

بنائی می شود آخر بلند آوازه چون خسرو  
که در طرز غزل طرز حسن میاورد بیرون

Бинаи станет в конце концов прославленным как Хусрав,  
Ибо в форме его газелей проявляется стиль Хасана<sup>5</sup>.

Поэт-лирик Хилали (уб. в 1529) признает, что совершенство в поэзии он приобрел лишь благодаря освоению лучших традиций поэзии Хусрава и Хасана:

هلالی از کمالی شعر دارد منصب شاهي  
که سوز خسروست و ناز کیهائی حسن با او

Хилали благодаря совершенству стихов прозван царем

[поэтов],

Ибо он владеет пылкостью Хусрава и изяществом Хасана<sup>6</sup>.

Современник Хилали, другой гератский поэт — Васафи говорит:

آنانکه صاحبان کمال اند واصفی  
شعر تو کی کنند ز شعر حسن جدا

<sup>4</sup> Хусрав Дехлеви. Избранное. Вступ. ст., составление и примеч. М. Бакоева. Душанбе, 1960, с. 97.

<sup>5</sup> Мирзоев А.М. Камал ад-Дин Бинаи. М., 1957, с. 416.

<sup>6</sup> Хилали. Диван. Литограф. изд. Нувал Кишор. Душанбе. — Фонд восточных рукописей Института востоковедения и письменного наследия АН Республики Таджикистан, № 1461.



Даже совершенные творцы, о Васифи,  
Не смогут твои стихи отличить от поэзии Хасана<sup>7</sup>.

Глава деканской поэтической школы и признанный мастер персоязычной поэзии Индии Файзи (1547–1596) высоко ценил лирику Хасана, ставя его рядом с Амиром Хусравом Дехлеви:

و اگر از علم من سخن طلبی      بر زبانم جهان جهان است  
و گر از پیر من نظر جوئی      روح فیاض خسر و حسن است

Если о моих знаниях требуешь поведать —  
В моем языке целый мир слов.  
Если хочешь знать, кто мой наставник, —  
[Щедрая] душа Файзи — Хусрав и Хасан<sup>8</sup>.

Поэт XVI в. Мушфики с гордостью констатирует, что он в искусстве создания газелей достиг совершенства Хасана, тонко намекая о влиянии творчества Хасана и на лирика XIV в. Камала Худжанди:

نظم تو مشفقى بكمال حسن رسید  
ناگفته ای که پیرو پیر خجندی ام

Твоя поэзия, Мушфики, достигла совершенств [поэзии]  
Хасана,  
До того, как ты сказал, что подражаешь худжандскому  
пиру<sup>9</sup>.

У Джами в «Бахаристане» сказано: «Камала Худжанди называют „дузд-и Хасан“<sup>10</sup> — плагиатором Хасана — за то, что он подражал Хасану в выборе приятных размеров, необычных рифм и редких редифов». Важная для востоковедения тема творческого взаимодействия двух блестящих лириков — Хасана и Камала — впервые была разработана А. Алимардоновым, который убедительно показал, что Камал, используя приемы поэтики Хасана, творчески развил их, проявив особое мастерство и талант в газелях — ответах на газели Хасана<sup>11</sup>.

Амир Хасан Дехлеви прожил долгую, сложную жизнь, на протяжении которой находился в гуще политических событий беспокойного периода в истории Индии. Ожесточенная борьба между султанами и местными крупными феодалами за власть, жестокая эксплуатация кре-

<sup>7</sup> Цит. по предисл. Мас'уда Али в кн.: *Хасан Дехлеви*. Диван. Хайдарабад, 1352 г. х., с. 70 (на перс. яз.).

<sup>8</sup> См. там же, с. 75.

<sup>9</sup> *Мушфики А.* Избранное. Сост. и автор предисл. З. Ахрари. Душанбе, 1959, с. 54 (на тадж. яз.). Худжандский пир — поэт Камал Худжанди.

<sup>10</sup> *Даулатшах Самарканди*. Тазкират аш-шу'ара'. Тегеран, 1388 г. х. (на перс. яз.).

<sup>11</sup> Известия АН Республики Таджикистан. 1996, № 1, с. 81–91 (на тадж. яз.).

стьян, постоянные набеги монголов, организация султанами крупных грабительских походов, волна крестьянских восстаний, прокатившаяся по стране, и беспощадное их подавление — таковы важнейшие события, характерные для эпохи, в которую жил Амир Хасан. Столь шаткая обстановка будоражила творческую мысль. Активизировались суфийские ордены, особенно братство *Чуштийа*, идеи которого глубоко запали в сознание Амира Хасана и поэтически проявились не в традиционно звучащих метафорах, а в сравнениях, как бы взятых из самой окружающей действительности. В поэтическом творчестве Хасана, наряду с твердо сложившимися философско-этическими взглядами, заимствованными у приверженцев братства *Чуштийа*, есть и мотивы глубокого сочувствия страданиям народа. Именно эта черта творчества поэта, отмеченная свободой мысли и прямоотой чувств, сохраняет свою жизненность и ценность в наши дни.

А. Блок, анализируя стихотворение Катулла «Атгис», утверждал, что «личная страсть всякого поэта насыщена духом эпохи; ее судьба, ее ритмы, ее размеры, так же как ритм и размеры стихов поэта, внушены ему его временем; ибо в поэтическом ощущении мира нет разрыва между личным и общим; чем более чуток поэт, тем неразрывнее ощущает он „свое“ и „не свое“; поэтому в эпохи бурь и тревог нежнейшие и интимнейшие стремления души поэта также преисполняются бурей и тревогой»<sup>12</sup>. Примером этому может служить творчество Хасана Дехлеви, проникнутое острым ощущением своего времени, отразившимся в порой катастрофически звучащих ритмах, аллитерациях и особой звукописи.

За долгую жизнь Хасана сменились несколько султанов, но он в силу приверженности шайху Низамуддину Аулия, который всегда был в оппозиции к власти, в отличие от своего друга Амира Хусрава, служил при дворе только двух из них — Алауддина Халджи в Дели и принца Мухаммад-султана в Мултане.

Сравнительный анализ газельной лирики двух выдающихся поэтов Индии — Хусрава и Хасана пока не предпринимался. Это — дело будущего, но несомненно, что оба они были зачинателями так называемого «индийского стиля», который с легкой руки иранского ученого М.Т. Бахара отнесен к более позднему периоду. Амир Хусрав говорит об этом в предисловии к дивану *Гуррат ал-камал* («Полнота совершенства»), характеризуя поэзию Хасана как отличную от хорасанского стиля, а Хасан доказывает это всем своим творчеством, и прежде всего щедрым употреблением сложных, развернутых сравнений, которые, по мнению А.М. Мирзоева, являются характерной особенностью индийского стиля.

---

<sup>12</sup> Блок А. Избранные статьи и речи. М.—Л., 1946, с. 477.

Попутно заметим, что и Хусрав, и Хасан следовали одной поэтической школе — школе Са‘ди.

У Хусрава читаем:

خسرو سرمست اندر ساغر معنی بیرخت  
شیره از خمخانه مستی که در شیراز بود

Хусрави сармаст андар сагари ма‘ни бэрихт,  
Шира аз хомхонаи масте, ке дар Шираз буд<sup>13</sup>.

Упоенный Хусрав вылил в чашу мысли  
Струю пьянящего вина из кабачка того опьяненного, который  
жил в Ширазе<sup>14</sup>.

В диване Хасана эти строки звучат так:

در خم معنی حسن را شیره نوربخت عشق  
شیره از خمخانه مستی که در شیراز بود

Дар хоми ма‘нии Хасанра шира-йе ноу рихт ишк,  
Шира аз хомхонаи масте, ке дар Шираз буд.

В кувшин мысли Хасана Любовь влила новую сладкую струю,  
Струю пьянящего вина из кабачка того опьяненного, который  
жил в Ширазе (с. 100).

Не удалось выяснить, кому первоначально принадлежала вторая мисра. То же можно сказать и о последней мисре следующего бейта, которая есть у обоих поэтов:

از نظم حسن نوشد دیباچه عشق آری  
جلد سخنش دارد شیرازه شیرازی

Аз назм-й Хасан ноу шод дибача-йе ишк, аре,  
Джэлди соханааш дарад шираза-йе Ширази.

Да, заглавный лист книги Любви обновился стихами Хасана,  
Ведь том его стихов украсил ширазский переплет (с. 80).

Са‘ди привлекал Хусрава и Хасана не только как великолепный мастер, они подчеркивали, что в своих стихах стремились следовать его школе. Так, Амир Хусрав в упомянутом предисловии к *Гуррат ал-камал* пишет, что в сочинении маснави он следует Низами, а в газелях — Са‘ди. Хасан говорит о прямой преемственности, подчеркивая, что он приобрел свое мастерство, так как учился у ширазского поэта:

<sup>13</sup> Бакоев М. Жизнь и творчество Хусрава Дехлеви. Душанбе, 1975, с. 182 (на тадж. яз.).

<sup>14</sup> Хасан Дехлеви. Диван. Хайдарабат, 1352 г. х. (на перс. яз.), с. 100 (далее по тексту указываются страницы данного сочинения).

حسن گلی ز گلستان سعدی آوردست  
که اهل معنی گلچین این گلستانند

Хасан голе з-е голестан-е Са'ди авардаст,  
Ке ахл-е ма'ни голчин-е ин Гулистананд.

Хасан принес розу из розового сада Са'ди,  
Ибо знатоки смысла срывают розы в этом «Цветнике» (с. 108).

При этом он обыгрывает ключевые слова: голестан — цветник, голчин — сорвавший розу и «Гулистан» («Цветник») — известное произведение Са'ди, создавая этими словосочетаниями определенную музыкальность стиха, которую невозможно полностью передать при переводе на русский язык.

Из приведенных выше цитат очевидно, что Амир Хасан прославился как мастер газели — особой жанровой формы, снискавшей внимание поэтов многих поколений, причем не только творивших на фарси. Вспомним подражания А.С. Пушкина Корану и Хафизу, русскую поэзию Серебряного века или «Западно-восточный диван» Гёте. Хасан подчеркивает, что газель — форма, пришедшая из глубокой древности. В самом деле, Е.Э. Бертельс считает газель прообразом манихейских гимнов Луне и Солнцу. Естественно, что такая протяженность во времени и устойчивость жанра представляют интерес для исследования творчества Хасана в историко-литературном плане, ибо в персидской лирике с ее всемирной славой ему принадлежит место рядом с такими ее корифеями, как Са'ди, Амир Хусрав, Хафиз и Джами. Именно Джами, с присущей ему синтезирующей мощью ума и видением сути явления, помог мне, отталкиваясь от заявленных им постулатов, в том числе о «недоступной простоте» (*сахл-и мумтан'е*) поэзии Хасана, построить новую концепцию проникновения во внутреннюю логику его стиха. И здесь со всей очевидностью открылось удивительное, философское направление его лирики, ее всеобъемлющий космизм, заложенный еще в поэтике суфиев.

В связи с этим и в силу новизны проблематики, лежащей в основе данной работы, предлагается введение в научный обиход двух концептуальных понятий — «философская лирика» и «космизм средневековой персоязычной поэзии»<sup>15</sup>, что помогает разобраться в онтологиче-

---

<sup>15</sup> Восточный космизм явился в некотором роде предтечей русского космизма, представленного во второй половине XIX — XX в. работами Н.Ф. Федорова и В.И. Вернадского. Идея Мирового Космоса, его красоты, гармонии и порядка издавна была связана с духовно-нравственными поисками людей и передачей этих знаний последующим поколениям. Указанные проблемы требуют детального философского анализа, так же как параллельные сопоставления для выявления космических мотивов в творчестве русских поэтов Ф. Тютчева, А. Фета, В. Хлебникова и писавших на фарси Атгара, Руми, Баба Кухи.

ских, социальных, художественных и прочих аспектах культуры, становление и развитие которой обусловлено наличием двух парадигм — иранской и индийской. Такое культурное взаимодействие предполагает не только синтез традиционного и нового, но и некую амбивалентность, нивелирующую понятие культурной идентичности этих народов. Вместе с тем интенсивность встречных потоков идей оказалась исключительно плодотворной: те, что шли из Ирана и Центральной Азии, дали толчок к появлению литературы на фарси в Индии, а ветры, дувшие в обратном направлении, стимулировали рождение в центральноазиатских литературах новых тенденций, прежде всего индийского стиля.

Творчество Хасана рассматривается в прямой связи с философией и идеями суфизма, исходными для поэта. Особое внимание акцентируется на суфийской символике, без изучения которой не поддается осмыслению художественно-эстетический и философский аспект лирики. Такой подход становится возможным лишь благодаря изучению воззрений крупных отечественных ученых — М. Бахтина, В. Виноградова, А. Лосева и Ю. Лотмана при обязательном учете мусульманской герменевтики. Проникнуть в имманентную логику стиха позволяют современные методы семиотики (с привлечением Корана) параллельно с обращением к важнейшим вопросам человеческого бытия, с давних пор волновавших и философов, и поэтов, склонных к философскому осмыслению художественной действительности. Конечно, нельзя обойтись без привлечения широкого круга первоисточников, а именно произведений из лирического наследия Амира Хасана Дехлеви, Амира Хусрава Дехлеви, Руми, Са'ди, Хафиза, Бинаи, Камала Худжанди, Хакани и многих других, а также исследований иранских и индийских ученых.

Филолог, работающий с материалом персоязычной литературы Индии XIII–XIV вв., в особенности занимающийся творчеством ее выдающихся представителей, сталкивается со специфическими трудностями. Прежде всего тексты, которые ему доступны, отражают реальность, удаленную от нас на многие столетия. Не всегда доступно изучение рукописей, хранящихся в различных библиотеках мира, а также в частных собраниях, что намного увеличило бы суммарное количество рассмотренных текстов.

Из произведений Амира Хасана Дехлеви сохранилась лишь ничтожная доля, не позволяющая реконструировать полную картину его творчества, — и она в лучшем случае дает возможность строить более или менее правдоподобные гипотезы.

Сам поворот темы от чисто филологического к историко-философскому рассмотрению творчества Хасана Дехлеви мог бы вызвать за-

труднение другого рода — не сохранились те подлинные диваны и прозаические творения автора, которые читала образованная публика в Индии, Иране и Центральной Азии при его жизни. Стало быть, «средневековая сторона творчества» Хасана Дехлеви, хорошо знакомая его современникам, отчасти скрыта от нас. Вместе с тем достаточно представить интеллектуальную ситуацию той эпохи по трудам самого поэта и историков, чтобы сделать вывод о том, какое место мог занимать в этой среде Хасан Дехлеви. Это был человек, впитавший предшествующий опыт философского постижения мира, хорошо знакомый с агиографией суфийских шайхов, принимавший участие в диспутах о философско-теологических сочинениях Абу Али ибн Сины, братьев Газали, ал-Кушайри, Сухраварди и др. В Индии и Хорасане, несомненно, хорошо знали и капитальный труд Бируни, коротко именуемый «Индия» и основанный на тщательном изучении не только произведений древних греков, но и древних индийских памятников.

Творчество Хасана Дехлеви привлекает внимание исследователей со второй половины XIX в. Литературу о нем наиболее удобно разделить на несколько групп: сообщения каталогов восточных рукописей, хранящихся в различных библиотеках мира; отдельные упоминания о Хасане; исследования о жизни и творчестве поэта; публикации его сочинений.

Сообщения каталогов<sup>16</sup>, как правило, основываются на первоисточниках, из которых следует отметить: *Та'рих-и Фируз-шахи* Зийауддина Барани, *Сиййар ал-аулия* Амира Хурда, *Тазкират аш-шу'ара'* Даулатшаха Самарканди, *Нафахат ал-унс* и *Бахаристан* Абдуррахмана Джами, *Хафт иклим* Амина Ахмада Рази, *Мунтахаб ат-таварих* Абдулкадира Бадауни, *Та'рих-и Фирришта* Мухаммада Касима Фирришты, *Ахбар ал-ахйар фи асрар ал-абрар* Абдулхакка Дехлеви, *Хамсат ал-мутахайрин* и *Маджалис ан-нафа'ис* Алишера Навои, *Хизана-йи Амира* Гуламали Азада, *Мир'ат ал-хайал* Шерхана Луди, *Тазкира-йи Хусайни* и *Ништар-и 'ишк* Хусайна Али-хана Азимабади, *Аташ-када* Лутфали-бека Азара, *Маджма' ал-фусаха* Риза Кули-хана Хидайата и его же *Рийаз ал-'арифин*, *Камус ал-'Алама Сами*, *Тазкира-и улама-и Хинд* Рахманали, *Санадид-и 'Аджам* Махди Хусайна Насири, *Армаган-и пак* Мухаммада Акрама.

Первым из европейских авторов, давших короткую биографическую справку о Хасане Дехлеви в связи с рассмотрением рукописи его дивана, был Б.А. Дорн (с. 456).

А. Шпренгер (с. 410–419), описывая диван Хасана Дехлеви, хранящийся в Ауде, касается нескольких более детальных этапов био-

<sup>16</sup> Далее при цитировании указывается лишь страница того или иного каталога.

графии поэта. Говоря о его литературном наследии, автор замечает, что кроме дивана и *Фава'ид ал-фу'ад* Хасан оставил также прозаическое произведение *Сиййар ал-аулий'а*, не указывая источника, из которого он взял это сообщение.

Ч. Ръё (с. 618) при описании дивана Хасана, хранящегося в Британском музее, приводит довольно подробные сведения. Он пишет, что Хасан вместе со своим другом Хусравом Дехлеви с 683 г. х. находился в Мултани на службе у принца Мухаммада, сына Гийасуддина Балбана. А с 707 по 722 г. х. был секретарем шайха Низамуддина Аулийа, во время службы у которого написал книгу *Фава'ид ал-фу'ад*, где собрал беседы и речения, произнесенные шайхом за этот период. Ссылаясь на историка А. Бадауни, Ръё указывает, что Амир Хасан Дехлеви умер в Даулатабаде в год, когда Мухаммад Туглак перенес туда столицу из Дели (1327 г.). Свое обозрение он заканчивает подробным перечислением источников, в которых даны те или иные сведения о Хасане.

Каталоги В. Перча, Э. Захау и Г. Эте слишком скудны, поэтому цитировать их не представляется целесообразным.

Первая в специальной литературе заметка о Хасане Дехлеви содержится в работе А. Крымского (с. 82–83). Не высказывая своего мнения о творчестве Хасана, автор лишь повторяет оценку современников поэта — «индийский Са'ди» — и дает справку о том, где напечатаны газели Хасана.

Э. Браун в *Литературной истории Персии*<sup>17</sup> вскользь упоминает о Хасане Дехлеви (рождение, дружба с Хусравом Дехлеви, религиозная принадлежность), ссылаясь на автора *Ше'р ал-'аджам* индийского ученого Шибли Ну'мани.

Е.Э. Бертельс в статье «Персидская литература в Средней Азии»<sup>18</sup>, говоря о начавшемся в XIV в. сближении между персоязычной литературой Индии и среднеазиатскими литературами, указывает, что «некоторое влияние имела на Среднюю Азию и лирика Наджмуддина Хасана ибн 'Ала' ас-Санджари, известного под именем Ходжа Хасан Дехлеви».

Это интересное замечание находит подтверждение в одном из разделов работы А. М. Мирзоева о Бинаи. Говоря о стихах Бинаи, автор отмечает его восприятие формы газелей Хасана Дехлеви и подкрепляет свою мысль цитатой из дивана, а затем прослеживает преемственность в искусстве слагания газелей от Са'ди к Хасану, а от Хасана — к Бинаи<sup>19</sup>. В работе о Сайидо Насафи А.М. Мирзоев пишет: «...твор-

<sup>17</sup> Browne E. A Literary History of Persia. Cambridge, 1928, vol. III, p. 90.

<sup>18</sup> Бертельс Е.Э. Персидская литература в Средней Азии. — Советское востоковедение, 1948, № 5.

<sup>19</sup> Мирзоев А.М. Бинои. Сталинабад, 1957, с. 389 (на тадж. яз.).

чество таких первоклассных таджикских поэтов, как Хусрав Дехлеви и Хасан Дехлеви, вследствие влияния индийских общественных условий и культуры Индии, приобретает специфические черты, что проявляется как в содержании произведений, так и в форме, в системе применяемых автором художественных средств и образов»<sup>20</sup>.

А.М. Аббасов в статье «Некоторые замечания о жизни и творчестве Хасана Дехлеви»<sup>21</sup> на основе небольшого дивана, хранящегося в рукописном фонде Азербайджана, анализирует особенности любовной лирики поэта.

Заканчивая обзор сведений о Хасане Дехлеви, почерпнутых из специальной литературы, надо отметить «Историю персидской и таджикской литературы» под редакцией Яна. Рипки<sup>22</sup>, содержащую обобщенные данные, а также «Историю Индии» Синхи и Банерджи<sup>23</sup>. По оценке авторов последней книги, «Мир Хасан Дехлеви — выдающийся индийский поэт, писавший на фарси, произведения которого благозвучны и популярны в народе до сих пор».

Несомненный интерес представляют отдельные исследования о жизни и творчестве поэта. Это прежде всего обширное предисловие на урду индийского ученого Мас'уда Али, предпосланное к литографированному изданию дивана Хасана. Автор несколько критически относится к достоверности фактов биографии поэта, изложенных в различных тазкире. И аргументы Мас'уда Али выглядят убедительно, когда автор восстанавливает некоторые факты биографии поэта и анализирует его творчество, опираясь на списки дивана Хасана, хранящиеся в различных библиотеках мира, и сопоставляя данные тазкире и исторических документов. Работа Мас'уда Али вызывает лишь одно замечание: нельзя согласиться с соображениями автора относительно определения года рождения поэта. Пространно рассуждая о том, как определить дату его рождения, Мас'уд Али наконец замечает, что, просматривая каталог Эте (India Office), обнаружил, что предисловие к имеющемуся там рукописному списку дивана Хасана Дехлеви написал сам поэт, указавший, что закончил свое произведение, когда ему было 63 года. Но дата окончания дивана, предисловием к которому снабжены обе существующие рукописи (и та, что находится в India Office, и другая — в Банкипуре), не одна и та же. Согласно предисло-

---

<sup>20</sup> Мирзоев А.М. Сайидо Насафи и его место в истории таджикской литературы. Сталинабад, 1954, с. 39.

<sup>21</sup> Аббасов А.М. Некоторые замечания о жизни и творчестве Хасана Дехлеви. — Проблемы иранской филологии. Баку, 1966, с. 188–204 (на азерб. яз.).

<sup>22</sup> История персидской и таджикской литературы. Пер. с чешского. Под ред. Я. Рипки. М., 1970.

<sup>23</sup> Синха Н.К., Банерджи А.Г. История Индии. М., 1954.



вию к тексту, находящемуся в India Office (с. 707–709), рукопись была закончена 20 зу-л-ка‘да 715 г. х. (15 февраля 1315 г.), а текст, хранящийся в Банкипуре, помечен другой датой — ал-аввал раби‘ 714 г. х. (15 июня 1314 г.). Из этих двух дат последняя более достоверна, и вот почему. Сам поэт говорит, что закончил это произведение во время правления Алауддина Халджи, которому было столько же лет, сколько Хасану. Алауддин умер 8 шаввала 715 г. х. (5 января 1315 г.). Дата, приписываемая окончанию дивана, согласно India Office, показывает, что он был закончен через месяц после смерти Алауддина, тогда как Хасан говорит, что свое произведение он закончил еще при жизни султана. Следовательно, мы можем признать дату рукописи, находящейся в Банкипуре, более достоверной и, таким образом, датой рождения поэта считать 651 г. х. (1253 г.).

Заслуживает внимания и статья М. И. Бора «Жизнь и творчество Амира Хасана Дехлеви»<sup>24</sup>, которая особенно ценна тем, что содержит извлечения из недоступных нам источников, в частности рукописей, хранящихся в Британском музее и в частных библиотеках Индии.

Из предшественников Хасана, влиявших на его поэзию, М. И. Бора отмечает Са‘ди, среди преемников называет Камала Худжанди, ссылаясь на *Бахаристан* Джами, а также на Замира Исфгани, который оставил, по его словам, диван газелей в подражание Хасану под названием *Мал-и Хасан*.

Справедливо подчеркивая, что славу поэту принесли главным образом газели, Бора считает неоспоримым влияние Хасана на Хафиза и ограничивается тем, что приводит примеры из диванов обоих поэтов.

Хасан:

Эй рухат афат-е шахр амаду ашуб-е сэпах,  
Кэссэ-йе маво то шахрива сэпахи данэст.

О лицо твое, угрожающее городу и возбуждающее войска,  
Повесть о нас с тобой уже знают и горожанин, и воин.

Хафиз:

Фэган, к-ин лулийан-е ширинкари шахрашуб,  
Ченан борданд сабр аз дэл, кэ торкан хан-е йагмара.

Увы! Эти соблазнительные плясуньи, что повергли в волнение  
город,  
Похитили безмятежность сердца, как тюрки — даровое угощение  
со стола.

---

<sup>24</sup> *Borah M. The Life and Works of Amir Hasan Dihlavi. — Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. Vol. VII, 1941, p. 42.*

Хасан:

Бийа, саки, хануз ахэстаги чист,  
Ке инак гол бехандиду абр бегрист.  
Приди, виночерпий, к чему медлить,  
Ведь уже цветок раскрылся в улыбке и облако всплакнуло.

Хафиз:

Хоштар зе эйшу сохбату багу бахар чист?  
Саки коджаст, го, сабаб-е энтэзар-е чист?  
Лучше радости, беседы, сада и весны что может быть?  
Где, виночерпий, скажи, причина промедления, в чем?

Приведенные Бора примеры переклички Хасана и Хафиза довольно далеки от конкретики, возможно, это просто похожая интерпретация одних и тех же мотивов.

Не рискуя впасть в заблуждение, заметим, что Хафиз, безусловно, был знаком с творчеством Хусрава и Хасана. Подтверждение находим в газели Хафиза, посланной им в дар султану Бенгалии Гийасуддину:

Шакаршекан шаванд хаме тутийан-е Хинд,  
З-ин канд-е парси ке ба Бангале миравад.  
Все попугаи Индии станут сладкоголосыми  
От персидского сахара, что в Бенгалию отправляю<sup>25</sup>.

Слова «попугаи Индии» могут быть отнесены только к двум лирикам Индии — Амиру Хусраву и Амиру Хасану.

Джами в *Хафт ауранг* называет их попугаями в следующих стихах:

Те два новоявленных попугая,  
Которые Индию посыпали сахаром,  
В конце концов [тоже] испытали насмешки судьбы  
И замолкли, попав в земную клеть<sup>26</sup>.

Наконец, сам Хасан называет себя «попугаем в саду красноречия»:

Я, прозвище которого «попугай в саду красноречия»,  
Стал собирателем сахара со стола благодарности шаху (с. 47).

Литературное наследие Хасана Дехлеви, писавшего на фарси, не могло не привлечь внимание таджикских востоковедов. В 1965 г. мною совместно с ныне покойным М. Бакоевым был подготовлен сборник «Избранные произведения Хасана Дехлеви», благодаря которому тад-

<sup>25</sup> *Хафиз Ширази*. Куллийат. Тегеран, 1321 г. х., с. 115.

<sup>26</sup> *Джами*. Хафт ауранг. Литографированное изд., Индия, Хайдарабад, 1913, с. 280.

жикский читатель впервые познакомился с творчеством этого выдающегося персоязычного поэта Индии. А позже, в 80-е и 90-е годы, были опубликованы три монографии и факсимиле рукописи дивана Хасана Дехлеви (с предисловием и комментариями) — одной из лучших среди хранящихся в Санкт-Петербургской государственной публичной библиотеке рукописей на арабской графике<sup>27</sup>. Взяться за ее издание побудило прежде всего то, что стихи поэта, писанные арабской вязью, не публиковались. К тому же ощущалась настоятельная необходимость приобщить к поэзии Хасана Дехлеви не только таджикских, но и зарубежных читателей.

В 1986 г. была издана монография *Философская лирика Хасана Дехлеви*, где впервые на русском языке опубликована реконструированная благодаря привлечению множества первоисточников биография поэта, определено место его рождения, а творчество рассмотрено в тесной связи с общественно-политической жизнью Индии на рубеже XIII–XIV вв. В приложении к работе рассмотрены и сгруппированы по размерам (всего 24) восемьсот девять газелей Амира Хасана.

В 1997 и 1998 гг. в русле нашей темы опубликованы две работы: *Ирано-индийский ареал культурного взаимодействия и Хасан Дехлеви и семиотика его газелей*. В первой на основе источников отечествен-

---

<sup>27</sup> Рукопись дивана Хасана Дехлеви (Дорн, с. 400) находится в отличном состоянии. Переплет — кожаный, коричнево-золотистый, с небольшим орнаментом в центре, обрамленным штемпельным тиснением. Текст (16–255а) переписан в один столбец ровным, хорошим профессиональным насталиком. Унван в виде овального купола снабжен симметрично расположенным узором и украшен цветными рамками, а каждая газель обрамлена киноварью. Переписка завершена в 1022 г. х. — 1613 г. На печати отчетливо прочитывается: Сафавийа, вакф, т.е. из вакуфного фонда библиотеки Сефевидов, учрежденного «на пользование правверных мусульман». В.В. Бартольд совершенно определенно указывает, ссылаясь на источники, что Аббас Великий пожертвовал г. Ардебилу в виде вакфа богатую библиотеку. Колофон рукописи гласит: «Принадлежит шахскому двору Али ибн Талиба Абдаллаха Исмаила Аббаса Сафави как святыня Сафиуллы-милосердного, и каждый при желании может прочесть ее, с одним условием — не вынося за пределы, а если вынесет, это уподобится пролитию крови имама Хусейна, сына преданного слуги Аллаха — Али». Текст подтверждает принадлежность списка, с которого была скопирована настоящая рукопись, библиотеке шаха Аббаса I Сефевиды (1586–1629). Аббас I был младшим современником таких знаменитых государей, как Елизавета в Англии, Филипп II в Испании, Иван Грозный в России, Акбар и Джахангир в Индии. Видимо, не случаен и интерес, проявленный к переписке именно рукописи дивана Хасана Дехлеви как индийского поэта, писавшего на фарси, ибо правление шаха Аббаса I знаменует не только вершину политического могущества Сефевидов, но и ту значимость, которую получают в это время литература и культура. О величайших достижениях этой культуры можно судить по прекрасным книгохранилищам и по сохранившимся до наших дней непревзойденным памятникам архитектуры Исфохана, который в Средние века именовали «половиной мира» (*нэсф-е джахан аст*). Переписка рукописи дивана свидетельствует об интересе и к персоязычной литературе Индии в целом, и к одному из ее ярких представителей.

ной и зарубежной литературы исследуются социокультурные аспекты взаимовлияния Ирана и Индии. Во второй — поэтика творчества Хасана.

Поэтический тахаллус (литературное имя) Хасана образован от его имени. Автор, подчеркивая свою принадлежность к суфизму, как к миру сокровенного, фиксирует:

نامم که حسن باشد از عالم غیب آمد  
هم ناموری چون من داند که چه نامست این

Имя мое Хасан (прекрасный) пришло ко мне из мира  
сокровенного.

Такой именитый, как я, знает, что это за имя (с. 317).

Различные источники дают различные сведения относительно почетного титула поэта. Некоторые называют его Джалалуддином (Величие веры) (Мас‘уд Али, с. 14), но большинство — Наджмуддином (Светило веры) (Барани, с. 356; *Нафахат ал-унс*, л. 292б–293а; *Хафт иклим*, л. 93а; *Мир‘ат ул-Хайал*, л. 56–57; *Ништар-и ‘ишк*, л. 180).

Видимо, в связи с его происхождением из семьи потомков пророка Мухаммада его обычно именовали Амир Ходжа, на что он намекает в одном из стихотворений:

قرشی الاصل و هاشمی نسبم  
کز هوایش برآمد این شجرم

Курайши — по происхождению и Хашими — мой род,  
От этих двух — родословное древо мое (с. 516)<sup>28</sup>.

И далее, возражая недругам, он пишет:

طعن این در سخن کنند و مباد  
چار مادر کنند و هفت پدر  
من ز یک مادر و ز یک پدرم  
دست در شاخی من زندو مباد  
که به بیخ کی رسد تبرم  
در دنیا سرائی بو الهیست  
من بغیرت از این سرا بدرم  
خانه بو الهب چه جائی قرار  
چون در مصطفاست مستقرم

Попрекать меня у них нет силы,

Что мне их удары, если сам я подобен щиту.

[Мир] сотворен четырьмя матерями<sup>29</sup> и семь отцами<sup>30</sup>.

Я — от одной матери и одного отца.

Хотят дотянуться руками до моих ветвей, но упаси Бог,

Чтобы мой топор добрался до корней кого-нибудь из них.

<sup>28</sup> Почти все жители Мекки, где проповедовал свое учение Мухаммад, были членами арабского племени курайш, некогда пришедшего в Мекку из пустыни. Племя делилось на роды. Род, к которому принадлежал Мухаммад, назывался Хашими.

<sup>29</sup> Четыре матери означают четыре элемента.

<sup>30</sup> Семь отцов — семь планет.

В мире немало того, что развращает,  
Я — не из тех, кто сбился со стези.  
Зачем мне вертеп, если он непрочен,  
А мое место — у врат Избранника<sup>31</sup> (с. 516).

Сам Хасан в *Фаваид ал-фу'ад* дает свое имя в следующей форме:

Сахфэ, ке джам кардам махв аст пиш-е йаран,  
Хасан Ала'йе Саджзи<sup>32</sup> — йак-е аз омидваран.

Страницы, собранные мною, сокрыты пред друзьями,  
Хасан Алай-е Сиджзи — один из надеющихся<sup>33</sup>.

Считается, что титул *амир* был у двух персоязычных поэтов Индии — Хасана и Хусрава. Относительно последнего есть историческое подтверждение того, что этот титул как «князю поэтов» был пожалован ему султаном Джалалудином Халджи. Однако нет данных, что такой титул был присвоен кем-то из делийских султанов Хасану. В более поздних источниках далеко не все биографы ставят перед именем Хасана *амир*, заменяя его на *ходжа* или *мир*, т.е. *сайид* по происхождению. Скорее всего, его называли так, уважая принадлежность к прямым потомкам Пророка.

Наконец, в источниках сказано, что поэт был известен под именем *Хасан-лев*, что подтверждает следующая строка:

شیر دل خواندن حسن را لطف بود

Было милостью прозвать Хасана «Львиное сердце» (с. 42),  
т.е. отважный.

Видимо, исходя из этого пассажа, историк Бадауни в *Мунтахаб ат-таварих* приводит сообщение, что в Даулатабаде среди местного населения он известен под именем *Хасан-лев* и якобы тем паломникам, которые остаются у его могилы на ночь, является видение льва.

Местом рождения Хасана как ранние, так и более поздние источники ошибочно считают Дели. В одной из касыд самого Хасана, написанной в ответ на касыду Хакани Ширвани (ум. 1199), удалось обнаружить другое утверждение — о том, что он родился в Бадауне:

پرورده فضل ایزدش ارشاد غیبی مرشدش  
بوده بدایون مولدش دهلیست منشاداشته

<sup>31</sup> Здесь двойной смысл: *мустафа* означает «очищенный», «избранный», и это один из эпитетов пророка Мухаммада.

<sup>32</sup> В тексте, видимо, описка, правильно: «Сиджзи».

<sup>33</sup> *Хасан Дехлеви*. Фава'ид ал-фу'ад. Изд. Нувал Кишор, Хайдарабад, 1908, с. 5.

Воспитанный божественной мудростью и сокровенными  
наставлениями муршида своего,  
Родился — в Бадауне, а Дели — пункт его местопребывания  
(с. 543).

Мало что известно о родителях Хасана Дехлеви. Как явствует из прозвания (*лакаб*), отец поэта Алауддин был выходцем из Систана, получившим в надел области близ Бадауна. Но поскольку здесь обитали неподвластные делийским султанам племена катехр, он переселился в более спокойный Дели, когда его сын Хасан был еще отроком.

В Дели Хасан близко сошелся с поэтом Амиром Хусравом (своим ровесником) и с будущим историком Зийауддином Барани, который был значительно моложе. Оба были выходцами из состоятельных семей.

Отец Хусрава, Амир Сайфуддин Махмуд, был предводителем тюркского племени лачин в период правления султана Илтутмышы (1211–1236), от которого получил звание *амира*. В период правления делийского султана Насируддина Махмуда (1246–1265) он бежал от террора и насилий монголов из окрестностей Балха (по другим сведениям — из Кеша) в Северную Индию. Хусрав родился уже в Индии, и своей родиной он называет *город Паттали, на берегу реки Ганг*<sup>34</sup>, (приблизительно в 300 км от Дели).

Зийауддин Барани также происходил из богатой и влиятельной семьи. Его отец был заместителем наместника (*на'иб*) Барана (ныне — Буландшахр) при султани Алауддине Халджи (1296–1316). Барани находился под сильным влиянием своего наставника Низамуддина Аулия и вместе с Хусравом и Хасаном посещал его ассамблеи и участвовал в диспутах. Он пишет: «Многие годы я общался с Амиром Хусравом и Амиром Хасаном, и как они не могли обходиться без бесед со мной, так и я не упускал случая посетить их. От моей любви к ним обоим между ними тоже возникла дружба»<sup>35</sup>.

Амира Хасана и Амира Хусрава связывала не только общность литературных интересов, но и служба при дворе двух султанов: Алауд-

---

<sup>34</sup> *Амир Хусрав Дехлеви*. Гуррат ал-камал, предисловие. Рукопись Института востоковедения АН Узбекистана, инв. № 178, л. 506.

<sup>35</sup> *Барани З. Та'рих-и Фируз-шахи*, с. 360. Свидетельство современника и друга Хасана Барани позволяет усомниться в замечании Даулатшаха о том, что знакомство Хасана с Хусравом состоялось в хлебной лавке. Просто это было в духе старых тазкире сообщать непроверенные данные часто анекдотического содержания, которые имели свойство кочевать из одной антологии в другую. Можно предположить, что Даулатшах подтолкнул на это следующий бейт Хасана:

Глядя на поэзию Хасана, вселенная изумленно остановилась, промолвив:  
«На лицо чужестранца смотрю и понимаю, из чьей лавки он» (с. 52).

дина Халджи и принца Мухаммад-султана<sup>36</sup>. Утверждение М. Бора о том, что Хасан служил при дворе Джалалуддина Халджи (1290–1296), не находит подтверждения, ибо если бы так было в самом деле, Зий-ауддин Барани засвидетельствовал бы это в своей *Истории Фируз-шаха*. Видимо, как и прежде, он был связан с армией султана, о чем свидетельствуют многие места из «*Фава'id ал-фу'ад*». В одной из газелей, жалуясь на судьбу, Хасан пишет в последнем бейте:

مائیم یک قباشده آن یک قباگرو  
در دست چرخ خانه ببهائی سراگرو  
اکنون که وقت لشکری آمد چه سان رویم  
اسیم گرو سلاح گرو چارپا گرو

Теперь, когда подошло время военных сборов, как мне пойти,  
Если лошадь заложена, оружие заложено, скотина заложена  
(с. 327).

Можно объяснить отказ Хасана от придворной службы нежеланием зрелого, уже известного к тому времени поэта быть вновь втянутым во всевозможные дворцовые интриги. В его памяти были еще свежи нравы двора Алауддина и Мухаммад-султана. Неслучайно в одной из газелей он говорит о коварстве завистников (возможно, придворных поэтов), которые из опасения нового соперника безуспешно пытаются, приписав себе его произведения, затмить славу поэта:

هر که از اصحاب سخن نبود سخن دان کی شود  
آنکه از گردی گریزد مرد میدان کی شود  
این که ابراز آسمان بار و اگر بار گلاب  
آنچه خارستان بود هرگز گلستان کی شود  
خوف "من احببت" در اسرار منزل خوانده اند  
تا خدا ندهد هدی کافر مسلمان کی شود  
در ره حق عارفان را هست خلوت خانه  
آنکه محروم است از آن ره محرم جان کی شود  
اهل دل داند دُر افشانی ز درج معرفت  
آنکه دُر جک دزد باشد او دُر افشان کی شود  
از سخن دزدی نیارد شد کی صاحب سخن  
دیو اگر انگشتری دزدد سلیمان کی شود  
از فضول حاسدان فضل حسن مخفی نماید  
آفتاب اندر پر خفاش پنهان کی شود

Тому, кто чужд высокому слогу, не обрести красноречия.  
И бегущему от пыли не победить на арене.  
Отмеченный небом — не чета лежащему в грязи,

<sup>36</sup> Подробно см. в следующем разделе — «Придворный поэт».

И не стать цветником тому, что было терновником.  
Страх перед Всевышним познается в таинстве стоянок,  
И не стать безбожнику мусульманином, пока Господь  
не наставит его на Путь.

На Пути следования Истине у суфиев есть стоянка уединения,  
И не стать поверенным тайны души тому, кто не ведает сей  
Путь.

Только мудрые сердца знают, как рассыпать жемчуг из ларца  
ма'рифат<sup>37</sup>,

И не сыпать жемчуг тому, кто стремится достичь этого  
воровством.

Воруя слова, никто еще не стал властелином слов,  
Как не стать Соломоном дьяволу, даже укради он кольцо  
[Соломона].

Нахальством завистников не скрыть талант Хасана,  
Кто может закрыть солнце крыльями летучей мыши (с. 105).

Уже отмечалось, что тревожный и кровопролитный век наступления монголов вызвал наибольшее распространение суфизма. Это была оппозиция реальности, проявляющаяся в форме мистики. Хасан, в глубине и искренней религиозности которого не приходится сомневаться — это вообще было в духе времени, — начинает увлеченно заниматься изучением суфизма, особенно чиштийского толка. Свидетельство этому мы находим в диване поэта. Он с благодарностью говорит о шайхе Низамуддине Аулийа, который помог ему на Пути овладения Истиной. Его привлекают демократические традиции чиштиев, их веротерпимость, проповедь человеколюбия, отрицания богатства и утверждения равенства людей перед Богом.

Хасан постоянно ищет философское обоснование образа жизни суфиев-чиштиев. Он долго колеблется, прежде чем принимает послушание, так как порой сомневается в праведности дервишей, предпочитая их суровому аскетизму обычную жизнь с ее радостями и печалью. Поэтому у Амира Хасана не было внезапного отказа от прежнего образа жизни. Его суфийские настроения нарастали постепенно, что завершилось естественным для пожилого человека отходом от светской жизни при сохранении некоторых контактов с делийским двором до конца дней. Обет посвящения в муриды он принимает только в возрасте пятидесяти шести лет, о чем сам пишет в *Фава'id ал-фу'ад*: «Третьего ша'бана 707 г. [х.] (29 января 1308 г.) смиренный грешник Хасан... удостоился чести пасть к ногам шайха величайшей мудрости и небесного совершенства». Хасан получил очищение от грехов, и его

<sup>37</sup> *Ма'рифат* — третья ступень на Пути совершенствования суфиев.



голову украсила шапочка из четырех клиньев. Опираясь на предание, согласно которому Мухаммад соблаговолил изречь: «Бедность — моя гордость», Хасан обыгрывает это в следующем бейте:

من بر قدم فقرم سرمایه فخر است این  
تو در طلب سیمی اندیشه خامست این

Я нахожусь на стезе бедности: суть моей гордости в этом,  
Ты — в погоне за серебром, а это — пустые помыслы  
(с. 317).

Здесь своеобразная поэтическая трактовка основного положения доктрины чиштиев. Члены этого братства считали, что равнодушие к материальным благам есть необходимая предпосылка очищения и следования праведному Пути, одна из стоянок которого — бедность по убеждению (*факр*).

Совершенно очевидно, что до принятия обета Амир Хасан вел в известном смысле свободную и беспечную жизнь, о чем он пишет в первой беседе *Фава'id ал-фу'ад*. В диване Хасана находим стихотворения, в которых поэт сожалеет о том, как он жил до принятия обета:

حسن در اهل تصوف تمام بدنامست  
مگر بمذهب مستانش نیکنام کنم

Среди суфиев Хасан вконец опозорен,  
Может быть, в секте пьяниц смогу поднять уважение к нему  
(с. 261).

Или:

Чун Хасан, ан ке гонах дарнагозашт, ан — манам,  
Ан, ке гонах-е бандаган даргозаранад, он — Той.

Тот, кто не мог пройти мимо греха, это — я, Хасан.  
Тот, кто прощает грехи рабов, это — Ты (с. 362).

Или:

یک سر مو دلت سفید نه شد  
هیچ مو بر سرت سیاه نماند

Ни на волосок не очистилось твое сердце,  
Хотя не осталось на твоей голове ни одного черного волоска  
(с. 414).

И еще:

ای حسن تو به آن زمان کردی  
که ترا قوت گناه نماند

О Хасан, ты тогда раскаялся,  
Когда у тебя уже не осталось сил грешить (там же).

И, наконец:

روم به سایه دین و خزم گریزم از انک  
یگانه یافتم آن هردو مرغ را چو هما

Вступлю под сень (тень) веры, буду избегать веселья,  
Двух несравненных птиц нашел, тех, что подобны Хома  
(с. 445).

Здесь тонкий подтекст, ибо Хома — это мифическая птица-феникс, по поверью приносящая счастье тому, на кого падет ее тень, но вместе с тем это и хищная птица, орел-ягнятник. Иначе говоря, Хасан и готов принять обет послушания, но опасается лишиться соблазнов земной жизни, что, конечно, нелегко такому эпикурейцу, каким был он в молодости.

С 1308 по 1322 г. Хасан собрал и записал все речи, произнесенные шайхом Низамудином Аулией на ассамблеях суфиев братства *Чуштийя*, в книгу *Фава'ид ал-фу'ад*, которая стала, по образному выражению Барани, «предписанием для искренне преданных мусульман и источником вдохновения как на Востоке, так и на Западе».

Материальное положение Амира Хасана не всегда было одинаковым. Из *Фава'ид ал-фу'ад* известно, что, находясь при армии султана, он получал жалованье, выплата которого, впрочем, часто задерживалась. Из некоторых других мест указанного сочинения узнаем, что он был человеком среднего достатка. У него были слуги и служанка-рабыня, которую он с одобрения Низамуддина Аулия отпустил на волю. Вместе с тем было время, когда поэт, вероятно, терпел и тяжелую нужду, о чем свидетельствуют отдельные газели Хасана:

گر میهمان بیاید جائی نشست کو  
صفه گرو رواق گرو بار جا گرو  
شرمنده مانم از پی ترتیب نان شان  
قز عان گرو تغار گرو آسیا گرو  
کس نیست تا که کوزه آبی دهد مرا  
شادی گرو ملیح گرو زیرکا گرو  
یک خانه پر کتاب کنون کاغذی نماند  
حجت گرو قباله گرو ماجرا گرو

Если гость невзначай заглянет, где ему сесть?

Софа заложена, навес заложен, утварь заложена.

Опозорюсь из-за того, что не смогу принять его достойно —

Казан заложен, блюдо заложено, жернов (для помола зерна) —

*Л.Т.-С.)* заложен.

Нет человека, кто подал бы мне кувшин воды;  
Шади заложен, Малих заложен, Зирак заложен  
(имена рабов Хасана. — Л.Т.-С.).

В доме, некогда полным книг, теперь не осталось и листа бумаги:  
Вексель заложен, купчая заложена, ценные бумаги заложены  
(с. 327).

В одном рубаи Амир Хасан, говоря о своем бедственном положении, иронически замечает:

دزد آمدو گرد خانه ام جولان کرد  
نظاره افلاس منس حیران کرد  
یک جامه نو نیافت یک دانه جو  
شرمنده اوهم شده ام چه توان کرد

Явился вор и начал шарить в моем доме,  
Моя нищета удивила его.  
Ни нового платья не нашел, ни [даже] зернышка ячменя,  
И перед ним [я] был пристыжен, что поделаешь? (с. 421).

Друзья, видимо, настойчиво советовали Амиру Хасану обратиться к султану, что избавило бы его от материальных затруднений. Но поэт предпочел оставаться в «обители мук и труда», чем снова окунуться в атмосферу зависти и злых козней:

چند گوی که در دولتیان لازم گیر  
هم در این محنت و محنت کده بگزار مرا

Как ни тверди мне, чтоб жил я у дверей богатых,  
Лучше останусь в обители мук и труда (с. 457).

Современники свидетельствуют, что Хасан был человеком, которого отличали нравственная чистота, острый ум, широкая образованность, красноречие, а в зрелом возрасте — умеренный образ жизни и благочестие. Сам поэт пишет об этом:

درستم راستم یک رائی و یک روئی  
کژی در من نه بینی یک سری موئی

Я — прямой, верный, нелицемерный, одного Пути,  
Кривизны ни на волосок не увидишь во мне (с. 554).

Хасан всю свою жизнь оставался холостым. Может быть, он не нашел супруги, которая бы отвечала его идеалу. Трудно сказать. Во всяком случае, весьма любопытно привести его поэтическое высказывание — его сравнение невесты со временем:

عروس دهر تا در جلوه آمد  
دل هرگز نظر ننداخت آن سوئی  
که خواهد این عروس بیوفا را  
که هر روزی چو نو بشد نو کند شوئی  
همه بر طبع خود کم می توان یافت  
طبائع را تفاوتهاست در خوی

Невеста-время даже если являлось ко мне, сияя,  
Сердце мое никогда не склонялось в ту сторону.  
Кому нужна неверная невеста,  
Которая каждый новый день заново выходит замуж?  
Равного себе во всем по натуре трудно найти:  
Различны характеры [разных] существ (с. 554).

В преклонном возрасте Амир Хасан жил вдали от султанского двора, но какие-то связи он, видимо, сохранил, о чем свидетельствует то, что он поселился в новой столице — Даулатабаде<sup>38</sup>, куда переехал двор во главе с Мухаммадом (1325–1351). Это событие произошло в 1327 г. Живя в Даулатабаде, Хасан часто вспоминал Дели, где прошли лучшие годы его жизни:

مپرس کز می فرقت چگونه مخمور  
زدوست دور توان شد ولی نچندان دور  
کجاست حضرت دهلی و خوب رویانش  
یکی بهشت درون و برون او پر حور

Не спрашивай, как можно опьянеть от вина разлуки.  
Можно оказаться вдали от друга, но все же не так далеко.  
Где величественный Дели и где его прелестницы,  
Видом — рай, полный гурий? (с. 191).

Через десять лет (1337) Мухаммад-шах из-за создавшейся политической обстановки вынужден был перенести свой двор обратно в Дели. Людям, насильно переселенным в Даулатабад, было разрешено, если они захотят, вернуться в Дели. Хасан, будучи стариком, не мог решиться на такое путешествие и остался в Даулатабаде:

مباد هیچ کس از دوستان چنین که منم  
بکام دشمن و از جمله دوستان تنها  
ز دور چرخ خراب و زدور حادثه زار  
ز اهل بیت غریب و ز خان مان تنها  
به تیر بین که چگونه است در کشاکش هجر

<sup>38</sup> Даулатабад — бывший Девагири, переименованный Мухаммад-шахом после перенесения сюда столицы из Дели.

بگاہ آنکہ ہمیگردد از کمان تنها  
سفر گزید همه مردمان و من غافل  
چو خفته کہ بماند ز همسفران تنها

Не дай Бог никому [оказаться] так далеко от друзей, как я,  
В пасти врагов — один.  
Круговерть судьбы сломала меня, из-за случившегося стенаю,  
В чужой стороне, без дома и домочадцев — один.  
Все люди собрались в путь, только я, нерасторопный,  
Подобно горемыке, отставшему от спутников, — один (с. 456).

Постепенно Хасан привыкает к Даулатабаду и даже воспевает его:

ز هی خرم بنائی دولت آباد  
کہ ہم بر پایه دولت یافت بنیاد

Как прекрасен цветущий ликующий Даулатабад,  
Благодаря государственной опоре нашедший [прочный]  
фундамент (с. 590).

Хасан прожил долгую жизнь, о чем свидетельствуют его стихи.  
Например:

تا چند حسن عشق شراب و غم شاهد  
باز آکہ ز پیران نہ پسندند جوانی

Хасан, доколе будешь любить вино и мечтать о чаровницах,  
Приди в себя, повадки молодых не к лицу старикам (с. 351).

О том, что у Хасана были ученики, свидетельствует газель поэта с заданным редифом *кадар* (до какой степени, рок, предопределение). Хасан отмечает, что один из учеников (можно перевести и как один из «ищущих», «страждущих») попросил поэта показать возможности редифа с этим словом. Хасан убедительно продемонстрировал их, заключив:

وقتی یکی از طالبان کرد این ردیف از من طلب  
من نظم کردم چون حسن بر حکم فرمان این قدر

Когда один из учеников попросил меня показать ему  
достоинства редифа,  
Я сложил стихи как Хасан, выделив редиф *кадар* (с. 188).

Скончался и похоронен Амир Хасан в Даулатабаде. Дата его смерти в различных источниках варьируется между 1327 и 1337 гг. Полагаю, что он умер в 1337 г., поскольку, как было сказано, в 1327 г. он вместе со всем двором султана переселился в новую столицу, а в 1337 г., когда двор вернулся в Дели, из-за болезни и преклонного воз-

раста остался в Даулатабаде. Могила его и по сей день привлекает паломников из разных уголков Индии и почитается священной. У его мазара собираются музыканты, распевая газели поэта, положенные на музыку.

Амиру Хасану, как и другим стихотворцам того времени и того культурного ареала, было свойственно самовосхваление. Однако мы встречаемся в его творчестве не просто с традиционным славословием (*фахр*), а с вполне объективной оценкой своего творчества:

پُر شد ز گل نظم هم مشرق و هم مغرب  
تو بوئی نمی یابی آخر چه ز کامست این

Цвет моих стихов благоухает на весь Восток и Запад,  
Как же сильно у тебя заложен нос, что не чувствуешь аромата!  
(с. 317).

Или:

این طرز شیوه حسن ست ورنه پیش از این  
چندین شکر بعرضه هندوستان نبود

Это манера одного лишь Хасана — ведь прежде  
Не было в пределах Индии подобного сладкоречия (с. 172).

Или:

هندوی چرخ زهر داد مرا  
همه هندوستان پر از شکر

Индиец-вселенная опоила меня ядом,  
Хотя весь Индостан наполнен сахаром моих [стихов]  
(с. 514).

Наконец:

خاست بعهد تو حسن از دو جهان یگانه  
همبیدیه تر سخن هم بمدح در فشان

В твоё время, Хасан, из двух миров [ты] был единственным,  
Красноречивым в импровизации и сыплющим жемчуг  
в панегирике (с. 528).

Барани называет своего друга Амира Хасана автором нескольких диванов, ряда маснави и прозаических произведений. Это подтверждают и более поздние исследователи — Даулатшах (*Тазкират аш-шу'ара'*, с. 285–286) и Фиришта (с. 214). Таки Каши приписывает Хасану комментарии на касыды Хакани Ширвани, а согласно второму тому *Энциклопедии ислама*, Хасан написал также трактат о поэтике и прозаическое сочинение *Сиййар ал-аулия* («Жизнеописания святейших»).

Писать стихи Хасан начал с тринадцати лет, а к шестидесяти трем годам, по настоянию друзей, составил поэтический диван. Не сохранилось сведений о том, что именно написал он в последние годы жизни. В доступных нам списках дивана поэта произведений последних лет очень мало. В самом деле, известно, что он пережил своего духовного наставника шайха Низамуддина Аулия и своего близкого друга Амира Хусрава Дехлеви. Однако в просмотренных мною диванах нет ни одной элегии (*марсийа*) на смерть этих близких Хасану людей. Учитывая сообщение современника поэта — Барани о том, что Хасан был автором нескольких диванов, приходишь к мысли, что литературное наследие Хасана Дехлеви, по-видимому, значительно обширнее того, чем мы сейчас располагаем. До нас дошли лишь один его диван, прозаическое произведение *Фава'id ал-фу'ад* и марсийа на смерть Мухаммад-султана.

В различных библиотеках мира по изданным каталогам удалось обнаружить двадцать три рукописи дивана Амира Хасана. Четыре из них хранятся в Оксфорде, пять — в коллекции Индия Офис в Лондоне, две — в Британской библиотеке, по одной — в библиотеках Манчестера, Мюнхена, Берлина, Галле, Банкипура, Ауда, Тегерана, Санкт-Петербурга, Ташкента, Баку и две — в Душанбе.

Несмотря на то что поэзия Хасана на протяжении многих веков сохраняет свою популярность (благодаря исполнению его стихов и при дворе певцами в сопровождении музыкального аккомпанемента и на суфийских радениях, расширяя круг поклонников Хасана как в светском, так и в духовном обществе), его произведения все еще не собраны воедино, нет их научно-критических изданий. Остается надежда, что успешная совместная работа ученых Индии, Пакистана и России приведет в будущем к публикации строго научно выверенных стихов Хасана Дехлеви.

В 1933 г. в Хайдарабаде вышло литографированное издание дивана Амира Хасана, составленное Мас'удом Али. Прекрасное знание классического литературного языка и тонкое текстологическое чутье помогли ему подобрать лучшие списки и заполнить существующую лауну поэмой *'Ишк-нама*, или «История влюбленных [из Нагора]». Издатель в пространном предисловии объясняет, что подготовленная им работа базируется на пяти самых старых рукописях, хранящихся в библиотеках Индии, однако ничего не сообщает о том, как они были использованы. Поскольку ни одна из поздних доступных рукописей XVI–XVII вв. не содержит указанной поэмы, очевидно, что среди имевшихся в распоряжении издателя рукописей были и восходящие к добротному старому образцу. Диван Хасана Дехлеви исследуется на основе указанного издания с привлечением текста дивана, подготовленного автором этих строк.

**Содержание дивана Хасана Дехлеви.** Диван состоит из немногим более 10 тыс. бейтов и включает *газели, кыт'а, руба'и, касыды, мас-нави.*

**Газели** занимают самое большое место в диване Хасана. В различных рукописях их количество варьируется от 700 до 800, в настоящем издании насчитывается 809 газелей, расположенных в алфавитном порядке рифм.

Открывает диван газель, воспевающая Аллаха:

یا رب بکش خط کرم بر سیئات مام  
پرهیز ها کردم ولی جاء ضاق القضا

О Владыка, зачеркни милостью Своей грехи прошлого,  
Много воздерживался, но от небесного предначертания  
сузился круг действий (с. 1).

**Касыды.** Их в диване свыше 100, четвертая часть из них посвящена восхвалению Аллаха и пророка Мухаммада, а также морально-религиозным темам. Остальные, за небольшим исключением, написаны в честь султана Алауддина Халджи. Четыре посвящены Улуг-хану и принцу Хизр-хану. Раздел касыд начинается с бейта:

شبی که ممدد من بود فیض فضل خدا  
بداشت یک نفسم از غرور نفس جدا

Однажды ночью щедрость божественной милости пришла  
Мухаммаду на помощь  
На мгновенье оторвав меня от гордыни моего «я»  
(с. 433).

Рукопись дивана, хранящаяся в Банкипуре и описанная Муктадиром, начинается с касыды, именуемой «Пятидесятерница» (*Хамсин*), которой нет в других рукописях:

ای بصف صنع تو پویان شده چرخ برین  
این گروه جز داغ تسلیت ندارد بر جبین

О, в рядах твоих творений вращается высокий небосвод,  
У этой группы на челе нет ничего, кроме пятна утешения  
(с. 132).

Хасан указывает на три причины, из-за которых он так назвал ее: она состоит из 50 стихов, была написана, когда ему исполнилось 50 лет, содержит имена 50 святых, посредством которых он испрашивал благосклонность у Аллаха.

Несмотря на то что касыды не поддаются датировке, многие из них по жизнеутверждающему настрою, праздничной яркости описания весны, осени, навруза могут быть отнесены к раннему периоду его



творчества. Так, в ответ на известную касыду Хакани с варьированием слова *праздник* ('ид) Хасан пишет:

ساقیا می ده که مهر می‌کده بکشاد عید  
کرد جانها را بجام شادی افزا شاد عید

Виночерпий! Подай вина, ибо печать с питейного дома сорвал  
праздник,

А веселящий кубок одарил сердца, приумножив радость  
[от вкушения] праздника (с. 469).

В одной из касыд Хасан Дехлеви замечает относительно блестящего ширванского одописца:

شاه صد بنده چو خاقان حق همیداند که هست  
بنده پیشش صد خاقانی که می گوید که نیست

Венценосные хаканы имеют сотни рабов,  
Я заменяю пред ними сто, подобных Хакани, кто усомнится  
в этом (с. 25).

Сам жанр касыды — пышной, торжественной оды требовал возвеличивания сильных мира сего, и хотя Хасан Дехлеви на протяжении ряда лет был придворным поэтом, количество хвалебных касыд у него невелико. Ему претил этот жанр в известной мере из-за воздействия на него идей духовного наставника Низамуддина Аулия, высказавшего на одной из ассамблей мнение, что панегирик оскорбляет поэтический гений, о чем поведал Хасан в *Фава'ид ал-фу'ад*.

Лирические вступления (*ташбиб*) к некоторым касыдам по простоте языка, ясности выражения мысли, естественности гипербол, свежести и непосредственности приближаются к стилю его газелей. И сегодня воспринимаются не как напыщенные восхваления, а как естественное проявление чувств. Круг лиц, которым он подносил касыды, крайне ограничен, поэтому можно констатировать, что, будучи некоторое время придворным поэтом, Хасан избегал открытого угодничества и лицемерной выпренности.

**Кыт'а**, или коротких стихотворений, в диване Амира Хасана не много: одна адресована Алауддину, две — Улуг-хану, еще две воспевают красоту и очарование весны. И хотя сам жанр кыт'а предполагает фрагментарное, несвязное повествование, Хасан и в них стремится достичь той композиционной целостности и единства, которая отличает его касыды.

**Руба'и**, или четверостиший, написанных Хасаном, гораздо меньше, чем газелей. Самые ранние списки его дивана содержат от 10 до 100 руба'и. В литографированном издании 120 руба'и, из них 25 адресованы Хизр-хану, остальные носят любовный и религиозный харак-

тер, а некоторые — откровенно суфийский. Руба'и — небольшое изящное стихотворение, выраженное в пластической, почти всегда скульптурной форме. Это прелестные миниатюры, где глубокая и часто острая мысль выражена в краткой поэтической форме, известной задолго до арабского завоевания. Руба'и, по мнению К.Г. Залемана, подлинно народная форма поэзии, восходящая к авестийским гатам. В начале своего развития руба'и — это своеобразная музыкальная форма, тесно связанная с народной лирической песней. Е.Э. Бертельс называет руба'и частушками, отражающими так называемую «мужицкую» поэзию<sup>39</sup>.

Интересно, что Хасан, будучи противником панегирической касыды как формы, где чрезмерно и восторженно воздается хвала патрону, предпочитает восхвалять ратные подвиги отдельных султанов и доблесть народа в более близкой ему форме руба'и. Вот один из образцов, посвященных Хизр-хану:

العیش کہ حق نعمت ایمان بخشید  
ملک عرب و عجم بہ سلطان بخشید  
آراستہ شد قصیدہ ملک بہ شاہ  
شہ بیت سعادت بہ خضر خان بخشید

Как чудесно, что Благодать Божья нам веру подарила,  
Страны Аравии и Аджамы султану подарила.  
Украсилась ода повествованием о царствовании шаха.  
Самый лучший бейт (*шах-бейт*) в честь Хизр-хана подарила  
(с. 429).

Итак, Хасан Дехлеви и для восхваления выбирает не только традиционную форму касыды, но и народную форму руба'и. Причем, как правило, эти руба'и носят искренний характер и могут рассматриваться как более или менее исторические свидетельства, разве что страдающие некоторой субъективностью.

Многие руба'и Амира Хасана продолжают жить в сознании народа как незатейливые лирические песни:

گل آمد و بوئی او ندارد چه کنم  
چو آب ز جوئی او ندارد چه کنم  
دی دفتر گل ورق ورق میگردم  
یک نسخه ز روئی او ندارد چه کنم

Роза расцвела, но нет у нее Ее аромата, что мне делать?  
Коль не из Ее ручья пропиталась она, что мне делать?

<sup>39</sup> Бертельс Е.Э. История литературы и культуры Ирана. Избранные труды. — М., 1988, с. 136.

Вчера перелистал листок за листком тетрадь розы,  
Ни листочка от Ее Лика не имеет, что мне делать? (с. 424).

Ряд руба'и посвящен философским проблемам, в частности распространённому у разных народов учению о четырех элементах, образующих в качестве символов всеобщих начал и вселенную, и человека:

از آتش و آب و خاک است بشر  
من ز آتش و آب و باد و خاکم پرتتر  
روحم نه ز خاک و آب و باد و آتش  
بر آتش و آب و باد خاکم چه گزر

Человек состоит из огня, воды, воздуха и земли,  
Я — выше огня, воды, воздуха и земли.  
Дух мой не из земли, воды, воздуха и огня,  
Где исход моим огню, воде, воздуху и земле (с. 432).

Замысел Хасана таков: в человеке соединено нечто духовное, поскольку он существо разумное, и материальное, поскольку он возник из комбинации тех или иных элементов. Эта концепция основана, как было показано выше, на почве суждений древних ариев и греков. Следует заметить, что и философы Древней Индии стремились понять и объяснить мир, поднимая вопросы, касающиеся «начала и будущего вещей». Так, современник Будды философ Аджита Кесакамбала писал: «Человек состоит из четырех элементов. Когда он умирает, земное в нем возвращается в землю, жидкое — в воду, тепло — в огонь, ветер — в воздух, а его способности уходят в пространство»<sup>40</sup>. С немалой долей вероятности можно допустить, что Хасан был знаком с этими учениями.

В другом руба'и Хасан дерзко повествует о мусульманском поете — рузе:

لعليست به از هزار فيروزه ترا  
خواهيم بصد هزار در يوزه ترا  
گفتي مه روزه است اينها كم گوئي  
يك بوسه بده ثواب سي روزه ترا

Твои губы-рубины лучше тысяч камней бирюзы,  
Хотим тебя стотысячным выпрашиванием милости.  
Сказала: «Сейчас месяц *рузы*, меньше говори об этом».  
Один поцелуй подари, и тебе зачтется тридцать дней *рузы*  
(с. 420).

Направление большинства любовных руба'и скорее эротическое, нежели мистическое:

<sup>40</sup> Цит. по: *Rhys Davids T.W. Dialogues of the Buddha. Vol. I. L., 1899, p. 69–70.*

جانا ستم تو بر که و مه بگذشت  
دستان وفائی تو از این ده بگذشت  
گفتی شنبه بیایم آخر شد مه  
از وعده تو چهار شنبه بگذشت

Тиранство твое, о душенька, коснулось и старшего, и младшего, Сказания о твоей «верности» перевалили и за нашу деревню. Сказала: «Приду в субботу». Вот и месяц прошел, От обещаний твоих четыре субботы прошло (с. 420).

Сохранились руба'и, представляющие небольшие лирические песни, видимо исполняемые на маджлисах суфийских радений сама':

چرخ از دل من تمام بر بود نشاط  
عمریست که پیش روی نه نمود نشاط  
باغصه بسازم چکنم پندارم  
یک خادمه گریز پا بود نشاط

Небосвод из моего сердца полностью похитил радость, Жизнь [прошла], но не представился мне лик радости. С печалью поладил, что мне делать, утешаю себя мыслью, что Служанкой, имеющей обыкновение убегать, была радость (там же).

Некоторые руба'и посвящены философским проблемам. В суфизме существовала установка: «Молчание — знак высшей мудрости», а по-сему «посвященный не говорит, говорящий не знает». Такой подход со всей очевидностью доказывал невозможность словесного выражения мистического опыта и требовал создания особой нормативной лексики, при которой истинные знания могли быть переданы языком специфических символов и знаков, требующих дешифровки скрытого смысла их имманентной логики. Определяющая позиция мусульманской теологии состоит в убеждении, что вся Истина заложена в Коране, в боговдохновенном свидетельстве, которое необходимо умело читать для правильного понимания. Это привело к стремлению аллегорического истолкования отдельных положений, зафиксированных в Коране, и стало одним из основных компонентов мусульманского богословия не только Средних веков, но и всего последующего времени.

Суфийский символизм корнями уходит в Коран, в его образно-буквенную семиотику, которая как главный атрибут суфийской поэзии получила в трактовке Хасана Дехлеви символическую функцию и свое наиболее тонкое и яркое воплощение. Анализ символики Хасана, представленный в его суфийских руба'и, мог бы быть и чрезмерным и подробным, как сама его поэзия. Но достаточно обратить внимание только на небольшое четверостишие, чтобы, исследуя каждую мисру',

показать всю его сложную метафоричность. Итак, в следующем руба'и, где повторяются графемы *та, ха*, стоящие перед двадцатой сурой Корана, Хасан зашифровывает понятие «скрытого мира», который есть проявление божественных имен и атрибутов:

ای روئی تو و النها اذ اجلیها  
گیسوئی تو و اللیل اذا یغشیها  
ای عقل تو سر بنه یگو که طاها طاها  
کان قبله ماست قبله ترضیها

О, Твое лицо, подобное заре, когда начинает светать<sup>41</sup>,  
Твои косы — подобны ночи, когда она покрывает мир  
мраком<sup>42</sup>.

О Разум, склони голову и скажи: «Та, ха, та, ха»<sup>43</sup> —  
Это наша кибла, которая тебя обрадует<sup>44</sup> (с. 418).

Приведенное руба'и требует тщательного разбора присущих ему условных знаков. Ранняя исламская традиция увязывает комбинацию «Та, ха» с диалектным междометием «О человек!» и объясняет нисхождение этой суры (за семь лет до хиджры) обращением курайшита Умара ибн Хаттаба, который первоначально был злейшим врагом Мухаммада и даже вынашивал план его убийства, но однажды, услышав от своей сестры суру «Та, ха», чудесным образом превратился в самого верного и преданного Пророку мусульманина<sup>45</sup>. Приведем отдельные аяты 20-й суры Корана в переводе М.-Н.О. Османова:

20. Та, Ха.

1. ТА, ХА.

2. Коран ниспослал Мы тебе не ради того, чтобы причинить тебе страдание,

3. а только в назидание тем, кто боится (Господа Бога).

4. Ниспослан (он) Тем, кто сотворил землю и небеса вышние —

5. Всемилостивым, воцарившимся (над небесами и землей).

6. Принадлежит Ему то, что на небесах и на земле, что находятся между ними и под землей.

<sup>41</sup> [92:2].

<sup>42</sup> [92:1].

<sup>43</sup> Начальные буквы, стоящие перед одноименной сурой.

<sup>44</sup> [2:145(150)].

<sup>45</sup> В.М. Порохова считает, что есть определенный элемент вероятности такого толкования, ибо именно сура «Та, ха», зачитанная Умару его сестрой Фатимой и ее мужем Са'идом, была той «соломинкой, которая сломала хребет верблюду», сделав Умара одним из преданных Пророку мусульман (см.: Коран. Перевод смыслов и комментарии Валерии Пороховой. Дамаск–Москва, 1995, с. 749).

7. Будешь ли ты говорить громко (или тихо, все равно) знает Он и тайное, и сокровенное.
8. Аллах — Тот, кроме Которого нет божества и у Которого имена наилучшие. [...]
113. И ниспослали Мы Коран (на языке арабском), и изложили в нем угрозы (многобожникам), — быть может, устроятся (люди Всевышнего), и станет он (т.е. Коран. — *М.-Н.О.*) назиданием им.
114. Превыше всех Аллах — Властелин истинный! Не спеши (читать) Коран (другим), пока не будет завершено тебе откровение, и говори: «Господи! Умножь мне знание»<sup>46</sup>.

Если обратиться к теоретическим доктринам суфизма, то, согласно им, Аллах явил Себя миру через явное и скрытое. А поскольку лицо красавицы — это атрибут мира, имеющего истинное бытие, постичь его мешает его же антитеза — косы, которые как завеса скрывают светящийся лик Абсолюта. Но как же через земное постичь небесное? Оказывается, по логике Хасана, силой Разума, приобщившись к Знанию через постижение таинственных букв *та*, *ха*, произносимых с известным придыханием, вызывающим прямую ассоциацию с не менее таинственным индийским *ом*. Коранический мотив света, фигурирующий в первой мисре руба‘и, Хасан повторит в ряде газелей. Часто Хасан прибегает к традиционному суфийскому противопоставлению «локон — лицо» и к трактовке волос как завесы, скрывающей, подобно мраку ночи, постижение Абсолюта на сложном мистическом Пути познания, что зафиксировано во второй мисре указанного руба‘и.

Е.Э. Бертельс, разбирая толкование Абдуррахмана Джами на приписываемые ему четверостишия, так переводит одно из них, начинающееся с *ха*:

Ха пришлось тайной [Его] сущности, о знающий буквы!  
 Дыхания твои основаны на этой букве.  
 Знай об этой букве и в надежде, и в страхе<sup>47</sup>,  
 Сказал я редкостное слово, если ты внимательно отнесешься  
 к нему<sup>48</sup>.

Заключая это четверостишие, А. Джами дает следующую характеристику дыханию в связи с приведенной буквой «ха»: «Таким образом, следует познать, что всякое дыхание есть словословие Богу, и, упражняясь, дойти до того, чтобы каждый вздох совершался не иначе

<sup>46</sup> Коран. Перевод с арабского и комментарий М.-Н. О. Османова. М., 1999, с. 325, 332, 333.

<sup>47</sup> [2:1(1)]; [2:1(1)АЛМ(2)].

<sup>48</sup> Бертельс Е.Э. Избранные труды. Т. III. М., 1960, с. 467.

как молитвенный обряд». Итак, усилия мистика направлены на постижение Бога всеми возможными средствами, в данном случае через букву ха, являющуюся, по трактовке Джами, тайной Его (Бога-Абсолюта) сущности. Но, согласно Руми, «Разум — тень Божья, Бог — Солнце», и может ли тень постичь Солнце? Стало быть, и силой Разума невозможно постижение Абсолюта. Выходит, приблизиться к нему возможно разве что путем экстатического повторения «та, ха» как своеобразного зикра во время непрерывных рецитаций, могущих оказать психологическое воздействие с целью подготовки мурида к постижению божественной сущности.

Впрочем, вполне возможно, и здесь больше гипотетических предположений, нежели того понимания, которое было доступно средневековому мистiku через радения и перцепцию. В каждой мисре проанализированного руба'и Хасан создает аллегории, устраняющие путем переосмысления все чувственное, ибо это не описание земной красавицы, а атрибуты Всевышнего, т.е. образ, близкий и понятный человеку средневековой культуры, который без колебаний соотносит его с Богом, тогда как для человека нашего времени требуется выявление затененных образов и понятий и определение присущего знаку содержания, отвечающего канонам мусульманской культуры.

Как видно из изложенного выше, мотивы жанра руба'и в поэзии Хасана, с одной стороны, уходят в далекое прошлое, к древнему песенному фольклору иранских народов, а потому просты по форме и содержанию и звучат как народные песни, с другой — полны философских раздумий и средневековой символики, а стало быть, требуют разъяснений.

**Маснави** Хасана Дехлеви делятся на панегирические, морально-дидактические и романтические. Панегирические маснави посвящены в основном восхвалению султана Алауддина, провозглашению Хизрхана наследником, а также восхвалению шайха Низамуддина Аулия и ученых — современников Хасана. Диван содержит семь маснави на моральные темы. Хотя количество их невелико, они представляют интересный материал для исследования и проливают свет на аскетический образ жизни самого поэта. Хасан призывает человека к нравственному очищению и самосовершенствованию. Он не признает религиозных различий, утверждая, что сущность любой религии заключается в вере в Бога.

Для подтверждения Хасан прибегает к разного рода притчам, изложенным простым, доступным языком. Он рассказывает о тонущем судне, на котором находилось 99 мусульман и один гебр (зороастриец). Мусульмане решили, поскольку их объединяет «свет Мухаммада», что все беды от гебра-огнепоклонника, а посему его нужно вы-

бросить за борт. Услышав это, гебр замечает: если это так, то почему не возымело действия присутствие 99 «чистых мусульман» и не избавило их от опасности? Один из мудрых старцев предлагает оставить все на милость Всевышнего. «И упование на Аллаха возымело действие, — продолжает Хасан, — из глубин океана судно вынесло на мелководье, и все были спасены». Хасан заключает притчу такими нраво-учительными строками: «Не бери на себя смелость нарушать религиозный закон, ибо только Аллаху дано судить или даровать милость рабу той или иной религии» (с. 581). Понятно, что в условиях средневековой Индии, народы которой принадлежали к нескольким конфессиям, призыв к миру между людьми разного вероисповедания и порицание узости догм официальной веры были достаточно актуальны.

Подтверждение этому находим в рассказе «Маг<sup>49</sup> и мусульманин», а также в притче «О нравственном величии и щедрости», где даже сам строй метафор призван подчеркнуть не столько религиозную принадлежность, сколько человеческие качества:

شنیدم بود گیری از کریمان  
درو نور سخا چون نور ایمان

Знавал я: был некий огнепоклонник из [людей] великодушных.  
В нем свет щедрости был подобен свету веры (с. 582).

В маснави морально-дидактического характера Хасан затрагивает темы дружбы, себялюбия, эгоизма, замечая, что, руководствуясь разумом, человек всегда стремится вершить добро и проявлять благородство и гуманное отношение к людям, а также добиваться хорошей репутации своей воздержанностью к излишествам. Хасан призывает:

نکوئی کن به هر راهی که بوئی  
نکوئی را چه آید جز نکوئی

Верши добро, на каком бы пути ты ни находился,  
Ибо лишь от добра добро исходит (с. 587).

\* \* \*

قوی مقبل کی کز بُرد باری  
ضعیفی را تواند کرد یاری

Счастлив, кто, проявив выдержку,  
Беззащитному (немощному) может оказать поддержку  
(с. 598).

---

<sup>49</sup> Маг — зд. носитель религии зороастризма. Магов не касался запрет ислама на изготовление и употребление вина.



\* \* \*

مگو بر روئی حاجت خواه سردی  
منه بر جان حاجت مند دردی

Не обходись с просителем холодно,  
Не доставляй душе бедняка (лишней) боли (с. 599).

\* \* \*

علم بیرون بر از میدان هستی  
برون از خودی و خود پرستی

Вынеси стяг с арены бытия,  
Избавляйся от самости и эгоизма (с. 598).

\* \* \*

اساس کار خود مردمی نه  
در این دنیائی نامردم همین به

Принципом своим сделай человечность,  
Ибо в этом бесчеловечном мире — это лучшее (с. 599).

\* \* \*

طریقی مردمی در مردمی است  
که مردم نیست آن کش مردمی نیست

На стезе гуманности — суть человека,  
Не человек тот, в ком нет человечности (с. 589).

Далее Хасан касается этических проблем, чтобы помочь людям стать лучше в нравственном отношении, учит их разграничивать истинные и мнимые ценности:

چو نزدیک تو آید میهمانی  
نخست از خوی خوش پیش آر خوانی  
چه به کاسباب مهمان بسازی  
که دولت هاست در مهمان نوازی  
کرم کردن زرافشان نیست زر هیچ  
کرم کن کز تو آن آید دگر هیچ

Когда придет к тебе гость,  
Прежде всего расстели перед ним скатерть благонравия.  
Еще лучше, если ты подумаешь об убранстве,  
Ибо гостеприимство — большая премудрость.  
Щедрость — не в разбрасывании злата, злато — ничто,  
Благородство, присущее тебе, прояви, все другое — ничто.  
Проявляй щедрость из склонности к этому,  
Выяви свое имя среди пользующихся хорошей репутацией (с. 599).

**‘Ишк-нама** — небольшая романтическая поэма — из доступных материалов имеется только в литографированном издании дивана Хасана. Ко времени сочинения поэмы Хасану было 48 лет, и он уже считался признанным мастером газели, но ему хотелось попробовать свои силы и в маснави. И вот за одну ночь, по словам самого автора, он слагает поэму в 606 бейтов, что безусловно свидетельствует о высоком поэтическом мастерстве Хасана.

Поэма создана в дидактическом жанре и, по выражению Хасана, щедро «орнаментирована» всякого рода вставными сюжетами, обращениями к Корану и хадисам. Ее композиция довольно свободная и включает как отдельные занимательные притчи, так и рассуждения об исчислении мер, размеров мира, о тайном счете, извлечениях из общей суммы, способах счисления по числовым значениям букв арабского алфавита (для составления хронограмм) и пр. Поэма посвящена победе любви над предрассудками, и автор начинает ее традиционно — с суфийского вступления, с обращения к Аллаху и его пророку Мухаммаду. Для нашего анализа важно выделить рассуждения о *таухиде*, где поясняется, в какой форме это единение происходит на практике. Хасан пишет, что таухид возможен, если, взыскав Бога, помнишь, что ты сам — Он:

همه او را طلب گار ای همه او	خدائی بی نیاز از رنگو از بو
چو رحم آرد زنا پاکی چه باکست	اگر خشم آورد کونین خاک است
گناه آنجا چه گویم چیست سیماب	بلی خورشید فضلش چون دهد تاب
گنه بخشا پشیمانی پذیرا	خداوندا کریم دستگیرا
تو داری رایب هر یک مرتب	توئی روزی رسان از روز تا شب
تو بخشی مایه هر بی مایه را	تو اندازه نهی هر پایه را
که شد کیخسرو نه تخت افلاک	محمد را تو دادی تاج لو لاک
ز خوان و الضحی هم چاشت از نور	شب افروزی که طاها داشت از نور
درو دندانها از سین ی سین	بدو دادی کلید خانه دین
بروح او سلام روح پرور	که آرد کو رساند جز تو داور
به یاران هم خصوصاً چار یارش	دروود ما به زلف مشکبارش
مرا در سلک این دولت در آری	جزا و اتق که این حاجت بر آری
چو تو حاجت روانی کی توان یافت	دل از تو هر چه حاجت خواست آن یافت
همه کس را ز گنج تو نصیبی	گیاهی برده از تو بوی طیب
به هر سر سری از حکمت نهادی	ذ دل بیدار سر گنج کشادی
سخن دادی و عشقی بر سخن نیز	حسن را طبع بخشیدی و تمیز
جهان عشق است و دیگر خاک و خوار است	سخن کز عشق خیزد مایه دار است

Господь не нуждается ни в цвете, ни в запахе.

Все Его взыскают, о, все — Он.

Гнев Его обратит оба мира в прах,

Милость Его оградит от скверны греха,

И когда от Солнца Его щедрот хлынет Свет,  
 Что станется с грехом? Он изойдет, как ртуть.  
 О Властелин, о Великодушный, о Покровитель,  
 О, Всепрощающий, о Милосердный!  
 Ты, Дающий [нам] ежедневно хлеб [наш] насущный,  
 Ты, Дарующий гармонию каждой вещи.  
 Ты, Придающий меру каждой степени (*мартаба*),  
 Ты, Дарующий смысл всему неупорядоченному.  
 Ты даровал Мухаммаду корону,  
 Чтоб стал он Девяти Престолов Небесных<sup>50</sup> Кайхусравом.  
 Ему ты дал ключи от дома веры,  
 Благословенны они *сином*<sup>51</sup> *Иа сина*<sup>52</sup>.  
 Кто, [кроме Тебя], принесет ниспосланную Тобой,  
 Праведным Судьей,  
 Ему животворную силу Духа.  
 Хвала наша Его благоухающему мускусом локону,  
 А также Его друзьям, особенно четверем сподвижникам<sup>53</sup>.  
 Кроме вздохов Любви, которые Ты неизбежно  
 извлекаешь из нас,  
 Ты покровительствуешь нам на Пути обучения  
 [праведной жизни].  
 От Тебя сердце все, в чем нуждалось, получило,  
 Можно ли, чтобы кто-то еще, кроме Тебя, даровал такое?  
 Ты даровал травам благоухание,  
 Каждому человеку из Твоих благ — его долю,  
 Чуткому сердцу секрет своих благ Ты приоткрыл,  
 Каждому тайну мудрости [Своей] Ты приоткрыл.  
 Хасана наделил дарованием и вкусом,  
 Словом одарил и Любовью сверх слова.  
 Если слово возникает из Любви, оно праведное,  
 Мир есть Любовь, остальное — прах и забвение (с. 591).

Хасан признает Бога как высшую реальность, от наличия которой зависит весь материальный и духовный мир. Цель человека заключается в достижении единства с высшим миром через очищение и пре-

<sup>50</sup> Девятые небеса в сложной иерархии Творения — это Божественная сфера, несущая ослепительный хрустальный блеск, непостижимый и неопиcуемый. Суфии говорят: «Тот, кто перебрался через ограду 'Арша, больше не подает вестей». Сам же 'Арш, или Престол Аллаха, находится в преддверии Его чертогов. Отсюда Аллах для воплощения своих замыслов направлял в низшие пространства Пророков с вестями о Творении.

<sup>51</sup> *Син* — буква арабского алфавита.

<sup>52</sup> Коран, сура «Иа син».

<sup>53</sup> Четыре «праведных» халифа: Абу Бакр, Умар, Усман, Али.

одоление преград (завес) на Пути к Истине, и Всевышний покровительствует ему в этом, уделив каждому толику из Своих сокровищ всезнания. Но, будучи творцом материального мира, Аллах сам становится объектом познания через сотворенного Им, т.е. через человека.

Для сравнения приведем слова тонкого знатока суфийской экзегетики шайха Мухаммада ибн Араби из его «Гемм мудрости», — они прямо перекликаются со стихами Хасана:

«Знай также, что, когда миропорядок, как мы сказали, появился подобным Ему, Всевышний, чтобы нам узнать Его, подсказал нам взглянуть на образовавшееся и упомянул, что Он показал нам в нем знаки [*айат*] Свои, и мы взяли Его за ориентир и доказательство». Иначе говоря, какое бы свойство ни было Ему придано, человек сам несет его в себе, кроме (свойства) «самосуший». Поэтому, «познав Его через себя, человек сопрягает с Ним все, что присуще ему самому. Он описал людям Себя через них же: видя Его, они видят себя, и, видя Себя, Он видит людей... Хотя Он и наделил людей всеми своими свойствами, неизбежно должно быть нечто, отличающее Его от них. И это нечто — то, что люди нуждаются в Нем, так как их существование эфемерно, Он же не нуждается в том, в чем нуждаются они... Он также явил Себя через довольство и гнев и создал мир страшась и ищущим — страшась Его гнева и ищущим Его довольства. Он явил Себя красивым и величественным, а потому создал людей богобоязненными и любящими Его. А посему — из всего, что сопряжено с Ним, Всевышним, и что носит имя Его, Он сотворил Совершенного человека как соединяющего в себе одухотворенность мира и его индивидуализированность (*муфрадат*). Человек — не что иное, как временная сущность, в которой объединены Мир и Бог. Бог сделал своим преемником Совершенного человека, наделив его двуединой сутью: явной — земной и скрытой — божественной. Первый человек — Адам — единая душа, из которой был сотворен род людской, и сказал Всевышний: „О люди! Бойтесь Господа вашего, Который сотворил вас в одном человеке; от него сотворил супругу ему, а от них двоих размножил мужчин и женщин“. Слова Всевышнего значат: пусть то, что в вас явно, славит Господа, а то, что в вас скрыто [а это — Господь ваш], — охранит вас»<sup>54</sup>.

Хасан подчеркивает, что *таухид* возможен через встречу с Логосом, заключенным в образе Мухаммада, а Логоса можно достичь, усовершенствовав душу и приобщившись к вере, ключи от дома которой вручил Пророку сам Господь. Для этого необходимо избавиться от пороков дольного мира, очистить карнальную душу, приблизившись к

<sup>54</sup> *Ибн Араби*. Геммы мудрости. Пер. с араб. А.В. Смирнова (цит. по: *Степняк М.Т.* Философские аспекты суфизма. М., 1987, с. 95).

познанию Единосущего, что является главным в суфийском понимании доктрины Бог — человек.

Затем автор рассказывает о причинах сочинения поэмы, восхваляет Алауддина, в правление которого была написана поэма, и, наконец, переходит к изложению самой легенды, очень популярной в Индии во времена Хасана. В ней рассказывается о несчастной любви молодых людей — мусульманина и индуски: однажды у колодца юноша встретил прекрасную незнакомку и полюбил ее. Красавица ответила ему взаимностью, но родственники девушки велели бросить юношу в тюрьму за домогательство. Через много лет его освободили. Юноша встречается с любимой. Вновь вспыхивает их любовь. Но неожиданно молодая женщина заболевает лихорадкой и умирает. Убитый горем юноша бросается в костер, на котором сжигают труп его возлюбленной<sup>55</sup>. Такая концовка, когда влюбленные добиваются соединения лишь ценой гибели, усиливает напряженную значимость поэмы. В свою очередь, этот мотив является одним из основных художественных достоинств *'Ишк-нама*.

Поэт не желает предавать гласности истинные имена героев, поэтому называет их нарицательно — Возлюбленная (*Ма'шук*) и Влюбленный (*'Ашик*). В главе, повествующей о причинах написания этого маснави, Хасан говорит, что некий друг подвиг его создать поэму с индийской тематикой, т.е. прибегает к обычному традиционному литературному приему. В свое время Низами Ганджави (ок. 1140/41–1209) утверждал, что некий внутренний голос (*хатиф*) побудил его к созданию его поэм. Хасан неслучайно прибегает к этому литературному приему, ибо в это время в Индии усиливается интерес к творчеству Низами, мотивы которого блистательно воплотил друг Амира Хасана — Амир Хусрав в своей «Пятирице».

Объясняя, почему поэма получила такое название, Хасан пишет:

محبت لوح بود عشق خانه  
از آن نامش نهادم عشقنامه  
نمودم اندرین چندان تفکر  
سواد یکشبه بود این همه دُر  
بسال هفتصد این در شد نموده  
دوشنبه غره ذوالحجه بوده

Любовь была скрижалю [книги судьбы], а страсть — домом,  
Поэтому назвал ее *'Ишк-нама* («Книга Любви»).

<sup>55</sup> Сходный мотив в конечном двустишии газели Амира Хусрава:

Индийцы всходят на костер, а я уже сожжен.

Твоим индийцем стал Хосров, хотя и тюрк он.

Погрузился в размышление над поэмой,  
За одну ночь создал этот перл.  
В году семисотом засверкали эти жемчуга,  
В понедельник в ночь первого зу-л-хиджа  
(7 августа 1301 г. — Л.Т.-С).

Как только эти прелестные бейты были облечены в форму  
стихов,

Насчитал шестьсот шесть бейтов (с. 622).

Итак, пространная поэма написана за одну ночь 7 августа 1301 г. метром хазадж, дающим чрезвычайно богатые ритмические возможности. Воспользовавшись идеей, заимствованной в самой индийской действительности, Хасан предлагает ее новую трактовку и своеобразное решение, ибо старые темы персоязычной поэзии, берущие начало в арабских легендах, уже не дают достаточного простора его воображению. Он стремится обнаружить нечто новое в свете поэтической интерпретации. И он находит это новое в местных индийских преданиях и сказаниях. По словам Амира Хасана, в основу поэмы положена история, хорошо известная в Индии многим:

نه از خود کردم این افسانه منظوم  
که مشهور است این قصه در آن بوم

Не я придумал эту зарифмованную легенду,  
Это сказание широко известно в стране (с. 622).

Поэма рисует романтическую любовь молодой пары, принадлежащей к разным конфессиям, что уже само по себе было большой смелостью и некоторым вызовом в условиях царившей тогда нетерпимости ислама. Но, видимо, и в этом сказались взгляды поэта — приверженца братства *Чистийа*. Предвидя возможные обвинения в свой адрес, Хасан заявляет, что любовь свободна от веры и предрассудков:

که کار عاشقی کاریست جانی  
ز کفر دین برونست آن معانی

Дела любовные — дела душевные,  
Их суть не зависит от неверия и веры (с. 630).

Поэт замечает, что в то время, когда он писал эти стихи, он и сам был влюблен:

حسن را نیز عشقی بود در سر  
که کرد این حرف را بروئی دفتر

И у Хасана в это время в голове была любовь,  
Вот и излил [из души] то, что записано в тетради (с. 601).

Далее автор поэмы рисует опасный предмет юношеской любви: глаза красавицы подобны вооруженным тюркам, два локона — два индийца с искривленными мечами. Брови натянуты, подобно луку, и могут поранить насмерть влюбленного.

Стремление к постижению внутреннего мира человека приводило выдающихся представителей суфийской литературы к некоторому свободомыслию, а отсюда — по аналогии с извивами души — вызывало интерес к краскам и формам внешнего мира. Это и способствовало рождению истинной поэзии.

*'Ишк-нама* интересна прежде всего в поэтическом отношении как любое талантливое литературное произведение. Поэма многомерна и содержит несколько уровней и пластов, как заметных при первом приближении, так и внутренних, завуалированных. Если не вникать в сугубо суфийскую подоплеку поэмы, то можно заметить, что Хасан пользуется различными поэтическими приемами, среди которых бросаются в глаза реалистические, взятые из жизни сравнения, доступные любому читателю, воспринимающему внешний слой поэзии и не вникающему в ее сложные суфийские построения. Например, в восточной поэзии губы, рот красавицы обычно сравнивали с рубинами или живительным источником. Известно также, что, согласно требованиям традиции, уста чаровницы должны были быть крошечными. Но сказать в стихах, что красавица хороша, потому что у нее маленький ротик, для Хасана слишком просто. Поэтому он неожиданно и смело вводит свое сравнение губ — с тяготами жизни трудового люда.

لی داده به صاحبان دولتان رنگ  
دهن چون روزی محنت کشان تنگ

Губы [настолько красивы], что придали бы яркость [одежде]  
богачей,

Рот, как удел тружеников, сжат, стиснут (сдавлен, мал)  
(с. 598).

В этом бейте привычной условности цветистого слога Хасан противопоставляет конкретную пластику жизненных реалий. При всей жизнеспособности традиционных средств изображения они уступают в яркости примененному здесь автором оригинальному сравнению, как нельзя лучше отражающему не только позицию поэта, но и тот временной пласт, в котором он жил. И уже согласно критериям нашего времени, этот образ воспринимается как новаторский, а не традиционный. Старые темы поэзии начинают звучать по-новому, и рядом

с прекрасными лалами уст, несущих радость поэту, фигурируют те же губы, при сравнении с которыми встает картина социального неравенства: у богатых — роскошь, облаченная в пурпур, у бедных — тяжелые дни угнетения. Круг поэзии расширяется, а ее значимость увеличивается. Художественный образ оказывается не просто образом действительности, но именно ее символом. Вместе с тем этот пассаж может быть интерпретирован и как сугубо суфийский.

Композиция приведенного двустушия способствует резкости противопоставления, вычленив центральный образ и стягивая обе *мисры* в одно кольцо. При этом перебои на стыках согласных создают прерывистый ритмический рисунок, как нельзя лучше отвечающий смысловому содержанию<sup>56</sup>. И в первой, и во второй строке мы сталкиваемся с неожиданностью образного решения, но в то же время ощущаем его полную логическую естественность. Именно эти нетривиальные находки, щедро включенные в диван Хасана, говорят о его тонком художественном чутье.

Для исследования поэтики Амира Хасана Дехлеви в малом жанре, газели, единственно верный путь — это сочетание лингвистического подхода с литературоведческим при учете отдельных позиций семиотики<sup>57</sup>.

Поэт-мистик Амир Хасан Дехлеви прославился прежде всего как мастер газели — традиционного жанра восточной поэзии, где несколько байтов объединены общим стихотворным метром, рифмой и редифом, при обязательном соблюдении монорифмы с парной рифмой в *матла* и тахаллусом в *макта*. Газель — весьма условная форма. Традиция требовала, чтобы стихотворение этой формы было в основном любовного содержания, причем речь должна была идти о страданиях от несчастной любви, а посему и тон автора должен быть печальным. Все это, безусловно, сковывало поэтов и толкало на путь формальных изощрений. Не касаясь здесь вопросов происхождения и развития жанра газели, которые достаточно освещены в специальной литерату-

---

<sup>56</sup> См. работы И.В. Стеблевой: «Семантика газелей Бабура» (М., 1982) и «Ритм и смысл в классической тюркоязычной поэзии» (М., 1993), которые в равной степени должны быть учтены при определении не только тюркоязычной, но и персоязычной нормативной поэтики, как отвечающие самым высоким теоретическим требованиям.

<sup>57</sup> М.-Н.О. Османов замечает: «В поисках новых литературоведческих приемов исследования ученые стали прибегать к прочно укоренившимся в послевоенные годы в лингвистике структуральным методам, которые, собственно говоря, не являются монополией лингвистики и, как таковые, по своей природе относятся скорее к семиотике, нежели к языкознанию». (Османов М.-Н.О. Стиль персидско-таджикской поэзии IX–X вв. М., 1974, с. 10).



ре, отметим лишь, что, анализируя строение газели, Х. Удам<sup>58</sup> выделяет «смысловую структуру», при которой религиозно-философская тематика, например, требует «поэтического кодирования», когда характер поэзии приобретает философский уклон. Один из важных и спорных вопросов семантики жанра газели — наличие или отсутствие смысловой связи между бейтами. Долгое время в научной литературе господствовало убеждение в смысловой дезинтегрированности бейтов газели. В последнее время эта позиция пересматривается, и газели Хасана Дехлеви — яркое подтверждение противоположного. Это, как правило, законченные миниатюры, с единой, проходящей через все стихотворение темой, при тесной смысловой взаимосвязанности его отдельных бейтов. Амир Хасан берет обычно одну философскую, социальную, этическую или бытовую проблему и в одной небольшой газели в семь—одиннадцать бейтов поэтапно раскрывает ее содержание, нередко прибегая к поэтическому кодированию.

В газелях Хасана Дехлеви условно можно выделить следующие темы: порицание мира; вопросы бытия; суфийские мотивы; отражение природы и пейзаж; связь божественного и человеческого; чисто любовную лирику; газели гедонического характера; газели религиозной направленности, особенно написанные на склоне лет; газели, ставшие народными песнями.

Содержание дивана Хасана Дехлеви показывает, что для него был характерен определенный, ограниченный круг переживаний и настроений, что лишь немногие темы он варьировал неоднократно, придавая большое значение форме. Отсюда настойчивое повторение в его лирике одних и тех же тем и образов. Это объясняется спецификой средневековой поэзии, где новация была возможна только на фоне традиции и в тесной связи с ней. Поэтическое переживание могло быть выражено лишь в традиционной форме, иначе оно не было бы понято современниками, и его иная передача была бы воспринята либо как разрушение поэтического языка, либо как неумение писать стихи.

В первом из названных нами типов газелей из поэтического наследия Амира Хасана Дехлеви — тех, которые написаны в порицание мира (*дар мазаммат-и дунья*), автору в пределах жанра удастся некоторое социальное осмысление тех или иных явлений. Это было в духе лучших образцов суфийской поэзии XI—XV вв., где встречаются обличения, продиктованные стремлением к справедливости небесной и, следовательно, справедливости земной. Ощущение обреченности в окру-

---

<sup>58</sup> Удам Х. Заметки о структуре образа в лирике Хафиза. — Ученые записки Тартуского университета. Вып. 201. Тарту, 1968.

жающем мире, острый скепсис, тревога, которыми часто проникнуты газели Амира Хасана, свидетельствуют о неудовлетворенности поэта существующим порядком вещей.

Мир, по мнению Хасана, был неверно сотворен с самого начала, что потом отразилось на круговороте вселенной. Поэтому «спокойствия и правды ищи в вине, а не в небесных обещаниях», так как «небесные обещания» — ненадежны. Поэт с горечью сетует на неустроенность этого мира:

فلک با کس دل یکتا ندارد  
ز صد دیده یکی بنا ندارد  
درخت دهر سر تا پای خاراس  
تو گل میجوئی او اصلا ندارد  
جهان از مردمیها مردمان را  
نویدی میدهد اما اندارد

Вселенная ни к кому не благоволит;  
Среди сотен зрячих нет ни одного прозорливого.  
Древо мира с головы до основания в колючках.  
Ты ищешь розы, но у него их нет.  
Мир людям человечность как  
Благую весть сулит, но ее нет (с. 117).

Или:

عمرآن نیست که چل سال غم خوردن رفت  
عمرآن شش مه طفلیست که اندر شیر است

Жизнь — это не вкусивший горе сорокалетний,  
Жизнь — это шестимесячный грудной сосунок (с. 27).

Поэт понимает, что нечего ждать чего-то хорошего от жизни: она пребывает еще в младенческом возрасте и опытом не умудрена. Но принимая все созданное Творцом как данность, порой вознося Ему хвалу, Амир Хасан иногда и протестует. Именно у него вырываются и сегодня звучащие крамольно строки о том, что надо спалить этот неустроенный мир. Боль, сжигающую одного человека, он связывает с разрушительным действием огня для всего мира:

از غم غافل مباشید ار چه اندک گفته ام  
آتش اندک خیزد اما در همه عالم رسد

Не пренебрегайте моим горем, хоть я и мало говорю о нем,  
Хоть [известно, что ] огонь разгорается понемногу, но он может  
испелить весь мир (с. 129).

Ощущение приближающейся катастрофы, крушение привычных устоев, грандиозные исторические потрясения вызывают немедленную реакцию:

دارم دل پر آتش ز آشوب روزگار  
خود را بسوزم اکنون یا روزگار را

Мое сердце полыхает от нынешних смут,  
Себя спалю я в конце концов или этот мир? (с. 3).

Но «много ли пользы в таких откровениях?», если не знаешь, перед кем излить боль души, с горечью восклицает поэт:

از گنبد کهنه نو بنو غم دیدم  
یاری که بغم یار بود کم دیدم

От этого старого неба только горе и горе я видел,  
Но друга, который бы в горе был другом, редко я видел  
(с. 252).

Основной трагедией своего времени Хасан Дехлеви считает отсутствие человечности и сетует на то, что мало осталось хороших людей:

یوئی راحت در همه عالم نماند  
ادمیت در بنی آدم نماند  
چند پرسى از نکونامى از انک  
نیک نامى در همه عالم نماند  
مانده ام با یک دل صد جای ریش  
چون کنم کاند رجهان مرهم نماند  
مردم از غم چون رهم انصاف رفت  
بیزن از چه کی رهد رستم نماند  
با که خواهیم دم زدن از محرمان  
محرمیت را چو یک همدم نماند

Благодушия в мире не осталось,  
Милосердия в людях не осталось.  
Сколько можно спрашивать о достойных?  
[Людей] с доброй славой в мире не осталось.  
Наедине со стократно израненным сердцем остался —  
Что ж, если в мире целителя не осталось.  
О люди, как избавиться от горя, если справедливости  
не осталось?

Как спастись Бижану, если нет Рустама?  
Услышь сокровенное от Хасана,  
[Но как], если во всем мире истинно верного не осталось?  
(с. 113).

Немало места в лирике Хасана Дехлеви занимают газели религиозного содержания. Ярко выраженный индивидуализм Хасана, отрицать который невозможно, доставлял немало душевных мук самому поэту. Он испытывает одиночество потому, что не может примириться с отсутствием в отдельных людях человечности и искренности. И он уходит в себя, в свой мир, или ищет спасение в религии, в конце концов вступив в суфийское братство *Чистийа*. Логично предположить, что религиозных мотивов в творчестве Хасана должно было становиться больше по мере того, как он старел. Датировать то или иное стихотворение, а следовательно, смену тем и настроений поэта невозможно (это исключала традиция составления диванов по рифме), а потому трудно сказать, когда религиозно-суфийская тематика начинает у него преобладать — накануне вступления в суфийское братство или после. Во всяком случае, приходил он к ней не без колебаний, выбирая между жизнью в миру и жизнью отшельника, о чем свидетельствует, например, такой бейт:

ای حسن این زهد چه آورده  
زهد درون رخنه و بیرون ریا

О Хасан, зачем тебе отречение от этого мира?

Отречение, которое по сути своей — ничто, а внешне  
есть фальшь (с. 16–17).

В другой газели, которая не может быть отнесена к раннему периоду, он как бы отвечает на предыдущий бейт:

من باز باده خوردم رسم گذشته نوش  
تبیح بیع کردم سجاده هم گرو شد

Снова я выпил вина, тряхнув стариной,

Продал чётки и коврик для молитв заложил (с. 118).

Или такая философская сентенция:

گذشتگان جهان حال خویش چون گویند  
کز زیر ضربت چوگان مرگ چون گویند  
غم جنازه خود ای عجب چرا نخورند  
کسان که در پی تابوت مردگان پویند  
چو روشنست که آن رفتگان کجا رفتند  
هنوز این دگران هم لجا پویند

Как могут рассказать о себе ушедшие из этого мира?

Те, кто пал наподобие мяча, избитого клюшкой?

Странно: не размышляют о том, что самим предстоит  
погребение,

Те, кто бегут за погребальными носилками плача.  
И если известно, куда те умершие подевались  
Неизвестно, зачем же, другие, что здесь остались,  
так бегут? (с. 156).

Чтобы передать основную мысль газели на религиозную тему, Хасан Дехлеви порой прибегает к специально выбранному редифу и кораническим цитатам. Номинация любого конкретного явления жизни зависит в исламской традиции от прояснения его онтологической сущности. В средневековой поэзии с давних пор применялся метод множественности имен для описания идеального мифического или исторического героя, и этот принцип был закреплен в специально выработанных для этого жанровых формах — касыде и отпочковавшейся от нее газели.

Пример этого жанра у Хасана — ответ-*назира*, канонический инвариант на известную газель Са'ди с многократным повтором редифа *Мухаммад*. Это была первая на Индостанском субконтиненте поэтическая публикация о Пророке, где идеальный персонаж описан посредством перечисления бесконечных его номинаций, создающих разнообразные возможности интерпретации внутренней логики образа. У Са'ди и у Хасана он строится на основе существовавших в то время эстетических представлений и общепринятой мусульманской традиции. Индивидуальный на первый взгляд, персонаж обретает обобщенность, созданный в реальных исторических условиях, он постепенно становится частью представлений, выработанных прежней культурной традицией. Художественный образ Мухаммада, сложившийся в Средневековье, канонизирован настолько, что и Са'ди и Хасан рисуют его по традиционным правилам, зафиксированным в теоретически разработанных поэтиках. При создании образа используются сложные религиозные построения, в основе которых — универсальная семантическая оппозиция «небесное — земное» — неотъемлемая часть самой мусульманской культуры. Так Мухаммад в поэзии становится своего рода концептом и образом Совершенного человека в его земном воплощении. А из представлений о совершенных качествах пророка Мухаммада в мусульманской культуре вырос культ *джаванмарди* — достойного поведения и следования Пути Мухаммада.

Газель Хасана, о которой шайх братства *Чиштийа* Низамуддин Аулийа говорил, что она — специфическая поэтическая трактовка достоинств Пророка, гласит:

باغ بهشت وصف جمال محمد است  
ختم رسل صفات کمال محمد ست  
نون و القلم هدیة از لوح خلق او  
طه اشارتی ز جمال محمد ست

کرسی که هفت تخت فلک پایه قدر اوست  
 یک پایه ز جاه و جلال محمد ست  
 آغاز عیدی شادی و اتمام صوم غم  
 موقوف ابروئی چو هلال محمدست  
 زان شد فلک ز تخته خاک اینچنین بلند  
 کین حرف خم گرفته چو دال محمدست  
 هست این نعم نواله از خوان او یکی  
 جمله نوالها ز نوال محمدست  
 آزاد شد دل حسن از بند هر غمی  
 گو بنده محمد و آل محمد است

**Райский сад**<sup>59</sup> — описание красоты Мухаммада,  
**Печать пророков**<sup>60</sup> — атрибут совершенства Мухаммада.  
**Нун и ал-Калам** — дар из скрижалей его творения,  
*Та, Ха* — указание на красоту Мухаммада.  
**Трон семи престолов небесных** — опора его могущества,  
 Одна из ступенек высокого ранга и величия Мухаммада.  
**Начало радостного праздника и конец скорбного поста**  
**Зависят [от появления] в форме полумесяца брови Мухаммада,**  
**Вселенная** потому поднялась над щитом земли,  
 Что [на это указала] **изогнутая буква дал**<sup>62</sup> [в имени] Мухаммада.  
**Эти сущностные дары** — припасы со стола Мухаммада,  
**Совокупность даров** — от благодеяний Мухаммада.  
**Освободилось сердце Хасана от уз всякого горя,**  
**Ибо он — раб Божий и Мухаммада, к тому же из рода**  
**Мухаммада (с. 39).**

В основе композиционной структуры газели — мусульманские понятия, а это требует выявления скрытой сути ее содержания. Предложенный образ Пророка абсолютно прекрасен, а индивидуальные чер-

<sup>59</sup> Райский сад — Розовый Сад, в котором происходит единение человеческих душ с Всевышним, находится на одиннадцатых небесах, называемых «Эмпиреями, или небесами Небес».

<sup>60</sup> Печать пророков — Мухаммад. Аллах сотворил лишь одну «Душу пророчества» — общую для всех пророков, посылаемых на землю к людям с благими вестями. Бог вкладывал эту Душу последовательно в 124 тысячи человеческих существ обоего пола, одни из которых стали известны миру, другие — нет. Эту невообразимо прекрасную Душу Аллах создал из Своего Света — Нур, дав пророкам силу нести миру просвещение; особое отличие было сделано для пророка Мухаммада как завершающего цепь всех Божьих посланцев, ставшего печатью всех пророков. Для сравнения: христианская церковь называет миропомазание при святом крещении п е ч а т ь ю дара Духа Святого.

<sup>61</sup> Под Троном в суфизме понимается также проявление Бога как мира.

<sup>62</sup> *Дал* — буква, напоминающая изгиб брови.

ты несколько размыты, дабы на первый план выдвинуть знакомый всем символ, уподобляющий его красоту райскому саду как чему-то беспредельно прекрасному, божественно совершенному и трансцендентно недоступному. Здесь эзотерический сад олицетворяет земное бытие, вобравшее в себя пространственно-временной континуум — прошедшее, настоящее и будущее. Именно в пространстве райского сада праведники удостоятся созерцания лика Аллаха, пройдя двойной путь (нисхождения — восхождения), сначала вниз, в мир подобного (*мисл*), затем — вверх, к Свету и Единению с Аллахом через постижение Его божественной Красоты.

В связи с этим вспомним шайха Махмуда Шабистари, создавшего в 1311 г. свое прославленное произведение *Гулшан-и раз* («Розарий тайн»), где в популярной форме говорится о ступенях духовной практики на Пути совершенствования от *мабда'* — начала земной жизни к *ма'ад* — месту возвращения в потусторонний мир. Два века раньше эти идеи нашли воплощение в труде величайшего иранского философа Ибн Сины *Мабда' ва ма'ад*<sup>63</sup> («Исход и возвращение»), а позже — в работах Ибн Араби. Коранические картины райского сада и райских наслаждений — излюбленные темы всех течений ислама, в частности учения исмаилитов. У Насир-и Хусрава для высших ступеней посвящения они объяснялись символически — как приобщение к знанию и как наслаждение познанием, а для простых исмаилитов становились конкретной целью, достижимой даже в земной жизни.

Мухаммад выступает не только как конфидент Аллаха, но и как конечная цель творения. Ведь по основной доктрине ислама Аллах создал этот мир и все в нем исключительно ради Мухаммада. Согласно хадисам, первое, что создал Аллах, были Мой Свет, Моя Душа и Моя Сущность. Мусульманские теологи соединяют эти три положения в одно — «Сущность (Истина) Мухаммада», что есть высшая ступень духовного совершенства (*Хакикат-и Мухаммад*). Из Сущности Мухаммада произошло все сущее. Знание Сущности, или Сущностные Дары, было дано Аллахом Мухаммаду в Откровении, поэтому знанием, полученным непосредственно от Бога, обладает воистину только Мухаммад — Печать пророков и он же Печать Святости. Эти знания, согласно шиитской доктрине, Пророк открыл только имаму Али, и они передаются из рода в род, от отца к сыну. А посему имам Али — высший духовный авторитет, ведущий людей к пониманию скрытого смысла вещей. Все пророки без исключения, начиная с Адама, черпа-

---

<sup>63</sup> *Абу Али ибн Сина*. *Мабда' ва маод*. Сост. текста и автор коммент. Л.З. Саломатшаева. — Избранные произведения Абу Али ибн Сины в 10 томах. Душанбе, 1980, с. 295–389 (на тадж. яз.).

ли Свет в нише Печати пророков. Как Печать пророков Мухаммад рожден по земной хронологии последним, а в вечности он первый из посланников Божьих. Но в качестве Печати Святости он «вечный животворный Дух», проявляющийся в нескончаемой плеяде святых.

В учении о пророческой миссии (*нубувват*) «Сердце Мухаммада», а позже «Дух Мухаммада» (*Рух-и Мухаммад*) есть светоносный источник, озаривший в предвечности светом Откровения души людей, до того как они обрели телесную форму. А поскольку понятие *калб* (сердце) в суфизме связывается с понятием *зикр* (помянуть Бога), то орудие истинного *зикра* — это не только язык (*зикр-и лисан*), но и само сердце (*зикр-и калб*). Результат *зикра*, совершаемого сердцем, — то, что Аллах поселяется в сердце мистика и становится единственной движущей силой его поступков; суфий приобретает божественную ипостась, а сердце становится потаенным местом, способным вместить Аллаха.

Следующий бейт требует дешифровки буквы *нун* и суры «ал-Калам» Корана. Буква *нун*, согласно традиции, означает *рыба*, *чернильница*, *письмо на Хранимой Скрижали* (*Лаух-и Махфуз*), а также сокращенное название Рамазана. Согласно Корану, *Лаух-и Махфуз* («Хранимая Скрижаль») — это небесный прототип всех священных писаний, на котором записано все, что было на земле и что произойдет в будущем. В свою очередь, представление о «Хранимой Скрижали» связано с Сущностью миссии пророка Мухаммада: считается, что до него пророки получали благие вести, составившие Тору (*Таурат*) и Евангелие (*Инджил*), которые, однако, были впоследствии искажены иудеями и христианами. В суфийской философии, в учениях *Ихван ас-Сафа* («Чистых братьев»), исмаилитов и шиитов термин *лаух* означает «Всеобщая душа» (*нафс-и кулл*). Перворазум (*акл-и аввал*, *калам*) снизошел на Всеобщую Душу и начертал на ней все, что произойдет до Судного Дня.

Буква *нун* открывает одну из основополагающих сур Корана<sup>64</sup> «Письменная трость», она же «Небесное перо» или «Предвечное перо» («Ал-Калам»). Эта сура обращена скорее к самому Мухаммаду, в ней впервые, как заметил И.Ю. Крачковский, введен термин *муслим* — мусульманин. Пророк изрек: каждый человек родится муслимом (преданным Богу), и только родители делают его иудеем, христианином или идолопоклонником.

Ассоциативные связи этой газели столь сильны, что несколькими бейтами ниже Хасан сравнит букву *нун* с бровью Мухаммада в форме полумесяца (*хилал*), а появление полумесяца знаменует начало и окон-

<sup>64</sup> Использованы два издания Корана в русских переводах: И.Ю. Крачковского (М., 1963) и М.-Н.О. Османова (М., 1999).



чание мусульманского поста. *Хилал* вместе с тем и религиозный символ магометанства, он — высоко в небе и такой же изогнутый, как бровь Мухаммада. Кроме того, *хилал* составлен из тех же букв, что и слово Аллаха (один *алиф* плюс два *л* плюс одно *х*), и, подобно божественному имени, имеет то же нумерологическое значение по *абджаду*. Начинается сура *Ал-Калам* Корана так: «1(1). *Нун*. Клянусь письменной тростью и тем, что пишут» [68:1]. Арабы, как и многие другие народы Востока, применяли для письма тростниковую палочку, заостренную в форме буквы *нун*. Стало быть, суфийский автор, повествуя о *нун* и *ал-Калам* — этих дарах, начертанных на Скрижалях Корана, — в поэтической форме призывает мусульман следовать вере ислама. Что касается Предвечного Пера, то оно на *Лаух-и Махфуз* начертало судьбы людей (*сарнавишт*), и, как писал Ибн Араби, Небесному Перу соответствует Разум Мухаммада, а Скрижалям — Его Душа.

Следующая *мисра* начинается с комбинации таинственных букв *Та, Ха*, озаглавивших 20-ю суру Корана и произносимых с некоторым придыханием.

Буква *дал* не только присутствует в имени Мухаммада, но, согласно толкованию мусульманских теологов, есть указующий перст Пророка.

Таким образом, продвигаясь от знака к образу, мы подходим к пониманию культуры, отстоящей от нас и во времени, и в пространстве, и в самой трактовке действительности, т.е. вскрываем ее сущностные понятия. Знаки в этой газели приобретают самостоятельную функцию, но их нельзя вычленивать из общего, потому что в таком случае прервется естественность повествования, хотя возможно толкование газели как по горизонтали, так и по вертикали, что свидетельствует о филигранном поэтическом мастерстве. На синтаксическую структуру в целом здесь работают и ритм, и рифма, и аллитерация, а сюжетные оппозиции наглядно переданы через сравнение хорошего с лучшим.

Прекрасное знание религиозно-богословских текстов и доктрин давало авторам возможность успешно применять их в поэтической практике, поскольку каждая употребленная ими метафора, будучи развернутой характеристикой пророка Мухаммада, опирается на прочно сложившиеся каноны мусульманского сознания, истоки которого — в коранических реминисценциях. И при всей заданной традицией стереотипности образа Пророка, воспетого в выражениях, ставших литературными штампами, эта газель и по сей день поражает глубиной философского содержания, завораживает красотой ритмики и гармонией звукописи.

Не менее популярен в поэзии и образ Иисуса (Исы), который всегда изображается как чудотворный исцелитель:

دوشینه چه شب بود که دلدار درآمد  
گوئی که مسیح از در بیمار درآمد  
تاریک شبی داشتم و تلخ حیاتی  
ناگاه یکی شمع شکر بار درآمد  
بس عاشق بیدل بیک پرتو آنرو  
جانش بسرا پرده انوار درآمد  
بس عابد زاهد که بیک جنبش آن زلف  
از خرقه برون رفت به زنار درآمد  
پار آنکه بُد استاد و گلستان طریقت  
امسال بشاگردی استاد درآمد  
یک خانه گرفتم بسرکوثی سلامت  
غوغائی غمش از درو دیوار درآمد  
یک چند برون شد حسن از مجلس مستان  
دید آن لب میگون و دگر بار درآمد

Какой вчера вечер был, ведь Возлюбленный пришел,  
Как Христос-исцелитель к больному вошел.  
Была темной моя ночь и горькой жизнь,  
Вдруг подобный свече, источающей миро, вошел.  
Очарованный одним лишь Сиянием Лица,  
Душою припал к лицезрению Того Светового Покрова.  
А благочестивый отшельник от одного только колыхания  
Его кудрей  
Выскочил из своей власяницы и опоясался зуннаром<sup>65</sup>.  
Хасан покинул было собрание опьяненных,  
Но, увидев те пурпурные, как вино, уста, вернулся (с. 103).

Имя Иисуса Христа в суфийской терминологии символизирует Любовь, полученную им как Божественное дыхание. Ему подвластно исцелять страждущих и своим дуновением воскрешать мертвых. Согласно Корану, среди пророков Бог особо выделил лишь двоих, которым даровано звание «Раб Аллаха» — Иисуса [19:31] и Мухаммада [72:19]. Более того, Иисус особо связан с Мухаммадом, так как предрек его появление [61:6].

Газель символизирует особое психическое состояние суфия, стремящегося к совершенству и единению с Всевышним. Кульминацией этого экстаза становится возвращение страждущего в «собрание опьяненных», что на языке суфиев означает «собрание духовно познавших», — так Любовь становится исцеляющей силой.

Влияние философии любви Абу Али ибн Сины на лирику Хасана Дехлеви особенно заметно в газелях суфийской направленности. Су-

<sup>65</sup> Т.е. поясом, свидетельствующим о принадлежности к мистическому братству суфиев. Вместе с тем *зуннар* (греч. зоннарион) — пояс, отличавший иноверца-христианина.

фийская поэзия, в отличие от придворной, благодаря тесной связи с народным творчеством не только допускала критику социальных устоев под покровом символики, но и несла обездоленным слова утешения. Она воспевала любовь к ближнему, единение, а через это — любовь к Абсолютному Благу, ибо Великий Владыка, по Абу Али ибн Сине, доволен тем, что ему подражают: ведь если бы этого не было, не было бы и бытия, а значит, такое подражание есть причина всего сущего. Божественное совершенство проявляется в красоте внешнего мира, который есть прообраз красоты Абсолюта, т.е. многообразие красот материального мира несет в себе частицу божественной красоты, отраженной в луне и солнце, воде и зелени травы и даже в лице и локонах прекрасной девушки. Е.Э. Бертельс приводит следующее толкование суфийских понятий *ру ва зулф* («локон — лицо»), которое он цитирует по словарю терминов *Мир'ат-и 'ушшак*: «Локонами называют атрибуты мощи и эманации красоты, которые являются причиной сокрытия единства абсолютной красоты. Лицом и ликом называют место проявления субстанциональной красоты и эманаций красоты... Локоном называют тайну онности, куда никому нет доступа. Лицом называют чистые эманации»<sup>66</sup>.

Примером может служить следующий отрывок, помогающий вывить текстовой и семантический генезис:

از سر روئی تو امروز روزگار  
تفسیر کرد آیت امید و بیم را  
من هم ز قدو زلف و دهان تو این زمان  
در سینه نقش کردم الف لام ميم را

Тайной твоего лица и твоих волос ныне мир

Истолковывает аят надежды и страха<sup>67</sup>.

А я в это время твой стан, локон и губы

В груди запечатлел [в виде] *алиф, лам, мим*<sup>68</sup> (с. 1–2).

Прежде всего здесь четко прослеживается традиционное суфийское противопоставление «локон — лицо», выраженное в буквенной символической форме. Важно помнить, что в любимом лице есть тайна. Чтобы оно не было безобразным, Аллах начертал на нем, как буквами, брови, ресницы, глаза, рот и прочее. Но, дав лицу девушки украшения, Аллах тем самым ввергает человека в искус, так как, взглянув на красавицу с вожделением, он становится грешником и подпадает под власть мирских чар, тогда как основная цель суфия — преодолев соблазны и пройдя сложный

<sup>66</sup> Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература, с. 113.

<sup>67</sup> Коран. Пер. И.Ю. Крачковского, с. 15.

<sup>68</sup> Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература, с. 113.

Путь очищения, воссоединиться с Богом. Буквенное начертание дает внешнюю характеристику красавицы:  $\dot{\text{ا}}$  (*алиф*) — стан,  $\text{ل}$  (*лам*) — локон,  $\text{م}$  (*мим*) — губы, что в совокупности образует слово (*алам*) — страдание, боль. Используя три таинственные буквы *алиф*, *лам*, *мим*, стоящие перед 2, 3, 29, 30, 31 и 32-й сурами Корана, значение которых мусульманские теологи возводят к свойствам Аллаха, суфийский поэт зашифровывает свое видение Абсолюта, и вместе с тем сочетание букв дает дополнительный смысл, отражающий внутреннее состояние.

Итак, волосы, равно как и локон, упомянутый бейтом ниже, по суфийской терминологии суть не что иное, как эманация атрибутов Аллаха, а упоминая лицо, суфии имеют в виду божественную субстанцию. Поскольку же Путь к единению с Абсолютом труден и изобилует преградами, заслоняющими Истину, постольку и кудри — завеса лица — мешают его постижению. Стало быть, только непознаваемой тайной можно объяснить следующий аят, исполненный надежды и страха.

В самом деле, аят суры «Корова» в Коране гласит: «1.(I). АЛМ. (2). Эта книга — нет сомнения в том — руководство для богобоязненных, тех, кто верует в тайное...» Но поэтической метафорой «тайна» (*сирр*) суфии обозначали левую часть сердца (*кальб*), куда как в тайная тайных не мог проникнуть даже сам обладатель сердца, ибо *сирр* — это то, что Аллах сокрыл и что недоступно разуму. Стан по суфийской терминологии означает еще и непоколебимое внимание к миру сущего. Локон, особенно его кривизна, соотносится с прямой стана, что, в свою очередь, порождает ассоциацию с замкнутым кольцом, а от него (кольца) — ассоциацию с силком — ловушкой для влюбленного. Целеустремленность на Пути к Истине может быть поколеблена соблазнами внешнего мира. В суфийской терминологии под словом уста (*дахан*) аллегорически подразумевалась тайна заповеди стремления к единению (*мурад*), поэтому на Пути устремленности к Богу суфия одолевает страх. Страх перед тем, что соблазны этого мира отвлекут его, совратят с прямого, истинного Пути. Но вместе с тем он не теряет и надежды. Созданные аллегории путем переосмысления устраняют все чувственное, и поэт-мистик достигает главного принципа суфизма, передает свою мысль посредством особой кодовой системы: семиотика помогает донести подлинный смысл произведения.

В этом отрывке Бог через любовь к человеку проявляет свою великую Красоту, человек же через любовь к красоте и самосовершенствование поднимается до единения с Богом. Не приходится сомневаться, что это — прямая переключка с трактатом *'Ишк (Любовь)* Абу Али ибн Сины, а сам отрывок — лирическая сублимация *вахдат ал-вуджуд*. Знаки-символы выступают в приведенном отрывке как слова и графемы, организующие структуру, в которой даже само начертание отра-

жает образ, понятный человеку средневековой мусульманской культуры. Он — слушатель (читатель) — без колебаний относит этот образ к предмету описания, тогда как человеку другого времени и другой культуры требуется выявить и уяснить себе значение условных понятий. Задача дешифровки суфийской поэзии и состоит в том, чтобы определить константный смысл знака. Таким образом, связь между выражением и содержанием в мусульманской культуре мотивирована. И только поняв этот замысловатый язык, можно убедиться, что суфийская поэзия — не бездумная копия жизни, а скорее, своего рода зеркало сложного процесса ее постижения.

Первые две мисры отрывка «Тайной твоего лица и твоих волос ныне мир истолковывает аят надежды и страха» — это то, что Аристотель назвал энтимемами, средствами убеждения. Воздействие их в данном случае рассчитано на общее знание Корана и подкрепляется аналогиями последующих двух строк: «А я в это время твой стан, локон и губы / В груди запечатлел [в виде] *алиф, лам, мим*». Вскрывается многослойность текста, рассматриваемого как единство смысла и формы с учетом графемы *алиф, лам, мим*. Это помогает осознать единство макро- и микромира. Поэт-суфий стремится разрешить главную для него проблему — наиболее желаемых отношений между «Возлюбленным» (Абсолютом) и «влюбленным» (мистиком).

Уже говорилось об антропоцентричности суфийской поэзии, где познание начинается с постижения человека и оно же ведет и приближает к познанию Абсолюта. При таком понимании Абсолюта макромир описывается через реалии микромира. Более того, первый не только сходен со вторым, но и тождествен ему, что определяется путем сопоставления.

Все знавшие Хасана отмечали многослойность и многозначность его лирики — качества, во многом объясняемые душевным состоянием, конфликтом между радостями земного бытия, которым он предавался в молодости, и внутренней религиозностью, усугубившейся на склоне лет. Для сохранения и возведения в культ своих эстетических принципов Хасан нуждался в среде, хорошо защищенной от жестокостей окружающей жизни. Таким был двор султана Алауддина (1296–1316) с его традициями поклонения всему иранскому наряду с сугубо индийским. Само место располагало к умственным занятиям и наслаждению прекрасным. Классическая архитектура, собрание редчайших рукописей, знаменитые имена живущих в Дели поэтов и ученых, общее направление жизни делали этот город неоспоримым центром науки и культуры.

В придворном обществе Хасан сошелся с Амиром Хусравом Дехлеви и Зийаудином Барани, ставшими затем его близкими друзьями. Однако поэта мучила непреодолимая двойственность существования, которую он ощущал на протяжении всей своей жизни: с одной сторо-

ны, светская среда с ее завистью и интригами, в которой ему приходилось вращаться, с другой — его внутренний мир, где он мог на время укрыться и быть на высоте своего философского кредо. Именно в такие часы рождались его многозначные бейты, тревожная ритмика которых как бы повторяла ритм эпохи. Вынужденный порой — под влиянием мистических наставлений своего духовного учителя шайха Низамуддина Аулия — устраняться от участия в текущих событиях, он направляет свою мысль на поиски коренного зла, которое, по его мнению, неотделимо от существующего миропорядка. В согласии с суфийской доктриной он усматривает искомое зло в причинной необходимости, т.е. судьбе (*сарнавишт*), и, как условие ее действия, — во времени. Раздумывая о природе времени, поэт скорбно отмечает непрерывную смену рождения и упокоения, хаотическую распыленность мира на составляющие элементы:

مناز ای بت چین که چین هم نماند  
 قرار جهان این چنین هم نماند  
 بزرهر غم ار عاشقی کشته گردد  
 شکر خنده نازنین هم نماند  
 تھی دست ویرانه خسپ ار بمیرد  
 جهاندار او رنگ شین هم نماند  
 نه جم ماند اینجا نه نقش نگینش  
 چه نقش نگین بل نگین هم نماند  
 نماند بچین هیچ بتخانه آخر  
 چه بتخانه چین که چین هم نماند  
 خود از هر بنا عاقبت چون به بینی  
 زمان گردد آخر زمین هم نماند  
 بچرخ برین میسکنی تکیه دایم  
 ندانی که چرخ برین هم نماند  
 چه مونس همی گیری از هر قرینی  
 که مونس نباید قرین هم نماند  
 اگر بگذرد مرد کج گوئی کم دان  
 سخن دان باریک بین هم نماند  
 سخن را اگر چند سحر آفرینند  
 سر انجام سحر آفرین هم نماند  
 همین ناله ماند بیکس حسن را  
 بترسم از آن روز کین هم نماند

Не красуйся, китайский кумир<sup>69</sup>: ни кудрей твоих,  
 Ни спокойствия в мире не станет.  
 [И хоть]) ядом горя отравлен влюбленный,

<sup>69</sup> Китайский кумир — несравненная красавица.

Но и сладкой улыбки красавицы тоже не станет.  
Уснет [вечным сном] в развалинах нищий,  
[Но] и властелина на троне не станет.  
Ни Джама<sup>70</sup> в этом мире, ни следа его печатки не станет,  
Да что там след [печатки], если самого перстня не станет.  
В конце концов никаких буддийских храмов в Китае не станет,  
Да что храмов, если и самого Китая не станет.  
Сам ты у каждого начала видишь исход,  
Время течет — в конце концов и земли не станет.  
Можно всегда уповать на вселенную,  
Но ведь и [самой] вселенной не станет.  
Если из приятелей выберешь близкого друга,  
[То и] близкий друг не всегда будет верен, и близости тоже  
не станет.

В мир иной уйдут лжец и невежда,  
[Но и] слов знатока и мудрого тоже не станет.  
И хоть слово возникло из чуда,  
Час наступит — и самого чудотворца не станет.  
Лишь бобыля Хасана останутся стоны,  
[Но], боюсь, придет день, и их тоже не станет (с. 155)<sup>71</sup>.

Уже в первом бейте звучит доминанта всей композиции газели: каждый момент быстротечной жизни несет уничтожение и гибель, а значит, в свете механического детерминизма жизнь теряет моральную ценность. Душой овладевает ощущение призрачности бытия. Господствующее чувство в этих стихах — ожидание гибели и бессилие человека перед невозможностью предотвратить ее. Жизнь — ничто. Так неискоренимое убеждение в быстротечности мира незримой нитью

---

<sup>70</sup> Легендарный персидский правитель. Ему принадлежали волшебная чаша, заглянув в которую можно было узнать судьбу, и перстень — символ власти.

<sup>71</sup> Созвучная газель у Амира Хусрава Дехлеви:

Кумир влюбленных, не кичись! Хоть ныне солнцелико,  
Настанет час, когда на мир не бросишь даже блика.  
Коль всех влюбленных унесет водоворот печали,  
Улыбка на твоём лице останется едва ли.  
Был Джам — и нет, и стерт узор на камне перстня шаха.  
Да что узор? И перстня нет, исчез под слоем праха.  
В мольбах взываем к небесам, влача земное бремя,  
Но не оставит и небес безжалостное время.  
Мы ищем в близких и друзьях бальзама утешенья,  
Но покидают нас они, чтоб стать бесплотной тенью.  
Поэты — чудотворцы слов, но чудотворцы эти  
Исчезнут так же, как и все волшебники на свете.  
Увы, оставил этот мир Хосрову только горе,  
Страшусь того, что и оно меня покинет вскоре (*пер. Дм. Седых*).

протянулось к Хасану от индийской майи и платоновской пещеры, через посредство суфиев. Поэтому, когда поэт говорит о бренности существования, о тщетности усилий, в этих размышлениях следует видеть нечто более глубокое, нежели просто пессимистические сентенции. Анализ газели убедительно доказывает, что всеобщность сюжетных ситуаций в философской лирике Хасана решается через временной континуум, в котором немалую роль играют категории вечности и мгновенности, т.е. двух контрастных временных пластов. В контексте газели время изображается по-разному: как через прямые и опосредованные связи, так и через аналогии с конкретным временем, из которого вырастает образ всемирно-исторического времени, включающего жизнь всего человечества. Изображению действительности здесь служит не только время, открытое в бесконечное прошлое, но и пространство, вмещающее в себя все известные автору страны, вплоть до Китая.

При рассмотрении поэтической структуры этой газели мы сталкиваемся не только с великолепной звукописью, но и со звуковой символикой: обыгрывается слово *чин* (Китай, китайский, завиток-кудри) и созвучное ему *чунин*, звук распределяется по ступеням сверху вниз при рефрене *наманад* (не станет). Здесь символика эмоциональная, призванная повлиять своим синтаксическим строем на психику слушателя во время суфийских радений сама и вызвать ответную реакцию, задуматься о вечных вопросах жизни и смерти. Все это делает газель пессимистической, грустной, что находит отражение и в тревожном ритме, и в аллитерациях, отражающих эсхатологические предчувствия автора.

Единственной реальностью остается поэтическое существование. Структура мира предстает как система ряда запретов: *маназ, эй бут-и Чин*, переступив через которые оказываешься перед крахом. Но в этом сюжетном стихотворении один пласт строится на невозможности, а другой — на необходимости нарушения объективно существующего порядка вещей, в результате — сама композиция текста предстает как синтагматическая последовательность отдельных элементов, как последовательность структурных доминант разных уровней. Отношение поэта к смерти — не просто духовная проблема, она приобретает конкретно-жизненное содержание в силу непредсказуемости самого явления. И факт поэтического творчества приобретает первостепенное значение в истолковании человеческого существования, а трагический элемент проявляется в предельно всеобъемлющем смысле, т.е. как разрушитель всей структуры, в которой заключен мир человека. И герой, устремляющийся к Абсолюту, оказывается на перепутье. Отсюда — печальные интонации следующих стихов, написанных, видимо, уже в преклонном возрасте:



ز من برگشت بار من دریغا روزگار من  
 بجان افتاد کار من دریغا روزگار من  
 زهر درمان که من کردم جوی کمتر نشد در دم  
 دریغی میخورم هر دم دریغا روزگار من  
 نه دل در غم قرینم شد  
 نه دلبر همنشینم شد نه آنم شد نه اینم  
 شد دریغا روزگار من  
 بتی بودست دلجویم کنون در حسرت اویم  
 که می پرسد کرا گویم دریغا روزگار من  
 بجائی نوش نیش آمد بلا پر جان ریش آمد  
 چه روزست این که پیش آمد دریغا روزگار من  
 کجا رفت آن جوانیها نماندان کامرانی ها  
 چه شد آن زندگانی ها دریغا روزگار من  
 بترس از گل که خارست این ز می بگذر خارست این  
 چه ناخوش روزگارست این دریغا روزگار من  
 غمی کز سینه میروید دل از جان دست میشوید  
 حسن هر روز می گوید دریغا روزگار من

От меня отвернулась Возлюбленная, — так суждено, увы!  
 Тяжко у меня на душе, — так суждено, увы!  
 Из всех лекарств, принятых мною, ни на ячменное зернышко  
 не уменьшилась моя боль,  
 Ежеминутно предаюсь сожалению, — так суждено, увы!  
 Ничье сердце не разделило моего горя, ни Возлюбленная  
 не осталась со мной,  
 Ни одного не случилось, ни другого, — так суждено, увы!  
 Была Красота утешением сердца, теперь мы в разлуке,  
 Кто спросит? Кому поведать? Так суждено, увы!  
 Вместо отрады получил жало, несчастье изранило душу,  
 Что за жизнь настала, — так суждено, увы!  
 Куда ушла молодость, не осталось тех желанно счастливых  
 дней,  
 Что стало с былой жизнью, — так суждено, увы!  
 Бойся розы, ибо она колюча, проходи мимо вина, ибо оно  
 пьянит,  
 Что за безрадостные дни, — так суждено, увы!  
 Горе вырастает из груди, сердце покидает душу,  
 Хасан повторяет ежедневно: «Так суждено, увы!» (с. 313–314).

Итак, только «Красота» (можно подразумевать и Бога, и возлюбленную) для поэта могла бы стать «утешением сердца» в горечи одиночества, но и она коварно отворачивается, покидает в трудную

минуту. Отсюда — сожаление о счастливых днях беззаботной юности и грустное замечание, что теперь ему не до вина и красавиц: ведь пришли безрадостные дни старости. Выразительность речевых средств достигается здесь полным соответствием интонационно-синтаксических форм, звукового строя и ритма с теми чувствами и мыслями, которые выражены в газели. Интонация бесконечной грусти достигается усиленным повторением редифа: «Так суждено, увы!», который уже с самого начала придает стихотворению печальную эмоциональную окраску. А свои философские раздумья поэт передает через тяжелый, медлительный размер (*хазадж*).

Но потеряв, казалось бы, все надежды и отчаявшись, Хасан временами вновь позволяет себе воспрянуть духом, тяготеть к светлому и жизнеутверждающему. К земным радостям относилась окружающая природа, которой поэт, как и все классики персоязычной литературы, восхищался и из которой черпал краски для своей лирики. Это прежде всего растительные, животные и космические образы, фигурирующие в виде раз и навсегда установленных жанром канонов. Природу Хасан стремился понять и объяснить во всех ее проявлениях, в ней обрести отдохновение и душой очиститься от интриг двора. В ней все живо, все одушевлено, и только она есть подлинное бытие. Человек же — лишь часть ее или трансформация ее атрибутов:

ای برفراز سرو برآورده ماه را  
بر ماه کج نهاده بشوخی کلاه را  
گویند آفتاب پرستند یک گروه  
ما بنده ایم آن دو رخ همچو ماه را  
ای رُه ئی تو تمام چومه در همه صفت  
اطراف مه رقم زده خط سیاه را  
بنده حسن ز خط خوشت نسخه کند  
هر گه که عرضداشت کند پاد شاه را

О, поднявшая над кипарисом Луну,  
И игриво набекрень надевшая на нее шапку.  
Говорят, есть сообщество поклонников Солнца,  
Мы же — рабы тех двух ланит, подобных Луне.  
О, лик твой — как Луна во всех ее фазах,  
Луна, обрамленная черными линиями [волос].  
[Твой] верный раб Хасан станет брать за образец твои  
безупречные черты

Всякий раз, когда будет писать прошение падишаху (с. 1–2).

Газель отражает иллиуминатское направление суфизма (ишракизм), проповедовавшее идею эманации Бога в мире. Она полна к тому же и вполне земных аллегорий: кипарис — стройная красавица, луна — лик

ее (равно как и солнце), а полумесяц — кокетливо надетая набекрень шапка. Традиционно и часто волосы сравниваются с ночью, а определенные буквы — с прекрасными чертами и линиями. Но если кудри черны и темны как ночь, лицо сияет как солнце, стало быть, только лучами солнца (эманация единства) и можно озарить мрак множественности, раскрыв тем самым хоть отчасти характер Абсолюта, в котором заключено все.

Для Хасана — суфия трансцендентный мир как высший мир идей, недоступный опытному познанию, предметно отражен в земном мире, и этот мир уподоблен человеку. Как выглядит микрокосм этой газели? В ней малое — человек — соотнесено с большим — природой, как частица, повторяющая законы целого, ибо в космосе, устроенном так же, как человек, все взаимосвязано. А значит, и девушка в шапке — не просто девушка, а Вселенная, или, скорее, Абсолют, познать который можно через шифр ее черных кудрей. Это еще одна вариация на тему неделимости мира и человека. Весь образно-зрительный строй газели свидетельствует, что каждая эпоха в соответствии с присущей ей духовной культурой выдвигает свои принципы создания образа и методы его художественного воплощения. Для Хасана — это бесконечные (прямые и опосредованные) оппозиции — противопоставления Бога и человека, небесного и земного, вечного и преходящего. Это мир поэта-суфия, в котором его мышление выходит за рамки восприятия материального, вступая в сферу религиозно-мистических представлений. В одной из газелей Хасан говорит о применяемой им сложной знаковой символике:

صنع صانع نگر که بر چه صفت  
زیب داد آن جمال زیبارا  
خط خوب تو مسطر از خط عشق  
عقل کی داند این معما را

Взгляни на искусство Творца, сколь дивными качествами  
(аттрибутами)

Наделил Он сию чаровницу:

Ее безупречные черты суть образцы любовных письмён,  
Но как умом постигнуть сей ребус? (с. 8).

Хасан раздвигает рамки символического восприятия и осмысления действительности. И хотя выбор символа зависит прежде всего от мироощущения поэта, Хасан, обращаясь к аллегориям, остается в пределах привычной для него суфийской образности. В то же время лиризм газели достигается почти такими же средствами, какие присущи народной поэтике. Но поскольку для народной поэзии характерно мирское содержание, а для поэта-суфия — духовное, постольку восприятие текста предполагает двойной смысл символики: явный и скрытый.

Представления Хасана неотъемлемы от его религиозно-мистических воззрений. Будучи суфием, Хасан в плане онтологии пришел к отождествлению Бога с природой, рассматривая все в мире, включая природу, как воплощение божества, а в плане гносеологии — к возможности познания человеком Бога, к непосредственной связи между микро- и макрокосмосом. Вот почему, чтобы осмыслить божественное, тайное, человеческая мысль должна постараться путем аналогий и сопоставлений проникнуть в сферу непостижимого. Особенно важно сознавать, что между умозрительно установленной аналогией, сходством между вскрываемой скрытой сущностью тех или иных явлений и Богом просматривается прямая связь. Понимание этого позволяет постепенно, от ступени к ступени совершенствовать себя, приближаясь к Богу.

Определенное место в поэзии Амира Хасана занимает пейзажная лирика. Некоторые газели, навеянные весной, построены на выявлении музыкальной выразительности слов. Во введении к данной работе приводились рассуждения Платона о том, что звукопись играет важную роль в словесной архитектонике стиха. Подтверждение этому можно найти в следующих строках Хасана, мелодика которых навеивает мысли о весеннем пробуждении природы, а аллитерация звуков «р» и «д» напоминает по ритму легкое равномерное покачивание при езде. Здесь существенна не столько смысловая, сколько звуковая структура, которая и создает мажорный настрой самого произведения:

باز فصل بهار می آید  
 همه اسباب کار می آید  
 بستان باز مشک می بندد  
 که صبا مشکبار می آید  
 مرغ بانگ جرس کند آری  
 کاروان بهار می آید  
 پائی گل از پیادگی در ماند  
 سرو باری سوار می آید  
 شاخ گلبرگ کرد ریختنی  
 شادی آنک یار می آید  
 حسن از یاد دوست خوش کن عمر  
 عمر بی او چه کار می آید

И снова весна грядет,  
 В полном оснащении грядет.  
 Сад снова благоухает мускусной завязью,  
 Потому что утренний ветерок, навевая [аромат] мускуса, грядет.  
 Колокольчиком заливается птица: «О да, и в самом деле  
 Караван весны грядет!»  
 Цветы устали идти и валяются с ног,

Пальма, груженная поклажей, грядет.  
Розовые кусты усыпают [дорогу] лепестками,  
Радуюсь, что Возлюбленная идет.  
Возлюбленная, повернись во всей своей нежной красе,  
Как тот, кто к другу сердца по-шахски идет.  
Хасан, возрадуйся, вспоминая о друге,  
Ибо на что жизнь без него идет? (с. 123).

Газель коротка, живописна и песенно-мелодична. Хасан создает образ кипучей жизни, понимаемой им как всеохватывающее, всепоглощающее движение. Образ движения усилен редифом «идет» и передан через ритмическую перебивку, перечисление характерных примет оживающей природы, четкую композицию и одушевленность компонентов. Временная протяженность газели включает в ее рамки как настоящее, так и будущее, имеющее конец.

Разумеется, привлечение образов природы для сравнения с духовными переживаниями человека, прием психологического параллелизма очень распространены и в народно-поэтическом творчестве, и в античном эпосе, и в любом из более поздних литературных направлений. Но в творчестве суфийского поэта — это глубоко личный мотив. Повествуя о своих переживаниях, Хасан часто обращается к природе и черпает душевные силы в мысли о единстве бытия и осознании взаимосвязи всех его явлений. Когда поэт сравнивает себя с пылинкой, а свою возлюбленную — с солнцем, он не только видит во всем Бога, но и ощущает неотделимость человеческого от божественного, рассматривая природу как воплощение божества. Человеческая душа принадлежит Богу, так как человек составляет часть божества, а его собственное «я» и божество идентичны:

از ما چو برگیری قدم گردد وجود ما عدم  
ما ذره و تو آفتاب ای تو همه ما هیچ کس

Если уйдешь от нас, мы уйдем в небытие,  
[Ибо] мы — частица, а Ты — Солнце, о, Ты — всё, а мы —  
никто (с. 204).

Иначе говоря, весь мир — это выражение абсолютного единства, непрерывной взаимосвязи, а каждая форма бытия — лишь то или иное отражение Абсолюта, и, стало быть, единое бытие можно найти в каждой частице жизни. Поэтому поэт и ищет исцеления от душевных мук в единении с природой, а через нее — с Творцом:

باز در جانم زتف عشق تا بی اوفتاد  
ذره را دوستی با آفتابی اوفتاد

Снова пламенем Любви обожгло мне душу,  
Пылинка с Солнцем подружиться жаждет (с. 176).

В этом бейте Бог идентифицируется с Солнцем, и здесь Солнце — субстанциональная основа всего, ибо, согласно учению суфиев, все в этом мире произошло от Божьего Света и Блеска. Излив Свой Дух во Вселенной в виде Света, Бог тем самым дал человеку возможность осознать единство с Ним, стремиться через самосовершенствование к Его познанию. Это как бы заявка на художественную трактовку *вахдат ал-вуджуд*, доминанта которой — вторая *мисра*, с ее идеей единения.

Очень характерно представление об одушевленности природы, о соответствии явлений внешнего мира с состояниями человеческой души. Приход весны всегда ассоциируется с приходом Возлюбленной (так суфии иносказательно именуют Бога), а в Ее печали поэт находит отзвуки настроения, переживаемого им в тяжкие минуты жизни.

Но следует ли видеть в газелях Хасана Дехлеви только мистический смысл? Есть среди них такие, в которых автор прибегает к аллегории, есть и такие, в которых откровенно выражена суфийская доктрина *вахдат ал-вуджуд*, но в большинстве газелей Хасана столько искренности, они так эмоциональны, что, несмотря на традиционные каноны построения, начинает казаться, что они написаны под впечатлением от конкретного свидания или разлуки с женщиной, а не с условной Возлюбленной.

В нескольких газелях любовь воспета как светлое, ничем не омраченное чувство. Поэт любит красоту сада, но вот он увидел лицо своей милой, подобное цветку, и сад уже не радует его, и роза кажется колючкой. Трепетным и радостным ожиданием проникнута другая газель, в степенный ритм которой неожиданно врывается взволнованная разговорная речь: «Не угнетай, красавица», но за обидой-укором следует призыв: «Нет-нет, ошибся я, тирань меня, угнетай!» Эмоциональную окраску этой газели усиливает повторение отдельных слов и созвучий. И вот любимая приходит, успокаивает и ласкает поэта:

آمد آن یاری که من می خواستم  
راست شد کاری که من می خواستم  
خانه من کرد باغ و بوستان  
لاله رخساری که من می خواستم  
نیم شب آمد نهفته از رقیب  
هم به هنجاری که من می خواستم

Пришла возлюбленная, которую я желал,

Сладилось дело так, как я желал.

Дом мой превратила в сад и цветник,

Тюльпаноликая, которую я желал.

Втайне от соперника в полночь пришла

Та, которую я желал втайне (с. 266).

Обаяние этих строк заключается в полном соответствии их метрико-ритмического строя с лирическим содержанием. Даже интонация у Хасана здесь мажорная и приподнято-веселая, что передано и выбранным размером — *рамал-и мусаддас-и махзуф*. Поэту начинает казаться, что и ему улыбнулось счастье, и он «до неба готов поднять карточный» дворец желаний, ибо «фундамент жизни не так крепок» и его возлюбленная предпочитает поэта блестящим вельможам. В шести бейтах небольшой газели — не только слова о любви, — в них просматривается и картина того общества, в котором жил поэт, его отношение к этому обществу и связанные с ним разнообразные чувства.

С трагической силой передает Амир Хасан тоску, вызванную утратой любимой женщины, длительной разлукой с близкими друзьями. Этой теме посвящен целый цикл газелей. Уже говорилось, что поэт состоял в армии султана и участвовал в походах, а на склоне лет был вынужден уехать в далекий Даулатабад. Возможно, цикл стихов о разлуке следует отнести к этому периоду, не забывая, однако, что многие газели этого цикла написаны по традиционным правилам и «разлука» в них — лишь условный компонент, принятый в жанре.

Заметное место в диване Амира Хасана занимают газели гедонического характера, тесно связанные с его любовными стихами. Их можно разделить на две группы: те, что воспевают мистическое опьянение как ступень познания Бога, и те, что превозносят все радости жизни — вино, природу, возлюбленную. Суфийский гедонизм особого рода. Наряду с проявлениями любви к жизни Амиру Хасану свойственна постоянная тревога за нее, обостренное чувство ее мимолетности и призрачности, что перекликается с суфийским учением о «мгновении»<sup>72</sup>. Суфий, уповая на

---

<sup>72</sup> Мировая поэзия преподносит удивительные примеры «переклички» поэтов разных стран и эпох, заставляющие задуматься о таинственном родстве творческих душ. Н. Гумилев в своем стихотворении «Пьяный дервиш» изумительно точно передал суфийскую традицию в ключевых словах «Лик Друга»:

Соловьи на кипарисах и над озером Луна,  
Камень черный, камень белый, много выпил я вина.  
Мне сейчас бутылка пела громче сердца моего:  
«Мир — лишь луч от Лика Друга, всё иное — тень Его!»  
Виночерпия взлюбил я не сегодня, не вчера,  
Не вчера и не сегодня пьяный с самого утра.  
И хожу и похваляюсь, что узнал я торжество:  
«Мир — лишь луч от Лика Друга, всё иное — тень Его!»  
Вот иду я по могилам, где лежат мои друзья,  
О Любви спросить у мертвых неужели мне нельзя?  
И кричит из ямы череп тайну гроба своего:  
«Мир — лишь луч от Лика Друга, всё иное — тень Его!»  
Под Луною всколыхнулись в дымном озере струи,  
На высоких кипарисах замолчали соловьи,  
Лишь один запел так громко, тот, не певший ничего:  
«Мир — лишь луч от Лика Друга, всё иное — тень Его!»

Бога, всегда живет только текущим моментом, и земная жизнь для него — лишь необходимый этап очищения души. Хасан условно разрушает этот мир потому, что его ждет другой, более милосердный, существование в котором представляется лучшим. И сама гибель этого мира заключается для Хасана в том, что у его лирического героя средством преодоления конфликта со своим временем становится смерть, открывающая переход в новое состояние.

Немало восторженных строк посвящает Амир Хасан теме верности, любви, дружбы. Он считает, что за любовь, если понадобится, можно отдать и жизнь и веру.

Поэт до старости остается верен любви:

سبحه چه در دستم دهی خرقه چه در پیشم نهی  
بازا هدان نسبت مکن این پیر شاهد باز را

Зачем ты даешь мне четки и хирку дервишей,  
Не приравнивай к отшельникам этого любящего красавиц  
старца (с. 95).

Или другой бейт, где почти разговорная интонация и даже слова взяты из обычного языка общения:

رفتگی و با بدخواه من پیوستی ای آرام جان من  
من چون هواخواه توام امید من باطل مکن

Ушла и связалась с моим ненавистником, о улада моего  
сердца,  
Поскольку я твой приверженец, не разрушай мои надежды  
(с. 292).

Отсюда горечь от неудавшейся жизни:

نه دل بدید نه دلبر نه زر بدست نه زورم  
رها کنید که سختی چو بخت خویش بشورم

Ни сердца, ни возлюбленной, ни денег, ни сил,  
Освободите меня, чтобы я, как и моя судьба, взбунтовался  
(с. 252).

Итак, в произведениях Амира Хасана преобладают любовные настроения. Но как поэт-лирик, ограниченный рамками жанра, Хасан имеет почти единственный объект наблюдения — самого себя. Свою страсть, свои счастье, скорбь, неразделенную любовь замыкает он в слова, сочетание которых воплощает чувство автора и составляет его поэтическую палитру. Амир Хасан, как, впрочем, и многие лирики, проповедует в своих газелях любовь-наслаждение и любовь-страдание, поэтому не только воспеваает прелести весны, радость винопития, блаженство свидания, но и жалуется на мучения разлуки, страдания



безответной любви, удары судьбы и пр., — и это также в известной мере условно и подчинено канонам жанра. Повторяются несколько общих мотивов, включающих определенный набор образов. Рассмотрим четыре мотива (А-Б-В-Г) и 31 образ.

### **А. Любимая**

- а. Владыка (султан, господин);
- б. Лицо, лик (ланиты);
- б<sup>1</sup> — алое (огонь, солнце);
- в. Волосы (кудри, косы, пушок);
- в<sup>1</sup> — черные (пушок окаймляет белое лицо);
- в<sup>2</sup> — цепи;
- в<sup>3</sup> — змеи;
- г. Родинка;
- д. Ресницы (палач, стрелы);
- е. Могущество, богатство, разум, совершенство;
- ж. Жестокость, кровожадность, безжалостность;
- з. Переулок, блаженство рая, восемь райских садов;
- и. Милость.

### **Б. Соперник**

- а. Враг, див;
- б. Клеветник;
- в. Сговор врагов.

### **В. Страдания любви**

- а. Нищета (дервиш), отказ от удовольствий и богатства;
- б. Печальный удел, безответная любовь;
- в. Скитание (изгнание), *потеря Пути*, жизнь в пустыне;
- г. Бессонные ночи (счет звезд);
- д. Слезы (река, море, туча, бегущее войско, слезы-звезды, кровь);
- е. Готовность умереть;
- ж. Безразличие ко всему;
- з. Мольба
- з<sup>1</sup> — просьба пощады, жалости, милости;
- з<sup>2</sup> — просьба открыть лицо;
- з<sup>3</sup> — мольба-молитва.

### **Г. Утешение**

- а. Вознаграждение за страдание, друзья.
- б. Зефир, весть от друга, послание любимой.
- в. Глоток воды.
- г. Решимость, достижение цели.

Характерные черты газелей Амира Хасана — их внешняя простота, а также плавность в соединении с гармоничной рифмой. Размер стиха — короткий, способствующий достижению благозвучия. Иногда Хасан довольствуется только рифмой (*кафийа*), не используя повтор (*редиф*), но, несмотря на это, газель сохраняет стройную композицию, в чем особенно сказывается мастерство поэта. Порой он употребляет трудные и сжатые рифмы, избегая обычных рифм, редифов и метров. Все это придает его газелям кажущуюся простоту и доступность, — недаром Джами заметил, что люди называют его поэзию «легкой для чтения, но трудной для написания».

Для Хасана свойственно не только тщательно отделять каждый бейт, соединяя концы «нити» газелей с помощью *матла* ' и *макта* ', но и связывать все бейты воедино в рамку, так же как, впрочем, и диалог (сказал — сказала), благодаря повторению (*редифу*) или обыгрыванию отдельного слова.

Кроме традиционных фигур (*сан 'ат*) у Хасана нередко реалистические, взятые из жизни сравнения, что рождало поэзию, не отстраненно фиксирующую действительность, а осмысливающую ее, устанавливающую ее отношение к истории.

Хасан умеет быть лаконичным. Хотя его газели, как правило, не превышают семи-четыренадцати бейтов, смысл стихов полностью раскрывается. Стиль Хасана метафоричен:

روئی چون صبحی تو بر نور قمر می خندد  
لی شیرین تو بر تنگ شکر می خندد

Твой Лик, подобный утру, над сиянием Луны потешается,  
Твои сладкие уста над сахаром потешаются (с. 93).

Иногда целая газель — это развернутое сравнение:

روئی تو ماهست یا خورشید یا برگ سمن  
قد تو تیرست یا شمشاد یا سر و چمن  
ابروت کج تر بود یا ماه نو یا دور چرخ  
لفظ تو خوشتر بود یا دُر یا عقد پرن  
زلف تو تاریک تر یا روز من در عشق تو  
موئی تو باریک تر یا معنی دُر بار من  
زهره تابان تر بود یا مهر یا پیشانیت  
چشم تو خونریزتر یا ترک مست پرفتن  
هجر تو بدتر بود یا مرگ یا تن بیروح  
وصل تو خوشتر بود یا عمر یا جان در بدن  
فتنه روئی تو یا حور بهشتی یا مهی  
یوسف مصری تو یا سلطان خوبان ختن  
طره ات پرتاب تر یا تاب آتش یا دلم  
حُسن تو دلگیر تر یا عشق یا شعر حسن

Твое лицо — Луна, или Солнце, или листья жасмина?  
 Твой стан — стрела, или ель, или кипарис на лужайке?  
 Твои кудри темнее или мои дни, (проведенные) в любви к тебе?  
 Твои волосы тоньше или смысл моих стихов-перлов?  
 Венера<sup>73</sup> сияет ярче, или Солнце, или твое лицо?  
 Что кровожаднее: твои глаза или коварный пьяный тюрок?  
 Что хуже: разлука с тобой, или смерть, или тело без души?  
 Что лучше: соединение с тобой, или жизнь, или душа в теле?  
 Что это: твое ли искушающее лицо, или райская гурия, или  
 месяц?  
 Иосиф ли ты египетский или царица хутанских красавиц?  
 Завитков ли в косах твоих больше, или языков пламени, или  
 жара в моем сердце?  
 Что привлекательнее: твоя красота, или любовь, или стихи  
 Хасана? (с. 290–291).

Другой вид тропа — скрытое и явное уподобление:

خال تو و حال من هر دو سیه همچو قیر  
 ذهن من و روئی تو هر دو چو ماه منیر  
 قد من و ابرویت همچو کمال کژ بود  
 قد تو و قول من راست بود همچو تیر  
 فرق تو و جسم من هر دو چو ماه نوست  
 موئی تو و روز من هر دو چو شب گشت تیر  
 قهر تو و صبر من تلخ چو زهر آمدست  
 وصل تو و کام من هیچ چو امید پیر

**Твоя родинка и мое состояние черны, как смола,**  
**Мой разум и твое лицо** оба светлы, как луна.  
**Мой торс и твои брови изогнуты, как лук.**  
**Твой стан и мое слово** прямы, как стрела (с. 34).  
**Разница между тобою и плотью моей** подобна новой луне,  
**Твои волосы и мой день** оба темны, как ночь.  
**Твой гнев и мое терпение** горьки, как яд,  
**Соединение с тобой и желание мое** — ничто, как  
 надежда старца (с. 34).

Вместе с тем в лирике Хасана Дехлеви сравнения не только разрастаются в яркие описания, как показано выше, но порой и сжи-

<sup>73</sup> Зухра — (планета) Венера. Была красавицей, соблазлившей своими чарами двух ангелов — Харута и Марута, посланных на землю для испытания их непорочности. Зухре хитростью удалось, влюбив в себя ангелов, выведать тайное имя Бога, благодаря чему она вознеслась на небеса и была причислена к сонму бессмертных, став «небесной музыкантшей».

маются в короткие эпитеты, ничуть не теряя в метафорической сложности:

چشمم همه شب ستاره ریز است  
گوئی به همین ستاره زادیم

Мои глаза каждую ночь льют слезы (букв. «звезды»),  
Словно я рожден под [несчастной] звездой (с. 256).

Здесь слезы сравниваются с падающими звездами, и сравнение становится эпитетом. Часто поэт прибегает к иносказательным сравнениям:

دلَم ز زلف تو و الیل خواست یاد گرفت  
نظر بروئی تو افکند و الضحی آموخت

Сердце хотело научиться у тебя [произносить] «валлайл»<sup>74</sup>,  
Взглянуло на твое лицо — научилось (произносить)  
«ваззухо»<sup>75</sup> (с. 34).

Амир Хасан прибегает не только к обычной метафоре, но и к метафоре-каламбур:

دل شیرین نخورد نیم جوئی غصه اگر  
جان شیرین دهد اندر غم شیرین فرهاد

Сердце Ширин не испытывает горечи ни на половинку ячменного  
зерна,

Даже если Фархад свою сладкую жизнь отдает в тоске  
по Ширин (с. 99).

Здесь употреблены не только омонимы, но и сравнение. Часто наблюдается и просто каламбур (*таджнис*):

لب شیرینت را شکر غلامست  
اگر شیرین توئی شکر کدام است

Сахар — раб твоих сладких уст,  
Если ты — сладость (*Ширин*), то кто же тогда сахар (*Шакар*)?  
(с. 109).

Как видим, тут обыгрываются имена двух известных восточных героинь — Ширин и Шакар, — и это не только полный *таджнис*, но и паронимазия (*иштикак*), т.е. каламбурное сближение созвучных, но различных по смыслу слов. Иногда у Хасана встречаются газели, в которых на первый план выступают звуковые образы. Характерен для него и еще один прием: обыгрывается какое-нибудь слово в различных его значениях и идиомах:

<sup>74</sup> Зд.: «клянусь ночью». — Коран, сура «Ал-Лайл» (Ночь), [92 (1)].

<sup>75</sup> Зд.: «озарение». — Коран, сура «Ал-Духа» (Утро) [93 (1)].

ز چشمت چشم آن دارم که از چشم نیندازد  
بچشمات که چشمانم بچشمان تو می نازد

От твоих глаз жду, чтоб не отстраняли меня с глаз долой,  
Клянусь твоими глазами, что мои глаза радуются твоим  
глазам (с. 109).

Здесь многократно варьируется значение слова «глаз», которое хотя и выступает в разных выражениях и комбинациях, но при затейливой игре слов газель все же не производит впечатления вымученной и искусственной. Это стихотворение положено на музыку таджикским композитором, сумевшим удачно сочетать мелодию с текстом. Задача, конечно, была облегчена исключительной напевностью строк Амира Хасана, который умел придавать мелодичность сочетанию звуков речи:

Душина че шаб буд, ки делдар дарамад,  
Гуйе, ки Масих аз дар-е бимар дарамад.

Какой вчера выдался вечер: ведь любимая пришла,  
Как Христос-спаситель, — через двери к больному вошла (с. 104).

Если Амир Хасан пишет о море, то звуки выстраиваются так, что слышны как бы перекаты волн:

Дел чун дузах шод сузан, може чун дарйа тар,  
Шаб ба куйе то шудам нарезанано дарйавар.

Сердце подобно аду горит, ресницы подобно морю влажны,  
Ночью [я] появился на твоей улице, издавая вопли и рыдая, как  
море (с. 197).

Широко пользуется Хасан параллелизмами:

در آتش و در آب فگندند حسن را  
ای سینه و ای دیده شمارا که خبر کرد

И в огонь, и в воду бросали Хасана,  
О грудь, о глаза, кто известил вас об этом (с. 120–121).

Подчеркивая и раскрывая содержание того, что было сказано в предыдущей мисре, Хасан прибегает к мустахзаду:

دل یافت نسیم جان فزا در شب گیر - یعنی بویت  
کردست به رفتن گلستان تدبیر - یعنی کویت  
چون کرد مرا بهار گه دیوانه - یعنی رویت  
دیوانه خویش را به فرما زنجیر - یعنی مویت

Сердце нашло живительный ветерок в ночи — а именно твой аромат,  
Решил отправиться в цветник — а именно на твою улицу.

Сделала меня сумасшедшим весенняя пора— а именно твое лицо,  
Привяжи своего сумасшедшего цепями— а именно твоими волосами  
(с. 418).

При всем своем своеобразии поэзия Хасана Дехлеви сложилась на основе творческого освоения предшествующих литературных традиций. Он высоко ценит Низами, называя себя «рабом» автора «Пятерницы» (*Хамса*).

گفتیم پنج بیت بیادت چو پنج گنج  
ما خود حسن نه ایم غلام نظامی

Сказал я пять беитов в твою честь, подобно «Пяти сокровищам»,  
Я сам вовсе не Хасан, а раб Низами (с. 275).

И еще:

بدین طرز آنچه می ماند تمامی  
بنام ایزد چه خوش گوید نظامی  
ز هی خوش گفتن آن پارسا پیر  
لطافت در سخن چون شهد در شیر

Итак, все, что остается навек,  
Остается по воле Всевышнего, как хорошо сказал Низами.  
Хвала словам благочестивого пира, изрекшего:  
«Изящество в стихах подобно нектару в молочке [пчелы]»  
(с. 622).

Амир Хасан в своих произведениях не говорит о влиянии на него поэзии Джалалуддина Руми (1207–1273). Но это влияние прослеживается в его суфийских газелях, так как для любого поэта-мистика основной остается тема Любви к Богу. Вот почему сходные мотивы в поэзии этих авторов проявляются в двух ключевых позициях суфизма: Света и Любви. Суфийский поэт по собственному опыту знает, что прийти к Богу можно разными Путиами. Руми замечает:

Парси гу, гарче тази хоштар аст,  
Ишкра до сад забан-е дигар аст.

Слагай [стихи] на фарси, хоть арабский и лучше,  
У Любви — двести других языков.

Или другие очень популярные в Центральной Азии и Индии стихи Руми:

Любовь, если это не Любовь к Вечному,  
Лишь [детская] игрушка похотливой юности.  
Истинная Любовь — зеркало, отражающее Ее [высший] Свет,  
Вожделение и похоть — вне счета, предъявляемого [истинной]  
Любви.

Эти стихи — аллюзия на известный хадис: «Аллах изрек: не небеса и не земля, а лишь сердце верного раба Моего содержит Меня, и это Мой Свет». Но чтобы узреть в нем Лик Всевышнего, сердце следует тщательно отполировать, как зеркало, т.е. без морального совершенствования не постичь Божьей Истины.

Повторим в транскрипции хасановские строки о Любви, процитированные выше, как стихи со сходной мотивацией:

Сохан, к-аз ишк хизад майедар аст,  
Джахан-ишк аст, дигар хако хор аст.

Слово, воспрывшее из Любви, — праведное,  
Мир есть Любовь, все остальное — прах и забвение (с. 590).

Известно, что стихи Руми и Хасана Дехлеви исполнялись на суфийских ассамблеях (*маджлис сама*'), создавая у слушателей тонкие, почти инстинктивные ощущения, сравнимые с вибрациями. У Руми:

Эй джан-е ма, эй джан-е ма, эй кофро эй иман-е ма  
Хахам ке ин хар-мохрера гоухар кони дар кан-е ма.  
Кофр-е мара иман кони, джисм-е мара чон джан кони.  
Дард-е мара дарман кони, эй дардо эй дарман-е ма.

О наша Душа, о наша Душа, о наши неверие и вера,  
Хочу, чтобы Ты из этой маленькой раковины выточил перл,  
А наше неверие привел к вере, вдохнув в тело Душу  
И исцелив нашу боль, о Ты, и Боль наша, и Исцеление<sup>76</sup>.

Эти стихи, переливаясь звуками разной высоты и окраски, вызывали побуждение к ритмичному танцу. И впадая в возбуждение от попыток приобщиться к божественному Свету Любви, участники суфийских радений вели себя двойко: либо предавались громкому зикру, с жаром беспрестанно повторяя слова в ритм танцу, либо старались не произносить их вслух, а твердить про себя. В первом случае шел своего рода сброс шифра путем многократного повторения слов, происходила их некая дешифровка и нивелирование логики произносимого, оставались лишь ритм и возбуждающие колебания, приводящие в экзатическое состояние, иногда даже к потере сознания. При втором варианте участник *сама*' испытывал не менее сильные чувства, когда имя Всевышнего проговаривалось осмысленно, тихо, а часто и про себя. Но и в том, и в другом случае суфий впадал в экзальтацию в стремлении к слиянию с недостижимым Идеалом.

Примером эвфонической выразительности, столь необходимой при исполнении суфийских стихов, могут служить *матла*' и *макта*' следующей газели Хасана:

<sup>76</sup> Газалийёти Шамси Табризи (Газели Шамса Табризи). Тегеран, изд-во Сафи Алишаха, 1335 г. х., с. 8–9 (на перс. яз.).

ای جان ز برت دورم دورم ز برت ای جان  
حیران شده ام بی تو بی تو شده ام حیران  
هر دم حسنت گوید گوید حسنت هر دم  
ای جان ز غمت مردم مردم ز غمت ای خان

Эй джан, зе барат дурам, дурам зе барат, эй джан,  
Хейран шодаам би ту, би ту шодаам хейран.  
Хар дам Хасанат гуяад, гуяад Хасанат хар дам,  
Эй джан, зи гамат мордам, мордам зи гамат, эй джан.

О Милая, от Тебя вдали я, вдали от Тебя я, о Милая!  
Оцепенел я без Тебя, без Тебя оцепенел я.  
Твердит твой Хасан каждый миг — твердит каждый миг

Твой Хасан:

О Милая, от тоски по Тебе умираю я, умираю я от тоски  
по тебе, о Милая! (с. 297–298).

Особый эффект достигается благодаря благозвучию зачинов, пространственных в народном творчестве и очень популярных на суфийских маджлисах.

Наконец, характерен в этом отношении прямой ответ (*назира*) Хасана Дехлеви на известную суфийскую газель Руми, *матла* ' которой:

Болболе мигофт дишаб бар сари голзар маст,  
Анченан к-аз нагмааш гаште даро дивар маст.

Вчера ночью опьяненный соловей изливал [душу] над  
цветником.

Так, что от его стенаний опьянели и двери, и стены (там же).

У Хасана:

دوش ما بودیم تا صبح از حضور یار مست  
گوش از گفتار مست و دیده از دیدار مست  
فکر مجلس ذکر ساقی دوست ساغر عشق می  
فهم مست و و بزم مست ادراک مست اسرار مست  
جره می زان نصیب کائنات آمد چه شد  
وحش مست و طیر مست و مور مست و مار مست  
از نمی آن جرعه رست از صدر سینه صد نهال  
بیخ مست و شاخ مست و برگ مست و بار مست  
شیر گیر این قدح بودست منصور آنکه شد  
مرد مست و بند مست و رشته مست و دار مست  
خواست مطرب کاین سخن در چنگ گوید چون کند  
قول مست و صوت مست و زخمه مست و تار مست  
خاک آن جرعه شو ای بنده حسن کز بوئی او  
طفل مست و پیر مست و بنده مست احرار مست



Всю ночь до утра мы были от присутствия<sup>77</sup>

Возлюбленного(ной) пьяны,

Слух<sup>78</sup> — от речей пьян, око<sup>79</sup> — от лицемерия пьяно.

Думы о *маджлисе*, *зикр* виночерпия, друг — кубок, Любовь —

вино,

Разум — пьян, воображение — пьяно, чувства — пьяны,

тайны — пьяны.

Что с того, если глоток вина достанется из вселенского удела?

Дикий зверь — пьян, птица — пьяна, муравей — пьян, змея —

пьяна.

От влажности той капли произросли из груди сто молодых

деревьев;

Корень — пьян, ветка — пьяна, лист — пьян, плод — пьян.

Напоен был из этого кубка Мансур<sup>80</sup> настолько, что

Мужественный [муж] — пьян, связь — пьяна, нить — пьяна,

виселица — пьяна.

Хотел музыкант пропеть эти слова [в сопровождении] чанга<sup>81</sup>,

но как?

Если речь — пьяна, голос — пьян, медиатор — пьян, струна —

пьяна.

Стань прахом той капли, о раб Хасан, ибо от запаха ее

Дитя — пьяно, старец (*пир*) — пьян, раб — пьян, свободный —

пьян (с. 46).

Слагая газель на заданную Руми тему, Хасан демонстрирует виртуозное владение техникой. В ритмико-синтаксическом отношении обе газели близки по содержанию, и у них одна характерная интонация, подчеркнутая редифом, повторение которого в каждой мисре создает мелодическое движение, роднящее их.

Лирика Са'ди, которого Хасан почитал своим учителем, оказала немалое влияние на формирование его творчества. Наличие общих мотивов в поэзии двух прославленных авторов требует широкого исследования элементов сходства и основных расхождений. Это отдельная серьезная тема. Здесь же в дополнение к сказанному приведу некоторые отзывы Хасана о своем старшем современнике и попыта-

<sup>77</sup> Здесь «присутствие» — в значении явления Бога в образе Возлюбленной(ного), с характерными для данного образа атрибутами.

<sup>78</sup> Во время мистических радений *сама'* слушание суфийских газелей призвано было вызывать пьянящий восторг или состояние озарения.

<sup>79</sup> Око в данном контексте лицемерит Возлюбленную, т.е. Бога.

<sup>80</sup> Известный суфий Мансур Халладж (буквально значение — «победоносный», претерпевший нечеловеческие муки).

<sup>81</sup> *Чанг* — щипковый музыкальный инструмент.

юсь сопоставить их творчество на отдельных примерах. Так, Хасан пишет:

هر قلم کز کارد باریکش کنم چون نوک خار  
دم بدم زان خار برروید گلستان دگر  
بوستان هر سال در یک فصل گیرد رنگ و بوئی  
نظم و نثر من نگر هر فصل بوستان دگر

Я любое перо заострю ножом, как колбочку,  
А из колбочки потом разрастается цветник (розовый сад).  
Сад (*бустан*) только раз в сезон наполняется весенним  
ароматом,  
Взгляни на мою поэзию: каждый сезон — другой сад  
(*Гулистан*) (с. 493).

Амир Хасан обыгрывает здесь названия известных произведений Са‘ди *Гулистан* («Цветник») и *Бустан* («Плодовый сад»).

Даже в графике арабского письма Хасан находит сравнительные соответствия, прибегая зачастую к эпифоре и анафоре одновременно:

حسن تو نام نهادی مرا بحسن و فا  
تو گر دگر شدی ای دوست من همان حسنم

Хасан, ты совместил мое имя с красотой и верностью,  
Если ты изменился, о друг, то я все тот же Хасан (с. 371).

В одном бейте тонкий парафраз слов «красота», «изящество изложения» и имя поэта «Хасан».

У Хасана читаем:

ترک خوبان می نیگیری همچو سعدی ای حسن  
عاقبت روزی فتاده در بلا بینم ترا

Заглядываешься на красавиц турчанок, подобно Са‘ди,  
о Хасан,  
Вижу: в итоге наступит день, окажешься ты в беде  
(с. 7).

Наряду с газелями, в которых поэт намекает, что следует Са‘ди, в диване Хасана немало и таких, которые написаны в ответ на конкретные стихи и сохраняют ритм и размер Са‘ди. Вот начало известной газели Са‘ди:

آن روئی بین که حُسن بیوشیده ماه را  
وان دام زلف دانه ای خال سیاه را

Посмотри на этот лик, затмивший своей красотой луну,  
На эти кудри-силки, на эту черную родинку зернышком<sup>82</sup>.

У Са'ди лик красавицы затмил луну, поскольку красота у него выше всего самого высокого.

В следующей параллели Хасан приравнивает красоту к сиянию луны:

ای برفراز سرو برآورده ماه را  
بر ماه کج نهاده بشوخی کلاه را

О, поднявшая над кипарисом луну

И игриво набекрень надевшая на нее шапку (с. 1–2).

По содержанию эти две газели на первый взгляд мало чем отличаются. Однако в манере передачи мысли автора они почти полярны. Газель Са'ди — развернутое полотно, в помощь к описанию красавицы привлечены разные реминисценции: не забыт эпизод с Иосифом Прекрасным, тонко подмечено, с какой гордостью султан осматривает свое войско перед парадом, что напоминает отношение гордой красавицы к своим друзьям (позже в одной из газелей Хасан повторит этот прием Са'ди с тем же сравнением). Что же касается небольшой газели Хасана, *матла'* которой приведена выше, то в ней есть много элементов, свидетельствующих не о подражании, а о некотором упрощении самого стиля.

Газель Хасана — только описание внешних примет красавицы, без сопоставлений. Здесь почти разговорная интонация и мастерское владение словом, когда кажется, что проще и не скажешь, а газель по легкости и стройной слаженности подобна музыкальному произведению, где гармония достигается звукописью.

Хасан:

Чандин че наз амухти ан гамзаи гаммазра,  
Дил бордива джан сухти, хаддест ахир назра.

Сколько можно учить грацию отказаться от кокетства?  
Похитила сердце, сожгла душу, будет наконец предел  
кокетству? (с. 5).

Совсем иначе и более оптимистично у Са'ди:

Вакт-е тараби хош йафтам ан делбар-е танназра,  
Саки, бийар ан джам-е ман, мотреб бэзан ан сазра!

В веселое время обрел я кокетливую чаровницу,  
Виночерпий, подай тот мой кубок, музыкант, сыграй на сазе  
(с. 49).

<sup>82</sup> Са'ди. Куллият. Тегеран, 1333 г. х., с. 47.

У Са'ди одно появление красавицы вызывает прилив радости, желание пить вино и предаваться веселью. У Хасана этого нет. Он сетует на ветреность красавицы, а в следующем бейте жалуется, что нет у него с ней желанной близости. Развитие идет в сторону еще большей, чем у Са'ди, напряженности метафоры при филигранной игре слов. Далее, для достижения еще большей выразительности взгляд красавицы в газели снабжается целым рядом эпитетов: он и предательский (лживый), и подмигивающий, и заученно-нежный, и (в другой мисре) похищающий сердце, опаливший душу безудержным кокетством.

Или другая известная газель:

Ишкбази чист? — Сар дар пай-е джанан бахтан,

Ба сар андар куй-е дэлбар ишк натван бахтан.

Что такое любовная игра? — пред возлюбленной голову  
проиграть,

(Но) на улице любовь любимой головой не выиграть  
(с. 48)<sup>83</sup>.

И ее параллель у Хасана:

Расм-е ишк чист? — Джан дар ишк-е джанан бахтан,

Хам ба ек дади нахостин кофро иман бахтан.

В чем правило влюбленного? — пред к возлюбленной  
душу проиграть,

И с первым криком — и неверие, и веру проиграть (с. 65).

Параллелизм смысловых структур, реализуемый ритмом и рифмой, выражается в этой газели и непосредственно лексически. Здесь иные слова, чем у Са'ди, играют акцентирующую роль, и они рифмуются для более наглядного воссоздания картины мытарств на любовном пути. В обеих газелях организующая основа — это ритм, определяющий во многом и другие фонологические элементы стиха.

В одной из газелей Хасан вернется к первой мисре газели Са'ди, перефразировав ее:

مگر بتو نرسیدست کان بزرگ چه گفت  
میان ما و شما عشق هست بازی نیست

Разве до тебя не дошло, что сказал тот великий:

Между мною и Вами — любовь (есть), а игры — нет (с. 61).

---

<sup>83</sup> У Амира Хусрава:

Рад голову Хосров подставить под удары,

Коль для тебя в игре она подобна шару

(пер. Дм. Седых).

В этой последней мисре — не слепое подражание современнику, а поэтический рефлекс при традиционном восприятии влияния авторитета. Оставаясь в рамках суфийской поэзии, Хасан, так же как Са'ди, расширил тематику газели, ввел в нее не только философские, но и житейские, бытовые вопросы, сблизив тем самым поэзию с жизнью. Хасан подчеркивал: *Хасан дар хар газал гуйад хадис-е рузгар-е ход* (с. 263) — «Хасан в каждой газели сообщает о событиях своего времени». В самом деле, из исторических хроник известно, что при султане Алауддине Халджи был введен налог (*харадж*) в размере половины собранного урожая и им облагались все слои населения. Он был настолько разорительным, что, по замечанию историка Барани, в домах не осталось ни золота, ни серебра, а жены индийских феодалов порой становились служанками в домах богатых мусульман. И Хасан в газели реагирует на этот факт:

سلامت از دل و دين حسن چه ميگوئي  
نه ديه مانند نه دهقان چه واجبست خراج

Зачем о состоянии сердца и веры Хасана выпрашиваешь?

Ни деревни не осталось у него, ни крестьян,

Какая необходимость взимать харадж?

Наконец, интересно сопоставление вариаций на тему «Караван» у Са'ди и Хасана. Начало этому жанру положили арабские мотивы доисламских времен, нашедшие литературное оформление в знаменитых *му'аллаках*, как, например, у Имр-ул-Кайса, Тарафы и др. Сами арабские поэты уже в первые годы ислама забыли эти формы и идею покинутых стоянок. Первую вариацию на эту тему на фарси написал поэт XI в. Манучехри. Сравнивая газели Са'ди и Хасана, мы видим, что они сопоставимы в двух отношениях: представляют один жанр и продолжают традицию, идущую от арабских древних сказаний. А стало быть, по своему смыслу, звучанию, ритмическому рисунку и ментальности могут быть если не тождественны, то достаточно близки. И эта близость — не столько в постоянстве форм и мотивов, или «общих мест», сколько в поэтической силе каждого из авторов. Поэтому налицо не простое подражание, а плодотворное, поступательное движение творческой традиции, выраженное в обычных для восточной поэзии *назира* и *джаваб* (т.е. ответах).

Говоря о поэтической основе, на которой возникло творчество Хасана Дехлеви, нельзя ограничиваться только стихами его предшественников и не сказать о роли фольклора — источника, питавшего его поэзию. Именно применение фольклорных приемов Хасаном делает некоторые его газели, с их задушевностью, простотой и мелодичностью, близкими к народной песне. Так звучит следующая газель:

ای مرغ بنال تا بنالیم  
از اختر خویش در و بالیم  
از دوستی هوا تو نالی  
ما هم بهوائی دوست نالیم  
تو به هر وصال گل زنی پر  
ما زیر پر فراق بالیم  
میدان فراق را شده گوئی  
آنگاه می پرس در چه حالیم  
تو یافته ای جمال محبوب  
ما گمشده گان آن جمالیم  
تو ساخته ای هزارستان  
ما سوختگان هنوز لالیم  
ما و حسن نوا و ناله  
ای مرغ بنال تا بنالیم

Стенай же, о птица, будем вместе стенать!  
Своею звездою (судьбой) погружены [мы] в тяготы [жизни].  
Желая с воздухом дружить, ты стенаешь,  
И мы ведь стенаем в стремлении к другу (возлюбленной).  
Ты рада встрече с цветком, бьешь крылами,  
Мы ж под крылами разлуки страдаем.  
(Если) на поле разлуки мы оказались игровой битой,  
Не спрашивай, как мы себя чувствуем.  
Ты нашла красоту Возлюбленного,  
Мы — заблудшие в этой Красоте.  
Ты сочинишь тысячи поэм,  
Мы, опаленные, все еще немые.  
Мы и Хасан, мелодия и стенания.  
Стенай же, о птица, будем вместе стенать (с. 227).

Здесь, задавая единый для всех строк четкий ритм, Хасан очень приближается к стиху песенного типа.

То, что в своих газелях, посвященных природе, Хасан одухотворяет и поэтизирует ее, определило не только философское содержание этих стихотворений, но также их художественные особенности, которые характерны и для устного народного творчества:

چهره نگار کرد گل چهره ای یار من کجا  
باد بهار بوئی شد بوئی بهار من کجا

Роза распустилась, а розовый лик моей любимой где?  
Повеяло ароматом весны, а аромат моей весны где? (с. 8–9).

Размерно четкий речитатив с повторами, усиливающими эмоциональную окраску всей газели, также сближает ее с народной песней.

Природа навевает мысли о любимой, и в природе поэт пытается найти черты, присущие красавице. Конечно, любовь эта сублимированная, нередко отождествляемая с райским блаженством, и чаще всего она раскрывается в традиционном описании страданий, жалоб и самоуничтожения влюбленного, а также овладевающего им мистического вдохновения.

Слагая газели, Хасан отталкивается либо от существующей поэтической традиции, либо от языка общения, иногда низведенного у него до прозаических оборотов и слов. Примером первого может служить *матла* ' следующей газели:

من از ناز خوشت مستم بیا ای مست ناز من  
درون دیده آکز دل برون افتاد راز من

Я от твоего чарующего кокетства пьян, приди, о пьянящая  
жеманница моя!

В глубь очей войди, дабы тайна сердца моего вышла наружу  
(с. 304).

И второй пример:

مه عیدست و فصل گل قدح از باده خندان کن  
رخ جو ماه خود بنما و عید ما دو چندان کن

Месяц праздника, сезон роз, чарку из-под вина заставь  
улыбнуться,

Лицо, подобное Луне, покажи и создай нам праздник вдвойне  
(с. 306).

Или:

تو از درد فراق من چه دانی زآنکه دریا را  
چه معلوم است تا بی او چگونه می تپد ماهی

Что ты знаешь о боли разлуки с тобой? [Ты] будто море, а  
Что оно знает [о том], как без него колотится рыба? (с. 365).

Необычайно расширил Хасан Дехлеви поэтический язык, введя в него много пословиц и поговорок. Элементы такого рода фольклорного материала хорошо прослеживаются и в газелях, и в поэме *'Ишк-нама*: *хар каси маслахат-и хиш нику миданад* (каждый лучше знает свою выгоду); *хун тинхан наманад* (кровь не утаишь); *масти-пасти* (пьянство — низость); *аз маст ки бар маст* (как аукнется, так и откликнется); *азади — абади аст* (свобода — залог благосостояния); *аз ту нази, аз ма нийази* (твое кокетство — моя награда); *аз дил ба дил рах аст* (сердце сердцу весть подает).

Индийские мотивы в газелях Хасана часто традиционны и состоят из принятых в восточной поэзии сравнений:

Твоя родинка на лице, озаряющем мир,  
Подобна индусу, поклоняющемуся солнцу (с. 84).

Есть и прямые намеки на индийский материал — например, упоминается великий литературный памятник Древней Индии «Рамаяна».

عفوست کر ز چشمت تیری رسید ما را  
بی قصد بود دانم «رمیا بغیر رامی»

Простительно, если из твоих глаз пронзила нас стрела,  
Знаю: беспцельна будет жизнь «Рамаяны» без Рамы (с. 371).

В газелях Хасана обнаруживается широкая эрудиция автора. Здесь и коранические аллюзии, и сведения исторического, философского и суфийского толка, и упоминания различных планет, Млечного Пути, Плеяд, Большой Медведицы, иногда — параллели с шахматами. Поскольку Хасан сочетает в своих произведениях ценности нормативного ислама с суфийскими идеалами, в них используются пары-оппозиции Корана: *захир* — *батин*, *сабр* — *шукр*, *фана* — *бака*, *вуджуд* — *'адам*, *кави* — *фасад*. Напряженный драматизм поэзии Хасана Дехлеви передается и в его стиле, изобилующем противоположными понятиями: жизнь — смерть, молодость — старость, радость — страдание, праведность — греховность, отшельничество — разгул, богатство — бедность, возведенная в гордость.

Газели Хасана Дехлеви как в актуальном, мирском, так и в трансцендентном, мистическом плане демонстрируют логику мышления средневекового автора, многослойность его лирики, таящей в себе тонкий философский подтекст, основанный на исламском понимании мироздания. Это мировоззрение охватывает как жизнь ближайшую, земную, так и жизнь последующую. Земной аспект неразрывно связан с небесным, который имеет решающее значение. Согласно учению суфиев, краткосрочное бытование человека на земле есть подготовительный этап очищения души на Пути к жизни вечной, через ее познание, приближающее к познанию Бога, который, как свет, разлит во всем сущем — минералах, растениях, животных и человеку. И свет этот озаряет Вселенную то подобно вспышке утренней зари<sup>84</sup>, то подобно сказочному лунному сиянию, то как свет светильника в укромной нише. Стало быть, всё в материальном мире и природе есть проявление Бога, который передал им отдельные предметы своей сущно-

<sup>84</sup> См.: Саломатшаева Л.З. Кораническая основа одного суфийского руба'и Хасана Дехлеви. — Иран: ислам и власть. М., 2001.



сти, дабы мы могли лучше понять вложенный в них смысл. Как сказано в хадисе ал-Кудси: «Я был Тайным Сокровищем, и Я пожелал быть узанным, а посему Я создал творение, дабы Меня могли узнать». Так Бог открыл Себя человеку, обладающему сердцем (*кальб*) для познания Его, духом (*рух*) для любви Его и самым потаенным уголком души (*сирр*) для созерцания Его. Человек, как материальное существо, представляет собой микрокосм (*'алам-и сагир*) по отношению к макрокосму (*'алам-и кабир*). В нем, как и в природе в целом, проявлены атрибуты Создателя, поскольку Бог сотворил человека по образу и подобию Своему. И как пример для подражания на пути приближения к Себе Всевышний явил святого пророка Мухаммада. Мухаммад — это Печать пророков [33:40], последний из Посланников Бога ко всем людям [34:27(28)], которых Он выведет из мрака к свету [65:11]. Он — высший образец для любого мусульманина в его повседневной жизни.

Тема единства человека и природы в поэзии Хасана утверждается многоаспектно. Это и вечная красота и гармония мира. Это и лаконичная, но довольно экзальтированная характеристика идеального героя. Это и художественный прием параллелизма, когда растения, минералы, животные и светила служат для построения поэтического образа. Этим создается эмоциональный план в восприятии окружающего мира, постигая красоты которого можно подняться к вершинам божественной красоты.

А поскольку небо всегда притягивало человека, было самым главным для него и все земное он считал его отражением, постольку противопоставление земного небесному и воображаемая доступность небес делают для суфия столь же легким и отождествление Луны и Солнца с Богом, а через Него — с мужчиной или женщиной. Мир веры, таким образом, соотнесен с мирозданием, в основе которого лежит непознаваемая тайна, и эта тайна — Бог. К этому гипотетическому аргументу может быть присоединен и аргумент, прямо основанный на традиции: Луна и Солнце служили и служат у восточных народов именами, которые даются при рождении. Причем имена эти указывают как на различные состояния луны и солнца (нарастание, полнота, ущерб, восхождение и пр.), так и на Луну и Солнце вообще.

Отношения мужчины и женщины друг к другу подобны отношениям людей к природе. Поэтому, познавая самого себя, человек познает свой микрокосм как малый мир. Преодолев в себе животное начало, он вступает на Путь самосовершенствования через познание Бога. Но через познание самого себя человек постепенно постигает сотворенные Богом ступени — первичный интеллект, первичную душу, первичную субстанцию, четыре элемента, — доходит до растений и животных и познает весь мир, т.е. макрокосм. Приведенные примеры из

творчества Хасана Дехлеви показывают, что, изливая в стихах свои переживания, он воплощает в поэзии традиционные суфийские мотивы, касающиеся философского обоснования мироздания и места человека в нем.

Примененный в данном исследовании метод проникновения в имманентную логику поэзии Хасана Дехлеви позволил открыть философское направление его лирики, прежде всего всеобъемлющий космизм, заложенный еще в поэтике суфизма. И видимо, то, что его философское кредо известно сегодня лишь узкому кругу специалистов и не вошло в общий философский обиход, безусловно, обедняет наше представление об этом своеобразном направлении общечеловеческого значения.

### Придворный поэт

Амир Хусрав<sup>85</sup> Дехлеви (1253–1325) писал в основном на фарси<sup>86</sup>, поэтому его имя по праву вошло в историю персидской и таджикской литературы. Многие антологии на фарси содержат сведения о жизни и творчестве Амира Хусрава, которые повторяются в каталогах Б. Дорна, А. Шпренгера, Ч. Рье, Х. Эте, А. Муктадира, Ш. Шефера, А. Симсара, Ибн Йусуфа, А. Мунзави<sup>87</sup> и др. Литература об Амуре Хусраве также обширна. Из выборочного списка, представленного в библиографии нашего исследования, следует особо отметить работу таджикского филолога М. Бакоева «Жизнь и творчество Хусрава Дехлеви»<sup>88</sup>, где собран и систематизирован огромный фактический материал. В указанной монографии подведены итоги поисков рукописей Амира Хусрава, хранящихся в различных библиотеках мира и в частных собраниях; в полном объеме выявлено литературное наследие; разобрано творчество поэта, включая пять диванов лирических стихов, характеризуют

<sup>85</sup> Иначе — Хусро, Хосров, Хусрав (в таджикском чтении).

<sup>86</sup> А также на хинди и урду (см.: *Неру Дж.* Открытие Индии. М., 1955, с. 256).

<sup>87</sup> *Dorn B.* Catalogue des manuscrits et xelographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Petersbourg. SPb., 1852; *Sprenger A.* Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Manuscripts of the libraries of the king of Oudh. Vol. I. Calcutta, 1854, с. 465–467; *Rieu Ch.* Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. Vol. I. L., 1879, с. 240b–241b; *Ethe H.* Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office. Vol. I. Oxf., 1903, с. 688–689; *Muqtadir A.* Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public library at Bankipore. Persian poets Firdausi to Hafiz. Calcutta, 1908, с. 176–177; *Schefer Ch.* Catalogue de la collection des manuscrits orientaux, Arabes, Persans et Turcs. P., 1900, с. 99; *Simsar A.* Oriental Manuscripts of the John Frederic Lewis Collection in the Free Library of Philadelphia. Philadelphia, 1937, с. 121; *Ибн Йусуф.* Фехрист-е кетабхана-йе мадраса-йе 'али-йе Сепаксалар. Техран, 1316–1317 шамси, с. 516–519; *Мунзави А.* Фехристи китабханаи ахдаи акаи Са'ид Мухаммад Мишкат ба китабханаи донешгахи. Техран, сали 1332 шамси, с. 175–181.

<sup>88</sup> *Бакоев М.* Хаёт ва эҷодиёти Хусрави Дехлеви. Душанбе, 1975 (на тадж. яз.).

ся *Пятерица (Хамса)* в сопоставлении с *Пятерицей* Низами Ганджави, социальные и этико-воспитательные суждения Амира Хосроу, труды по риторике, поэтике и музыке.

Теоретические и текстологические изыскания таких ученых, как Г.Ю. Алиев, С. Айни, З. Ансари, А. Афсахзод, К.З. Ашрафян, М. Бакоев, М. Бахар, Е.Э. Бертельс, А.Н. Болдырев, Н. Глебов, А. Зарринкуб, А. Крымский, Т. Магеррамов, А.М. Мирзоев, Дж. Мирсаидов, М.Х. Насири, Шибли Ну'мани, А.А. Стариков, А.С. Сухочев, А.Х. Фаруки, Ш. Шамухамедов, М. Хабиб, М.И. Халил, Я. Рипка и других дополнили картину изученности творчества Амира Хусрава. Сюда же следует добавить краткие замечания об Амуре Хусраве в работах Х. Эте, Х. Эллиота, Э. Брауна и Гарсина де Тасси<sup>89</sup>.

Младший современник и друг Амира Хусрава хронист Барани подробно пишет о нем в своей *Та'рих-и Фируз-шахи*. Немало строк посвящает ему и автор *Та'рих-и Фиришта* — Мухаммад-Касим Хиндушах Фиришта, современник Акбара<sup>90</sup>. Наконец, автор *Сийяр ал-авлия* Сайид Мухаммад ибн Мубарак ал-'Алави ал-Кирмани Амир Хурд, который был современником Амира Хусрава и умер в 767/1365 г., т.е. через 40 лет после смерти поэта, акцентирует внимание на суфийских настроениях Хусрава и на его отношениях с шайхом Низамуддином Аулияй. Поскольку многие поздние источники повторяют сведения, сообщаемые Амиром Хурдом, приведу лишь одно из них.

Рядом с домом отца Амира Хусрава Амира Сайфуддина проживал некий блаженный (*дивана*), наделенный даром предсказания. К нему-то и отправился отец поэта, завернув новорожденного сына в пеленку. Блаженный поведал: «Ты привел того, кто на два шага опередит Хакани»<sup>91</sup>. Далее Амир Хурд повествует о том, что, достигнув восемнадцатилетнего возраста, Хусрав принял послушничество и стал одним из любимых муридов шайха Низамуддина Аулияй. Взаимная симпатия между ними возникла, когда шайх гостил в доме его деда, расположенном близ ворот Мандапила. Хусрав, как правило, показывал шайху каждое свое новое стихотворение. Однажды шайх (*султан ал-маша'их* — султан всех шайхов) сказал ему: «Слагай стихи во славу Божественной Любви, воспевая локоны красавицы, и испытывай особое состояние экстаза (хал)».

<sup>89</sup> *Ethe H.* Neuperzische Literature, — Grundries der iranischen Philologie. Strassburg, 1896–1904, с. 244–245; *Elliot H.* The history of India as Fold. by its Own Historians the Mahamaden Period. Vol. III. L., 1871, p. 67–92; *Browne E.* A Literary history of Persia. Vol. III. Cambridge, 1928, с. 108–110; *Garsin de Tassi.* Histoire de la littérature Hindustani. P., 1839.

<sup>90</sup> Мухаммад Касим Хиндушах Фиришта. Та'рих-и Фиришта. Лакхнау, 1321 г. х.

<sup>91</sup> Амир Хурд. Сийяр ал-авлия. Дели, 1302 г. х., с. 301–305.

Последовав этому совету, Амир Хусрав прославился среди поэтов и достиг высокого положения при дворах государей. Как-то он преподнес стихи шайху. Тот спросил: «Чего бы ты желал?» Поэт ответил: «Совершенства (сладости) в стихах». Шайх промолвил: «Возьми ту миску с сахаром, что стоит под катом, и опрокинь себе на голову, предварительно отведав немного». Амир Хусрав так и сделал. В результате — сладость его стихов покорила и Восток, и Запад, и он обрел славу предшествующих и будущих поэтов. Так его просьба нашла осуществление в жизни, и до конца своих дней он сожалел, что не попросил большего, хотя его книги заполнили библиотеки, а он все продолжал приносить на суд шайха свои новые сочинения. Шайх брал книгу в руки, прочитывал «Открывающую» суру (*Фатиха*), затем либо возвращал книгу, либо, открыв, прочитывал несколько строк. Это проделывалось специально для Хусрава, дабы он не прельщался только словотворчеством, но занимался чем-то более значимым. Поэтому, когда однажды Султан ал-маша'их спросил у него: «О тюрк! Что есть состояние поглощенного?» — тот ответил: «Махдум! (пир-властелин!). Это мгновенье, когда на исходе ночи тобою овладевают слезы». Султан ал-маша'их сказал: «Слава Всевышнему, понемногу начал проявляться внешне».

Сам Амир Хусрав пишет об особой милости к нему шайха. Когда поэт попросил Ходжу прочесть молитву, чтобы оставшиеся им на этой земле дни не очень отделяли их друг от друга, Ходжа промолвил: «Ты будешь похоронен рядом со мной». И поведал ему сон: будто в конце Мандапила у ворот дома шайха Наджибуддина Мутаваккила<sup>92</sup> протекает чистый и светлый ручей, а некто, восседая в дуكانе, читает молитву. И подумалось мне, что сейчас самое время испросить у Всевышнего нечто. На ум пришел ты, и я испросил у Бога оказать тебе благодеяние и понял, что молитва была принята. Далее Ходжа добавил: «Сегодня ночью будет сказано молящемуся: „Среди дервишей нет раба по имени Хусрав, его тайное имя — последователь Мухаммада, и пришло оно из мира потаённого“». Затем Амир Хусрав пишет, что Ходжа называл его ласково «туркулах» (т.е. тот тюрк, на ком кулах — шапочка) и одаривал специальной одеждой и кулахом, а однажды прочел в его честь следующие стихи:

Хусрав, кэ ба назмо наср меслаш кам хаст,  
Молкияти молк-е сохан ан Хусравраст.  
Ан Хусрав-е и маст, Насер-е Хусрав нист,  
Зира кэ худай Насере Хусрав-е маст.

---

<sup>92</sup> Наджибуддин Мутаваккил — младший брат шайха Баба Фарида.

Хусрав — нет ему подобного в поэзии и прозе,  
Владеет царством слов этот Царственно правдивый.  
Наш Хусрав — не тот Насир-и Хусрав (поэт. — Л.Т.-С.),  
Ибо господин наш — царственный заступник<sup>93</sup>.

Кроме указанных исторических и литературных источников немалый свет на жизнь и творчество Амира Хусрава Дехлеви проливают его собственные сочинения, и прежде всего предисловие к третьему дивану — *Гуррат ал-камал* («Полнота совершенства»), где он в краткой форме повествует о своей жизни до времени службы при дворе Джалалуддина Фируз-шаха Халджи (1290–1296).

Настоящее имя поэта — Йаминуддин, а Хусрав — его литературный псевдоним (*тахаллус*). Родился Йаминуддин Абу-л-Хасан Амир Хусрав Дехлеви в 1253 г. в местечке Патиала (современный штат Уттар-Прадеш). Отец поэта Амир Сайфуддин Махмуд был тюрком из племени лачин. Во время монгольского нашествия на Центральную Азию он покинул родной Кеш, бежал в Индию, а по пути остановился в Балхе. Звание амира (князя) он получил от тюркского правителя Шамсуддина Илтутмышы (1211–1236). При его дворе Амир Сайфуддин пользовался большим уважением. Материальная обеспеченность позволила ему дать хорошее воспитание и образование пятерым сыновьям, в том числе и Амиру Хусраву. Велика в этом и заслуга деда поэта со стороны матери — Имад ал-Мулка, крупного сановника при дворе султана Илтутмышы, который занялся воспитанием мальчика после гибели отца Хусрава в 1261 г. в битве с монголами. Учился Амир Хусрав сначала в Патиале, затем в Дели. Основным критерием образования в то время было знание шариата, фикха и языков. Уже к двенадцати годам Амир Хусрав владел арабским, персидским, тюркским, несколькими диалектами хинди, знал санскрит. Почти всю жизнь он прожил в Дели, отсюда его нисба — Дехлеви (Делийский).

Как свидетельствуют источники, Амир Хусрав рано проявил себя на литературном поприще и благодаря связям своего деда Имад ал-Мулка сразу же был вовлечен в придворную жизнь. В 1273 г. двадцатилетнего Амира Хусрава направили в Мултан во дворец хана Кешлу<sup>94</sup>, известного под именем Малика Чхаджу, у которого он прослужил до 1277 г.

Амир Хусрав рассказывает в предисловии к дивану *Гуррат ал-камал*, что однажды сын султана Гийасуддина Балбана (1265–1287), Бугра-хан, навестил Малика Чхаджу, который был сыном его дяди по отцу. На состоявшейся между ними беседе кроме Амира Хусрав при-

<sup>93</sup> Бакоев М. Хаёт ва эгодиёти Хусрави Дехлави. Душ., 1975, с. 25 (на тадж. яз.).

<sup>94</sup> Кешлу был тюрком. Кешлу — означает из Кеша (совр. Шахрисабз).

существовали еще два поэта — Шамсуддин Дабир<sup>95</sup> и Кази Асир. Когда речь зашла о поэзии, Амир Хусрав преподнес Бугра-хану два стихотворения, которые очень понравились сыну султана. Он наградил поэта ценным подарком, что вызвало гнев Малика. Опасаясь его крутого нрава, Амир Хусрав принял приглашение Бугра-хана и отправился в Саману, где тот правил. Находясь на службе у Бугра-хана в качестве личного советника (*надим*), Амир Хусрав сопровождал его в походе в Лакхнаути против восставшего правителя этой области<sup>96</sup>. После подавления восстания Бугра-хан был оставлен правителем Лакхнаути, а Амир Хусрав вернулся в Дели, где в это время правил Гийасуддин Балбан. Хусрав некоторое время состоял у него на службе. С тех пор жизнь поэта была неразрывно связана с дворцом. Он пережил одиннадцать султанов Дели, семерым из них служил своим пером как глава придворных поэтов. Однако его карьера не могла заглушить в нем дух требовательного отношения к своему поэтическому дару.

Из произведений Амира Хусрава известно, что у поэта была большая семья: четыре сына и две дочери. Одной из них, семилетней Мастуре, он посвятил следующие строки:

О ты, светоч очей моего сердца,  
Лучший плод моего сада.  
Хотя братья твои очень хороши,  
Они в моих глазах не лучше тебя.  
В глазах садовника в саду его сердца  
И кипарис, и лилия должны быть именно такими.  
Если нет дочерей, откуда появиться сыновьям?  
Без раковины не родиться жемчужине.  
Судьба предсказала тебе счастливую планиду —  
Нарекла именем Мастура (счастливая целомудрием).  
Тебе уже семь лет, и  
Только после семнадцати ты оценишь это<sup>97</sup>.

Тяжелым испытанием для Амира Хусрава явилась утрата в 1299 г. двух близких людей — матери Давлатназ-ханум и брата Хисамуддина Кутлуга. Поэт написал на смерть матери элегию, которую включил в поэму *Маджнун ва Лайли*. Она насчитывает более ста бейтов и полна трепетной нежности.

---

<sup>95</sup> Шамсуддин Дабир — мурид Низамуддина Аулия и родственник Амира Хасана Дехлеви. Султаном Гийасудином Балбаном был назначен секретарем (*муниши*) в Бенгалию и Камру.

<sup>96</sup> *Амир Хусрав*. Гуррат ал-камал, предисловие. Рукопись Института востоковедения АН Узбекистана, инв. № 178, л. 506.

<sup>97</sup> *Амир Хусрав*. Матла' ал-анвар, с. 173.

В результате прилежного ученичества у шайха Низамуддина Аулия Амир Хусрав развил ассоциативное мышление. Он писал, что существует пять причин, побуждающих к поэтическому творчеству: эрудиция, философствование, дарование, влюбленность и поэтический талант. Эрудиция означает обширные познания в различных областях и их умелое использование в стихосложении при уподоблении, каламбуре, употреблении арабизмов. Философствование означает использование в поэзии стиля Сана'и, Насир-и Хусрава и других поэтов с философским складом мышления, умелое введение их тематики в канву произведения. Дарование означает умение слагать благозвучные, плавные стихи, выносящие ладью поэзии на широкие просторы приобщения к ней. Влюбленность — это наличие в душе чудесного огонька, с которым можно сравнить вечную чреватость любовью, когда малейшая симпатия со стороны кого-либо вызывает ответную реакцию. Поэтический талант означает умение достигать в каждой фразе тщательной отделки и постоянного совершенствования, прибегая к эрудиции, философскому размышлению, дарованию и влюбленности. Мастер поэтического творчества обязан обладать всеми указанными свойствами.

В Дели Амир Хусрав знакомится с принцем Мухаммад-султаном — старшим сыном Гийасуддина Балбана. В 1280 г. принц приглашает Амира Хусрава и Амира Хасана в Мултан к своему малому двору. Он очень ценит обоих поэтов и относится к ним с особым уважением: одному жалует почетный титул «хранитель Корана», другому — титул «хранитель печати». Принц Мухаммад-султан, известный под именами Хан-и шахид (погибший за веру) и Хан-и малик (государь), был известным покровителем науки и литературы. Огромная щедрость, внимательность, которые он проявлял к ученым и писателям, сделали его имя столь популярным, что к его двору стекались лучшие ученые, поэты, музыканты, певцы. Между двумя главными культурными центрами того времени — Дели и Мултаном — шло непрерывное соревнование, принимавшее иногда довольно острые формы. Мултанцы считали, что, поскольку при дворе Мухаммад-султана живут и творят такие известные лирики, как Хусрав и Хасан, настоящая поэзия есть только в их городе. Делийцы платили им той же монетой и всячески старались доказать, что хорошая поэзия есть только у них, поскольку и там были первоклассные поэты и прозаики.

Уже отмечалось, что в погоне за блестящими именами Мухаммад-султан дважды направлял в Шираз приглашение Са'ди, прося его приехать в Мултан. В обоих случаях он посылал поэту деньги на путешествие и обещал построить для него обитель (*ханаках*) и пожаловать в дар доход от нескольких деревень. Но Са'ди всякий раз с изви-

нениями отклонял это предложение, ссылаясь на свой преклонный возраст, не позволяющий решиться на столь длительное путешествие. Взамен он послал в дар принцу несколько газелей, писанных собственноручно, одна из которых имела редиф *наманде*<sup>98</sup>.

Пир шодимо мейли-е Хиндустан наманде.

Постарели мы, и не осталось желанья повидать Индостан.

Принц Мухаммад-султан был поэтически одарен и сам составил антологию стихов (*байаз*), содержащую 20 тыс. избранных отрывков из произведений лучших персидских поэтов, которая получила высокую оценку Хусрава и Хасана. Как сообщает Фиришта, после смерти принца его отец Гийасуддин Балбан передал этот байаз Али Джамадару, а тот, в свою очередь, Амиру Хусраву. Здесь, в Мултане, усилиями ученых и поэтов также велась интенсивная работа, целью которой было составление большой антологии поэзии на фарси, куда должны были войти и стихи, созданные в Индии. Руководил работой известный поэт Ходжа Аминуддин. К сожалению, антология не была завершена из-за гибели Мухаммад-султана..

Характеризуя двор принца, Барани пишет, что тот «изобиловал талантливыми, широко образованными людьми. Его наперсники (*надим*) часто декламировали стихи из диванов Са'ди и Хакани, а затем устраивали обсуждения этих стихов. Амир Хусрав и Амир Хасан состояли у него на службе в Мултане в течение пяти лет и часто получали от него дорогие подарки и щедрое содержание. Он выделял их среди других придворных и относился к ним с подчеркнутым уважением и вниманием. Ему так нравились их проза и стихи, что он оказывал им особую благосклонность, одаривал почетной одеждой чаще, чем других придворных... «И я сам, — продолжает автор *Та'рих-и Фируз-шахи*, — часто слышал от Хусрава и Хасана, что среди принцев редко можно встретить такого тактичного и воспитанного человека, как Мухаммад-султан. Они говорили, что никогда не видели, чтобы он, принимая правительственные доклады, сидел, неприлично скрестив ноги. Он пил умеренно, не теряя рассудка, и они никогда не слышали, чтобы во время празднеств с его уст срывались грубые или бранные слова»<sup>99</sup>.

Тот же историк в другом месте замечает, что он часто слышал, как оба поэта сожалели о безвременной гибели принца: «Если бы нам и другим поэтам и ученым повезло, то Хан-и шахид был бы жив и взошел на престол Балбанов. Он осыпал бы золотом всех поэтов, ученых, художников своего времени, но судьба не была к нам столь благо-

<sup>98</sup> Барани. *Та'рих-и Фируз-шахи*. Калькутта, 1862, с. 68.

<sup>99</sup> Там же, с. 68–69.



склонна и справедлива»<sup>100</sup>. Такова была сердечная дань, которую щедро платили принцу поэты и историки того времени. Его ранняя смерть стала тяжелым ударом не только для старого Гийасуддина, который его нежно любил и возлагал на него большие надежды, но и для будущего всей персоязычной литературы Индии.

Итак, Хусрав и Хасан находились при дворе принца в обстановке увлеченности литературой, музыкой и науками пять лет. За это время дружба двух молодых людей стала еще крепче. Они достигли немалых успехов на поэтическом поприще, что не могло не вызвать зависть некоторых придворных поэтов, видевших в их лице сильных соперников. Сам принц очень ценил тонкое мастерство Хусрава и Хасана, однако это не помешало ему, как свидетельствуют источники, наказать Хасана, оклеветанного завистниками, которые приписывали ему противоестественные отношения с Хусравом. Сначала принц запретил им общаться. Но они не подчинились, и Хасан продолжал встречаться с другом. Когда об этом сообщили принцу вторично, он приказал выпороть Хасана. Но, к удивлению придворных, после порки Хасан снова отправился к Хусраву. Тогда принц Мухаммад-султан вызвал обоих и потребовал объяснения. Хусрав ответил, что их отношения основаны на чистой, божественной любви, лишенной какой-либо земной грязи, и что дружба их нерасторжима: «Мы перестали быть двумя людьми, и теперь мы одно целое». Затем он показал принцу руку с синяками от побоев как раз в том же месте, где и у Хасана, и прочел стихи, которые приводит Фиришта в своей истории:

Ишк амадо шод че хунам андар раго пуст,  
То кард мара тихи ва пор кард зе дуст.  
Аджза-йе вуджудам хамаги дуст герефт,  
Намаст мара бар мано баки хама уст<sup>101</sup>.

Пришла любовь и остановила кровь в жилах,  
Согнула меня, вытрясла и набила другом.  
Все мое существо охвачено другом,  
У меня осталось имя, все остальное — он.

Непривычному к суфийским понятиям читателю могут показаться странными эти стихи о дружеской любви — столько в них пыла и нежности. Но следует помнить, что эта дружба-любовь во многих поэтических произведениях сопряжена с поисками духовного совершен-

---

<sup>100</sup> Там же, с. 109.

<sup>101</sup> *Мухаммад Касим Фиришта*. Та'рих-и Фиришта, с. 402. Согласно С. Нафиси, эти стихи читал нараспев во время своих проповедей Абу Саид Абул-л-Хайр Майхани.

ства, она помогает выйти за пределы своего замкнутого в узкие рамки «я» и переживать чужую боль как свою.

Вполне возможно, что Хусрав не мог перенести горечи наказания, постигшего Хасана за дружбу с ним, и сам нанес себе удары в знак солидарности с другом и сопереживания. Но не исключено, что рассказ этот — всего лишь литературный штамп, подобный истории с султаном Махмудом Газневи и его любимым рабом красавцем Айазом, которого монарх осыпал всяческими дарами. Эти герои довольно часто встречаются в диванах многих поэтов. Вместе с тем тот тип глубокой взаимной привязанности, который существовал между Хасаном и Хусравом, не был необычным среди поэтов-суфиев. Для поверхностного наблюдателя такое поведение могло показаться достойным порицания. Но для упомянутых поэтов идея такой любви имела свой смысл. Это была платоническая любовь, обожание красоты в любом ее проявлении — красоты как отражения эманации божественной сути. Они следовали принципу: «Красота есть Истина, Истина есть Красота».

Дружба между двумя поэтами не прерывалась, и они неизменно высоко оценивали творчество друг друга, подтверждение чему находим в стихах обоих авторов. В уже цитированном предисловии к дивану *Гуррат ал-камал* («Полнота совершенства») Амир Хусрав, излагая свои взгляды на искусство и поэтическое мастерство, замечает: «Людам, восторгающимся красотой стиля Му'иззи, следовало бы изучать стиль и язык произведений Амира Хасана». Немало восторженных слов, характеризующих поэзию Хусрава, находим и у Хасана.

Амир Хусрав был личностью разносторонне одаренной. Он получил широкую известность еще при жизни не только как незаурядный поэт, но и как теоретик языка и литературы, а также видный историк, выдающийся музыкант-певец, автор классических мелодий *муджир*, *сазгари*, *'ушшак*, *мувафик*, *газан*, *фаргана*, *зилаф*, *сарпарда*, *бахарз*, *тарана*, *хайал*, *нигар*, *басит* и *шахана*, дошедших до наших дней. Джавахарлал Неру сказал о нем: «Я не знаю другого такого примера, чтобы песни, написанные шестьсот лет назад, сохранили до сих пор популярность и любовь народа и исполнялись без всякого изменения текста»<sup>102</sup>. В самом деле, в Индии с ее традициями классического музыкального искусства познания Амира Хусрава в этой области поражают. Он не только создал ряд жанров классического песнопения, где соединил основы индийской и центральноазиатской традиций, но и сам был прекрасным исполнителем. Его считают также изобретателем народного струнного инструмента сета́ра.

---

<sup>102</sup> *Неру Дж.* Открытие Индии. М., 1955, с. 257.

Амир Хусрав оставил грядущим поколениям огромное литературное и научное наследие. Достаточно сказать, что его перу принадлежит десять больших поэм, пять из которых составляют «Пятерицу». (*Хамса*). Внушительно не только эпическое, но и лирическое наследие поэта: пять сборников стихов (*диван*), среди которых *Тухфат ас-сигар* («Дар юности»), включают произведения, написанные до 1271–1272 гг.; *Васат ал-хайат* («Средина жизни») — произведения, созданные до 1286 г.; *Гуррат ал-камал* («Полнота совершенства») — до 1302 г.; *Ба-кийа-йи накыйа* («Избранный остаток») — до 1318 г.; наконец, в *Нихайат ал-камал* («Предел совершенства») вошли стихи последних лет жизни. Поэтические произведения расположены в диванах по хронологическому принципу. Это большие (свыше 200 строк) касыды философского содержания, четверостишия (*руба'и*), *таркибанды* и *тарджибанды*, а также небольшие фрагменты (*кыт'а*). Больше всего в лирических диванах газелей — около двух тысяч.

По объему поэтическое наследие Амира Хусрава — одно из самых обширных: около полумиллиона бейтов, что было отмечено еще Даулатшахом. Писать стихи он начал с раннего возраста. В предисловии к дивану *Гуррат ал-камал* Амир Хусрав сообщает, что, когда у него начали выпадать молочные зубы, он уже сочинял стихи и его язык поражал поэтическими перлами. Свои ранние стихи поэт подписывал литературным именем *Султани*, которое встречается и в первом диване *Тухфат ас-сигар*; первые четыре дивана составляют *Куллийат* («Собрание сочинений»).

Когда Амир Хусрав получил предложение сына султана Алауддина — Хизр-хана написать поэму о его любви к индийской принцессе Девал Девы (т.е. Дувалрани), дочери гуджаратского раджи Карны, он живо откликнулся на это и за четыре с небольшим месяца (с сентября 1315 по 1 февраля 1316 г.) написал одну из своих самых блестящих и самых больших по объему романтико-дидактических поэм — *Дувалрани и Хизр-хан*.

Поэма охватывает большой исторический отрезок времени. Соблюдая хронологическую последовательность изложения, автор начинает с правления делийского султана Кутбуддина Айбека (1206–1210), затем повествует о его преемниках и, наконец, о султанах Алауддине Халджи (1296–1316) и последующих правителях. Все герои поэмы — реальные исторические лица, поэтому она может быть использована как надежный материал при изучении конкретных реалий того времени.

Основная идея поэмы — победа любви над религиозными предрассудками, и это было очень в духе приверженцев принципов суфиев братства *Чиштиийа*. Начинается произведение с традиционного вос-

хваления Бога и Пророка, затем — шайха Низамуддина Аулия (пира Амира Хусрава) и только после этого — султана Алауддина, которому она посвящена.

На примере двух влюбленных, принадлежащих к разным конфессиям, Амир Хусрав показывает возможность дружбы и любви между индусами и мусульманами. Такие мотивы, выраженные с поэтическим мастерством, с пониманием воспринимались представителями всех конфессий, способствуя погашению неприязни между народами.

«Пятерица» (*Хамса*) Амира Хусрава, названная «Пять кладов» (*Пандж гандж*), написана в ответ на «Пятерицу» Низами в 1298–1301 гг. По мнению Г.Ю. Алиева, такой короткий срок создания объясняется еще и тем, что автору «не пришлось тратить время на подбор материалов для сюжетов своих поэм, так сказать, работать над разноязыкими первоисточниками», за исключением последней поэмы Амира Хусрава из этого цикла — *Хаит бихишт*. «Эта трудоемкая работа была выполнена Низами, отдавшим созданию своих *Пяти кладов* всю жизнь»<sup>103</sup>.

Все пять поэм Амира Хусрава созданы в период правления делийского султана Алауддина Халджи, которому они и посвящены: «Восход светил» (*Матла' ал-анвар*), *Ширин ва Хусрау*, *Маджнун ва Лайли*, «Александрово зеркало» (*Аина-йе Искандари*) и «Восемь райских садов» (*Хаит бихишт*).

*Матла' ал-анвар* («Восход светил») была написана, как замечает сам автор, за две недели в 698 г. х. (1298/99). Композиционно она повторяет структуру «Сокровищницы Тайн» Низами и содержит вступление, 20 глав (*макала*) и заключение. Каждая *макала*, по словам автора, включает 125 бейтов, а всего вместе со вступлением и заключением — 3310 бейтов:

Двадцать его сокровищниц (глав) наполнены богатством,  
Каждая из двадцати сокровищниц состоит из 125 бейтов.  
Если сосчитать все бейты,  
Получится три тысячи триста десять.

Поэма начинается с *басмалы*, формулы «во имя Господа». Этот прием впервые применил Низами для придания поэтическому тексту особой значимости. Затем без заглавия идет прославление единства Бога (*таухид*), далее — первая сокровенная ночная молитва (*мунаджат*), обращенная к Всевышнему, вторая ночная молитва — просьба помочь в раскрытии тайн мироздания и третья — наставить на прямой праведный Путь следования вере Мухаммадовой<sup>104</sup>. В развитие темы приводится отрывок, восхваляющий Пророка:

<sup>103</sup> Алиев Г.Ю. Предисловие к критическому тексту «Матла' ал-анвар». М., 1975, с. 39.

<sup>104</sup> Амир Хосроу. Матла' ал-анвар. Критический текст, с. 1–15.

نعت اول  
 سید مکی مکین که ملیک مُلک ملک اوست  
 وسند امی امین که فلیک فلک فلک اوست  
 بدر انجمن انک لمن المرسلین  
 و باران رحمت و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین  
 چرخ کزین سان عجب آراستند  
 بهر رسول عرب آراستند  
 احمد مرسل که نبشنه قلم  
 حمد بنام وی و حم هم  
 نه فلک از نام محمد مقیم  
 هر دو جهان در حد نامش دو میم  
 گوی زمین برده یچوگان خود  
 عرصه میدانش ازل تا ابد  
 موج نخستینش ز دریای نور  
 شسته بساط ادب و رفته دور  
 هستی کونین در این پرده کیست  
 ذره چه آگاه که خورشید چیست  
 زان ازلی مکتب امی لقب  
 عقل کل آموخته لوح ادب  
 کرده و کیلان قضا در نخست  
 هم بقدم سبق حدیشش درست  
 هر سخنش کاصل مسلمانی است  
 حاشیه نامه ربانی است  
 درس شرف کرده یخیر المآب  
 شیر خرد خورده ز ام الکتاب  
 عین عنایت ز عطای کریم  
 دال هدایت بره مستقیم  
 عروه و تقی کنف نور او  
 جبل متین نسخه منشور او  
 هشت گشا از کرم و هفت بند  
 بند و گشا دیش سزای پشند  
 پرده کیش امت شوریده کار  
 ضامن امرزش امرزگار  
 بار جهان بردل آن نازنین  
 سینه چنان نازک و بارش چنین  
 نامه که ازادی خاص است و عام  
 کرده بتبلیغ رسالت تمام  
 شاه ملک جیش و جهان جود او  
 شمع جهان تاب و فلک دود او  
 ابلق ایام در آخر گهش  
 زاویه فقر تفاخر گهش  
 تیغ کشیده قلم انداخته

فتنه ز تیغش علم انداخته  
 زان دو قدم کز دو جهان پیش رفت  
 گرچه پس آمد ز همه پیش رفت  
 پیش رو قافله پیش بین  
 مردمک دیده عین الیقین  
 ماه دو هفته بسپهر جمال  
 یافته از سبع مثانی کمال  
 مهر ز نورش بفلک پا زده  
 صبح ز مهرش دم بالا زده  
 گیسو و رو نور و دُخانش بهم  
 ابروی او با مژه نون و القلم  
 از لب او نیم نمی سلسبیل  
 بر شکر او مگسی جبرئیل  
 گر چه که یوسف ز نمک کم نداشت  
 از نمکش چاشنی هم نداشت  
 مرده او خضر بحیوان خویش  
 تشنه او نوح بطوفان خویش  
 بیشتر از کالبد آدمی  
 دولت جان بود بروی زمی  
 ادم خاکیش چو جولان گرفت  
 خاک درش مرتبه جان گرفت  
 خاک وی از بابت مردم بود  
 مسح مسیحا به تیمم بود  
 چرخ که دورانش ز ابا نوشت  
 بردر او کنت ترا با نوشت  
 باد همیشه ره ما سوی او  
 سرمه ما خاک سر کوی او

### Восхваление первое (на 'т-и аввал)

могущественного Мекканского Господина<sup>105</sup> —

Государя царей государств, неопровержимого довода  
 и надежной опоры (мусульманской) общины (уммы),  
 того, кто есть небосвод для движителя небосвода,  
 полная луна среди звезд, ибо воистину он — полная луна  
 среди пророков, благодатный дождь и милость Божья  
 к всему существующему<sup>106</sup>.

1. Небосвод, который украсили таким чудесным образом,  
 Украсили ради посланника — араба<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> Т.е. Пророка.

<sup>106</sup> Далее идет перевод отдельных стихов.

<sup>107</sup> Т.е. Пророка.

Ахмад<sup>108</sup> — посланник, он Вечный *Калам* начертал,  
Славословие в его честь и покровительство ему!

Девять небес зиждется на имени «Мухаммад»,  
Оба мира<sup>109</sup> — в пространстве его имени, между двумя буквами  
«*МИМ*».

Он поймал мяч земли своей клюшкой для игры в поло<sup>110</sup>,  
А поле его игры — это пространство [лежащее в пределах]  
известного и бесконечного<sup>111</sup>.

2. Первая волна, хлынувшая от него из океана Света,  
Омыла ковер *адаба* и умчалась вдаль.

Кто дает жизнь этим двум мирам под покровом  
[сокровенного]?

Разве ведомо малюсенькой пылинке знать о Солнце?

Того предвечного источника знаний, который зовется  
«неграмотным»<sup>112</sup>,

Всеобщий разум<sup>113</sup> обучил скрижали *адаба*.

Вначале поверенные судьбы<sup>114</sup>

Составили о нем хадисы, призванные служить уроками  
в назидание<sup>115</sup>.

Все его слова — столпы мусульманства,

Они — пояснения Слова Господня.

10. Уроки благочестия преподавал он досточтимым людям,  
Молоко разума испил он из Матери книг (т.е. Корана).

*Айн*<sup>116</sup> — источник его благоволения — дарован Милостивым<sup>117</sup>,  
*Дал*<sup>118</sup> — указание на истинный, прямой<sup>119</sup> Путь.

---

<sup>108</sup> Ахмад — одно из прозваний Пророка.

<sup>109</sup> Оба мира — бранный и вечный.

<sup>110</sup> Т.е. он добился успеха.

<sup>111</sup> Т.е. азал — *абад*.

<sup>112</sup> Согласно мусульманской традиции, Пророк был неграмотным.

<sup>113</sup> *Акл-и кулл* — Всеобщий разум, Абсолют.

<sup>114</sup> Знатоки хадисов.

<sup>115</sup> Хадисы — как руководство праведной жизни мусульман, а Пророк — образец поведения.

<sup>116</sup> *Айн* означает еще глаз, суть; графема *айн* соотносится в суфийской буквенной символике с Али.

<sup>117</sup> Т.е. дарован Великодушным Господом.

<sup>118</sup> *Дал* — название буквы, а также изогнутая бровь Мухаммада и его указующий перст.

<sup>119</sup> *Мустаким* — прямой, как *пул-е сиррат*, через который обязаны пройти и грешники и праведники (подробнее см. главу I, анализ газели *Мухаммад*).

Прочная и надежная опора — лучи сего света,  
Им распространенные свитки — крепкий канат<sup>120</sup>.

Великодушием своим он открывает восемь (врат рая) и  
запирает семь (входов), и

Это — достохвальные действия.

Он несет спущенное покрывало общины (уммы),

Он — гарант прощения Всепрощающего.

15. Бремя мира взвалено на сердце этого бесподобного человека,  
Его грудная клетка столь же нежна, сколь тяжела его ноша.

Весть об освобождении благородных (людей) и простолюдинов  
Проповедовал он как посланец.

Он повелитель (полководец) военачальников армий, а мир —  
от его щедрот<sup>121</sup>,

Он светоч этого мира, а небосвод — дым<sup>122</sup>.

Великолепие дней (т.е. удача брэнного мира) находится  
в его конюшне,

Келья его бедности — в его гордости<sup>123</sup>.

Он обнажил меч, отложив в сторону Перо,

*Фитна*<sup>124</sup> (козни) дьяволов, убоявшись его меча, проявили  
себя в знаках.

20. Даже если он (Мухаммад. — Л. Т.-С.) отстал от человека,  
опередившего оба мира на два шага<sup>125</sup>,

Даже если пришел позже, он опередил всех<sup>126</sup>.

Он — впередсмотрящий на караванном пути,

Он — зрачок ока Истины.

Его краса, подобная двухнедельной луне на небосводе,

Обрела это качество из стихов первой суры Корана (*Фатиха*).

Солнце своими лучами ступило на небосвод,

Заря занимается от ласки Его.

Благодаря испарине, капающей с его заушной впадины,

Родник солнца стал подобен капле ручья<sup>127</sup>.

---

<sup>120</sup> Т.е. Коран, благодаря которому можно перейти мост, который тоньше волоса.  
Переключка со стихами Хасана Дехлеви, открывающими четвертый том *Фава'id ал-фуад*.

<sup>121</sup> Мир — это его плата за служение ему.

<sup>122</sup> Дым от его свечи.

<sup>123</sup> Известный хадис: бедность — моя гордость.

<sup>124</sup> *Фитна* — интриги. Козни дьяволов.

<sup>125</sup> Имеется в виду пророк Адам.

<sup>126</sup> Согласно мусульманской традиции, Мухаммад — печать, завершающая цепочку пророков, но вместе с тем — первый из них.

<sup>127</sup> Великодушие Пророка ни с чем не сравнимо.



25. Его локоны и лицо — смешавшиеся свет и дым,  
Его брови и ресницы — нун и ал-калам.  
С его уст струится половина вод Силсибила<sup>128</sup>,  
На его сахарных устах — Джабраил (Гавриил) словно муха.  
И даже Йусуф (Иосиф), у которого было достаточно соли,  
Не имел представления о его хлебосольстве (в раздаче милостыни).

Бессмертный Хизр готов умереть за него,  
Ной со своим потоком жаждет его.

Он превосходит сей человеческий дом<sup>129</sup>,  
Он — счастье души этого мира.

30. Когда бранный человек стал блуждать (по миру),  
Прах у его порога стал одухотворенным<sup>130</sup>.

Прах (перед его порогом) притягивал людей,  
Ибо был животворящим, как прикосновение Иисуса  
к мертвому.

Небо издревле так начертало  
Перед его порогом: «Да буду я твоим прахом!»

Да будет наш Путь всегда вести к нему!  
Да будет сурьмой для наших глаз — пыль его улицы!

Восхваление второе (*нат-и дуввум*) посвящено вознесению Мухаммада на небо (*ми'радж*). Восхваление третье тоже касается Мухаммада и его пророческой миссии.

Далее следует панегирик наставнику Амира Хусрава — шайху Низамуддину Аулийа.

مدح دریای ابرار و سحاب آبد ارتظام جواهر دین  
فرید عقد یقین اضاء الله فی سلک المقربین کالدر الثمین

هر که ز دل دامن پیران گرفت  
گنج بقا زین ده ویران گرفت  
ناصیه پیر نه تنهاست نور  
بلکه جهان نیست ز نور حضور  
چشمه خورشید نه تنها ضیاست  
بلک زمین را نظرش کمیاست  
این که مرا هست بخاطر درون  
نقد معانی ز نهایت برون  
نی ز خود این ملک ابد یافتم

<sup>128</sup> Силсибил — райская река.

<sup>129</sup> Т.е. сей бранный мир.

<sup>130</sup> Т.е. прах перед его порогом стал чудотворным.

کز نظر منعم خود یافتم  
 شیخ امم قطب حقیقت نظام  
 خضر و مسیح از دم یحیی العظام  
 آن بولایت شده سلطان پناه  
 دخته از ترک دو عالم کلاه  
 زیر نگین عرصه ملک جمش  
 خطبه هب لی رقم خاتمش  
 داده دل از پرده گیانش خلاص  
 یافته از بار خدا بار خاص  
 نعبد ایاک طراز علم  
 فاخلع نعلیک مقام قدم  
 راه روی کو بطریق صفا  
 رفته قدم بر قدم مصطفی  
 سیرت میمونش بدنی پروری  
 نسخه دیباچه پیغمبری  
 چون دم الهام زده کام او  
 نایب وحی آمده الهام او  
 غیب در اینه دل روشنش  
 آئینه از موم نه از آهنش  
 چشم یقینش بتماشای غیب  
 در نظر او همه صحرای غیب  
 عصمتیان حرم آسمان  
 جلوه کنان در نظرش هر زمان  
 گاه بیانش ز ملائک حشر  
 بر سخنش چون مگسان برشکر  
 چون بهوا برده دو دست دوعا  
 گشته هر انگشت کلید سما  
 بهر دعایش که رود بر فراز  
 درگه و بیگه در نه چرخ بان  
 دست در افکنده فلک را بجیب  
 داده برون گوهر پنهان ز غیب  
 نطع فلک همچو زمین خاک او  
 شیر سپهر آهوی فتراک او  
 ثانی خورشید بروی زمین  
 ثالث سعدین زچرخ برین  
 در چمن روضه قدسش خرام  
 بر شرف مقعد صد قشر مقام  
 بیت مقدس شده بریح دوعایش  
 رکن یمانی شده کنج صفاش  
 گاه وضو بر سر کرسی نشست  
 گاه نمازش ز بر عرش دست

سکه کارش بفروع و اصول  
 تابع قال الله و قال الرسول  
 عین شریعت بطریقش درست  
 شرع اگر عین نباشد شر است  
 هر چه حق معرفت این فنست  
 جمله حق معرفتش روشنست  
 هم تک او هم بریاضت گری  
 بر سر او چست کلاه سری  
 راست عصایش چو شهابی بروز  
 دیوکش و بلکه عزازیل سوز  
 زیر فلک قطب زمانه هموست  
 قطب دو گویند و یگانه هم اوست  
 در نظر او ز گدا و ملوک  
 دُر شده بیجاده بسلک سلوک  
 برد را و هر که ارادت نمود  
 زنده جاوید شد ار مرده بود  
 قوت او برده ز ما فوت را  
 تافته دست ملک الموت را  
 در تن هر کز دم او جان شده  
 نفس که دیوست مسلمان شده  
 باد دمش تری گل را بُرد  
 خاک درش کوزی دل را برد  
 از پی گمراهی جانها رقیب  
 وز پی بیماری دلها طیب  
 دل که بسر رشته فرمان شدش  
 رشته تسبیح رگ جان شدش  
 سر که بزیر قدمش گشت خاک  
 موی بمو کرده ز سوداش پاک  
 داده بهر سر کلهی چرخ سای  
 ترک ازو بوده و ره از خدای

**Восхваление океана благочестия,  
 полноводного облака, жемчужной нити веры,  
 несравненного жемчуга Истинности, бесценного  
 сокровища Света Аллаха, нанизанного на шелковинку  
 его приближенных**

1. Всякий, кто держался за подол пиров (наставников),  
 Обрел сокровища бытия в развалинах этого селения<sup>131</sup>.

<sup>131</sup> Имеется в виду посюсторонний мир.

Чело пира не только озаряется светом,  
Он сам есть мир, состоящий из лучей.  
Родник Солнца — не только Свет,  
Взгляд его ищет в земле философский камень счастья.  
То, что нахожу я в себе, черпаю я  
Из скрытого смысла тайн внешнего (мира).  
Не сам по себе обрел я этот тайный дар,  
Я обрел его благодаря [брошенному на меня] взгляду  
Благодетеля.

Шайх народов, полюс Истины (миро)порядка,  
Хизр и Иисус [*масих*], оживляющие кости [останки] Йахьи<sup>132</sup>.  
Тот, кто нашел прибежище в святости султана<sup>133</sup>,  
Тот сшил себе шапку из прощания с обоими мирами<sup>134</sup>.  
Под камнем его перстня [скрывается] престол Джамшидовых  
владений,  
Его *хутба*<sup>135</sup> «Посвяти себя» подобна его перстню с печатью<sup>136</sup>.  
Свое сердце избавил [от любви] к целомудренным девам<sup>137</sup>,  
Обрел он особую Божью благодать.

10. «Тебе мы поклоняемся» — украшение знаков и отличий,  
«Разуйся» — это пристанище его ног.

Он идет по прямой (букв. «чистой». — *Л. Т.-С.*) стезе,  
Ступая шаг за шагом за Пророком (букв. «по следам  
Пророка». — *Л. Т.-С.*).

15. И благодаря этому его благословенный Путь  
Есть некое подобие пророчества.

Когда из его уст исходит дыхание откровения,  
Его вдохновение — помощник [Божественного] наития.

---

<sup>132</sup> Коранический персонаж, пророк и благочестивый человек, сын Закарии, евангельский Иоанн Креститель. В Коране называется праведником наряду с Исой и Илиясом [6:85]. Первый предсказал посланничество Исы, уверовал в него, помог ему и был потом убит. Предание особо выделяет мотив крови Йахьи, которая кипела на блюде с его головой. Место захоронения головы Йахьи — в Омейядской мечети Дамаска.

<sup>133</sup> Низамуддина называли *султаном шайхов*.

<sup>134</sup> Отошел от мирского, сшив и надев шапку отшельничества.

<sup>135</sup> *Хутба* — род мусульманской ектении с молитвой либо за здравствующего патрона, либо за всю общину правоверных. Начинается с провозглашения единобожия и призыва к Всевышнему благословить Пророка и его семейство, затем следует моление о царствующем государе и в заключение — нравственное поучение со ссылками на Коран и хадисы.

<sup>136</sup> Т.е. после него никто не может произнести подобной проповеди.

<sup>137</sup> Низамуддин Аулия соблюдал безбрачие.

Сокровенное (*гайб*) в зеркале его светлого сердца [таится],  
И это зеркало [сделано] из воска, а не из железа.

Его глаза, глядящие на очевидное, заняты созерцанием  
Необъятных просторов сокровенного.

Праведные жители небес Пречистой обители (*харам*)  
Пред взором его неизменно сияют.

Когда он говорит об ангелах Судного дня,  
Его речь — словно сахар для мух.

Когда он, молясь, воздевает руки к горе,  
Каждый палец его — это ключ к небесам.

Пред каждой его молитвой, вознесенной к небу  
И в урочное и неурочное время, открыты врата всех девяти  
небес.

20. Своей рукой он положил небосвод себе в карман,  
(А взамен) вытащил из сокровенного потаенную жемчужину.  
Земля — это кожаный коврик (*нат'*)<sup>138</sup> небес, небеса — прах  
его (ног),  
Лев небесной тверди (пред ним) становится (кроткой) ланью,  
следующей у него на поводу.

Он — второе солнце над землей,

Он — третья счастливая звезда на небосводе<sup>139</sup>.

Он прогуливается по садам святости,

Он славен на троне правдивости.

К святому дому (Ка'бе) устремлены его молитвы,  
Йеменский столп<sup>140</sup> стал углом его отдохновения.

25. Место для совершения молитв — это *курси*<sup>141</sup> для восседания.  
Место его молитвы (т.е. там, где он молится. — Л. Т.-С.)  
находится рядом с *аршем*<sup>142</sup>.

Его деятельность своими корнями и ветвями<sup>143</sup>

Тянется к тому, что повелел Аллах через Своего Пророка.

---

<sup>138</sup> *Nam'* расстилался при приведении в исполнение смертной казни.

<sup>139</sup> Согласно мусульманским поверьям, было два счастливых светила — Юпитер и Венера.

<sup>140</sup> У внешней стороны Ка'бы четыре угла: Черный камень обращен на восток, этот угол называется Углом Черного камня, Иракский угол обращен на север, Сирийский — на запад и Йеменский — на юг.

<sup>141</sup> *Курси* (кресло) — своеобразная кафедра.

<sup>142</sup> *Ари* — престол Божий, престол могущества на девятом небе.

<sup>143</sup> Корни и ответвления — *фуру'* и *усул*.

Источник шариата — в его *тарикате*<sup>144</sup> верен,  
Ибо если Закон Божий (*шар* ' ) не был бы источником  
для *тариката*, то (тарикат) был бы злом.  
Хотя Истина — это познание (*ма'рифат*) той науки<sup>145</sup>,  
Вся Истина, познанная целокупно, очевидна<sup>146</sup>.

Его друзьями (могут) стать лишь аскеты,  
Взгляни, какой предводительский *кулах*<sup>147</sup> на его голове<sup>148</sup>.

30. Его посох прям, как след кометы,  
Убивающий не только дивов, но и сжигающий (в своем  
пламени) *Азазело*<sup>149</sup>.

Под твердью небесной он — Полюс времени,  
Его называют как вторым, так и единственным полюсом.

Под его взглядом и нищий и царь  
Становятся жемчужиной, а заблудший находит свой путь<sup>150</sup>.

Каждый, кто проявил преданность у его порога,  
Становится бессмертным, даже если был мертв.

Его мощью удалена от нас смерть,  
Скручены руки ангелу смерти.

35. В теле каждого ожившего от его дыхания  
(Находится) душа, и если (эта душа) была даже дивом, она  
становится душой мусульманина.

Ветер его дыхания похищает свежий (аромат) розы,  
А прах у его порога избавляет сердца от слепоты<sup>151</sup>.

Души сопровождают заблудшего,  
А сердца врачуют хворого.

Сердце подчиняется всем его приказам<sup>152</sup>,  
И нить четок стала главным его сосудом.

Голова, склоненная у праха ног его,  
Погрузила в прах и все волосы из любви к нему.

<sup>144</sup> *Тарикат* — Путь.

<sup>145</sup> Науки Божественной Истины.

<sup>146</sup> Т.е. он четко может передать людям всё познанное им.

<sup>147</sup> *Кухлах* — шапка суфия.

<sup>148</sup> Т.е. он — предводитель всех аскетов.

<sup>149</sup> Азазил-Азазело — падший ангел.

<sup>150</sup> Букв. «ступает на нить дороги».

<sup>151</sup> Существовало поверье, что, приложив прах, взятый у порога святого, можно исцелить слепоту (буквальную и духовную).

<sup>152</sup> Букв. «сердце ухватило за нить его приказов», поэтому проясняется вторая строка — нить четок.

40. Он даровал многим кулах, достававший до неба,  
Сам отказавшись от венца, услышал глас одобрения,  
(исходивший) от Бога.  
Его венец (кулах) украшен богаче, чем короны царей,  
На его кулахе из узлов составлена вязь славословий  
«Он — Аллах» (*Хува Аллах*).

Он — шах, но ради спокойствия царства,  
Раздал свои вотчины своим рабам.

Я горд тем, что я у него в рабстве,  
Ибо Ходжа есть порядок (т.е. система), а я [часть]  
порядка (т.е. частичка системы)<sup>153</sup>.

О Боже, даруй ему удовлетворение собой,  
Яви избраннику [свое] великодушие, [наградив] встречей  
с самим собой.

Когда Ты лучом осветишь ему желанную цель,  
Направь частичку этого света в сердца царей.

Последняя строчка этого посвящения шайху Низамуддину Аулия — открытое противопоставление духовной мощи святого отсутствию великодушия у царей. Большинство делийских правителей были благосклонны к шайху Низамуддину. Сам же он, следуя устоям братства *Чистийя*, неизменно отказывался от чинов и должностей и не посещал султанский двор. Узнав однажды, что султан Алауддин сам хочет навестить его, шайх воспротивился этому, мотивируя тем, что дервиши не имеют никакого отношения к делам государства, живут, размышляя о Боге, и довольствуются малым. Сын Алауддина Мубаракшах, подозревая Низамуддина Аулия в интригах и желании возвести на престол своего верного мурида Хизр-хана, родного брата Мубаракшаха, запретил придворным посещать обитель шайха. А чтобы как-то нивелировать его влияние среди феодалов и простого люда, пригласил из Мултана в Дели известного теолога шайх ал-ислама Рукнуддина. Однако авторитета Низамуддина Аулия это не подорвало.

Резко отрицательным отношением к шайху отличался и султан Гийасуддин Туглак, недовольный тем, что его сын Мухаммад стал ревностным муридом шайха, который якобы как-то воскликнул: «Мы отдадим тебе всё царство». Это так разгневало султана, что он предписал Низамуддину Аулия покинуть столицу до того, как он сам вер-

---

<sup>153</sup> Здесь игра слов: Низам — имя пира, т.е. последний бейт может быть переведен иначе:

Я горд тем, что я у него в рабстве,  
Ибо ходжа есть Низам, а я — Низами.

нется из похода в Бенгалию. По преданию, шайх в ответ на это произнес свою сакраментальную фразу: «До Дели еще далеко». Случилось так, что султан Гийасуддин Туглак погиб, не достигнув Дели, в местечке Афганпур, где по случаю его триумфального возвращения был сооружен временный павильон с аркой, которая и обрушилась на проезжавшего под ней султана<sup>154</sup>.

После восхвалений шайха Низамуддина Аулия Амир Хусрав переходит к славословию в честь своего патрона, султана Алауддина Халджи. Затем следует небольшая часть, повествующая о причинах написания ответа на «Пятерицу» Низами:

(Я) таким образом создам ее (поэму), что никакой критик  
Не сможет отличить одну от другой<sup>155</sup>.

Следом идут три части, озаглавленные *Халват* («Уединение»), где повествуется о духовной связи мурида с пиром и сформулированы некоторые суфийские положения. После этого начинается основная часть, состоящая, как было отмечено выше, из 20 макал.

В третьей макале повествуется, что слово есть душа человека, поэтому с ним следует обращаться осторожно, ибо «молчание лучше велеличности, а много говорящий захлебнулся в собственных словах»<sup>156</sup>.

Пятая макала посвящена пяти столпам ислама: шахада, пять обязательных намазов, закат, руза и хаджж. Восьмая повествует о Божественной Любви, которая превалирует над земной. Тринадцатая предостерегает правителей, тиранов и деспотов о грядущей расплате за грехи и призывает к справедливости и гуманному отношению к людям. Восемнадцатая осуждает лень, чревоугодие, злоупотребление сном, подчеркивая, что во всем следует соблюдать меру. Девятнадцатая — полна жалоб на несовершенное устройство мира и повествует о пороках времени, в котором живет сам автор. Последняя, двадцатая макала содержит наставления дочери Мастуре и другим девушкам. Автор призывает их к целомудрию и верности исламу.

В поэмах Амира Хусрава «Восход светил» и Низами Ганджави «Сокровищница тайн» как отмечалось, одинаковое число глав, каждая глава (*макала*) завершается небольшим рассказом, в заключительной строке которого приведен тахаллус поэта. По тематике соответствующие главы двух поэм близки, однако рассказы различны. Таким образом, каждая *макала* состоит из двух частей: в первой — автор развива-

<sup>154</sup> Барани. Та'рих-и Фируз-шахи, с. 452.

<sup>155</sup> Т.е. «Сокровищницу тайн» Низами от *Матла' ал-анвар* Амира Хусрава.

<sup>156</sup> Здесь — один из основных суфийских принципов: знающий не говорит, говорящий не знает.



ет определенную тему, во второй — подкрепляет сказанное притчей (Хусрав, например, использует рассказы и других авторов, и собственного сочинения). По содержанию обе поэмы — сугубо суфийские, однако в канву повествования умело вплетены чисто бытовые темы, касающиеся морали, воспитания, приведены пословицы и поговорки.

Обе поэмы были очень популярны в среде суфиев, поскольку давали широкий простор для комментирования. Е. Э. Бертельс приводит предание о том, как оценивали эти две поэмы Тимуриды Байсункар<sup>157</sup> и Улугбек. Улугбеку больше нравилась поэма Низами, Байсункар, предпочитавший Хусрава, в пользу своего выбора приводил бейт этого поэта, поразивший его оригинальностью:

Катра-йе абе нахорад макийан,  
То наконнад ру ба су-йе асман.  
Капли воды не выпьет курица,  
Чтобы не поднять головы к небу<sup>158</sup>.

Сам Амир Хусрав высоко ценил свое произведение. Он пишет в *Матла' ал-анвар*:

Мои мысли, словно кони, воспарили к небесам,  
Получив свой жребий из сокровищницы судьбы.  
Открыв врата могущества, вбежало счастье,  
Одарившее сверх моих устремлений.  
Речения соловьем вспорхнули с цветка моего дарования,  
Сорвав завесу потаенного с кончика моего пера.  
Моя хосровская свита поднялась  
И опустилась на могилу Низами, повергнув ее в смятение.

Называя свое произведение «Восход светил» ключами к «сокровищнице» Низами, Амир Хусрав заявляет:

В этом бренном мире создал я, следуя ему (Низами),  
Пять ключей к его пяти сокровищницам<sup>159</sup>.

И первая часть «Пятерицы» Амира Хусрава «Восход светил», и вдохновившая ее сочинение поэма Низами «Сокровищница тайн» созданы зрелыми мастерами, следовавшими суфийской поэтической традиции, и очень трудны для понимания не только в силу того, что зашифрован смысл содержащихся в них философских сентенций, но и по самому поэтическому строю, насыщенному многочисленными тро-

---

<sup>157</sup> Байсункар предпринял попытку собрать воедино все бейты, принадлежащие Амиру Хусраву, но из-за их огромного количества отказался от этой затеи.

<sup>158</sup> Бертельс Е. Э. Низами и Фузули. М., 1962, с. 205.

<sup>159</sup> Амир Хосроу. Матла' ал-анвар, с. 275.

пами, метонимиями и абстрактными медитациями, создающими причудливые арабски с четко выверенным ритмом. Эффект достигался последовательностью чередования тонов (видимо, сказалось великолепное знание классических мелодий), околдовывающих правомерностью интонаций. Такие ритмико-мелодические пассажи на суфийских радениях встречались с энтузиазмом, воодушевляя на совместное пение и танец.

Вступительные главы поэмы, так называемые *Мунаджат* (краткие молитвы, обращенные к Богу) и *На'т* (молитвы, посвященные восхвалению Пророка или пира-наставника), носят ярко выраженный мистический характер. Однако и в них проскальзывают строки, обращенные к Богу с просьбой направить частицу духовного света, исходящую от праведных суфиев, в сердца правителей, дабы и они не забывали заботиться о народе своем.

Суфийские тексты Амира Хусрава и Амира Хасана, написанные в соответствии со сложившимися канонами и, казалось бы, в одних и тех же стандартных выражениях, все же разнятся, сближаясь в одном — тонком поэтическом мастерстве, фиксирующем внутренний мир человека и его переживания, связанные с поисками Истины и своего места в мироздании. Вот почему при всей заданной традиционности, трафаретности и шаблонности образов, воспетых этими поэтами-суфиями, они и по сей день волнуют глубоким философским содержанием, завораживающей ритмикой и гармоничной звукописью.

Рассматривая лирику Амира Хасана и Амира Хусрава в ракурсе влияния на нее традиций различных литературных школ Хорасана и Мавераннахра X–XII вв. и находя в ней немало личных поэтических достижений прославленных авторов, которые сумели довести до совершенства жанр газели и встать в один ряд с такими ее корифеями, как Са'ди и Хафиз, нельзя не заметить и то, что Амир Хасан и Амир Хусрав в своем творчестве соединили исламский и индийский компоненты, т.е. перенесли исламскую тематику на индийскую почву, и наоборот. Вместе с тем их сочинения призывали к сближению мусульман и немусульман Индии, к преодолению неприязни и розни между разными конфессиями.

Творчество Амира Хасана и Амира Хусрава имеет отнюдь не только историко-литературное значение. Оно и сегодня близко и дорого нам искренностью чувств, психологической глубиной, задушевностью, разнообразием мелодики. Недаром и в настоящее время, спустя семьсот пятьдесят лет, их стихи, в большинстве своем написанные простым, понятным языком, облаченные в совершенную художественную форму, а многие из них положенные на музыку, воспринимаются читателями и слушателями как близкие и во многом созвучные настро-

ниям нашего времени. В этом одна из причин народности этих авторов. Через творчество Амира Хасана и Амира Хусрава пришли к нам из глубины веков всегда меняющиеся и в чем-то неизменные события и картины, которые не могут не волновать, не вызывать сопереживания и эстетическое наслаждение.

Оба поэта в равной мере принадлежат и Таджикистану, и Ирану, и Индии — в творчестве и того и другого воплотились верования и предания народов огромного региона, воспринятые этими поэтами в свете миропонимания, приобретенного ими благодаря приобщению к суфийским доктринам.

Становление средневековой суфийской словесности в Индии мы проследили на примере творчества трех муридов братства *Чистийя*: хрониста, поэта-мистика и придворного поэта, миропонимание и мироощущение которых складывалось под влиянием их выдающегося муршида. Общаясь со своим наставником, они впитывали предшествующий богословский опыт, знакомились с сочинениями известных суфийских шайхов, участвовали в диспутах, касающихся разбора философско-теологических трудов, вырабатывали умение мыслить религиозно-универсальными схемами и соотносить свою жизнь с высокими нравственными идеалами.

Особенно ярко суфийские постулаты проявились в мистической поэзии, где познание ориентировано на человека и оно же приближает к познанию Абсолюта. При таком понимании Абсолюта макромир описывается через реалии микромира. Более того, первый не только сходен со вторым, но и тождествен ему, что определяется путем сопоставления. В этом отношении суфийская поэзия в некотором роде перекликается с поисками нашего времени, волнуя вечными загадками мироздания. Кто мы, откуда пришли и куда уйдем, в чем феномен разума и зачем живем мы на земле то короткое по космическим меркам время, которое отпущено нам как жизнь? За помощью в решении этих вопросов люди всегда обращались к теологии, литературе, философии. С материалистической точки зрения причина и цель жизни остаются недоступными для человеческого ума. Ибо даже при небывалом прогрессе науки наши знания, будучи относительными, не дают все же явственного представления о цели мироздания. И в этом отношении мы мало продвинулись по сравнению с «великими посвященными», которые смотрели на жизнь как на вечное движение к Истине неизвестной, не подлежащей четкому определению и навеки недоступной. К Истине можно лишь приблизиться через Любовь и Веру — учили в разное время Моисей, Иисус и Мухаммад, т.е. Истина начинает раскрываться только благодаря духовному постижению.

Согласно толкованию суфиев, цель жизни человека на земле — морально-нравственное очищение, и людям следует преодолеть в душе низменное начало (*нафс*), именуемое животным духом (*рух-е хейвани*). Для этого необходимо совершенствовать сердце (*кальб*), являющееся

средоточием веры (*иман*), и мало-помалу, достигая все большего прогресса, добиваться преобладания духа (*рух*). Эта трехчастная схема суфийской психологии впервые встречается в комментарии к Корану Джа'фара ас-Садика, который между душой и сердцем поместил своего рода преграду — разум (*акл*), для того чтобы низкие инстинкты души не затемняли при самосовершенствовании чистоту сердца. Самая главная, сокровеннейшая часть сердца — это глубинное сознание (*сирр*), место духовного постижения Божественного откровения и проявления всех Его Атрибутов. Такой стезею суфии стремились осмыслить свое место в мире и решить главную для них проблему — суть взаимоотношений человека и Бога.

Суфийское понимание Бытия Бога и Пути к Нему рассмотрено в данной работе через речения (*малфузат*) шайха Низамуддина Аулия и мистические тексты двух самых почитаемых в то время поэтов — Амира Хасана Дехлеви и Амира Хусрава Дехлеви, оказавших заметное влияние на жанрово-стилистическое направление литературы на фарси в Индии, Иране, Центральной Азии. Духовная атмосфера того времени зафиксирована в сообщениях хрониста Барани. Сам выбор этих личностей неслучаен и продиктован тем, что их творчество сложилось под влиянием ирано-мусульманской культуры, получившей свое особое преломление в Индии.

Исследуемые авторы принадлежали к одному поколению — шайх Низамуддин Аулия старше двух своих именитых муридов лишь на 10–11 лет. Будучи широко образованным богословом, Низамуддин до конца дней сохранил любовь к знаниям, оставаясь для своих учеников образцом и непререкаемым авторитетом. Встречи учеников в обители учителя — тонкого знатока поэзии, слагающего мистические стихи, проходили в атмосфере горячей взаимной заинтересованности, когда живо обсуждались сочинения каждого из них. Все трое были разносторонне одаренными и высокообразованными людьми, что делало их общение особенно плодотворным. Руководящая роль, безусловно, принадлежала их наставнику, который, исповедуя дервишскую отчужденность от светской власти и будучи мягким по характеру, никогда прямо не упрекал их за хвалебные оды в честь делийских султанов, а как бы ненароком подводил к мысли, что панегирик вряд ли может быть причислен к поэзии высокого класса.

Верный и страстный пропагандист суфийского миропонимания, он предлагал своим ученикам сюжеты и замыслы произведений, опирающихся на местные сказания и народные притчи, приобщал их к суфийской словесности на образцах ее лучших представителей, подчеркивал, что истинная поэзия предполагает тонко завуалированный подтекст. Его речения зафиксированы Хасаном Дехлеви в *Фава'id ал-*

*фу'ад* и в научный обиход на русском языке вводятся впервые. Это сочинение — своеобразное практическое пособие, в котором можно найти не только биографические сведения об отдельных суфиях и их работах (что может служить сравнительным материалом), но и ритуальные молебны и *зикры*. Его можно читать и изучать с любого места, поскольку оно состоит из отдельных этюдов на заданную тему, для подкрепления которой приводятся выдержки из Корана, отдельные хадисы и высказывания ранних суфиев, а также теологические концепты, относящиеся к области интеллектуального мистицизма.

Воззрения шайха Низамуддина Аулия оказали воздействие на исторические труды Барани и особенно на мистические мотивы поэзии Амира Хасана и Амира Хусрава, вклад которых в развитие суфийской словесности можно суммировать следующим образом. Эти авторы были убеждены, что благодаря духовному знанию человек может быть приближен к Богу через такую этическую категорию, как Любовь, понятую не плотски, но платонически и философски. А с высоты философских позиций легче понять мирскую жизнь, раскрыть свои возможности и через познание ближнего и самого себя подняться до вершин духовного совершенства, памятуя, что и в нас, и в нашем объекте заложено божественное начало. Вот почему из всего обилия суфийских текстов указанных авторов нами были отобраны лишь фрагменты, касающиеся суфийского миропостижения. Такой подход помог рассмотреть творчество исследуемых авторов в прямом соотношении с философией как генератором их первичных идей, что позволило в качестве объекта специального изучения ввести понятие «философская лирика». Естественно, это касалось личностей, сумевших благодаря предшествующему духовному опыту выстрадать и выработать свое понимание системы мироздания и места человека в ней.

Наши исследования свидетельствуют: возрастающее взаимодействие мировых культур, имеющих, по сути, общий ствол, делает мысли и чувства бесчисленного количества людей разных стран и времен доступными для каждого.

## Приложение

---

Хасан Сиджзи Дехлеви

**ФАВА'ИД АЛ-ФУ'АД**

(перевод избранных отрывков)\*

Всех малодушной тот,  
Кто не спешит стать лучше.

Абу Али ибн Сина

Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!

Сей несравненный и драгоценный перл сокровищницы наставлений, это заветное вместилище сокровенной пронизательности непревзойденного мудреца, прозванного Благодатью царствия дервишей и духовных братьев, шайха Низамуддина Аулия — знатока права, законов религии, Истинного Пути, праведной веры и преданного служения Аллаху — был собран и доведен до слушания как свод и светоч его подлинных благословенных речений. При этом достоверный смысл его милостивых высказываний, приведенных в этом сборнике, растолкован им лично и в силу устремленности жаждущих сердец извлечь из них пользу получил наименование *Фава'ид ал-фу'ад* («Полезные поучения для страждущих сердец»).

Воскресенье, третье число месяца ша'бана 707 г. (29 января 1308 г.). Я, смиренный грешник, Хасан Ала'и Санджари<sup>1</sup>, застройщик сего здания и собиратель сей сути, удостоился чести целовать ноги и лицезреть шайха величайшей мудрости, достоинства и небесного совершенства. Тогда же волею Божественного Полюса (*кутб*) солнечного света я, отрешившись от запятнанности брэнной жизни и раскаявшись, получил очищение от грехов, и мою голову украсил *кулах*<sup>2</sup> *насийа*<sup>3</sup> из четырех клиньев, хвала Аллаху во всех обстоятельствах!

---

\* Предлагаемый перевод с персидского языка выполнен по литографированному изданию 1908 г., любезно предоставленному в свое время автору этих строк Е.Э. Бертельсом.

<sup>1</sup> Как верно заметил Мас'уд Али, автор предисловия к куллияту Хасана Дехлеви, слово «Санджари» является ошибкой переписчиков, в действительности должно быть Сиджзи, поскольку родители Хасана были выходцами из Систана, или Сиджистана, отсюда его нисба Сиджзи.

<sup>2</sup> *Кулах* — головной убор, которым наставник одаривает в особо торжественных случаях (инвеститура, благой поступок и просто благорасположение).

<sup>3</sup> *Насийа* — плотно прилегающий головной убор.

В этот же день после предписанной полуденной, послеполуденной, шести ракуатов вечерней молитвы и воздержания от пищи шайх благословил меня на написание сего труда и соблаговолил разрешить прислуживать ему, благосклонно пояснив:

«*Та'иб* (раскаявшийся) и *муттаки* (благочестивый и богобоязненный) равны, ибо *муттаки* — это тот, кто, к примеру, никогда в своей жизни не пил вина и не совершал дурного. *Та'иб* же — тот, кто грешил, но потом раскаялся. И оба они равны в своем значении, согласно хадису: „Нет греха на раскаявшемся в грехе“» (с. 3)<sup>4</sup>. И в связи с этим пояснил: «Тот, кто грешил против божественных заповедей и вкушал удовольствия, только став *та'ибом* и повиновавшись, найдет истинное наслаждение в каждом айте Корана, и, возможно, от искрящегося зернышка отрадного повиновения Господу сгорят все его (*тау'ба*) грехи (т.е. целый ворох грехов)».

Некоторое время спустя речь зашла о том, что люди Господа своего не знали, он был сокрыто хранимым, а Всевышний (*Хак-и Таала*) явил Себя им как явное (*захир*). Благосклонно поведал: «Покойный ходжа Абу-л-Хасан Нури во время сокровенной ночной молитвы (*мунаджат*) повторял, взывая к Аллаху: „О Боже! Сокрой меня от несчастий“. В ответ был ему тайный глас: „Истину ничем не прикроешь, она никогда не останется сокрытой за завесой“» (с. 3).

И далее поведал следующий рассказ: «Жил в местности Нагор некий почтенный старец, которого звали Хамидуддин Сували<sup>5</sup>, да будет милостив к нему Аллах. Спросили у него: „В чем причина того, что одни из шайхов, уйдя в мир иной, забываются, другие же удостаиваются посмертной вселенской славы“. Ответил: „Имя того, кто в обстоятельствах бренной жизни печется только о личной славе, обычно после смерти стирается из памяти людей, тот же, кто при жизни свято блюдет себя, совершенствуясь и не заботясь о личной выгоде, после ухода становится известным всему миру“» (с. 3).

Далее речь зашла о великих шайхах и невеждах, и в благостных выражениях [он] соблаговолил поведать: «Однажды некто, войдя в обитель (*ханаках*) шайха Абдулкадира Гилани<sup>6</sup>, да будет милостив

<sup>4</sup> В скобках приводятся страницы персидского текста *Фава'id ал-фу'ад*.

<sup>5</sup> Хамидуддин Сували Нагори (1192–1276), уроженец Лахора, мурид шайха Му'инудина Сиджзи (1142–1236), основателя индийской силсила братства *Чиштиийа*, по заказу которого составил «Трактат о слушании» (*Рисала-и Сама'*). Его перу принадлежит также трактат *Лавами'*. Рьяно проповедовал добровольную бедность и вегетарианство, запретив даже благотворительную раздачу мяса после похорон того или иного дервиша.

<sup>6</sup> Мухийуддин Абдулкадир ибн Аби Салих Джангидуст Гилани (ал-Джилани) (1077–1166), основатель-эпоним братства *Кадирийа*, уроженец иранской провинции Гилян, известный ханбалитский проповедник и богослов, прозванный *пир-и дастгир* (старец-защитник) и *гаус-и а'зам* (великий заступник). Обучался в Багдаде у Абу Са'ида ал-



Аллах к его тайне, увидел у ворот беспомощно распростертого на земле человека со сломанной ногой. Рассказав об увиденном, пришедший попросил шайха прочесть молитву во исцеление несчастного. Шайх ответил: „Оставь, он недостоин этого, ибо невежествен и неучтив“. Пришедший поинтересовался: „В чем его вина?“ Шейх ответил: „Вчера этот невежда и двое его друзей (*абдал*)<sup>7</sup> парили в воздухе, словно птицы. Долетев до крыши нашей обители, один из них, соблюдая правила приличия, полетел, повернув направо, другой — налево, этот же профан хотел пролететь непосредственно над кровлей обители, потому и упал, понеся заслуженное наказание“» (с. 4).

Затем в назидание поведал о соблюдении известного этикета при общении муридов с пиром (наставником): «Ходжа Джунайд Багдади<sup>8</sup>,

---

Мубарака ал-Мухаррими. Вел аскетический образ жизни, первоначально не питая особых симпатий к суфиям, отказавшись даже посещать занятия в мадраса Низамийа, поскольку в это время там читал лекции Ахмад Газали (ум. 1126). Но, видимо, это была скорее персональная неприязнь к Ахмаду, ибо позже Абдулкадир Гилани посещал школу мистика Абу-л-Хайра ад-Даббаса (ум. 1131) и, несомненно, был знаком с мистическими учениями. Совершив хаджж, 25 лет скитался по пустыням Южного Ирака, появившись в Багдаде в возрасте пятидесяти лет. Известен своим аскетизмом и чтением проповедей, на что его подвиг среднеазиатский суфий Йусуф Хамадани (ум. 1140). После смерти ал-Мухаррими возглавил его школу. Позже для него и его многочисленной семьи (у Гилани было 49 детей) халиф приказал построить рибат и мадраса (1134), где он преподавал коранические науки. Будучи ревностным ханбалитом, строго следовал Сунне, осуждая экстатическую практику мистиков. Изложил десять правил поведения мусульманина, которые явились для многих стимулом к мистическому опыту познания, расширяя географию распространения идей братства за пределы Египта. К 1300 г. обители *Кадирийя* уже действовали в Ираке и Сирии, а позже — в Индии, Йемене, Ливане, Палестине, Тунисе, Алжире, Марокко.

<sup>7</sup> Абдал, ед. ч. бадал (букв. «заменяющие») — ранг в суфийской иерархии друзей Божьих.

<sup>8</sup> Абу-л-Касим Мухаммад ал-Джунайд ал-Хазаз ал-Багдади (ум. 910), прозванный *Саййид ат-таи'фа* («Владыка всей группы суфиев») и *Та'ус ал-фукара* («Павлин нищих»), основатель багдадской школы мистицизма и ученик Ма'руфа Сари ас-Сакати (ум. ок. 867) и ал-Хариса ал-Мухасиби (ум. 857). Разработал основные положения школы трезвости (*сахв*), установив схоластическое деление на так называемые стоянки (*макамат*) — своего рода ступени на Пути духовного совершенствования суфиев. Приверженцы школы *трезвости*, признавая необходимость растворения в Боге (*фана*), подчеркивали, что главное не только в том, чтобы достичь *фана*, а в том, чтобы, находясь в том промежуточном состоянии, вернуть утраченные человеком свойства в более очищенной, одухотворенной форме и, полностью контролируя себя, вступить «трезво» и осознанно в вечную жизнь — *бака* (пребывание в Боге после растворения в Нем). Школа *сахв*, согласно ал-Худжвири, именовалась *джунайдийя*. Термин *сахв* — антитеза термину «опьянение» (*сукр*) и принадлежит, согласно ал-Худжвири, школе *тайфурийя*, названной по имени Абу Йазиды (Байазиды) Тайфура ибн Иса Бистами (ум. 875) — прославленного персидского мистика, прозванного *Султан ал-'арифин* («Владыкай познавших Истину»). Для его учения «характерны прежде всего экстатический восторг (*галаба*) и опьянение любовью к Богу (*сукр*), всепоглощающая страсть к кото-

да святится дух его, однажды, в ночь праздника, сидел в своей обители. Ему прислуживали четверо муридов, посвященных в тайну. Посмотрев в сторону одного из них, шайх спросил: „Где бы ты хотел свершить утренний праздничный намаз?“ Тот ответил: „В благословенной Мекке“. Второго спросил: „А ты где бы хотел свершить праздничный намаз?“ Тот ответил: „В величественной Медине“. Третьего спросил, и он ответил: „В священном граде Иерусалиме“. Наконец, четвертого спросил о том же, он, услужливо поклонившись, ответил: „В Багдаде, в присутствии моего ходжи“. Шайх похвалил его за такую приверженность, заметив: „Ты выказал послушание из преданности, и польза от него безгранична“».

Далее речь зашла об очищении (от греховного) и самосовершенствовании. Шайх изрек в благословенных выражениях: «Совершенство человека проявляется в четырех вещах: мало говорить, мало общаться, мало спать и мало есть» (с. 4).

Пятница, пятнадцатое число месяца ша‘бана того же года. После молитвы удостоился чести припасть к ногам шайха. У Вашего покорного раба был невольник по имени Малих, которого я, в знак благоволения и благодарности Всевышнему, отпустил на волю. Шайх благословил этот поступок. Малих же склонил пред *махдумом* (сановным господином) нашим в почтении голову, произнеся клятву верности (*бай‘ат*)<sup>9</sup>. И был удостоен чести стать муридом. Шайх всемилостивейше изрек: «На Пути (преданного служения) нет господства и рабства, ибо каждый, праведно вступивший в мир любви, пребывает в ладу с ним». Для пояснения смысла сказанного добавил: «В Газни был некий пир, имевший невольника по имени Зирак, и был сей Зирак весьма праведным и благонравным. Когда пришло время почтенному пиру уйти в мир иной, муриды спросили его: „Кто займет твоё место?“ Ответил: „Зирак“, хотя было у этого старца четверо своих достойных сыновей. Зирак заметил: „Твои сыновья не позволят мне сесть на твоё место, это решение только вызовет распри“. Пир ответил: „Ты не думай. Если они станут противиться, я сумею урезонить их“. Короче говоря, когда старец милостью Божьей почил в бозе, соединившись с Истиной, Зирак занял его место. Сыновья старца возмутились: «Ты — наш презренный раб, как ты смеешь быть на месте отца нашего?» И так они глумились над Зираком, пока тому стало совсем невмоготу. При-

---

рому приведет Влюбленного в конечном счете к слиянию к Ним» (цит. по: *Акимущкин О.Ф.* ал-Бистами — Ислам. Энциклопедический словарь, с. 42). Первым описал в своих комментариях к аятам Корана мистический опыт полного уничтожения собственного «я» в единении с Богом, когда «Ты есть я и я есть Ты», и обозначил этот опыт термином *фана* («духовное растворение в Боге»).

<sup>9</sup> Бай‘ат — клятва верности при посвящении в братство, которая осуществляется рукобיתем главы братства и неопита.

шел он к изголовью усыпальницы старца и взмолился: „О ходжа, ты говорил, если твои сыновья будут докучать мне, ты поможешь. Сейчас, когда они так несправедливы ко мне, оказалось, что твои обещания напрасны“. Сказал так и вернулся в свою обитель. В последующие несколько дней на Газни напали кафиры (т.е. монголы. — Л. Т.-С.), и народ вступил с ними в сражение. Все четыре сына старца присоединились к сражавшимся, и все четверо пали в бою за веру. А в обители той укрепился Зирак».

После принятия Малихом<sup>10</sup> клятвы верности шайх повелел мне прочесть намаз в два рак'ата. Я спросил: «С какими намерениями (*нийат*) прочесть эти два рак'ата?» Ответил: «Как очищение во имя Господа нашего» (с. 4).

Пятница, пятнадцатое ша'бана указанного года. После намаза я, смиренный раб Хасан, удостоился чести целовать ноги шайха высочайшей мудрости Низамуддина Аулия. [В обитель] вошел простой каландар (*джаулак*)<sup>11</sup>, посидел несколько часов и ушел. Ходжа, да пребудет благодать Аллаха над ним, соблаговолил сказать: «Шайх Бахауддин Закарийа<sup>12</sup> не привечал таких людей, а к шайх ал-исламу Фаридуддину<sup>13</sup>, да будет милостив к нему Аллах, приходили кто хотел, не только дервиши, но и люди разного сословия». Затем изрек: «Даже среди любой черни бывает отмеченный свыше». И поведал следующую притчу: «Шайх Бахауддин Закарийа много путешествовал. Од-

<sup>10</sup> Малих — слуга Хасана Сиджзи Дехлеви.

<sup>11</sup> Джаулак — от перс. джулах (дерюга).

<sup>12</sup> Бахауддин Закарийа Мултани (1182–1262), основатель индийской ветви братства *Сухравардийа*, учился в Бухаре и Багдаде, был муридом Абу Хафса Сухраварди, страстный пропагандист и популяризатор мистических радений (*сама'*), сблизившийся на этой почве с членами братства *Чиштийа*. Придерживался традиций, заложенных основателями своего братства: не чурался двора делийских султанов, не отказывался от вакуфных земель, не допускал в обитель простой люд, был настолько богат, что в неурожайные годы помогал продовольствием властям. Отличаясь приверженностью к роскоши, был при этом чрезвычайно популярен даже среди аскетов-*чиштиева*, о чем свидетельствуют многие страницы *Фава'id ал-фу'ад*. При нем вплоть до его смерти, т.е. около 25 лет, находился в качестве мурида прославленный поэт Фахруддин Ираки (ум. 1289), чьи мистические стихи «Вспышки» (*Лама'ат*), написанные под влиянием философии «озарения» Мухийуддина Араби (1165–1240), и сегодня исполняются пакистанскими *каваали* (певцами ритуальных песнопений) на могиле Бахауддина Закарийа в Мултани.

<sup>13</sup> Фаридуддин Мас'уд Гандж-и шакар (1172–1265) — прославленный шайх братства *Чиштийа*, мурид шайха Кутбуддина Бахтияра Каки (ум. 1236), прослуживший у него почти 20 лет, и мурид Низамуддина Аулия (1242–1325). Рьяный аскет-*захид*, практикующий пост Давида (*са'ум-и Дауд*), т.е. один день поста, один день еды, предаваясь при этом сложным испытаниям: сорокадневному затворничеству (*чилла*) и намазу, совершаемому вниз головой (*чилла-и ма'кус*), порой над колодецем. Жил и умирал в крайней бедности: не было денег даже на покупку савана, а ложе, на котором он скончался, было лишь слегка прикрыто.

нажды он оказался среди толпы простых каландаров и вдруг увидел, как от одного из сидящих в толпе исходит сияние. Незаметно приблизившись к нему, тихо спросил: „Что ты делаешь среди этого сброда?“ Тот ответил: „Знай, Закарийа, что среди любой черни бывает отмеченный (свыше)“» (с. 5).

Пятница двадцать второе ша‘бана упомянутого года. После намаза [я] удостоился чести целовать ноги шайха. (Он) спросил: «Прочел ли ты шесть раку‘атов между полуденным и вечерним намазом, как я повелел тебе?» Ответил: «Да». Затем спросил, пощусь ли я. Ответил, что пощусь регулярно. После вечернего намаза приказал совершить четыре раку‘ата молитвы благоденствия. В этот день благоденствие наложилось на благоденствие, слава Аллаху во всех обстоятельствах.

Пятница, пятое число месяца рамадана упомянутого года. До намаза [я] удостоился чести целовать ноги шайха. (Он) спросил: «Почему ты пожаловал сюда до намаза?» Ответил, что хочу повторить намаз *таравих*<sup>14</sup> мавланы Насируддина Хафиза, который каждую ночь читал «се пора» (три доли — *хатма Корана*). Если шайх позволит, я в течение десяти ночей безостановочно буду так читать, чтобы получить пользу от окончания чтения Корана, дабы исполнить *таравих*. Шайх соблаговолил ответить: «Это похвально». Затем поведал притчу о шайхе Бахауддине Закарийа, да будет милостив к нему Аллах, который однажды ночью, обратившись к собравшимся, спросил: «Кто из вас этой ночью совершит намаз в два раку‘ата и за один раку‘ат прочтет *хатм-и Коран*?» Желающих не нашлось. Тогда шайх Бахауддин встал и за один раку‘ат окончил Коран, прочитав сверх четыре «се пора», а второй раку‘ат окончил сурой «Ихлас».

В связи с этим поведал другую притчу о Закарийа, который посетовал, что свершил все известные ему от других шайхов намазы и вирды, но не смог повторить подобно одному из великих с утра и до захода солнца весь Коран. Затем соблаговолил поведать следующее: кази Хамидуддин Нагори, да пребудет милость Божья над ним, совершая *таваф*, шел следом за неким старцем, и куда ступал тот почтенный, туда же направлял свои стопы и кази Хамидуддин. Старец, заметив это, спросил: «Почему ты так явно демонстрируешь свою приверженность и послушание мне? Демонстрируй свою приверженность, как это делаю я». Кази Хамидуддин, да будет милостив к нему Аллах, спросил: «Что именно вы делаете?» Старец ответил: «Я ежедневно семьсот раз завершаю чтение Корана». Кази Хамидуддин очень удивился и подумал: «Разве суть Корана можно постигнуть воображением или озарением?» Старец повернул голову и сказал: «Речения — особый дар» (с. 7).

<sup>14</sup> Таравих — дополнительные намазы, совершаемые в рамадане во время поста.

Когда шайх — святая благодать — окончил рассказ, Азизуддин Али-шах<sup>15</sup>, да будет милостив к нему Аллах, — один из особо преданных муридов, — сказал: «Разве это не сверхъестественное деяние (*карамат*)?». Ходжа изволил сказать: «Да, это *карамат*, ибо все, что может постичь разум, это нечто другое, а карамат — это то, где нет места разумному представлению». Речь зашла о послушании (*ута 'ат*) шайхам. Изволил сказать, что шайх Абу Са'ид Абу-л-Хайр<sup>16</sup>, да будет милостив к нему Аллах, говорил: «Я свершил все намазы, которые дошли от Пророка нашего Мустафы, мир да пребудет над ним, пока не узнал, что Посланник совершал также и намаз вниз головой (*салат-и ма 'кус*). Я тоже пошел, привязал ноги веревкой, подвесив себя над колодцем, и так совершил намаз». Рассказав это, повернулся шайх в мою сторону, ничтожного раба своего, и изрек: «Каждый достигает своей стоянки, если благодать Божья нисходит на него. Но при этом, безусловно, необходимы собственное прилежание и усердие».

Пятница, пятое число месяца шавваля упомянутого года. После намаза удостоился чести припасть к ногам (шайха). Речь зашла об отречении и уединении. (Он) соблаговолил изречь: «Некий дервиш был так беден и так исхудал, что от голода его живот сросся со спиной. Мимо проходил Ходжа Мухаммад Пувах — один из наших близких друзей, — увидев дервиша в таком состоянии, он положил перед ним один данг (что составляет 1/6 дирхема. — Л. Т.С.). Дервиш отклонил милостыню, сказав: «Я сегодня уже съел дольку чеснока, а посею не нуждаюсь в этом данге». Закончив рассказ, шайх, да будет милостив к нему Аллах, воскликнул: «Как похвальны такое воздержание, такая крепость духа и такое терпение в стремлении к Истине» (с. 7).

Затем поведал новую притчу о терпении и отказе от всего, кроме служения Истине. Далее речь зашла об основных правилах Пути (*сулук*) праведной аскетической жизни, в связи с чем поведал притчу: «Некто явился в услужение к шайху Ходже Аджалу Ширази, да будет милостив к нему Аллах, и выразил ему свою добровольную преданность (*ирадат*), испросив у шайха распоряжений относительно особых молитв братства (*вирд*)<sup>17</sup> и намаза. В ответ на это Ходжа сказал ему: „То, чего не приемлешь для себя, не считай дозволенным другому и желай себе того же, чего желаешь другому“. С тем и ушел тот человек от Ходжи. Спустя некоторое время он снова явился в услужение к Ходже Аджалу Ширази, да будет милостив к нему Аллах, с просьбой

<sup>15</sup> Азизуддин Али-шах — один из любимых муридов и *халифа* Низамуддина Аулия, распространявший учение *Чистийа* в провинции.

<sup>16</sup> Абу Са'ид Абу-л-Хайр Майхани (967–1049) — хорасанский суфий, старец, прославившийся изустными проповедями и пением с *минбара* стихов ал-Кассара, которые воодушевляли прихожан на участие в коллективных мистических радениях (*сама*).

<sup>17</sup> Вирд (мн. ч. аврад) — здесь тайная молитва братства.

и напоминанием ему: „Я уже приходил в надежде получить распоряжение относительно последовательности вирдов и намаза. Однако этого не случилось, поэтому сегодня пребываю в ожидании наставлений“. Ходжа в ответ спросил: „Что тебе было предписано в тот день?“ Мурид оцепенел и ничего не ответил. Ходжа улыбнулся и молвил: „В тот день я сказал тебе: „то, чего не одобряешь для себя, не желай другому и желай себе того же, что другому. Однако ты не усвоил сего предписания. А коль скоро ты не усвоил первого предписания, зачем тебе знать второе?“ И поведал следующую притчу (с. 8–9): Некий благочестивый старец не уставал повторять, что намаз, руза, вирд и тасбих суть содержимые праведности одного котла, но главная его составляющая — мясо, и если его нет в котле, то там не окажется и остального добра (*савалих*). Тогда поинтересовались у старца: „Ты уже много раз приводишь сей пример, объясни же нам: в чем смысл его?“ И ответил старец: „Мясо — это отречение от мира (*тарк-и дунья*)<sup>18</sup>, а намаз, руза, вирд и тасбих<sup>19</sup> — то, что сопутствует добру. А посему сначала следует отречься от мира, порвав всякую привязанность к чему бы то ни было (*та'аллук*). Стало быть, пока в сердце человека теплится хоть малейшая любовь к мирскому, молитва, вирд и прочее — не совсем чисты и благонамеренны“.

И далее Ходжа, да пребудет милость Божья над ним, соблаговолил дать разъяснение: „Если заложить в котел масло пилпил, чеснок и лук и залить водой, получится невообразимая похлебка, которая и не похлебка вовсе, а так, подделка. Настоящая похлебка — из мяса. И не имеет значения есть ли в ней благодатные приправы или нет“.

Далее, поясняя сказанное об отречении от мира (*тарк-и дунья*), дополнил своим образным языком: «Отречение от мира не означает, что человек должен остаться нагим, скажем, только в одной набедренной повязке. Отречение от мира — это то, когда, не пренебрегая одеждой и едой, довольствуются тем, что послано свыше, не стремясь к наживе и не думая попусту о материальном».

Речь зашла о суфийском этикете (*адаб-и тасавуф*) — об указаниях шайхов (*ишарат-и маша'их*), о достижении мистических состояний (*ахл-и халат*) и о применяемой суфиями терминологии (с. 9).

В благословенных выражениях изрек: «Шайх Джамалуддин Бистами — шайх ал-ислам святого Дели, да будет милостив к нему Аллах, хорошо знал правила поведения „людей скамьи и их адаб“. Однажды внесли кувшин с водой, имеющий четыре угла, т.е. его можно было схватить с четырех сторон. Некий благородный из великих заметил:

<sup>18</sup> Тарк-и дунья — покидание мира, отречение от него.

<sup>19</sup> Тасбих — произнесение формулы Субхан Аллах; четки, перебирание бусинок которых помогает не сбиться при повторении имен Божьих и особых формул братства.

„Этот глиняный кувшин называют лукмани“. Шайх Джамалуддин Бистами спросил: „А вы знаете, почему его называют *лукмани*?“ Тот великий промолчал. И тогда шайх Джамалуддин Бистами поведал следующую притчу: „Некоего почтенного мудреца звали шайх Лукман<sup>20</sup> Сарахси, и слава о его чудесных деяниях и дарованиях гремела повсюду. Однажды собрались ученые мужи того града, дабы испытать его, и сказали: Готовься, весь город явится на диспут с тобой. Шайх Лукман спросил: Верхом или пешком? Ответили: Верхом. Шайх в это время сидел у стены и молвил: По велению Всевышнего Аллаха, отодвинься, о стена! И стена пришла в движение».

Рассказывают о нем и другое. Однажды шайх Лукман потребовал у мурида принести ему кувшин с водой. Мурид поставил перед ним кувшин, и за него нельзя было ухватиться. Шайх приказал принести кувшин с углом, за который можно было бы ухватиться. Мурид изготовил кувшин с одним углом и принес шайху, ухватив его за угол. Шайх улыбнулся и промолвил: „За этот угол ты его держишь, за какой же взяться мне? Ступай и сделай кувшин с двумя углами“. Мурид изготовил кувшин с двумя углами и принес его, держа за оба угла. Шайх сказал: „Ты взялся за оба угла, как же мне быть? Ступай и сделай кувшин с тремя углами“. Мурид ушел, изготовил кувшин с тремя углами и, держа его за два угла, третий прижал к своей груди. Шайх опять улыбнулся и промолвил: „Ступай, сделай кувшин с четырьмя углами“. Мурид изготовил кувшин с четырьмя углами и принес его шайху. Поэтому-то и называют четырехугольный кувшин *лукмановским*» (с. 10).

Пятница, двадцать шестое число месяца шаввала упомянутого года. После намаза удостоился милости целовать ноги (шайха). Речь зашла о намазе с имамом. Благосклонно заметил: «Первое условие при намазе состоит в том, что молящийся должен пропускать через сердце смысл читаемой молитвы». И затем рассказал следующее: «Среди муридов шайха Бахауддина Закарийа, да будет милостив к нему Аллах, был некто по имени Хасан-и Афган, обладатель святости и беспредельного совершенства, о котором шайх Бахауддин восхищенно говорил: „Если завтра меня спросят, что ты принес в дар нашей обители ответчу: я привел Хасан-и Афгана“. Однажды этот Хасан шел по улице и, дойдя до мечети, услышал призыв муаззина и такбир: „Аллаху Акбар“. Имам прошел и встал спереди, а молящиеся встали за ним. Хасан тоже вошел в мечеть и начал все повторять вслед за имамом. Когда намаз закончился и люди разошлись, Ходжа Хасан тихонько подошел поближе к имаму и сказал: „О Ходжа, ты начал намаз, и я присоединился к тебе. Ты отсюда пошел в Дели, купил там невольников и снова

---

<sup>20</sup> Лукман — коранический персонаж [Коран, 31 сура], древний мудрец, согласно легенде, проживший девятьсот лет.

вернулся, затем тех невольников отвел в Хорасан, а оттуда снова вернулся в Мултан, и всюду я, изумленный, следовал за тобой. Что это за намаз такой?!“» (с. 10).

Затем поведал, что Хасан-и Афган был совсем неграмотным и нигде не учился, однако, когда люди раскладывали перед ним бумаги и дощечки с письменами, часть из которых была написана прозой, часть — стихами, часть по-арабски, часть по-персидски, а между ними — строчки из аятов священного Писания, и спрашивали его, какие из этих строк из Корана, он указывал именно на аяты Корана. Ему говорили: «Ты же не читал Коран, откуда же ты знаешь, что именно это аяты из Корана?» Он отвечал: «Я вижу в этих строках *нур* (сияние), которого нет в других строках».

Речь зашла о погружении (*истиграк*)<sup>21</sup> в намаз. Поведал всемиловитивейше: «Некий человек по имени Ходжа Карим, который раньше был писателем в Дели, некоторое время назад отвернулся от мирских дел и стал одним из присоединившихся. Он не уставал повторять: „Пока моя могила будет в Дели, ни один неверный не покорит его“. Рассказывают, что, молясь, он становился отрешенным от всего: не слышал даже, когда его громко звали, и не видел ничего, забыв обо всем мирском, ибо всецело был поглощен погружением в Истину. Многие удивлялись этому. Он же отвечал: „Напротив, удивление вызывает тот, кто, молясь, отвлекается на посторонние шумы“» (с. 11).

Затем Ходжа, да пребудет милость Аллаха над ним, заговорил об отречении от мира и его соблазнов, заметив: «Нужно следовать лишь высоким помыслам, не предаваясь мирским заботам и преодолевая чувственную похотливость». И прочел следующую мисру: *Ек лахза зи шахват-е ки дари, бархиз* (Хотя бы на мгновенье оставь свои греховные желания).

Четверг, десятое число месяца зу-л-ка‘да упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Сблаговолит спросить: «Что случилось, что пришел раньше намеченного срока, мы ведь условились увидеться в пятницу?» Я, ничтожный раб, ответил: «Сегодня мне посчастливилось, ибо всякий раз, когда Благо дарит милость свою, я имею возможность припасть к Вашим ногам». Заметил: «Доброе дело сделал, ибо все, исходящее из сокровенного, приходит во благо» (*Харчи аз гайб айад, нику айад*).

Затем речь зашла о пользе собеседования (*сухбат*)<sup>22</sup>. Сблаговолит заметить: «Воздействие беседы — огромно» (с. 12).

Вторник, пятнадцатое число месяца зу-л-ка‘да упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Собралось много почтенных людей

<sup>21</sup> Истиграк — погружение в Бога при полной отрешенности от всего иного.

<sup>22</sup> Сухбат — духовное общение наставника и ученика.



из близких братьев: мавлана Ваджхуддин Попали, мавлана Хисамуддин Хаджи, мавлана Таджуддин Йару, мавлана Джамалуддин и много других друзей. Принесли еду. Соболаговил сказать: «Кто не постится, приступайте к еде». Большинство присутствующих постились, поэтому еду отправили двум-трем непостящимся. В связи с этим шайх всемилостивейше заметил: «Как только приходит братия, нужно подать еду, не спрашивая, постится ли кто-то, чтобы не подвергать искушению, солгать или сказать правду».

Понедельник, двадцать второе число того же месяца и того же года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о благоденствии поступи великих мужей. В качестве примера привел соборную мечеть в Дели как одно из намоленных мест, куда ступали великие *авлийа* и известные праведники. Поэтому и место сие услаждающее и покойное, и свершаются здесь удивительные чудеса.

Спросил: «Почему большинство великих мужей не раскрывали тайну своих деяний?» Ответил: «Раскрывший одну тайну недостоин знать другую, ибо существует запрет на предание тайны гласности». Я спросил: «Почему ходжа Абу Са'ид Абу-л-Хайр, да будет милостив к нему Аллах, неоднократно говорил о сокровенном и тайном?» Соболаговил изречь: «Когда друзья Божьи (*авлийа*) одержимы страстным желанием [познать Истину], они могут в состоянии опьянения проговориться, но достигшие совершенства ничего из тайного не выложат наружу». После этого дважды своим благочестивым языком повторил следующую мисру: «Мужи испили тысячу рек, но так и ушли, томимые жаждой» (*мардан хазар дарйа хордандо ташна рафтанд*)<sup>23</sup>. И добавил: «Чтобы сохранить тайну, нужно усердное терпение. И оно свойственно людям, придерживающимся трезвости (*асхаб-и сахванд*). Спросили у шайха: «Чье достоинство выше — людей, [избравших путь] опьянения (*сукр*), или людей, [избравших путь] трезвости (*сахв*)». Изволил сказать: «Достоинство людей, [избравших путь] трезвости (*сахв*)» (с. 12–13).

Среда, четырнадцатое число месяца зул-л-хиджа упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла об отказе от воли, т.е. о том, что не следует поступать в соответствии со своей волей, ибо люди, подвластные другим, лучше тех, кто сами себе судьи. Затем изрек: «Шайх Абу Са'ид Абу-л-Хайр, да будет милостив к нему Аллах, в пятницу направился из обители в мечеть на намаз. Мурид спросил его:

<sup>23</sup> Парафраз из Газали: «Иисус, мир да пребудет над ним, говорил: „Пример ищущего в дольнем мире подобен примеру пьющего морскую воду: от выпитого жажда становится больше, а он все пьет, пока не погибает. И никогда жажда у него не пройдет“. Наш Посланник, мир да пребудет над ним, говорит, что „не бывает такого, кто, занимаясь мирским делом, в нем бы не погряз“» («Кимийа-ни Са'адат», ч. 1. Пер. с перс., введение, коммент. и указатели А.А. Хисматуллина. СПб., 2002, с. 681).

„Где пятничная мечеть и как туда добраться?“ Один из присутствующих объяснил дорогу. Другой удивленно спросил: „Каждую пятницу ты ходишь по этой дороге в мечеть и не знаешь, где она?“ Ответил: „Знаю, но спросил, дабы подчиниться воле другого“».

Затем речь зашла о покидании родины (*тaрк-и вaтан*), любви, дворцах и прочем. СблагОВОлил продекламировать следующий бейт:

Дашто кохсар гир хамчу вохуш,  
Ханэманра беман ба горбэ ва муш (с. 13).

Пустыню и гористую местность приемли как диких зверей,  
А семью оставь кошке и мышам.

Воскресенье, третье число месяца мухаррама 708 г. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о послушании (*та'ат*). СблагОВОлил изречь: «Послушание бывает обязательное (*лазими*) и превышающее требование долга (*мута'адди*). Послушание добровольное — это совершенствование души мурида через намаз, пост, хаджж, многократное произнесение *вирд* и прочее. Послушание, превышающее требование долга, отличается тем, что польза и покой переходят от наставника к ученику посредством передачи опыта. Когда тот, кто, подпав под власть благорасположения Истины, меняется, — такое повиновение называют принудительным или насильственным. И воздаяние за него безгранично. Что касается обязательного послушания, то здесь необходима искренняя преданность (*ихлас*), дабы оно было принято благосклонно. Да поможет в этом Аллах!»

Четверг, седьмое число того же месяца того же года. Речь зашла о святости (*валайат*) и управлении (*вилайат*). СблагОВОлил изречь: «Шайх обладает как святостью, так и умением управлять, которое заключается в наставничестве муридов в приближении к Богу и обучении адабу тариката (правилам Пути). Связь, которая существует между шайхом и людьми, называется *вилайа*, т.е. умением управлять, а связь, которая существует между шайхом и Истиной, именуется *валайа* (святостью). Святость есть особая Любовь. Когда шайх уходит в мир иной, он уносит с собой святость, а управление либо препоручает кому-то другому по собственному выбору, либо если не успеет [сделать это], то Всеславный и Всемогущий Аллах передаст его другому человеку, в то время как святость, да возвеличится его имя перед Аллахом, останется и пребудет с ним» (с. 14).

Среда, шестое число месяца джумада ал-аввал упомянутого года. Вернувшись из расположения войск в Хизрабаде, удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о людях, владеющих сокровенной тайной (*мардан-и гайб*), и о том, что тех, кого они считают достойными обладателями высоких помыслов, сначала учат послушанию, борьбе с низ-

менными страстями, а затем вовлекают в орбиту своих действий. Шайх поведал следующее: «Слышал я от одного юноши из Бадауна по имени Насир о том, что приключилось с его отцом — одним из достигших (*васил*) Истины. Однажды ночью отца позвали из-за ворот, он вышел наружу, а до сына лишь донеслось: „Салам алейкум“ и в ответ слова отца: „Я только попрощаюсь с детьми и домочадцами“, на что ему ответили: „Это невозможно“. И с тех пор никто из членов семьи не видел ни отца, ни тех людей». Затем поведал о шайхе Шихабуддине Сухраварди, да будет милостив к нему Аллах, который в одной из своих книг упомянул имя юноши-мурида Казвини, в доме которого собирались знающие сокровенную тайну. Во время намаза, когда люди стояли рядами в шеренгу, услышали они, как некто, не принадлежащий к упомянутой пастве, громко читал Коран и перебирал четки, но никто, кроме Казвини, не видел этого человека, на что шайх Шихабуддин соблаговолил заметить: «От людей, владеющих сокровенной тайной, некто прислал мне одну бусинку из четок через Казвини, и эта бусинка при мне...».

Понедельник, девятнадцатое число того же месяца того же года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о Пути (*сулук*). Соблаговолил изречь: «Идущий (*раванда*) обращен лицом к совершенству (*камал*), т.е. пока идущий прямым Путем находится в Пути, он не теряет надежды на совершенствование». Затем поведал: «Есть идущий прямым Путем, есть остановившийся (*вакиф*) и есть возвращающийся (*раджа*). *Салик* — это тот, кто идет по Пути. *Вакиф* — это тот, кому случилось остановиться». Я почтительно спросил: «Бывает ли у идущего прямым Путем остановка?» Ответил: «Да, всякий раз, когда идущий прямым Путем, почувствует изнеможение и отступит от страстного желания следовать повиновению (послушанию) — *та'ат*, у него случается остановка. Но если он быстро придет в себя и присоединится к восходящим [по Пути], он снова может стать *саликом*. Если же он, не приведи Господи, задержится в том же положении, есть опасение, что он начнет пятиться назад». Затем разделил протяженность этого Пути на семь частей: 1. Уклонение от акцидентного (*араз*). 2. Завеса (*хиджаб*). 3. Накопление (*тафосил*). 4. Лишение (утрата накопленного) (*салб*). 5. Увеличение прежнего лишения (*казид-и салб-и гадим*). 6. Успокоение (*тасалли*). 7. Неприязнь (*адават*) (вражда) (с. 16). Далее подробнее пояснил, сравнив с двумя предметами любви: с влюбленным и с Возлюбленным (Богом), которые погружены в глубокое расположение друг к другу. «Какой-либо поступок, воздействие или промедление влюбленного могут вызвать недовольство другой стороны, охлаждение к предмету любви и даже отказ от него. Влюбленному при таком состоянии необходимо повиниться, дабы узреть Возлюбленного в зер-

кале и понять, что неприятие, постепенно уменьшаясь, совсем исчезло. Если же любящий (*мухиб*) будет упорствовать в заблуждениях и не просить прощения, тогда небрежение завершится завесой (*хиджаб*), которой Возлюбленный сокроет свой Лик, как покрывалом».

Как только было произнесено сравнение с покрывалом, ходжа, да благословит его Господь, поднял руки кверху, прикрыв благостное лицо рукавами, и молвил: «Примерно вот такая завеса между любящим и Любимым». Стало быть, у любящего возникнет необходимость в покаянии, переходящем в раскаяние. Если любящий промедлит, то завеса затянется надолго, т.е. произойдет неотвратимое: разлука с Другом. Стало быть, уклонение вначале незначительно, но при отсутствии покаяния завеса опускается и возникает отчуждение, поэтому если не испрашивать прощения, увеличивается скорбь и отпадает страстное желание послушания, поклонения и беспрестанного повторения молитв. Пребывание в безделье лишает влюбленного покоя и увеличивает печаль утраты. И только раскаяние за свершенный проступок может дать успокоение и надежду, что Друг внял его мольбам и принес наконец усладу сердцу. Итак, нерадивость и лень вызывают [в Возлюбленном] отвращение, а возникшая первоначально любовь превращается во вражду, да сохранит Аллах мир от подобной напасти и полного уничтожения.

Понедельник, двадцать пятое число упомянутого месяца. Удостоился чести целовать ноги (шайха). Речь зашла о достоинствах щедрого кормления. Благословенно изрек: «Благое дело — кормить народ». И поведал следующее: «Ходжа Али — сын благородного шайха Рукнуддина<sup>24</sup>, да будет благодать Божья над ним, во время нашествия неверных татар попал в окружение, был пленен и приведен к Чингис-хану. При этом присутствовал один из муридов семьи Рукнуддина, имевший некоторое влияние [на монголов]. Увидев Ходжу Али, он очень удивился и начал думать, как освободить пленного и что для этого сказать Чингис-хану. Если сказать, что он — из знатной праведной, благочестивой семьи, что это может изменить? Если упомянуть о его подвижничестве и поклонении Аллаху, это тоже вряд ли произведет впечатление. После долгих раздумий он пошел к Чингис-хану и сказал: „Отец этого человека был благороднейшим из благородных: он раздавал народу еду, поэтому его сына следует освободить“. Чингис-хан спросил: „Его отец кормил свой люд или посторонних?“ Ответил: „Своих людей кормит каждый, он же кормил чужаков“. Чингис-хану понравилось, что тот почтенный кормил божьих людей, и он приказал тотчас освободить его сына, пожаловал ему почетный халат и принес свои извинения». Затем Ходжа, да будет благодать Божья над ним, добавил: «Раздача еды одобрится всеми религиями».

<sup>24</sup> Абу-л-Фатх Рукнуддин, внук Бахауддина Закарийа Мултани (ум. 1268).

Речь зашла о (братстве) *Хайдарийа*. Шайх благосклонно поведал: «Был я маленьким мальчиком, когда Чингис-хан вторгся в пределы Индии. Один из дервишей *Хайдарийа*, обладавший особым даром предвидения, предупредил друзей: „Спасайтесь бегством, ибо неверные монголы придут и победят“. Когда его спросили: „Почему ты так говоришь?“ — ответил: „Они приведут с собой некоего дервиша и под его прикрытием войдут в страну. Во сне я видел, что борюсь с ним, и он поверг меня на землю. Истинно говорю вам: бегите, ибо они победят!“ Сказав это, он вошел в пещеру и исчез. Случилось так, как он предсказал». После рассказа я сказал: «Приверженцы этого братства носят железные обручи на шее и запястьях». Ответил: «Это так, в их руках даже каленый металл превращается в податливый воск» (с. 19).

Речь зашла о том, что жизнь дервиша заполнена постоянным прославлением Истины (*зикр-и Хакк*). Затем поведал: «Один из дервишей почувствовал желание совершить паломничество и свидеться с неким почтенным старцем по имени Мирак Гирами. Этот дервиш обладал чудесным даром: сны, которые он видел, сбывались. Когда желание дервиша увидеть Мирака стало непреодолимым, он отправился в те места, где обитал сей старец. По пути сделал привал, чтобы переночевать, и услышал во сне, что Мирак Гирами умер. Утром, проснувшись, сказал себе: „Как жаль — я проделал такой долгий путь, чтобы увидеть его, а он умер. Что теперь делать, посету-ка я его могилу“. Он спрашивал каждого встречного: „Где могила Мирака Гирами?“ И все отвечали ему: „Какая могила, он — жив и здоров!“ Удивился дервиш тому, что его сон оказался не в руку. Когда предстал пред Мираком и поздоровался, тот, ответив на приветствие, успокоил его, сказав: „О Ходжа, твой сон был верно истолкован. Я в самом деле той ночью был в общении с Истиной и так поглощен ею, что, кроме этого занятия, ничего не ведал, вот и прошел слух о смерти Мирака Гирами“» (с. 20).

Четверг, тринадцатое число месяца джумад ас-сани упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о посте и воздержании от пищи (*саум*). Благосклонно изрек: «Существует предание о пророке Мухаммаде, да благословит его Аллах и да приветствует, что он постился каждые три месяца, но неизвестно, какими были эти месяцы». Далее добавил: «В правилах дервишей поститься третью часть года, т.е. четыре месяца в году. Другое подразделение сделали постящиеся три месяца — десять дней в месяц мухаррам, десять — в месяц зу-л-хиджа, десять — в другие благословенные (*мутабаррик*) дни, что составляет одну треть года». Затем соблаговолил добавить: «Есть и другое: если поститься дважды в неделю, например в понедельник и чет-

верг, это тоже составит третью часть года. В ком есть рвение постоянно поститься, не испытывает трудностей девяностодневного воздержания от пищи, у него вырабатывается привычка, и пост становится легким. От более строгого поста, связанного с борением души, большая польза. И это — пост Дауда (*Давида*), когда один день постятся, другой — разговляются» (с. 19–20).

Среда, девятнадцатое число того же месяца. Удостоился чести целовать ноги. Только я, верноподданный, смиренно склонил к земле голову, приказал: «После обязательной полуденной молитвы сверши десять ракутов намаза с поясными и земными поклонами, а в конце каждого ракута прочти последнюю суру Корана. Эту молитву называют живительной молитвой Хизра, и всякий, постоянно читающий ее, встретится с ним». Затем определил суры, которые следует читать в обязательных намазах. Утром, после суры *Фатиха* («Открывающая») — две суры, начинающиеся (с. 21) с букв *ха* и *мим*. В полдень — суру *ал-Ихлас* («Очищение веры»): «Бисми Ляхи Ррахми Ррахим. Куль хува Ллаху ахад Аллаху ас-самад, лям ялид ва лям йуляд, ва лям йакун ляху куфуван ахад (Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! Скажи: „Он — Аллах — один, Аллах — вечный; не родил и не был рожден, и не был ему равным ни один!“) или суру *ал-Кафирун* («Неверные»). Во втором ракуте — *айат ал-Курси* («Престольный стих») <sup>25</sup>. После вечернего намаза — суру *ал-Кафирун* и суру *ал-Ихлас*. После намаза последней вечерней молитвы — *айат ал-Курси*.

Четверг, двадцать седьмое число упомянутого месяца. Удостоился счастья целовать ноги. Речь зашла о великом терпении в том смысле, как говорят в народе: «Кто терпит, в отличие от нетерпеливого, способен на удивительные деяния». Затем соблаговолил изречь: «Дошло до наших дней, что мудрец Сократ, да будет милость к нему Аллаха, имел двадцать сыновей (видимо, описка: двух сыновей. — Л. Т.-С.). Однажды на них обвалилась кровля [дома] и все его сыновья погибли. Когда известили об этом Сократа, он даже не изменился в лице, выказав стойкое терпение». В продолжение этого заметил: «Маджнуну сообщили, что Лайли умерла. Сказал: „Не раскаиваюсь, что полюбил ту, которая должна была умереть“» (с. 23).

Наступила ночь пятницы. Рассказал историю некой благочестивой и достойной женщины, о которой в среде шайха Фаридуддина, да пребудет его святая тайна, поговаривали, что это мужчина в облике женщины. Затем соблаговолил сказать: «Дервиши сначала молятся за бла-

---

<sup>25</sup> Айат ал-Курси — стих двести пятьдесят шестой из второй суры Корана, читаемый в качестве молитвы по разным поводам и как слово Божье обладающий могущественным воздействием [2:256].

гонравных женщин, затем — за благонравных мужчин, а потому упоминают также сначала благонравных женщин, затем — мужчин. Ведь когда из чашобы выходит лев, никто не спрашивает, самец он или самка? Тем более человеческое дитя, которое должно быть преданным и богобоязненным независимо от пола». Шайх далее прочел следующие две мисры:

Если я буду благонравным, меня и примут за такого,  
Если я окажусь никудышным, меня и причислят к подобным (с. 23).

Вторник, тринадцатое число месяца раджаба указанного года. Удостоился чести целовать ноги. Спросил меня, раба верноподданного: «С кем ты чаще всего общаешься?» Я назвал некоторых друзей из окружения шайха. Похвалил меня и прочел следующий байт:

С влюбленными общайся и прими бремя Влюбленности,  
С теми, кто не влюблен, не сближайся.

И добавил: «Это слова шайха Абу Са'ида Абу-л-Хайра, да святится тайна его, ибо в правилах шайхов спрашивать, с кем беседует тот или иной (мурид), дабы стало понятным, кто он и с кем».

Разговор коснулся ночи *лайлат ал-рагоиб* (ночь под первую пятницу месяца раджаба, в которую был зачат Пророк, мир да пребудет над ним). СблагОВОлил сказать: «В сей ночи много благого, и одно из благ, если свершить в эту ночь намаз, не умрешь в этот год».

Речь зашла о намазе Ходжи Увайса Карани<sup>26</sup>, да будет милостив к нему Аллах, и учитель сказал: «Этот намаз нужно совершать третьего, четвертого и пятого числа месяца раджаба, а также четырнадцатого, пятнадцатого и в конце месяца — двадцать третьего, двадцать четвертого и двадцать пятого».

Затем много говорил о преимуществах этого намаза. И благосклонно рассказал: «В мадраса Му'иззи был некий ученый по имени мавлана Зайнуддин. Человеком он был небогатым, но основательных знаний. О чем бы его ни спросили, он на все знал точный ответ и выделялся среди других во время диспутов. Молва о его учености распространилась повсюду. Хотя он повторял: „Я никогда не учился и не был ничьим учеником. Будучи взрослым, совершал намаз, предписанный Увайсом Карани, и горячо просил его помочь в приобретении чудесных (*карамат*) знаний. Всевышний внял моим просьбам и во имя исполнения этого намаза открыл мне врата знаний, дабы я мог правиль-

---

<sup>26</sup> Увайс ал-Карани — аскет из Йемена, современник Пророка, с которым Мухаммад никогда не встречался, но знал о нем как о праведнике, получившем заочно дыхание Милостивого (*нафас ар-Рахман*), которое долетело до Пророка, ощутившего его как милость Божью. Был инициирован духом Пророка. Поэтому дервишей, не имевших прямого наставника (*муришда*), именовали *увайси*.

но истолковать любую возникающую проблему“». Шайх добавил: «Благодаря этому намазу не только открываются врата знаний, но и даруется продление жизни». В связи с этим поведал о шайхе Бадруддине Газнави, да будет милостив к нему Аллах, который совершал этот намаз ежегодно в указанные сроки. Но однажды, решив уйти на покой, не свершил его и умер в тот же год (с. 23).

Вторник, двадцать третье число месяца раджаба упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Разговор зашел о строительстве и разрушении Ка'бы. Благословенным языком молвил: «Ка'бу разрушали дважды. Посланник Божий, мир да пребудет над ним, предрек, что Ка'бу разрушат дважды, на третий раз ее поднимут в небо, и это случится перед концом света, в День Страшного суда, когда в Ка'бу приташат идолов и женщины будут плясать перед одним из них, по имени Уззо. Вот тогда и поднимут Ка'бу в небо» (с. 24).

Среда, пятнадцатое число месяца ша'абана упомянутого года. Удостоился счастья целовать ноги (шайха), который призвал меня к себе и потребовал готовиться к послушанию и служению Богу посредством обрядов вирда, молитв, изучения книг отдельных шайхов и работы над собой. Затем в присутствии избранных друзей и братии пожаловал мне кулах и дорогой халат, хвала Аллаху, Властелину миров!

Среда, двадцать второе число того же месяца того же года. Удостоился счастья целовать ноги. Речь зашла о чтении Корана и ночной молитве, некоторые выстаивают ее в мечети. Я, верноподданный раб, осмелился спросить: «Можно ли совершать ночную молитву дома?» Ответил: «Дома можно прочесть одну третью часть, а окончить лучше в мечети». Далее заговорили о некоем человеке, который ночи напролет читал намаз в мечети Дамаска с намерением получить место шайх ал-ислама. Глаза шайха наполнились слезами, и он благосклонно молвил: «Сначала следует спалить шайх ал-ислами (мечту о получении места главы общины), потом обитель (*ханаках*) и, наконец, себя» (с. 24). Затем поведал историю одного бакалейщика, да будет милостив к нему Аллах, который постился в течение двадцати пяти лет, и никто не знал и не ведал об этом, даже члены его семьи. Если он находился дома, он делал вид, что поел в лавке (*дукане*), а в дукане — что поел дома. Далее благословенно изрек: «Подлинное намерение (*нийат*) должно быть праведным, ибо люди судят по действиям, а Всевышний — по намерениям. Вскоре этого бакалейщика призвали, чтобы назначить попечителем, но он отказался, сказав, что когда-то мечтал об этом, а теперь служит Всевышнему лишь во имя Его Самого и не хочет запятнать себя этим назначением» (с. 24).

Далее благословенным языком добавил: «В соборной мечети Дамаска большие вакфные богатства, поэтому ее настоятель обладает огромной властью и подобен второму падишаху, ибо когда у настоящего



правителя возникает нужда в чем-либо, он берет в долг у этого настоятеля» (с. 25).

Пятница, девятое число месяца рамазан упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Один из присутствующих рассказал следующую притчу: «Некий благочестивый человек очень хотел прислуживать, как дервиш, шайху. Его спросили: „Почему не пойдешь в услужение к ходже?“ Ответил: „Когда я решил принести присягу и дать клятву верности, я отправился к нему и увидел повсюду расстеленные скатерти и зажженные свечи. Это поколебало мою веру, и я вернулся назад“. Ходжа, да будет милостив к нему Аллах, услышав это, повернулся к присутствующим и молвил: „Когда здесь были расстеленные скатерти и зажженные свечи?“ Затем, улыбнувшись, добавил: „Поскольку он не созрел к присяге на верность (ходже), все это ему только померещилось“. Я, верноподданный раб, сказал: «Даже если были расстелены скатерти и зажжены свечи, разве можно отказываться от своей убежденной преданности?» На что шайх благосклонно ответил: «Для одних важно малозначительное, другие — свято чтят стойкую преданность в вере» (с. 25).

Затронули тему точного выполнения распоряжений пира. Соблаговолил изречь: «Однажды шайх ал-ислам Фаридуддин, да святится тайна его, поднял в молитве руки и спросил: „Кто хочет заучить эту молитву?“ Я понял, что шайх имел в виду меня, и почтительно сказал: „Если будет на то распоряжение, я готов заучить эту молитву“. Шайх протянул мне молитву, а я спросил: „Могу ли я один раз прочесть ее перед вами, а уж затем заучить?“ Приказал: „Читай!“ Я прочел, он поправил некоторые арабские слова и повелел: „Читай так!“ Я прочел так, как указал шайх. Хотя мое чтение не искажало смысла, но с тех пор я читаю эту молитву, как научил меня мой шайх. Мавлана Бадруддин Исхак<sup>27</sup>, да будет милостив к нему Аллах, сказал мне: „Ты поступил правильно, что прочел эти арабские слова так, как указал шайх“. — „Даже если мне станут доказывать по грамматике Сабавейха, что эту молитву следует читать по-другому, я буду читать так, как научил меня шайх“. На это замечание мавлана Бадруддин соблаговолил сказать: „Из всех нас только ты так свято блюдешь этикет (*адаб*) взаимоотношений наставника и ученика (*мурид*)“».

Разговор перекинулся на особые правила служения пиру. Соблаговолил изречь: «Слышал я от шайх ал-ислама Фаридуддина, да святится тайна его, что он однажды допустил оплошность в то время, когда служил пиру своему „полюсу мира“ — Ходже Кутбуддину Бахтийару

<sup>27</sup> Бадруддин Исхак — зять Фаридуддина Мас`уда, на дочери которого — Биби Фатиме — был женат.

Каки<sup>28</sup> (*Уши*), да святится тайна его: „Я испросил у него разрешение на сорокадневный пост (чилла) и отшельническое уединение. На что полюс мира, ось Истины, блюститель божественных законов и веры соблаговолит ответить: ‘В этом нет никакой нужды, ибо известно, что наши ходжи не давали таких предписаний’. Я стал оправдываться, что никаких намерений таким путем приобрести известность у меня не было. Святой шайх, полюс мира, ось Истины, блюститель законов и веры, промолчал. И я всю жизнь мучился раскаянием, молясь о прощении за то, что осмелился возразить его повелениям“».

Закончив эту исповедь, ходжа, да будет милостив к нему Аллах, рассказал: «Я тоже однажды совершил ошибку в пору служения шайху Фаридуддину, да будет милость Божья над ним. Как-то он принес для совместного полезного прочтения список рукописи ‘*Авариф*’<sup>29</sup>, сделанный мелким неразборчивым письмом и попорченный. Чтение было затруднительно и продвигалось медленно. Я вспомнил, что видел другой список этой рукописи у шайха Наджибуддина Мутаваккила<sup>30</sup>, да будет милостив к нему Аллах, и сказал об этом шайху. Видимо, эти слова запечатлелись в его памяти как непозволительно дерзкие, ибо прошло несколько часов, прежде чем он соизволил изречь: „Не пристало дервишу исправлять поврежденную рукопись“. И повторил это выражение несколько раз своим благочестивым голосом. Мавлана Бадруддин Исхак, да будет милостив к нему Аллах, сказал: „Шайх повторяет эти слова специально для тебя“. Я вскочил с места, обнажил голову, упал в ноги шайху и сказал: „Прибегаю к Вашему умению знать истинное — целью моей было лишь намекнуть Вам, властелину моему, что я видел более неповрежденную рукопись, о чем и сказал, не имея в виду ничего другого“. Но сколько я ни раскаивался и ни просил прощения, — видел, что это не повлияло на шайха и он не простил меня. Опечаленный, я встал и вышел, не зная, что мне делать и куда податься. Не приведи Господь никому таких страданий и таких печальных дней. В оцепенении брел я так, пока не дошел до колодца

<sup>28</sup> Кутбуддин Бахтийар Каки (ум. 1236), выдающийся суфий, *мурид* основателя индийской ветви *Чишитийа* Му’инуддина Сиджзи (1142–1236) и *муриид* Фаридуддина Мас’уда Гандж-и шакара (1172–1265), в тексте назван *Уши* — из среднеазиатского Оша, жил в добровольной бедноте, питаясь черствым хлебом, отсюда и прозвище *Каки* («сухой»).

<sup>29</sup> ‘*Авариф ал-ма’ариф*, знаменитое руководство по вопросам этики и практики суфизма, принадлежит перу Шихабуддина Абу Хафса Умара ас-Сухраварди (1145–1234/35) — племянника Зайнуddина Абу-н-Наджиба ас-Сухраварди (1097–1168), автора *Адаб ал-муридин*. Оба сочинения стали основополагающими не только для братства *Сухравардийа*, но и для членов *Чишитийа*, не выработавших своей собственной доктринальной системы.

<sup>30</sup> Наджибуддин Мутаваккил — младший брат шайх ал-ислама Фаридуддина Ма’суда.

и хотел было броситься в него, но передумал и сказал себе: „Не дай Бог такого бесчестия даже последнему нищему. Это Всевышний послал мне высочайшую степень страдания, где каждый вздох — крик боли, влекущий в бездну мучений“. Сказав это, я покинул пустыню, плача и стеная. И только Всевышний ведает, что я испытал в те минуты. Далее события развивались так. У шайха был сын по имени Шихабуддин<sup>31</sup>, да будет милостив к нему Аллах. Между мною и им была дружба, связанная с совместным прохождением Пути. Узнав о моем состоянии, он отправился к шайху и в лучшем виде поведал ему о всех моих мытарствах. Шайх направил ко мне (мурида) Мухаммада и приказал явиться к нему. Я пришел и преклонил голову к его святым стопам. Он остался доволен и сказал: „Я все это предпринял для совершенствования твоего“. В этот день я услышал от него следующее изречение: „Пир для мурида подобен *машиата* (женщине, наряжающей и причесывающей невесту). Пир для мурида — украшатель“. И он одарил меня особой одеждой. Слава Аллаху, Властелину миров!» (с. 26–27).

Среда, двадцать третье число того же месяца того же года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла об усердии при послушании. Благословенно изрек: «Когда человек только приступает к практике послушания, ему трудно справляться со своим *нафсом* (карнальным животным началом). Когда же человек ревностно исполняет специальные требования, Всевышний дарует ему облегчение, подобно тому как в любом деле — начало затруднительно, а последующие этапы — полегче» (с. 27–28). Затем рассказал притчу о шайхе Наджибуддин Мутаваккиле, да будет милосердие Божье над ним, который давно вынашивал планы написать сочинение «Джами' ал-хикайат», но у него не было средств на покупку бумаги и всего необходимого, так как он получал маленькое жалованье. Короче говоря, однажды к нему в ученики пришел некий Хамид, да будет милостив к нему Аллах, Наджибуддин сказал ему, что с давних пор мечтает написать «Джами' ал-хикайат», да все никак не получается. Хамид спросил: «Сколько сейчас у тебя найдется наличными?» Шайх сказал: «Один дирхам». Хамид взял эти деньги, купил на них бумагу и принес. Работа началась. Еще не была исписана приобретенная бумага, как по милости Аллаха появилась новая возможность покупки бумаги, предметов письма и оплаты переписчику. А щедрость и милость Аллаха росла и росла, пока вскорости книга не была готова в лучшем виде. Отсюда следует: если в каком-нибудь деле есть Божий промысел, оно всенепременно будет завершено.

---

<sup>31</sup> Шихабуддин — сын Фаридуддина Мас'уда, названный в честь Шихабуддина Абу Хафса Умара ас-Сухраварди (1145–1234/35).

Далее речь зашла о заслуженном восхвалении духовного совершенства шайха Наджибуддина Мутаваккила, да будет милостив к нему Аллах, ибо отличался он крепкой верой на Пути соединения с Истиной. «Однажды, когда я был молод и кудри вились по плечам, я, прислуживая шайху Наджибуддину, попросил: „Прочти, пожалуйста, суру *Фатиха* с тем, чтобы стал я судьей (*кази*)“». Шайх Наджибуддин промолчал. Мне показалось, что он не расслышал, и я повторил еще раз. Он опять промолчал. Когда я повторил в третий раз, он улыбнулся и сказал: „Не становись судьей, стань кем-нибудь другим“. И Ходжа, да будет милость к нему Аллаху, добавил: „Его неприязнь к судейству была столь велика, что он отказался прочесть даже *Фатиху*“» (с. 28–29).

Среда, десятое число того же месяца того же года. Удостоился чести целовать ноги. Все сидели на веранде, в длинном проходе недалеко от лестницы. Знаком показал, чтоб я сел на одну из ступенек лестницы близ двери, и всякий раз, когда створка двери открывалась от ветра, я придерживал ее рукой и наконец ухватил надежно. Прошло немало времени, пока шайх не взглянул в мою сторону и не увидел, что я сижу и продолжаю придерживать створку двери. Спросил: «Почему не отпускаешь ее?» Потупив взор, сказал: «Я держу эту створку». Он улыбнулся и соблаговолил сказать: «Ты взялся за эту дверь и взялся накрепко». Затем благословенно молвил: «Шайх Бахауддин Закария, да будет милостив к нему Аллах, говорил: „Сколько бы ни было дверей и створок, крепко держись только за одну!“»<sup>32</sup> (с. 29).

Далее речь зашла о молитве благих деяний (*ма'сара*)<sup>33</sup>. Соблаговолил изречь: «Если с человеком приключится беда и его постигнет несчастье, которого ничем не устранить, в пятницу он должен от утреннего намаза до вечернего целый день не заниматься ничем другим, как только постоянным повторением следующих трех святейших имен: Йа Аллах, Йа Рахман, Йа Рахим (О Господь, о Милостивый, о Милосердный!). И он обретет спасение от бед» (с. 29).

Суббота, двадцать восьмое число месяца шаввала упомянутого года. В этот день, удостоившись чести целовать ноги, я, ничтожный раб, решил показать (шайху) собранные мною его благодетельные изречения. Выбрав приличествующий для этого спокойный момент, я, потупив взор, поведал, что имею нижайшую просьбу. Сказал: «Говори». Я, ничтожный раб, сказал: «Больше года я привязан к Вам духовными узами, и всякий раз, когда мне выпадала честь припасть к Вашим ногам и внимать Вашим полезным речениям, были ли это проповеди и наставления, призывы к повиновению и послушанию или рассказы о шайхах

<sup>32</sup> Т.е. следуй одному наставнику — пиру.

<sup>33</sup> Ма'сара — молитва, способствующая благому исходу того или иного деяния.

и их просветленном состоянии, они всегда доходили до моего слуха, и я неизменно извлекал пользу из этих живительных слов, поэтому возымел желание, чтобы стали они руководством для меня, несчастного, в ревностном служении и послушании Вам. В меру своего разумения я изложил все услышанное в письменном виде, помня, что Вы много раз милостиво замечали, что книга о шайхах и их указаниях на прохождение Пути должна стать руководством для страждущих совершенствования. Однако ни одно из собранных речений, включающих живительные сведения о состояниях души, изложенные мною с Ваших благословенных слов, не могут стать направляющими без Вашего на то повеления. За сим пребываю в ожидании исходящих от Вас распоряжений» (с. 30).

Ходжа, да будет во Благо помянуто его имя, выслушав мою просьбу, поведал следующее: «Когда я прибыл в услужение к шайху а-Исламу Фаридуддину, да святится тайна его, и связался с ним духовными узами, я твердо решил для себя: все, что услышу из его благословенных уст, стану записывать. В первый же день, когда удостоился чести целовать его ноги, я услышал слова, сказанные его святым языком:

Эй, аташ-е ферагат, делха кабаб карда,  
Сейлаб-е эштиакат джанха хараб карда (с. 30).

О, жар (мучения от) разлуки с Тобой испепелил сердца,  
Половодье страсти к Тебе сокрушило души.

Во мне снова возникло жгучее желание припасть к его ногам, но меня сковал страх. Шайх, увидев мое смятение, молвил своим святым языком: „Из всего внутреннего самое страшное — чувство растерянности, ибо сомнение — враг веры“. И Ходжа добавил: «Все, что я услышал в тот день от шайха, я записал, а придя домой, переписал. И поступал так всегда: записывал всё услышанное, а затем показывал ему. И он, собираясь о чем-либо сказать, рассказать ли притчу, дать ли указание, спрашивал: „Готов ли ты в мое отсутствие следовать тому сокровенному, чему я тебя научил, дабы я мог оценить твою тягу к послушанию?“» Затем Ходжа, да славится имя его, сказал: «И удостоверился я в чуде (*карамат*), когда некто принес мне белые листы бумаги, собранные воедино, куда я записывал назидания, услышанные от шайха, сверху приписав: „Слава Аллаху, и Хвала Ему, и нет Бога, кроме Аллаха, и Аллах — Велик. И нет большего могущества и силы, кроме как у Всевышнего Великого Аллаха“. После этого я записывал всё услышанное от шайха. Этот сборник и сейчас хранится у меня» (с. 31).

Затем спросил, принес ли я свои бумаги. Ответил: «Да» — и передал в его благословенные руки шесть исписанных мною листов. Он

все прочитал с удовольствием, похвалил и сказал: «Хорошо записал». В двух-трех местах были допущены пропуски. Спросил: «Почему оставил место?» Ответил, что не знаю, какую букву следует написать. Он любезно дописал некоторые окончания слов, проявив снисхождение к допущенным ошибкам. Хвала Аллаху, Господу всех миров!

Когда заговорили о *сукре* и *сахве*<sup>34</sup>, ходжа, да будет милостив к нему Аллах, привел стихи Сана'и<sup>35</sup>:

Не выставляй напоказ красоту, воспаляющую сердце,

Как только показал(а) — подожги руту.

(Дымом от сожжения зерен руты окуривают от сглаза. — Л. Т.-С.)

Что есть та твоя красота? — опьянение твое.

А что есть та твоя рута? — Бытие твое (с. 33).

Затем благосклонно поведал: «То, что святые выказывают наружу, — от их опьянения (происходит). И они люди, [приверженные] *сукру*, в противовес пророкам — приверженцам *сахва*. Сана'и называет опьяненными тех, кто выдает сокровенную тайну: *ан джамал-е то чист?* — *Масту-е то*». Затем благосклонно поведал: «У человека есть Путь к раскрытию завесы и чудес, совершаемых авлийа. И этот [Путь] — стойкое следование Любви [к Всевышнему]».

Суббота, двадцать третье число месяца зу-л-ка'да упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Вошел молодой человек. Ходжа, да будет во Благо поминание его имени, спросил у него: «У какого пира был муридом твой отец?» Тот ответил: «Он был муридом шайха Джалалуддина Тебризи<sup>36</sup>, да будет милостив к нему Аллах». Ходжа, да будет во Благо помянуто его имя, сказал: «Шайх Джалалуддин мало кому протягивал руку, как, впрочем, и кази Хамидуддин Нагори, да будет милостив к нему Аллах, и маулана Бурхануддин Гариб, да будет милостив к нему Аллах, ибо их старцы и шайхи всегда придерживались такого правила». И добавил: «Нет порока ни в том, что берут муриду в обучение, ни в том, что отказывают в протянутой руке».

Речь зашла о *сама'* и возникающем от него состоянии экстаза. Благосклонно поведал: «Во время *сама'* нараспев повторяют девяносто

---

<sup>34</sup> *Сукр* — духовное опьянение любовью к Богу (антоним *сахв* — «трезвость»). Согласно ал-Худжвири, в основе учения Абу-л-Касима Мухаммада ал-Джунайда ал-Багдади лежит «трезвость» (*сахв*), а для Абу Йазиды (Байазиды) Тайфура ал-Бистами характерны восторг и «опьянение» (*сукр*).

<sup>35</sup> Сана'и (ум. 1141) — известный поэт-мистик, писавший на фарси.

<sup>36</sup> Джалалуддин Тебризи (ум. 1244) — известный мистик, ученик Абу Хафса Умара Сухраварди, в начале XIII в. отправился с прозелитической миссией в Бенгалию, где и умер. В *Фава'id ал-Фу'ад* приводится сообщение о том, как он заботился о своем муршиде Абу Хафсе: повсюду сопровождал его, водрузив себе на голову переносную жаровню, дабы еда для его наставника оставалась постоянно теплой.

девять имен Бога, каждое из которых имеет определяющее значение». Затем упомянул имя шайха Шихабуддина Сухраварди<sup>37</sup>, да будет милостив к нему Аллах, и сказал, что он не внимал *сама*'. По этому поводу шайх Наджмуддин Кубра<sup>38</sup>, да будет милостив к нему Аллах, говорил: «Все возможные для людей наслаждения были дарованы шайху Шихабуддину, кроме удовольствия от внимания *сама*'».

Речь зашла о могилах Лохавара. Благосклонно заметил: «Там спят многие великие мужи» — и спросил меня, ничтожного раба: «Ты бывал в Лохаваре?» Ответил: «Да, и посетил могилы некоторых великих, в том числе шайха Хусайна Зинджани, да будет милостив к нему Аллах, и других святых». В связи с этим изрек: «Шайх Хусайн Зинджани и шайх Али Худжвири<sup>39</sup> — оба были муридами одного пира, и тот пир был Полюсом мира. Хусайн Зинджани давно проживал в Лохаваре. Их пир повелел Али Худжвири, чтобы он направился в Лохавар. Когда Али Худжвири напомнил пиру, что там проживает Хусайн Зинджани, тот повторил: „Ты ступай туда“. Али Худжвири прибыл в Лохавар ночью, а утром следующего дня носилки с телом шайха Хусайна вынесли из дома (для погребения)».

Речь зашла о поэзии. Благосклонно промолвил: «Некоторые шайхи обладают хорошим поэтическим даром и читают много стихов, как, например, шайх Ахад Кирмани, шайх Абу Са'ид Абу-л-Хайр и другие

---

<sup>37</sup> Шихабуддин Абу Хафс Умар ас-Сухраварди (1145–1234/35) — известный суннитский проповедник и наставник, племянник Абу Наджиба ас-Сухраварди (1097–1168), автор '*Авариф ал-ма'ариф*' и эпоним братства. В отличие от *Чистийа* братство *Сухравардийа* не стояло в оппозиции к властям предрержащим.

<sup>38</sup> Абу-л-Джаннаб Ахмад Наджмуддин Кубра (1145–1220), уроженец Хивака (Хорезм), основатель братства *Кубравийа*, стоял во главе ханакаха в Хорезме, а его любимый ученик — Сайфулдин Бахарзи (ум. 1261) — в Соктари под Бухарой: преемники Наджмуддина Кубра распространили его идеи вплоть до западных границ Китая. Наджмуддин Кубра учил следовать Пути Джунайда, т.е. отправлять ритуальные обязанности, соблюдать пост, молчать, отрешаться от мирского, мысленно помянуть Бога, ориентироваться на наставничество духовного руководителя, объясняющего *муриду* значение его снов и видений и дающего в связи с этим те или иные предписания. Наджмуддин Кубра сформулировал десять принципов «Пути, ведущих к Богу». В братстве *Кубравийа* была разработана система цвето-световой символики, каждый цвет которой отражал ту или иную ступень на Пути познания. Согласно легенде, Кубра погиб во время взятия монголами Гурганджа, который он защищал вместе со своими учениками. В своей суфийской обители подготовил ряд знаменитых суфиев, среди которых Фаридулдин Аттар (ум. ок. 1225).

<sup>39</sup> Абу-л-Хасан Али ибн Усман ал-Джуллаби ал-Худжвири ал-Газнави — известный богослов, автор *Кашиф ал-махджуб*, где изложены история, миропонимание и практика суфизма, а также краткие жития семидесяти четырех наиболее известных шайхов. Важно отметить, что этот труд написан на персидском языке в Лахоре, ставшем первым центром ирано-мусульманской культуры на Южноазиатском субконтиненте.

великие, такие как шайх Сайфуддин Бахарзи<sup>40</sup>, который был сведущ во многом настолько, что состоящие у него на службе муриды зывали к нему: „От каждого шайха остались книги и сочинения, почему ты ничего не напишешь?“ Он отвечал: „Каждый мой бейт равен целой книге“».

В этот день шайх повелел мне, верному рабу, прочесть намаз *иш-рак* в шесть рак'атов: в первом рак'ате после «*Фатихи*» прочесть аят «ал-Курси» до «холедун», а во втором рак'ате — суру «ан-Анбийя» и суру «ан-Нур». В третьем рак'ате после „*Фатихи*“ и следовало прочитать суру ал-Фалак в четвертом — суру «ан-Нас». Наконец, в пятом рак'ате читать после «*Фатихи*» суру «ал-Кафирун», в шестом суру «ал-Ихлас» (с. 35). И после каждого рак'ата трижды произнести «Аминь».

Четверг, одиннадцатое число месяца зу-л-хиджжа упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о правилах поведения в маджлисах, о том, как войти и какие места занять на собрании. Благоклонно промолвил: «Правило предписывает, войдя в собрание и увидев свободное место, занять его, не раздумывая, выше оно или ниже». В связи с этим поведал, что Посланник, да пребудет с ним мир, сидел в окружении друзей, когда пришли еще три человека. Один из них, увидев в окружении свободное местечко, быстро уселся там. Второй, не найдя места в круге, сел за этим кругом. Третий огляделся по сторонам и ушел. Прошло немало времени, прежде чем Посланник, да пребудет с ним мир, соблаговолил сказать: «В это время сюда явился архангел Джабраил и сказал мне, что Всевышний повелел ему передать, что тот из троих, кто пришел и, найдя место в круге, сел, находится под Моей защитой. Смирность того, кто, не найдя места, сел поодаль, Мы приняли и завтра, в День Страшного Суда, не станем его срамить. От того же, кто повернулся и ушел, Милость Наша так же отвернется». Ходжа, да будет благословенным поминание его имени, сказал: «Правило предписывает такое поведение: каждый пришедший

---

<sup>40</sup> Сайфуддин Бахарзи (ум. 1261) — один из прославленных халифа шайха Наджмуддина Кубра (ум. 1220). По велению своего именитого наставника после второго сорокадневного затворничества (*халват*) он был направлен в Бухару с большими полномочиями. Живя и проповедуя в Бухаре на протяжении многих лет, он снискал любовь и уважение, заслужив в народе прозвище *Шайх мира* (*Шайх-и 'алам*). Его персидские и арабские любовно-мистические мисра' и бейты достаточно известны в агиографической литературе и приводятся, в частности, в *Фава'id ал-фу'ад* как образцы декламации на суфийских собраниях (*маджлис*), подтверждающие для наглядности тот или иной аят Корана. Из произведений Сайфуддина Бахарзи сохранился лишь небольшой трактат *Любовь* (*Ишк*), рукопись которого была обнаружена в частной библиотеке и опубликована в 1969 г. иранским исследователем Ирадж Афшаром. Сочинение свидетельствует как о знакомстве Бахарзи с трактатом Абу Али ибн Сины того же названия, так и с трудами древних греков, к которым автор апеллирует. Свое учение Бахарзи распространял на понятном его слушателям фарси, именно поэтому его поэзия была так популярна прежде всего у среднеазиатских и индийских суфиев.



на маджлис должен занять свободное место, если же такового не найдется, сесть поодаль» (с. 36).

Воскресенье, двадцать первое число месяца зу-л-хиджжа упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о чтении нараспев Корана (*тилават-и Кур'ан*). Благосклонно изрек: «Если чтен при чтении Корана получает наслаждение и умиротворение от того или иного айата, ему следует повторить его несколько раз». Затем изрек: «При чтении Корана нараспев и при *сама'* возникает три вида благоденствия: озаренность (*анвар*), особые экстатические состояния (*ахвал*) и проявленность (*асар*). Они снисходят из трех миров: из мира высшей божественной власти (*алам-и малакут*); из мира божественного могущества (*алам-и джабарут*)<sup>41</sup> и из мира предметного и тварного (*алам-и мулк*). Эти три блаженства, снизошедшие сверху, опускаются в три места: души, сердца и тела. Сначала из мира *малакут* божественный свет снисходит на души, затем из мира *джабарут* — на сердца и, наконец, из тварного мира — на тела. Таким образом, сначала множественный свет (*анвар*) снисходит из царствия *малакут* на души, затем то, что возникает в сердцах и называется *хал* (экстатическим состоянием), снисходит на сердца из мира *джабарут*, и, наконец, *проявленность движения* и перемещения, именуемая *проявленностью (образов)*, снисходит на тела. Хвала Аллаху! Властелину миров!» (с. 36–37).

Речь зашла о милостыни (*садака*) и об условиях ее раздачи, при соблюдении которых *садака* может быть зачтена. Первое — это давать милостыню из того, что дозволено законом. Второе — давать человеку добропорядочному, наказывая не расходовать ее на беспутство. Надо также соблюдать следующие правила: прежде всего, давать милостыню со смирением, удовольствием и от всего сердца; затем, делать это незаметно и, наконец, не говорить об этом и не связывать *садаку* с изъяснением признательности (с. 37).

Затем поведал притчу об Абу Бакре Сиддике (Правдивейшем)<sup>42</sup>, — да будет доволен им Аллах! — который принес Посланнику, мир да пребудет над ним, все свое имущество в сорок тысяч динаров. Посланник, мир да пребудет над ним, спросил: «Что ты оставил своим детям и семье?» Ответил: «Господа и Его Посланника, и этого достаточно». Затем пришел Умар, да будет доволен им Аллах, и принес по-

<sup>41</sup> Алам-и малакут (букв. «мир царствования») — один из миров космоса, небесное царство, где обитают ангелы; алам-и джабарут (букв. «мир могущества») — небесный мир, мир духовных сущностей; алам-и мулк (букв. «мир явного») — посякосторонний мир.

<sup>42</sup> Абу Бакр Сиддик (годы правления 632–634) — один из четырех праведных халифов (*ал-хулафа ар-рашидун*), среди которых Умар ибн ал-Хаттаб (годы правления 634–644), Усман ибн Аффан (годы правления 644–656) и Али ибн Аби Талиб (годы правления 656–661).

ловину того, что до него принес Абу Бакр Сиддик. Пророк, мир да пребудет над ним, спросил: «Что ты оставил детям и семье?» Ответил: «Я оставил семье половину того, что принес». На что Пророк, мир да пребудет над ним, сказал: «Разница между вами как разница между вашими двумя фразами». То есть он особо отметил благое деяние (*карама*)<sup>43</sup> Абу Бакра Сиддика, да будет доволен им Аллах. И далее поведал: «В день передачи сорока тысяч динаров явился к Посланнику, мир да пребудет над ним, архангел Джабраил, мир да пребудет над ним, облаченный в палас (*гилим*) без ворса, скрепленный гвоздем. Посланник, мир да пребудет над ним, спросил: «Что за одежда на тебе?» Джабраил сказал: «О Посланник Аллаха, сегодня всем ангелам было велено облачиться сообразно с Абу Бакром Сиддиком, да будет доволен им Аллах, поэтому мы и облачились в *гилим*, скрепленный гвоздем». Ходжа, да будет во Благо поминание его имени, прочел следующие две мисры:

(Одни) благодарно дают сорок тысяч динаров,  
(Другие же) облачились в *гилим* Любви, скрепленный  
гвоздем (с. 37).

Речь зашла о значении дозволенного (*масдик*). Рассказал, что праведный халиф Умар, да будет доволен им Аллах, подарил одному лошадь, которая настолько исхудала, что (Умар), устыдившись, хотел ее выкупить. Когда об этом узнал Посланник Аллаха, мир да пребудет над ним, он запретил делать это, сказав: «Подаренное нельзя выкупать обратно».

Речь зашла о щедрости и благе угощения. Сказал: «Накормить друзей на пять дирхамов лучше, чем отдать садака на двадцать дирхамов».

Понедельник, двадцать девятое число месяца зу-л-хиджа 709 г. (с. 39). Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о заслугах и обстоятельствах жизни Ибрахима Адхама<sup>44</sup>, да будет милостив к нему Аллах. Сказал: «Он девять лет прожил пустынником в пещере, поклоняясь Всевышнему, Великому и Всемогущему. В одну из очень холодных

---

<sup>43</sup> Карамат — благое деяние; чудотворный дар, осуществляемый с соизволения Божьего.

<sup>44</sup> Ибрахим ибн Адхам (ум. 790) — араб из племени Бану Тамим. Основал первую школу мистиков. Известный персидский поэт Фаридуллин Аттар (ум. ок. 1230) в своем труде, посвященном жизнеописанию суфийских шейхов и получившем название «Повесть о друзьях Божьих» (*Тазкират ал-аулия*), уделяет ему значительное место. По легенде, был царем Балха, под влиянием мистического порыва покинувшим царство, жену и сына и ушедшим в Медину, где жил в нищете, занимаясь тяжелым физическим трудом. На связь этого повествования о полумифическом герое с легендой о Будде впервые обратил внимание И. Гольдциер, а Л. Массиньон указал на его манихейскую версию.

ночей он так сильно замерз, что почувствовал, что пришла погибель, пока рука его не коснулась чего-то теплого, как овчина. Он натянул ее на себя. Когда наступил день, встал, откинув „овчину“, и увидел, что это живой дракон со страшными, открытыми, взирающими на него глазами. Ибрахим Адхам был потрясен, но вот услышал голос: „Мы спасли тебя от возможности погибнуть от холода, накрыв драконом, который есть не меньшая погибель“» (с. 39).

Затем поведал притчу о другом дервише, с которым случилось подобное чудо. Дервиш упал в колодец, но не было веревки, чтобы выбраться, и он оказался на краю гибели, пока не заметил нечто похожее на веревку, спускающуюся сверху. Обрадовался, что в этом его спасение, ухватился за нее и выбрался наружу. Внимательно оглядевшись, увидел льва, мирно отдыхающего неподалеку. И был ему голос: «Мы спасли тебя от льва-убийцы». И рассказал еще о некоторых чудесных деяниях (*карамат*) друзей Божьих (*авлия*).

Речь зашла о пользе внутренней борьбы со страстями (*муджахада*). Сказал, что Шуджа' Кирмани, да будет милостив к нему Аллах, сорок лет не спал по ночам. Через сорок лет, в одну из ночей, увидел во сне Божественное Величие. С тех пор всюду носил с собой постельные принадлежности, чтобы еще раз увидеть во сне этот божественный дар, пока не услышал глас: «Богатство того сна — плоды твоей бессонницы» (с. 40).

Далее речь зашла о накоплении (*джам'*) и расходовании (*хардж*). Поведал, что этот хадис толкуют двояко: 1) дозволенное — в счет, а недозволенное — в наказание, т.е. то, что собрано из дозволенного, учитывается, а то, что из недозволенного (*харам*) — принесет мучение и наказание; 2) и дозволенное — в наказание, и недозволенное — в наказание. Что недозволенное — в наказание, это понятно, а почему дозволенное — в наказание? Сказал: «Когда человека выставят под солнце Страшного Суда и спросят: „Откуда твой барыш и каковы твои траты?“ — это и будет мучением и наказанием. Некоторые утверждают, что это слова праведного халифа Али, да будет доволен им Аллах: „Дозволенное — в счет, а недозволенное — в наказание“» (с. 40).

Речь зашла о том, что некоторые шайхи не принимают дары. Сказал: «Существуют определенные условия их получения и употребления. Получающий должен принимать только дозволенное. Человек не должен никогда ничего желать ни языком, ни сердцем». В связи с этим поведал притчу о некоем старце, который говорил: «Я никогда ни у кого ничего не прошу, и нет в моем сердце алчности, но если мне что-то приносят, я принимаю, будь это, для примера, даже шайтан (*сатана*)». Ходжа, да будет во Благо поминание его имени, улыбнулся и

продолжал: «Тот старец так сказал, имея в виду, что если не знаешь, кто одаривающий и откуда дар, его дозволено принять» (с. 40–41).

Речь зашла о состояниях пророков. Изрек: «Каждый пророк, когда наступал час его ухода в мир иной, слышал глас: “О ты, предвестник (*мухбир*)! Если тебе необходимо еще на некоторое время быть в дольнем мире, оставайся, если нет такой необходимости, ступай в мир иной“. В момент ухода пророка Мухаммада, мир да пребудет над ним, Айша, да будет доволен ею Аллах, в мыслях представила: „Может быть, Посланник обрадуется возможности побыть еще некоторое время среди своих сподвижников (*сахаб*а), или захочет уйти в мир вечности (*бака*)“». Подумав так, она посмотрела на Посланника, мир да пребудет над ним, и заплакала. Посланник, мир да пребудет над ним, изрек своим святым языком: „Святые пророки выбирают уход в мир иной, свидетельством чего являются их преданность и чистота“».

Это была одна из частей «Фава’ид ал-фу’ад», зафиксированная мною за период с ша’бана 707 по конец зу-л-хиджа 709 г., т.е. за год и пять месяцев. Если будет на то воля Всевышнего, все услышанное мною из редкостных высказываний Низамуддина Аулия, составивших несколько томов, донесу до слушания страждущих. Пока же закончен первый том.

Во имя Аллаха, Всемилоостивого, Милосердного! (с. 41)

Эти возвышающие [душу] страницы, эти дуновения мускуса и амбры, эти надежные емкие сгустки благословенных изречений собраны и записаны с высокочтимых слов истинного ходжи, Полюса Полюсов, достойнейшего из кутбов, действительной печати шайхов мира, шайха Низама, приверженца Истины, подлинного радетеля веры, главы жаждающих знаний, да будет нескончаемым упоминание его имени. Аминь.

Прежде уже были представлены отдельные записанные части *Фава’ид ал-фу’ад*, собранные в специальный том. Надеюсь, что читатели и автор приобретут от этого сочинения пользу и благодать обоих миров. Хвала Аллаху!

Страницы, собранные мною, — паланкин для (страждущих) друзей, Хасан Ала’ и Сиджзи — один из надеющихся.

Воскресенье, второе число месяца шаввал 709 г. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о прекращении общения с людьми (*тарк-и мохалате-и халк*). Благосклонно изрек: «В молодости, когда мне приходилось общаться в том числе и с людьми образованными и участвовать в диспутах, меня постоянно терзала мысль: когда же я смогу уйти в затворничество и предаться только молениям? И я часто повторял друзьям: „Я не хочу оставаться в миру, я — только гость среди вас на несколько дней“». Я, преданный раб, спросил: «Это было до того, как

вы связались духовными узами с шайх ал-исламом Фаридуддином, да святится тайна его?» Ответил: «Да».

Понедельник, второе число месяца зу-л-хиджжа упомянутого года. Удостоился счастья целовать ноги. Речь зашла о том, что муриды совершают паломничество (*зийара*) к своим наставникам (*пир*). Благоклонно изрек: «Я трижды отправлялся в услужение к шайх ал-исламу Фариду, приверженцу Истины, божественных законов и веры, да святится тайна его, т.е. раз в году. После ухода (учителя) в мир иной я совершал паломничество к его могиле семь раз, пожалуй в общей сложности раз десять. Шайх Джамалуддин из Ханси<sup>45</sup> — семь раз. Шайх Наджибуддин Мутаваккил, да будет милостив к нему Аллах, когда навестил его первый раз, прощаясь, попросил прочесть „Фатиха“ во имя того, чтобы этот визит был не последним и чтобы он смог еще раз поцеловать руку учителя. Шайх ответил: „Нет надобности в чтении ‘Фатиха’, ты и без этого побываешь здесь не раз“. И он действительно после этого побывал еще восемнадцать раз. После девятнадцатого посещения, возвращаясь, попросил разрешения прочесть „Фатиху“, чтобы посетить еще раз, дабы было ровно двадцать. Шайх промолчал. Шайх Наджибуддин подумал: „Неужели он не расслышал меня?“ Шайх опять промолчал. Наджибуддин повернулся и ушел, и больше они не встретились».

Речь зашла о шайхе Бахауддине Закарийа, да будет милостив к нему Аллах, который отправился в услужение к шайху шайхов Шихабуддину Сухраварди, да святится тайна его, и прослужил не более семнадцати дней. На семнадцатый день шайх Шихабуддин, оказав ему предпочтение, одарил милостью своей. Вернувшись в Индию, шайх Бахауддин вознамерился снова отправиться в услужение к шайху (Шихабуддину). И только он направился в путь, перед ним возник шайх Джамалуддин Табризи, да будет милость Аллаха над ним, и вернул его обратно, сказав: «Указание шайха шайхов таково, чтобы ты вернулся». Затем речь зашла о величии шайха Бахауддина. Изрек: «За семнадцать дней он снискал такие милости от шайха шайхов, которых его приближенные не могли добиться годами. В результате некоторые друзья изменили к нему свое отношение, уязвленные тем, что они, годами находясь на службе, не снискали тех милостей, которые были пожалованы „какому-то пришлому из Индии“, как говорили они. Эти слова достигли ушей шайха шайхов, и он изволил сказать им в ответ: „Вы принесли сырые дрова, а когда это можно было сырыми дровами разжечь огонь? Закарийа же принес сухие дрова, вот они мигом и вспыхнули“» (с. 43).

---

<sup>45</sup> Джамалуддин Хансави — один из первых муридов шайха Фаридуддина Мас'уда, в прошлом государственный чиновник, в обители своего муршида отвечал за снабжение братии дровами.

Четверг, тринадцатое число месяца зу-л-хиджа упомянутого года. Удостоился счастья целовать ноги. Речь зашла о повиновении (*ma'am*) и служении Истине. Поведал притчу о некоем старце, занятом поисками Истины и удалившемся от людей. Когда его спросили: «Почему ты не общаешься с соседями и избегаешь людей?», тот старец ответил: «Многие тысячелетия до этого я отсутствовал здесь. Спустя какое-то время в один из дней я уйду в мир иной и исчезну, неужели же я буду попусту тратить на общение с людьми тот короткий промежуток времени, который отпущен мне в этой жизни? Лучше я посвящу его служению Истине». При этом присутствовал мавлана Махмуд Авадхи. Спросил его: «Где ты бываешь?» Ответил: «Дома». Мавлана Бурхануддин Гариб<sup>46</sup>, да удвоятся его знания, изрек: «Будь истинным человеком, где бы ты ни находился, будь им!» Затем поведал: «Землю каждый день спрашивают: „Кто ступал по тебе? Был ли среди них сегодня поминающий имена и эпитеты Божьи? Проходил ли жаждущий Истины? Брёл ли занятый поисками духовных знаний богослов?“ Если она ответит: „Нет, не проходили такие“, то только те места на земле, где ступала нога подобных, станут почитаемыми».

Речь зашла о *сама'* и его приверженцах. Благоклонно поведал: «*Сама'* — указание для людей стойких». Затем речь зашла о чтении нараспев Корана и пользе его заучивания наизусть. В связи с чем заметил: «Великий шайх (Фаридуддин), давая задание выучить Коран наизусть, советовал начать с суры „Йусуф“, ибо всякому, выучившему суру „Йусуф“, Всевышний поможет освоить весь Коран» (с. 45).

Среда, одиннадцатое число месяца мухаррама 710 г. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о сочинениях шайхов и пользе их написания. Один из присутствующих друзей сказал: «Мне показали книгу и уверяли, что она написана Вами, властелином нашим». Ходжа, Благодать Аллаха, изрек: «Неверно сказали, я книг не писал». Затем поведал: «Шайх Али ал-Худжвири, да будет милостив к нему Аллах, написав *Кашф ал-махджуб*<sup>47</sup>, в заголовке указал свое имя, а также еще в нескольких местах, объяснив это тем, что им был написан в свое время сборник стихов по-арабски, без указания имени. Так вот, эти стихи присвоил один молодой человек, выдав за свои. В результате, когда наступил час ухода этого человека из жизни, он ушел как безбожник». Закончив рассказ, заговорили о том, что уход в мир иной — время испытаний и проверки, кто ушел с верой, а кто — без. Затем своим святым языком поведал: «Знак истинной веры — это когда лицо уходящего желтеет и покрывается испариной. Когда умирала моя

---

<sup>46</sup> Бурхануддин Гариб — мурид Низамуддина Аулия, отвечавший за распределение пищи среди братии.

<sup>47</sup> В тексте описки: Кашф-и махджуб.

мать, эти знаки счастья были на ее лице». Затем, повернувшись к присутствующим, сказал: «Есть два рака́тата намаза, совершение которого необходимо для соблюдения веры. После призыва к вечерней молитве, в первом рака́тате после суры „Фатиха“ следует семь раз прочесть суру „Ихлас“ и один раз — суру „Фалак“, а во втором рака́тате — семь раз суру „Ихлас“ и один раз — суру „Ан-нас“, затем совершить земной поклон (*саджда*) и трижды повторить: „Йа Хай, йа Кайюм (О Живой, о Бодрствующий!)“»

Затем сказал: «Благо этого намаза поведал мне ходжа Ахмад — сын шайха Му'инуддина Сиджзи, да святится тайна его».

Далее рассказал, что у него был друг по имени Такиуддин, человек благочестивый и преданный вере. Обычно во время вечернего намаза он, совершая два рака́тата, в первом после «Фатихи» читал суру *ал-Бурудж*, а во втором рака́тате после «Фатихи» — суру *ат-Тарик* (с. 46). И добавил: «После смерти Такиуддина я увидел его во сне и спросил: „Что сделал с тобой Всемогущий Аллах?“ Сказал: „Когда все расспросы кончились, пришел приказ сверху: *Мы простили его за свершение этих двух рака́татов*“». Один из присутствующих спросил: «Эту молитву именуют „Салават-ан-Нур“?» Ответил: «Нет, ее называют *Салават-ал-Бурудж*, т.е. в обоих рака́татах после „Фатихи“ читают аятаы из суры „ал-Ан‘ам“ — в первом рака́тате до *Йастахзун*, а во втором — заканчивают *Йастахзун*, и эту молитву называют „Салават ан-Нур“». Затем рассказал о времени восхода и начала дня и заката: «Когда наступает день, ангел садится на крышу Ка‘бы и возглашает: „О рабы Божьи! О последователи Мухаммада! Всевышний дарует вам день, и этот день наступит для вас, и это день Страшного Суда. В зачет этого дня творите сегодня благое, вершите намаз в два рака́тата и в каждом рака́тате после ‘Фатихи’, пять раз читайте суру ‘Ихлас’“. А когда наступает ночь, этот же ангел появляется на крыше Ка‘бы и провозглашает: „О рабы Божьи! О последователи Мухаммада! Всевышний дарует вам ночь, и впереди у вас ночь, и эта ночь — могила. В зачет этой ночи во время вечернего намаза вершите два рака́тата и в каждом рака́тате после ‘Фатихи’ читайте пять раз суру ‘ал-Кафирун’“» (с. 46–47).

Затем речь зашла о смерти и о состоянии, которое наступает после нее. Поведал, что состояние святого до момента ухода (*нагл*) в мир иной подобно спящему, в постели которого находится Возлюбленная. В момент ухода, он, проснувшись, обнаруживает в своей постели эту Возлюбленную, сблизиться с которой желал всю жизнь. И его охватывает необыкновенная радость и веселье. Один из присутствующих заметил: «Некоторые проявляют свой святой дар уже в этой жизни». Сказал: «Да, но дар, проявленный здесь, — милость того совершенно-

го, что он возымеет там, ибо все люди спят и, только умерев, просыпаются. Иными словами, каждый, кто в этом мире трудился во имя приближения к Богу (Возлюбленной), умерев, получит желаемое» (с. 47).

Затем рассказал о своем друге из Бадауна по имени Ахмад: «Это был человек благонравный, верующий, наделенный свойствами абдала. Будучи неграмотным, он все дни напролет изучал вопросы шари'ата, расспрашивая каждого сведущего, укрепляясь и утверждаясь в вере. Когда он встретил меня, то очень обрадовался и спросил о состоянии моей матери, поскольку знал о ее болезни. Я сказал: „Она милостью Божьей соединилась с Истиной“. Он очень расстроился, мгновенно изменившись в лице, и заплакал». Когда Ходжа, да будет во Благо упомянуто его имя, произнес это, он так горько расплакался, что невозможно было разобрать, что он говорит. Справившись немного с собой, он прочел своим праведным языком следующий бейт. Известно, был ли он со слов Ахмада или он сам вспомнил его:

Как жаль, что сердце мое не было столь благоразумным,  
Что ночи свиданий не приковало цепью (с. 47).

Затем поведал: «Через некоторое время Ахмад покинул этот мир, и однажды ночью я увидел его во сне, как будто он, как всегда, спрашивает меня о религиозных догмах и предписаниях. Я сказал ему: „Ты же умер, а то, о чем ты спрашиваешь, понадобилось бы тебе в дольном мире!“ Услышав эти слова, он произнес: „Как ты можешь друзей Божьих называть мертвецами?!“»

Среда, двадцать пятое число месяца мухаррама. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о людях, которые копят богатства, и чем больше накопят, тем они больше хотят. Соблаговолил изречь: «Если и есть удовольствие от денег, то только именно в возможности их тратить». И добавил: «В помыслах моего сердца никогда не было желания что-либо копить, и я никогда ничего не требовал у этого мира, ибо я был столь привержен служению шайх ал-исламу Фаридуддину, что ничего другого на свете не хотел, кроме окончательного отречения от всего мирского» (с. 49).

Суббота, пятое число месяца сафара упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о поступи людей, наделенных святостью, и о том, что некоторые из них даже летают. В связи с этим поведал, что в Бадауне был некий человек, который, войдя в экстаз, мог легко прыгнуть с минбара на соседнюю стену. Затем рассказал о йоге, который явился к шайху Сафиуддину Газарвани и затеял с ним спор, предложив: «Ну-ка прояви свою поступь!» Шайх сказал: «Ты затеял этот спор, ты и покажи, на что способен». Йог с земли поднялся в воздух и так же легко приземлился, сказав: «Теперь твоя очередь пока-



зять, на что способен». Шайх Сафиуддин Газарвани, обратив лик к небу, промолвил: «О Господь! Ты позволил чужаку проделать такое, помоги же и мне свершить это чудесное деяние (*карамат*)». Затем шайх встал с места и полетел в сторону киблы, свернув сначала на север, а потом — на юг, и опустился на свое место. Йог был изумлен увиденным и, склонив пред шайхом голову, сказал: «Мы ничего другого, кроме как взлететь наверх и опуститься на то же место, не умеем, тем более летать направо и налево. Вы же куда захотели, туда и направили свои стопы, и в этом сказалась проявленность божественной Истины» (с. 49–50).

Затем поведал притчу о некоем философе, явившемся к халифу со своими книгами и пожелавшем сбить его с Пути (стремления) к Истине. Халифа уже охватило страстное желание прочесть принесенные философом книги, и он был склонен перейти в стан философов. Эта весть дошла до шайха Шихабуддина Сухраварди, да святится тайна его, и он решил воспрепятствовать такому сближению, подумав: «Как только философ вызовет к себе расположение халифа, мир погрузится во тьму». Подумав так, он встал и направился к дому правителя времени, которому сообщили, что прибыл шайх Шихабуддин. Шайха пригласили войти. Войдя в дом и увидев халифа и того мудреца, шайх спросил: «О чем вы спорили?» Халиф ответил: «Так, кое о чем», скрыв, что спор касался философских вопросов. Шайх настойчиво спрашивал, о чем был спор. На это философ ответил: «Мы говорим о том, что движение небосвода естественно и бывает трех видов: природное (*таб'и*), волевое (*иради*) и принудительное (*касри*). Природное движение — это движение само по себе, согласно своей природе, подобно камню, брошенному вниз. И естественно, этот камень упадет на землю. Волевое движение — это движение согласно определенной цели в любую желаемую сторону. Принудительное движение — это движение, произведенное кем-то другим, как, к примеру, некто бросает камень в воздух, приводя его в движение, но камень, исчерпав свой ресурс, всё же падает на землю. И мы спорили о том, является ли движение небосвода природным». Шайх сказал: «Движение небосвода — принудительное». Спросили: «Почему?» Шайх ответил: «По велению Господа его приводит в движение ангел, как сказано об этом в хадиесе». Ученый муж, усомнившись, рассмеялся. Тогда шайх вывел их обоих наружу, повернул лицом к небу и промолвил: «О Боже! То, что ты показываешь своим покорным рабам, покажи и нам». Затем, повернувшись к халифу и философу, сказал: «Поглядите на небосвод». Оба подняли голову вверх и увидели ангела, приводящего в движение небосвод. Халиф тут же отрунул то учение, вернувшись в лоно ислама, хвала Аллаху! (с. 50–51).

Понедельник, двадцать седьмое число месяца раби' ал-аввал упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о шайх ал-исламе Фаридуддине, да святится тайна его. Благословенно изрек: «В большинстве случаев его *ифтар* (разговение) начинался с изюмового шербета, который приносили в специальном сосуде, разливая понемногу каждому из присутствующих. Затем до намаза приносили две жирные лепешки, обе по весу меньше одного сира. Одну лепешку, преломив на несколько кусков, раздавали присутствующим. А другую он оставлял себе, преломив и раздавая из этого специального хлеба кому хотел. Затем совершали вечерний намаз, после чего приносили разную еду, отдавая которую больше ничего не ели до ифтара следующего дня. Затем поведал, что в последнее время он часто болел и пребывал в жестокой нужде. Однажды ночью, прислуживая ему, я увидел, что молитвенным ковриком (на котором ты сейчас сидишь) было устлано его ложе, но не до конца. На место, куда ступала святая нога шайха, постелили кусочек ткани, который был так мал, что если его немного потянуть, то место оголилось бы. Он очень дорожил посохом, полученным от шайха Кутбуддина, да святится тайна его. Посох приносили и ставили у изголовья, а он, облокотившись на него, отдыхал. И всякий раз, взяв этот посох в руки, он целовал его. Когда ему стало совсем невмоготу, он призвал меня и еще нескольких братьев и повелел: „Ступайте туда-то и, бодрствуя всю ночь, молитесь за мое исцеление“. Мы так и поступили. Отправились куда нам было велено, всю ночь предаваясь молениям. Вернувшись, мы рассказали об этом шайху. Шайх, поразмышляв некоторое время, сказал: „От вашей молитвы о моем исцелении не было никакого прока“. Один из друзей, по имени Али Бихари, стоявший недалеко от него, сказал: „Мы так несовершенны и так погрязли в грехах, что вряд ли молитва о столь священной сути, как Ваша, может быть угодна Всевышнему“. Услышав эти слова, я передал их шайху, а он, посмотрев в мою сторону, сказал: „Я просил у Господа, чтобы он даровал тебе все, что ты просишь у него“, — и передал мне свой посох. Между тем я осмелился спросить: „Присутствовали ли Вы, когда шайх уходил в мир иной?“ Его глаза наполнились слезами, и он ответил: „Нет, ибо в месяце шаввале он отправил меня в Дели, а ушел он в ночь на пятое число месяца мухаррама. Но, уходя, он вспомнил обо мне, промолвив: ‘Как жаль, что такой-то в Дели. Во время ухода в мир иной шайха Кутбуддина, да святится тайна его, я тоже не присутствовал у его смертного одра, ибо был в Ханси’“. Рассказывая об этом, ходжа, да будет во Благо поминовение его имени, горько плакал, что подействовало на всех присутствующих. Спросили: „Сколько лет прожил шайх Фаридуддин?“ Сказал: „Девяносто три года“». После свершения ночного намаза подарил мне особую одежду. Хвала Аллаху! (с. 52–53).

Суббота, десятое число месяца раби'ал-ахир упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о молитве. Сказал: «Молиться следует до того, как несчастье было ниспослано сверху, и привел арабское выражение, что когда несчастье ниспосылается сверху, а молитва поднимается вверх, они сталкиваются друг с другом в воздушном пространстве, и если в молитве есть сила, она возвращает несчастье обратно, а если нет — несчастье спускается вниз». И в связи с этим поведал: «При нашествии неверных монголов, когда они почти достигли Нишапура, владыка того города послал человека к Фариду Атгару, да святится тайна его, с просьбой: „Помолись во спасение“. Ответил: „Время молитвы упущено, наступило время довольства“, т.е. несчастье уже ниспослано Богом и следует предать себя Его милости. Затем добавил: „Молиться нужно и после того, как несчастье снизошло сверху, ибо даже если оно не изыдет, его тяготы уменьшатся“» (с. 53).

Разговор, естественно, зашел о терпении (*сабр*) и довольстве (*риза*). Сказал: «Терпение — это стойкое перенесение несчастья, без жалоб и сетований, а довольство — это отсутствие отвращения, как будто и не случилось никакого несчастья». Затем поведал: «Кази Хамидуддин Нагори, да святится тайна его, написал в одном месте о некоем человеке, которого, заподозрив в преступлении, наказали тысячью палочных ударов. Он принял наказание безропотно, не стона и не плача. Когда его спросили, как он сумел так стойко выдержать муки этих ударов, он ответил: „Когда мне наносили удары, моя Возлюбленная взирала на меня, и под Ее взглядом я не почувствовал никакой боли“» (с. 54). Ходжа, да будет помянуто во Благо имя его, изрек: «Тот, кто подвергается страданиям, под взглядом Возлюбленной не чувствует никакой боли».

Речь зашла о полном предании себя Аллаху (*таваккул*). Сказал: «*Таваккул* имеет три степени. Первая — это когда, допустим, кто-то призывает в свидетели своих притязаний доверенное лицо (*вакил*). И этот *вакил* является и ученым, и другом того *муваккила* (доверителя). В этом случае доверитель может быть спокоен, что имеет в одном лице и сведущего человека, и друга, на которого можно положиться и который подскажет, как поступить в том или ином случае. Стало быть, первая степень *таваккула* — это и предавать себя Аллаху, и внимать его предписаниям. Вторая степень *таваккула* — это пример того, как грудное дитя предает себя матери и она кормит его молоком, а оно не требует и не просит: „Дай мне молока в такое-то время“, а только плачет, сохраняя в сердце надежду на сострадание матери. Третья степень *таваккула* — это, когда, допустим, умерший, ни о чем не ведая, лежит без движения, а мойщик поворачивает его в какую хочет сторону. Эта степень *таваккула* — лучшая и наивысшая» (с. 54).

Пятница, двадцать третье число месяца раби‘ ал-ахир. Удостоился чести целовать руки и ноги. На этой неделе у меня, помощника (Низамуддина Аулия), случилась отсрочка в выплате жалованья, и я пребывал в печали. Только приступил к служению, мой шайх поведал: «В давние времена знавал я одного великого старца, с которым встречался несколько раз, но так как он был исполнен величия, я не осмелился узнать его имя. Однажды, встретив меня на пути, этот старец сказал: „Иншааллах (Бог даст), ты воистину станешь таким, что приобретешь доверие (и ‘тикад) людей“». И добавил: «Это всё, что он сказал». «Когда я встретил его еще раз, он поведал: „Был в Лохаваре один из великих шайхов по имени Вандул Макки. Однажды, когда народ возвращался с праздничного намаза, он, направив лик к небу, сказал: ‘Сегодня праздник. Каждый мурид получит от своего наставника дар, одари и меня праздничным подарком’. Только промолвил эти слова, как с неба спустилась тонкая полоска шелковой ткани, на которой было начертано: ‘Мы освободили твою душу от огня ада’. Люди, увидев это, бросились целовать его руки и ноги и проявили к нему великое почтение. Между тем подошел один из друзей этого шайха и сказал: ‘Ты получил от Всевышнего праздничный подарок. Одари и меня’. Шайх, услышав эти слова, отдал ему ту шелковую полоску и сказал: ‘Ступай, пусть это будет твоим праздничным подарком, а завтра останемся я, то, что мне принадлежит, и ад’“».

Затем Ходжа, да будет во Благо поминание его имени, сказал: «Я встретил того старца еще раз, и он сказал мне: „Послушай мой рассказ“ — и поведал: „Жил-был брахман в одном городе, и был он очень богат. Городской судья наложил на него штраф и конфисковал все имущество. Брахман остался наг и неимущ. Однажды упомянутый брахман куда-то шел и встретил друга. Друг осведомился у брахмана о его делах, и тот ответил, что всё идет хорошо. Друг сказал: ‘У тебя отняли все имущество, как же все может быть хорошо?’ Брахман ответил: ‘У меня остался мой *зуннар* (брахманский шнур)’“». Рассказав эту притчу, Ходжа обратился ко мне и спросил, понял ли я намек, содержащийся в ней. Я ответил, что эта притча укрепила мой дух. Я всем сердцем почувствовал расположенность и поддержку шайха и понял, что она была рассказана для того, чтобы утешить меня, несчастного, и показать, что не стоит печалиться из-за задержки жалованья и из-за мирских потерь. Даже если целый мир ускользнет из твоих рук, все равно нет причины для беспокойства, нужно лишь оставаться твердым в постоянной Любви к Истине. Хвала Аллаху! (с. 55–56).

Пятница, четырнадцатое число месяца джумад ал-аввал упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. В ночь под пятницу я увидел сон: будто амир Алим Валвалджи, да будет милостив к нему Ал-

лах, дает мне что-то сладкое. Спросил: «Ты когда-нибудь был связан с ним?» Сказал: «Нет». Сказал: «Ты получишь что-то из сокровенного». В следующую пятницу нечто из сокровенного я получил.

Понедельник, двадцать четвертое число того же месяца, на одиннадцатый день после увиденного сна. С пристрастием подробно расспросил о сне и поведал о достоинствах амира Алима Валвалджи. И изрек: «Некий почтенный старец получил дар Святости от ходжи 'Аджала Ширази, да будет милостив к нему Аллах. Когда этот старец подошел к минбару, увидел, что народу много и среди них Алим Валвалджи. Поднявшись на минбар, он произнес: „О мусульмане, знайте и будьте осведомлены, что свой дар я получил от Ходжи 'Аджала Ширази. Этой ночью я хотел передать его своему сыну, но пришел приказ свыше: Даруй его амиру Алиму Валвалджи“. И он попросил амира Алима Валвалджи подняться на минбар, а затем слюну своего благословенного рта вложил в его уста» (с. 56).

Воскресенье, девятое число месяца джумада ал-ахира 712 г. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о преимуществах месяца раджаба. Сказал: «В этот месяц молитвы и обращения к Богу будут благосклонно приняты. Четыре ночи этого месяца особенно значимы: во-первых, первая ночь; во-вторых, ночь первой пятницы, в-третьих, пятнадцатая ночь, в-четвертых, двадцать седьмая ночь, ночь вознесения (*ми'радж*)<sup>48</sup>». Затем речь зашла о намазе. Каждый намаз, совершенный вместо пропущенного обязательного намаза, будет засчитан. Затем рассказал о великом имаме Абу Ханифе Куфи<sup>49</sup>, да будет милостив к нему Аллах, который каждый пропущенный им намаз восполнил пятью (с. 57).

Воскресенье, тринадцатое число месяца раджаба упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла об усилении (практики) покаяния. Благосклонно изрек: «Как только *салик* (идуший по Пути) укрепитя в присяге (*бай'ат*) наставнику (*пир*), все, что он делал до этого, не будет принято в расчет».

Вторник, двадцать девятое число упомянутого месяца. Удостоился чести целовать ноги. Некто пришел просить помощи, чтобы упорядочить свое положение. Сказал: «Для устранения житейских тягот сле-

---

<sup>48</sup> Ми'радж — чудесное вознесение на небо пророка Мухаммада в канун двадцать седьмого раджаба.

<sup>49</sup> Абу Ханифа Куфи (699–767) — богослов, факих, мухаддис, основатель и эпоним ханафитского мазхаба. С него начинается письменная традиция в исламском богословии. Ему приписывают сочинение *ал-Фихх ал-акбар*, в котором сформулированы основные положения вероучения: о единобожии, об атрибутах Аллаха, о Коране как о слове Божьем, о предопределении и т.д. Он и его последователи разработали и использовали принцип суждения по аналогии (*кийас*), а также принцип предпочтения (*истихсан*) при решении правовых вопросов.

дует каждую ночь читать суру „ал-Джумуа“». Затем поведал, что шайх ал-ислам Фаридуддин, да святится тайна его, тоже предлагал читать каждую ночь эту суру, дабы чего-то добиться, хотя сам не прибегал к этому, ибо говорил, что имеет все необходимое. «Однажды, — поведал шайх ал-ислам Фаридуддин, — я проходил мимо группы людей, облаченных в одежды суфиев, и один из них рассказывал другому свой сон, который был растолкован так: „Сон хороший. Тебя ждут благополучие, житейские радости, обильное пропитание и исполнение всего, чего ты хочешь“. Я хотел было пристыдить его: „О ходжа! В такой одежде, как твоя, негоже давать такие толкования сна“, но подумал, кто я такой, чтобы поучать его? И, ничего не сказав, прошел мимо» (с. 57).

Далее речь зашла о преданности муридов своим шайхам. Сказал: «Я слышал от шайха Рафи‘уддина — шайх ал-ислама Ауда: „Был у меня родственник — мурид ходжи ‘Аджала Ширази, да будет милостив к нему Аллах; его оклеветали и привели к месту казни. Палач, который должен был отрубить ему голову, повернул его лицом к кибле. Мурид подумал: ‘Если стоять лицом к кибле, то за спиной оказывается могила наставника (*nur*)’, — и повернулся лицом к могиле своего пира. Палач потребовал, чтобы он не отворачивался, а стоял лицом к кибле. Мурид ответил: ‘Я повернулся лицом к своей кибле, а ты делай свое дело’“» (с. 58).

Речь зашла о посещении гробниц. Сказал: «Когда у моей матери, да будет милостив к ней Аллах, случались трудности, она говорила мне: „Ступай посети могилу такого-то мученика (*шахида*) или могилу (*мазар*) такого-то подвижника“, и когда я возвращался, она говорила, что ей полегчало».

Четверг, шестое число упомянутого месяца. Удостоился чести целовать ноги. В этот день я, смиренный раб, и еще несколько друзей обновили клятву верности (*бай‘ат*). В связи с этим поведал: «Посланник Господа, да благословит его Аллах и да приветствует, принял решение отправиться в благословенную Мекку. До взятия Мекки он послал туда Усмана, да будет доволен им Аллах, с дружеской миссией к мекканцам. Между тем распространился ложный слух, что Усмана убили. Посланник Господа, да благословит его Аллах и да приветствует, призвал к себе своих сподвижников (*сахаб*) и потребовал поклониться, что они пойдут войной против мекканцев. Сподвижники поклонились. Посланник, да благословит его Аллах и да приветствует, во время этой клятвы стоял, прислонившись к стволу дерева. Эту молитву называют молитвой благословенных райских врат (*ризван*). Среди сподвижников Пророка был некто по имени ибн Ало‘ку‘, также поклявшийся в верности. Пророк, да благословит его Аллах и да привет-

ствуется, спросил: „Разве ты прежде не давал клятву верности (*бай'ам?*)“ . Ответил: „О Посланник Аллаха, давал, но в этот час хочу обновить ее“. И Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует, дал ему руку на верность клятве, [скрепив ее рукопожатием]». Ходжа, Благодать Аллаха, сказал: «Это обновление клятвы (*бай'ам*) совершается с тех самых пор». Затем изрек: «Если шайх — в отлучке, а мурид хочет снова дать клятву (*бай'ам*), то он может, расстелив перед собой одежду шайха, поклясться перед ней». Между тем произнес: «Не удивлюсь, что шайх ал-ислам Фаридуддин, да святится тайна его, проделывал это неоднократно» (с. 58).

Далее поведал о том, что как-то шайх ал-ислам Фаридуддин, да святится тайна его, повелел мне и еще нескольким друзьям-братьям прочитать сто тысяч раз суру «Фатиха». Я довел это повеление шайха до друзей, и каждый из нас прочел ее многократно: один — пять тысяч раз, другой — четыре тысячи и т.д., кто больше, кто меньше. Я же прочел десять тысяч раз. И примерно за одну неделю мы справились с этим чтением.

Суббота, седьмое число месяца зу-л-када упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Перед Ходжой лежал тафсир имама Насира, о котором поведал: «Имам заболел, и с ним случился сердечный удар. Его близкие и друзья решили, что он умер, и похоронили его. Ночью он пришел в себя и увидел, что лежит в могиле. В этом состоянии ошеломления и безысходности он вспомнил, что в чрезвычайных случаях беспокойства и смятения следует прочесть сорок раз суру „Йа син“ и Господь дарует выход из [трудного] положения. Он тут же принялся читать суру „Йа син“ и, когда прочел тридцать девять раз, вдруг увидел просвет в могиле и понял, что за саваном (*кафан*) явился кладбищенский вор. И он продолжал тихо читать, чтобы вор не услышал. Произнеся суру в сороковой раз, имам Насир не спеша вышел из могилы. Увидев его, вор умер от страха, а имам раскаялся, что так внезапно вышел, и понял, что ему следовало повременить, пока вор не снимет с него саван. Боясь испугать других, он шел к городу, громко возглашая: „Я такой-то, и меня ошибочно похоронили, когда случился приступ“». Рассказав эту притчу, Ходжа благосклонно добавил: «Толкование (*тафсир*) к Корану он написал после этого случая».

Речь зашла о намазе (с. 62). Поведал, что во время намаза не следует занимать мысли ничем посторонним, кроме покорности и предания себя Богу, ибо в противном случае молитва не будет принята. Поэтому необходима чистота таинства сердца от всего не относящегося к Всевышнему. Нужно дать себя поглотить и погрузиться в Него. Во время молитвы обе руки следует держать на груди и правую руку — поверх

левой. А поднося обе руки к лицу, следует это делать так, будто в руки что-то положили. В связи с этим добавил: «Молитва есть успокоение сердца, и Всевышний знает, что предписать рабам Своим».

Затем речь зашла о преданной убежденности муридов в святости наставника. Рассказал: «В моем родном городе сосед по имени Мухаммад страдал от болезни решты, которая все усиливалась, и как-то он попросил меня при встрече с шайх ал-исламом Фаридуddином, да святится тайна его, попросить изготовить амулет с заклинанием (*ta'viz*). Направившись в услужение к шайху, я первым делом передал просьбу моего соседа. Шайх приказал мне: „Напиши его сам“. Я написал заклинание и передал в благодатные руки шайха. Просмотрев, вернул его мне и сказал: „Отдай его тому больному“. Вернувшись, я так и сделал, и всю оставшуюся жизнь он больше не болел». Один из присутствующих спросил: «Что вы написали на этом амулете?» Ходжа — Благодать Божья — сказал: «Аллах — Исцеляющий, Аллах — Удовлетворяющий и Аллах — Прощающий». И многое другое, но я, ничтожечтожный раб, не всё запомнил.

Далее в связи с этим поведал: «Однажды, находясь в услужении у шайх ал-ислама Фаридуddина, да святится тайна его, я увидел, как один волосок упал с его бороды. С почтением спросил: „Могу ли я взять его себе как талисман?“ Сказал: „Так и сделай!“ Я с большим уважением поднял этот волосок и спрятал в своей одежде». Рассказывая, какие чудеса творил впоследствии этот волосок, Ходжа не переставая плакал, говоря: «Каждый из страждущих и больных, приходивших ко мне, просил его как талисман, и я передавал им его. Они уносили с собой. Продержав у себя некоторое время и излечившись, возвращали его обратно».

Речь зашла о чудесном деянии (*карамат*) — чуде, сотворенном не Пророком, о силе (*маунат*) и особом (*му'джиза*) чуде. Сказал: «Чудеса — от пророков, ибо они владеют совершенным знанием и совершенным действием, кроме того, они — обладатели божественного откровения (*вахй*) и божественного внушения. Поэтому изрекаемое ими есть *му'джиза* (чудо). *Карамат* — это дар аулийа, которым также свойственны совершенные знания и действия, и они проявляются внешне. Но среди аулийа есть одержимые, не владеющие ни знаниями, ни приемами, и их помощь оказывается по наитию. Это и есть особая сила (*маунат*). Есть еще группа людей, далеких от веры, всякие там чародеи и подобные им, действия которых могут преобладать над общепринятыми, и такое действие именуется возвышением (*истид-раджд*)».

Речь зашла о рецитации (*тилават-и Куран*) (с. 71). Сказал: «Коран следует читать медленно, с почтением и остановками (*тардид*)». Один



из присутствующих спросил, что означает *тардид*. Ответил: «Если читающему (Коран) особенно понравился какой-нибудь аят и доставил удовольствие, ему следует повторить его несколько раз». В связи с этим поведал: «Когда Посланник, да благословит его Аллах и да приветствует, хотел приступить к чтению, он начинал со слов: „Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного“. И в его благословенном сердце возникало такое состояние, что он проговаривал это протяжно двадцать раз». Затем сказал: «Чтение Корана возможно восемью способами, из которых первый состоит в том, что при чтении Корана сердце читающего должно быть обращено к Истине (*Хакк*). Если это не получается, читающий должен пропустить через сердце могущество и величине Истины».

Один из присутствующих заметил: «Благо познания Истины и есть соединение с Ее сущью». Ходжа сказал: «Никто не познает величия Корана, пока не познает величия Всевышнего. Если и при этом не преуспеет, ему следует смысл читаемого вложить в сердце, размышляя над каждым словом. Во время чтения должно испытывать чувство смущения от незаслуженности такого счастья. Если и это недостижимо, то следует помнить, что Коран — Речь Всевышнего, являющаяся Его качеством, скрытым в Его сути. И чем больше погружаешься в чтение Корана, тем яснее становится смысл каждого аята. И если во время тилавата (рецитации) Корана сердце читающего отвлекается на посторонние мысли, он должен обуздать их, успокоив сердце и приступив к чтению того аята, который поможет устранить эти мысли». Ходжа, да будет во Благо поминание его имени, сказал: «Указанные способы чтения Корана следует хорошо усвоить и везде их применять». Хвала Аллаху, Господу миров!

Среда, второе число месяца раби'-л-ахира упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла об отречении от мира (*тарк-и дунья*). Сказал: «Мудрость — в воздержании (*пархизи*) от мира». И в связи с этим поведал, что один из великих изрек: «Твое чрево — твой мир (*шикам-е то дунья-йе то*), ибо чем меньше будешь есть, тем быстрее отойдешь от этого мира». В связи с чем сказал: «Шайтан говорит: „Сытого, творящего намаз, я заключу в объятия, а когда он закончит намаз, узнает, насколько я овладел им. И напротив, я сторонюсь голодного, даже спящего“».

Речь зашла о Сатане, дьявольском искушении (*васвас*) и о том, как он одолел Адама. Сказал: «Ханнас — дьявол, который постоянно находится в сердце дитяти человеческого. Но всякий раз, когда люди заняты поминанием Истины, он убирается восвояси». Затем сказал, что маулана Алауддин Термизи в труде *Навадир ал-усул* поведал следующее: «Во времена, когда праотец рода человеческого Адам, да

приветствует его Аллах, спустился из рая в дольний мир, однажды Хавва (Ева) сидела одна, пришел Иблис (Сатана), ведя за собой Ханнаса, и сказал Хавве: „Это мое дитя, оставь его у себя“. Сказал, с тем и ушел. Пришел Адам, увидел Ханнаса и спросил у Хаввы: „Кто это?“ Хавва ответила: „Его привел Иблис и сказал: ‘Это мое дитя, оставь его у себя’“. Адам спросил: „Почему ты согласилась? Он ведь наш враг“. Затем Адам, да приветствует его Аллах, расчленил Ханнаса на четыре части и разбросал на вершины четырех гор. Только Адам ушел, явился Иблис и спросил у Хаввы, где Ханнас. Ева ответила, что Адам расчленил его на четыре части и разбросал по вершинам четырех гор. Услышав это, Иблис закричал: „О Ханнас, о Ханнас!“ И тот тут же появился в своем первоначальном облике. Когда Иблис ушел, пришел Адам, снова увидел стоящего Ханнаса и спросил: „Что случилось?“ Хавва рассказала. На этот раз Адам убил и сжег Ханнаса и бросил частицы его в воду. Только Адам ушел, появился Иблис и спросил, где Ханнас. Ева все рассказала. И снова Иблис его оживил. Когда вернулся Адам, увидел невредимого Ханнаса и узнал о случившемся, на этот раз он его убил и съел. Явился Иблис и закричал: „О Ханнас, о Ханнас!“ Ханнас подал голос из сердца Адама, а Иблис промолвил: „Оставайся там! Только этого я и добивался“» (с. 72–73).

Среда, тринадцатое число месяца джумада-л-аввал упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о гадании по Корану. Сказал: «Открывать Коран при гадании по нему следует правой рукой и отнюдь не левой». Затем поведал притчу о шайхе Бадруддине Газнави, да будет милостив к нему Аллах, который из Газны<sup>50</sup> прибыл в Лохавар. «В то время, — рассказал мне шайх, — это был благоустроенный и многолюдный город, где я пробыл некоторое время. Затем решил отправиться в путешествие, раздумывая: выбрать ли Дели или вернуться в Газну? Я был склонен посетить Газну, поскольку там жили мои родители и все родственники, а в Дели — только мой зять. Но предварительно, уже намеренный отправиться в Газну, решил погадать на Коране, открыл его и увидел, что выпал аят, предвещающий страдание. Когда загадал на Дели, выпал аят, повествующий о рае. И хотя я намеревался посетить Газну, отправился в соответствии с велением Корана в Дели. Придя в город и узнав, что мой зять призван к султану, я направился ко дворцу, дабы узнать, что с ним. И увидел, как он выходит, держа в руке сверток с деньгами. Он обрадовался мне, пригласил к себе в дом и отдал эти деньги. Я успокоился. А через некоторое время пришло известие, что Газну<sup>51</sup> захватили монголы, убив моих родителей и всех близких». Я осмелился сказать: «Придя сюда,

<sup>50</sup> В тексте Газнин.

<sup>51</sup> В тексте Газни.

Бадруддин Газнави выказал преданность в служении шайху Кутбуддину Бахтийару, да святится тайна его». Ответил: «Да, именно так» (с. 74).

Вторник, двенадцатое число месяца джумада-л-ахир упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о суре «Фатиха». Сказал: «Ее следует читать при возникших затруднениях, ибо в ней — сама суть Корана» (с. 75).

Речь зашла о худжат ал-исламе (долоде ислама) ал-Газали, да будет милостив к нему Аллах. Сказал: «У него есть прекрасное изречение в *Ихйа' 'улум*<sup>52</sup>: „Пост — половина терпения, а терпение — половина веры“» (с. 75).

Далее речь зашла о «'Авариф» шайха Шихабуддина, да святится тайна его. Сказал: «Я из „'Авариф“ пять глав проштудировал с великим шайхом Фаридуддином, да святится тайна его. Это удивительное сочинение, побуждающее к размышлению, и равного ему нет». Затем рассказал: «В тот день, когда это сочинение преподнесли шайху Фаридуддину, у него родился сын, которого решили назвать Шихабуддином — именем автора „'Авариф“».

Далее речь зашла о том, что изречения великих отличаются от речи простых смертных и приносят духовное удовлетворение, ибо они украшены светом познанной мудрости (*нур-и ма'рифат*). И привел стихи шайха Са'ди (с. 75).

Вторник, второе число месяца ша'абана упомянутого года. Удостоился счастья целовать руки. Речь зашла об угощении. Сказал: «Дервишество означает угощение каждого пришедшего» — и изрек по-арабски: «Сначала — приветствие, затем — угощение, и только потом — беседа».

Речь зашла о состояниях. Поведал, что когда укрепляется дух (*рух*), он устремляется к сердцу, укрепляя его. А укрепленное сердце укрепляет тело. Я, покорный раб, спросил: «Это состояние подобно восхождению (*ми'раджу*?)» Ответил: «Да».

Затем речь зашла о взаимной присяге на верность (*бай'ат*). Сказал: «Одни следуют по Пути без клятвы верности кому-либо, другие приносят клятву одному (шайху), затем другому, а некоторые обращаются за преданностью к мазарам ушедших шайхов». Я, покорный раб, спросил: «Верна ли клятва тех, кто, обрив голову, обращается к могилам ушедших шайхов и спрашивает у них право на послушание?» Ответил: «Нет, подлинно спрашивать право на послушание можно лишь при взаимном рукопожатии, когда мурид берет шайха за руку» (с. 78).

Двадцать шестое число месяца зу-л-ка'да упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Собрались в доме близ мечети в Килухари. Речь зашла о мире *тариката*. Поведал: «Один наставник из на-

<sup>52</sup> В тексте название сокращено, полное название — *Ихйа' 'улум ад-дин* («Воскрешение наук о вере»), сочинение Абу Хамида Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058–1111).

ставников (*тир-и буд аз тиран*) имел сына по имени Мухаммад, поглощенного учением и обретением знаний. Однажды он пришел к отцу с просьбой вступить в мир тариката. Отец сказал: „Ступай в сорокадневное затворничество“. Сын затворился. После сорока дней явился к отцу. Отец приступил к расспросам. Сын на все вопросы отца ответил. Отец сказал: „Мухаммад, ты не извлек никакой пользы из этого сорокадневного уединения, ступай в еще одно сорокадневное затворничество“. Сын провел еще сорок дней под затвором и явился к отцу. Отец начал расспрашивать его, и опять сын ответил на все вопросы. Отец сказал: „Ступай и проведи еще сорок дней под затвором“. Сын провел еще сорок дней под затвором и снова явился к отцу. Отец начал расспрашивать его, но он так погрузился в Истину, что не смог ответить ни на один вопрос».

Речь зашла о сновидениях и толкованиях снов. Сказал: «Посланник, да благословит его Аллах и да приветствует, поведал своим сподвижникам, что видел их во сне и на каждом была рубаха: у одного она едва прикрывала грудь, у другого доходила до пупка, у третьего — до колен, и только у Умара волочилась по земле. Друзья попросили: „О Посланник Аллаха, можно ли растолковать этот сон?“ Сказал: „Да. Я объясню так, что длина рубашки каждого соответствует его вере“».

Речь зашла об Ибн Сирине<sup>53</sup>, да будет милостив к нему Аллах, и о том, что его толкования снов всегда были верными. Однажды к нему пришел человек и рассказал, что увидел во сне индийскую айву (*сафарджал*). Сказал: «Ты отправишься в путешествие (*сафар*)». Спросили: «Почему ты так растолковал сон?» Ответил: «Начало слова *сафарджал* — *сафар*. Пришел другой и сказал: «Ночью я видел во сне лилию (*сусан*)». Сказал: «Тебя ждет нечто плохое». Спросили: «Почему ты так растолковал сон?» Ответил: «Начало слова *сусан* — *су*, а *су* — зло».

Я, смиренный раб, спросил: «Что за человек был Ибн Сири?» Сказал: «Весьма достойный человек. Жил во времена ходжи Хасана Басри<sup>54</sup>, да будет милостив к нему Аллах» — и добавил: «Два сна, которые истолковал Ибн Сири, приводит Мухаммад Газали в своем сочинении *Ихйа-йи улум*: привиделось однажды человеку в ночь месяца рамазана во сне, будто в руке у него печать, которой он запечатывает рты мужчин и вагины женщин. И попросил он Ибн Сирина растолковать сон. Тот сказал: „Не ты ли муэдзин, который призывает на намаз в рамазан на заре?“ Ответил: „Верно“. Другой рассказал свой сон Ибн Сирину: „Я вижу во сне, будто из кунжута извлекаю масло, а затем снова вливаю его в кунжут“. Сказал: „Приглядишься к женщине, которая служит в твоём

<sup>53</sup> Ибн Сири — Абу Бакр Мухаммад ал-Басри ал-Ансари (ум. 728).

<sup>54</sup> Абу Са'ид Хасан ал-Басри (642–728) — крупнейший богослов первых веков ислама, многие идеи которого восприняли поздние мистики.

доме, может быть, это твоя мать“. И в самом деле, после расспросов жены и домочадцев выяснилось, что эта женщина и есть его мать» (с. 81).

Пятница, пятое число святого месяца зу-л-хиджа семьсот одиннадцатого года. Удостоился чести целовать ноги. До начала пятничного намаза собрались в доме напротив мечети в Килукхари. Речь зашла об отречении от мира. Сказал: «Однажды Посланник, да благословит его Аллах и да приветствует, поведал своим сподвижникам об одном дервише, которому предложили: „Что ты выбираешь — этот мир и все, что в нем, или предназначенный тебе потусторонний мир?“ Тот дервиш сказал: „Выбираю то, что предназначено мне в потустороннем мире“». Выслушав рассказ, праведный халиф Абу Бакр Сидик, да будет доволен им Аллах, заплакал. Сподвижники Мухаммада спросили: „Почему ты плачешь?“ Сказал: „Тот дервиш, о котором поведал Посланник, да благословит его Аллах и да приветствует, и которого попросили сделать выбор между дольным миром и потусторонним, был не кто иной, как сам Мустафа, да благословит его Аллах и да приветствует“» (с. 82).

Среда, двадцать третье число месяца мухаррама семьсот двенадцатого года. Удостоился чести целовать ноги. В этот день я, его помощник, принес ему книгу *Шайх ал-ма'ани*. Остался очень доволен и похвалил, а затем, сняв кулах со своей головы, водрузил его на голову мне, недостойному. Хвала Аллаху! В связи с принесенной мною книгой поведал: «Из книг, написанных шайхами, особенно полезна *Рух ал-арвах*, о которой часто вспоминал и которую цитировал с минбара кази Хамидуддин Нагори, да будет милостив к нему Аллах. Среди книг, написанных по-арабски, одна из лучших — *Кут ал-кулуб*<sup>55</sup>, а среди написанных на фарси — *Рух ал-арвах*». Я, ничтожный раб, осмелился сказать, что и *Мактубат* Айн ал-Куззата<sup>56</sup> тоже хорошая книга, но ее нельзя постигнуть до конца. Сказал: «Это потому, что она написана в особом, экстатическом состоянии». Затем своим святым языком добавил: «Ему было всего двадцать пять лет, когда его сожгли. Страшное дело, когда казнят в расцвете молодости человека, полного неизбывных сил и способностей действовать во имя глубокой приверженности Истине». Затем сказал, что в письмах к своему отцу он писал, что был судьей-мздоимцем и много еще тому подобного.

Я, ничтожный раб, спросил: «В чем смысл его писания?» Сказал: «У него много откровений. Написал, например, о *сама'*, на котором присутствовали дервиши и авлия, а также его отец, и он всем пове-

<sup>55</sup> *Кут ал-кулуб* («Пища сердец») Абу Талиба ал-Макки (ум. 996, в Багдаде) — ободряющий труд, на который опирались ал-Газали (1058/59–1111) и Дж. Руми (ум. 1273).

<sup>56</sup> Абдаллах ибн Мухаммад Айн ал-Куззат ал-Хамадани (казнен 1132), автор *Мактубат* и *Тамхидат*. Именно для него Ахмад Газали (ум. 1126) написал трактат *Саваних ал-’ушиах* («Проницательность (интуиция) любящих»), переработанный ал-Куззатом на персидском языке под названием *Лавах*.

дал, что видит среди собравшихся шайха Ахмада Газали, да будет милостив к нему Аллах, хотя до места, где проживал тогда шайх Ахмад, было огромное расстояние и как раз в это время шайх находился в другом городе на подобном же радении, о чем навели справки. И много подобного он говорил для того, чтобы стало очевидным, что милость Всевышнего Создателя постигается не только через намаз и вирды, — свое Благо открытия Истины Он дарит каждому, кому пожелает, через проявления чудесного деяния (*карамат*)». Между тем спросили: «Пиром Айн ал-Куззата был Шайх Ахмад Газали?» Ответил: «Нет, ибо в *Мактубат* он пишет: „Шайх Ахмад Газали и мой шайх“, т.е. если бы Ахмад Газали был его шайхом, он назвал бы его своим шайхом». Затем сказал: «Айн ал-Куззат был маленьким мальчиком, когда его увидел среди играющих сверстников шайх Ахмад Газали. Несколько раз он приходил к его родителям с просьбой отдать мальчика (в учение), но они прятали его, а однажды сказали, что их сын умер. Шайх Ахмад возразил: „Он не мог умереть, поскольку на него еще должна снизойти предназначенная ему Божья благодать“». Затем добавил: «Шайх Ахмад был оклеветан [как якобы замеченный в непристойном поведении], поэтому родители прятали ребенка».

На маджлисе присутствовал мавлана Бурхануддин Гариб, сказавший: «Шайх Ахмад был подвержен порочной страсти». Ответил: «Это не так, он только хотел быть ласковым (с детьми). А был чистейшим из чистейших в благочестии и добронравии. Как-то его обвинили в пристрастии к сыну мясника, (мясник) всюду поносил его (Ахмада), но однажды ночью мясник решил сам убедиться (в этом). Он подкрался к келье, где шайх обучал его сына, и, заглянув в просвет, увидел шайха, совершающего намаз. После намаза шайх приступил к наставлениям и поучениям, а затем снова совершил двукратный намаз и после „Аллаху акбар“ опять начал поучать и наставлять мальчика. И всю ночь до утра он вершил двукратный намаз и после каждого намаза учил мальчика добронравию и тому, что считал для него целесообразным. Наступило утро, отец мальчика вошел в келью, упал в ноги шайха. И с этого момента он и его сын стали верными муридами шайха» (с. 83–84).

Затем поведал: «Когда я находился в услужении великого шайха Айодхана, тот на вопрос некоего йога: „В чем отличие вашего учения?“ — сказал: „Согласно нашему учению, в душе (*нафс*) человека — два мира: один — горний, высший мир (*‘ульви*), другой — низший (*суфли*). С макушки до пупка — это высший мир, а с пупка до ступней — низший. В высшем мире соответственно сосредоточены правочерность, чистота, благонравие, доброжелательность. В низшем — стремление к сохранению чистоты и воздержанию (от дурного)“» (с. 84–85).

Вторник, двадцать шестое число упомянутого месяца. Удостоился чести целовать ноги. Сказал: «Шайхи говорили, что милость Божья в трех

случаях снисходит сверху: во-первых, в состоянии *сама'*, которое может длиться часами и даже днями, приводя в экстаз; во-вторых, во время вкушения пищи, когда набираются силы для покорного служения; в-третьих, при примирении спорящих дервишей». В связи с чем заметил: «При споре на шее не должны вздуться жилы, то есть не следует явно проявлять гнев, демонстрируя свой фанатизм». И прочел следующую мисру:

Каждый, кто из вражды положит колючку на нашем пути,  
Взамен да получит он розу, распутившуюся у Престола  
Всевышнего (с. 86).

Среда, седьмое число месяца раджаба упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о дружбе (*маваддат*) братьев по вере. Сказал: «Братство (*ухувват*) бывает двух видов: одно — братство по родству, другое — братство по вере. Из этих двух братство по вере — крепче, ибо связь двух братьев по вере прочно удерживается и в этом, и в потустороннем мире» (с. 87).

Речь зашла о намазе. Сказал: «Мухаммад Мустафа, да благословит его Аллах и да приветствует, выделял три вида намаза: один связан с временем, другой — с причиной, третий — не связан ни со временем, ни с причиной. Что касается намаза, связанного со временем, то имам Газали, да воздаст ему Аллах Благо, в *Йхйа ал-'улум* пишет, что намаз, связанный со временем, — постоянно повторяющийся, т.е. ежедневный, еженедельный, ежемесячный и ежегодный. Ежедневный намаз — это восемь намазов: пять — совершаемых в определенное время, предписанное шариатом, шестой — утренний (*чаит*), седьмой — в двадцать ра'атов, совершаемый после вечернего (*шам*) намаза, восьмой — *тахаджуд*, который совершается каждый день и каждую ночь. Еженедельный намаз — это тот, что совершается в каждый день недели. Ежемесячный намаз — это намаз в двадцать ра'атов, который ежемесячно в новолуние совершал Мустафа, да благословит его Аллах и да приветствует. Годичный намаз — это четыре намаза: два намаза праздничных, третий — намаз *таравидж*, четвертый — намаз ночи *барат* (пятнадцатый день месяца ша'бана). Это были намазы, связанные со временем. Намазов, связанных с причиной, — два: один — о ниспослании дождя (*истиска'*), другой — связанный с солнечным и лунным затмением (*кусуфу хусуф*). Это были намазы, вызванные [конкретной] причиной. Что касается намазов, не связанных ни со временем, ни с причиной, то это повторение выражений, восхваляющих Всевышнего, и перебирание четок (*тасбих*)».

Далее речь зашла о дополнительных, необязательных намазах (*навафил*). Сказал: «Есть предание, что многие великие шайхи и благочестивые старцы совершали этот намаз» (с. 87–88).

Затем речь зашла о намазах, защищающих и охраняющих душу (*мухафизат-и нафс*). Сказал: «Всякий раз, выходя из дома, следует прочесть двукратный намаз (*ду гана*), дабы не постигло никакое несчастье и Всевышний оградил от возможных напастей в пути. Вернувшись домой, также следует прочесть двукратный намаз, дабы Всевышний оградил от возможных домашних бед. Этот намаз несет благо и спокойствие. В случае, если человек не может прочесть этот двукратный намаз, он должен, уходя и приходя в дом, прочесть престольный стих (*айат ал-Курси*), дабы достичь желаемого» (с. 88).

Далее речь зашла о ритуальном очищении (*тахарат*) и о том, что правоверный всегда должен быть ритуально чистым. Поведал: «Однажды Мустафа, да благословит его Аллах и да приветствует, встретил на дороге Абу Хурайру<sup>57</sup> и протянул ему руку для пожатия. Абу Хурайра отдернул руку. На вопрос, почему он так поступил, сказал: „О Посланник Аллаха! Я только что был близок со своей женой и не успел еще совершить ритуальное омовение (*зусл*). Как я могу взять твою чистую руку?“» (с. 89).

Понедельник, шестое число месяца сафара семьсот тринадцатого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о богопоминании и о порядке соблюдения молитв братства (*аврад*). Сказал: «Ночью я видел во сне шайх ул-ислама Фаридуддина, да святится тайна его, и он сказал мне: „Каждую ночь ты должен читать эту молитву: Нет Бога, кроме Аллаха Единого, нет у Него соучастника. У Него есть царство, и у Него есть слава“. Проснувшись, я повторил ее и понял, что это неспроста он мне приснился. Позже я прочел в книгах известных шайхов, что каждый, кто сто раз ежедневно прочтет эту молитву, обретет довольство и покой». Затем добавил: «В хадисе сказано: „(Для того), кто после каждого намаза десять раз прочтет эту молитву, это будет равносильно отпущению на волю тысячи рабов“». Затем поведал: «В другом сне он сказал: „После салавата вечерней молитвы пять раз прочти суру Пророки“. Проснувшись, я исполнил его повеление. И снова я подумал, что это пожелание есть благое известие, ибо как-то прочел в Тафсире: „Каждый, кто после вечерней молитвы пять раз прочтет суру ‘Пророки’, тот станет пленником Истины, т.е. пленником Аллаха“».

Вторник, второе число месяца сафара упомянутого года. Удостоился счастья целовать руки. Один из присутствующих сказал: «Есть люди, которые порочат ваше высокое служение и ваши проповеди с минбара. И нам не вмоготу слушать такое». Ходжа, да будет он помянут во

---

<sup>57</sup> Абу Хурайра (ум. 676) — один из сподвижников (*сахаб*) Пророка. Несмотря на то что находился в обществе Мухаммада всего три года, сохранил больше *хадисов*, нежели другие *сахаб*.



Благо, сказал: «Я всех их прощаю и призываю вас простить их и не враждовать с ними». Затем поведал: «Чхаджу, житель Андипы, постоянно порочил меня, плохо говорил обо мне и желал плохого. Говорить плохо — негоже, а желать плохого — и того хуже. И все же, когда он умер, на третий день я пошел на его могилу и взмолился: „О Аллах! Все плохое, что он говорил обо мне и думал, я ему простил, прости его и Ты“». И добавил: «Если возникает неприязнь к человеку, возводящему напраслину на другого, нужно избавиться от чувства вражды к нему, ибо сказано: „Достояние суфия — Путь, и кровь его доступна каждому“, а коли так — не стоит обижаться на хулу людей».

Во имя Аллаха, Всемилоостивого, Милосердного!

Эти строки, озаренные светом, и эти буквы — радость от возобновления совершеннейших слов из наставлений и указаний Защитника рабов, Султана дворца мира тайн, Главы шайхов, Полюса Полюсов мира, Ходжи Низама — Поборника Истины и веры, да пребудет он вечно! Аминь. Начало мухаррама семьсот четырнадцатого года.

Могущественные речения ходжи я связал в крепкий канат,  
Никто не достигнет дна колодца печали без этой [сплетенной]  
веревки (каната).

Изречения шайха собраны в надежде на то, что Истина  
Позволит Хасану донести его щедрые высказывания (с. 114).

Среда, двадцать четвертое число месяца мухаррама семьсот четырнадцатого года. Удостоился счастья целовать ноги и руки. В этот день я, смиренный раб, передал ходже готовые тома *Фава'id al fu'ad*, дабы услышать его приговор. Он внимательно прочел. Я удостоился одобрения и похвал. Сказал: «Хорошо написано, по-дервишески написано, ты прославил [этим] свое имя».

Речь зашла о Любви и разуме. Сказал: «Между Любовью [к Богу] и разумом существует непримиримое противоречие. Ученые (*улама*) принадлежат к сообществу разума (*ахл-и 'акл*), а дервиши — к сообществу Любви (*ахл-и 'ишк*). Дервиши в Любви одерживают верх над учеными, а разум пророков одерживает верх над дервишами, охваченными восторгом». Затем прочел следующий бейт:

Разуму нет дела до Любви, отбрось его —  
Зачем тебе этот ядовитый паук? (с. 132).

Далее поведал: «Был в Мултане некий набожный Али, который говорил о сущности человека, не ведающего ни Любви, ни боли: „Такому человеку нельзя доверять, будь он даже из подвижников (*зухад*) или из благочестивых праведников“, а шайх ал-ислам Фаридуллин, да

святится тайна его, каждому говорил: „Да ниспошлет тебе Всевышний и Могущественный боль“» (с. 132).

Суббота, четвертое число месяца шаввала семьсот семнадцатого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о Ма'руфе Кархи<sup>58</sup>, да будет милостив к нему Аллах. Сказал: «В день Страшного суда, когда спросят: „Кто это?“, услышат голос Всевышнего: „Это человек, опьяненный любовью к Нам, и зовут его Ма'руфа Кархи“. Последует приказ: „Войди в рай“. Он ответит: „Нет, ибо не из-за рая я служил Тебе“. Тогда ангелам будет приказано направить на него поток света и так притянуть в рай».

Выбрав момент, я, преданный раб, спросил: «Что лучше — меньше видеться с наставником (*пир*) и больше вспоминать его или проводить с ним все дни?» Ответил: «Лучше вспоминать с любовью пира, даже если далек от него» — и прочел следующую мисру: «Внешность лучше нутра, а нутро лучше внешности» (*Бирун 3-и дарун бех, ки дарун бирун бех*).

Воскресенье, восемнадцатое число месяца раби' ал-ахир упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла о любви и ненависти к тварному миру. Поведал своим святым языком: «Человеческое естество бывает трех видов. Первый вид — это те, кто любит тварный мир, постоянно думает о нем и взывает к нему, и таких много. Второй — это те, кто ненавидит тварный мир, говорит о нем с презрением и постоянно враждует с ним. И таких немало. Третий — это те, кто и не любит тварный мир, и не враждует с ним и не поминает его ни с любовью, ни с ненавистью. И таких больше, чем двух первых, вместе взятых». Далее рассказал притчу: «Некто пришел к Раби'и<sup>59</sup> и начал хулить этот мир. Она сказала: „Больше не приходи сюда, ты очень привязан к миру, ибо без конца говоришь о нем“».

Заговорили о том, что пир может силой заставить мурида отречься от тварного мира. Сказал: «Запреты не дадут результата, ибо только язык слов, а именно наставления и назидания, могут привести к возникновению особого состояния восторга, вызванного настроением, а не принуждением, поскольку сказанное без восторга — пустые слова».

Речь зашла о шайхе Шихабуддине Сухраварди, который берег платок, полученный им от своего наставника. В связи с этим поведал: «От шайха Фаридуддина, да святится тайна его, я получил *хирку* чистиев и *гилим*, которые и сейчас со мной».

Заговорили о накоплении и тратах. Сказал: «Не надо копить, оставь немного на одежду, чтобы прикрыть наготу, а остальное истрать». И прочел следующий бейт:

---

<sup>58</sup> Ма'руфа-Кархи (ум. 815) — ранний мистик.

<sup>59</sup> Раби'а ал-Адавийя (714–801) — первая женщина-аскет из Басры, высоко чтимая последующими подвижниками и суфиями. Последовательница идей крупнейшего проповедника раннего ислама Абу Са'ида ал-Хасана ал-Басри (642–728).

Злато дано, чтобы раздавать его, о сын!

Ибо суть накопительства одна — будь это злато или камни.

Речь зашла о достоинствах дервишей. Сказал: «Шайх Абу Са'ид Абу-л-Хайр, да будет милостив к нему Аллах, и Бу Али Сина встретились. Расставаясь, Бу Али попросил суфия, состоящего на службе у шайха, написать ему, что о нем скажет Бу Саид. После ухода Бу Али шайх Бу Са'ид, да будет милостив к нему Аллах, ни словом не обмолвился о нем. Спустя несколько дней суфий спросил: „Что за человек этот Бу Али?“ Шайх ответил: „Ученый муж, философ и врач, сведущий во многих науках, однако не обладающий нравом суфия“. Получив такое сообщение, Бу Али в ответ написал: „Это по меньшей мере странное суждение: я так много книг написал о благонравии и характере суфиев, почему же шайх сказал, что я не знаю их нрава?“ Услышав об этом, шайх улыбнулся и молвил: „Я не сказал, что он не знает, я сказал, что он не обладает“» (с. 191).

Воскресенье, двадцать девятое число месяца джумада-ал-ахир. Удостоился чести целовать ноги. Речь зашла об Увайсе Карани, да будет доволен им Аллах, указавшем на молитвы, которые следует читать в определенные дни месяца раджаб. Сказал: «Эти молитвы пришли к нему по вдохновению». Затем рассказал о себе: «Когда я шел из Дели в Айодхан на служение к шайху, мне на ум пришли слова: „Йа Хафиз, Йа Насир, Йа Му'ин“, и это была молитва, которую я прежде ни от кого не слышал, она пришла по наитию. А полностью она звучит так: „Йа Хафиз, Йа Насир, Йа Му'ин, Йа Малики йауми д-дин! Ийакя на'абуду ва ийакя наста'ин! О Охраняющий! О Помогающий! О Определяющий! О Владыка Судного дня! Тебе мы поклоняемся и только Тебя о помощи просим!“»

Речь зашла о рубище нищеты (*ал-хирка факр*). Ходжа, да будет во Благо помянут, сказал: «Мухаммад Мустафа, да благословит его Аллах и да приветствует, в ночь вознесения (*ми'раджа*) получил хирку, которую именуют хиркой факра. Он призвал сподвижников и сообщил им: „Мне была дарована хирка и сказано, чтобы я вручил ее тому из вас, кто правильно ответит на мой вопрос. И мне этот ответ известен“. Затем он посмотрел на Абу Бакра и спросил: „Если я вручу тебе эту хирку, как ты поступишь?“ Абу Бакр сказал: „Буду искренним, буду покорным, буду отстаивать веру, исполнять религиозные предписания и одаривать (людей)“. Затем спросил о том же Умара. Умар сказал: „Я буду справедлив и беспристрастен“. Затем спросил Усмана. Усман сказал: «Буду уступчив и великодушен». Затем спросил Али. Али сказал: „Я прикрою ею как занавесой грехи рабов Божьих“. Посланник, да благословит его Аллах и да приветствует, сказал: „Возьми эту хирку. Я вручаю ее тебе, ибо было велено передать тому, кто скажет именно эти слова“».

Воскресенье, восьмое число месяца сафара семьсот девятнадцатого года.

Речь зашла о дольном мире и о том, что он вводит людей в заблуждение. В связи с этим поведал притчу: «Однажды Иса<sup>60</sup>, мир да пребудет над ним, увидел страшную, черную, согбенную как кошка старуху и спросил ее: „Кто ты?“ Она ответила: „Я — дольный мир“. Иса, да

<sup>60</sup> Иса (Иисус) чрезвычайно популярен в суфийской литературе как образ подвижника среди пророков, достигшего высочайшей стадии аскетизма. Как Мухаммад — Печать пророков, так Иса, говорят суфии, Печать общей святости, которая началась с Адама и закончилась Иисусом. Его отрешенность от всего мирского отразилась в ряде легенд, кочующих из агиографической литературы в суфийскую. В пророках — Мухаммаде и Исе превалирует *лахут* как выражение их духовной (*рухани*) и Божественной (*иллахи*) значимости. В Коране сказано: «Иса, сын Марьям... есть слово Его, которое Он бросил (заронил) в Марьям, и дух Его» [4:165]. Поэтому Исе дана способность через Божественное дыхание оживлять мертвых и исцелять незрячих и прокаженных.

Руми приводит историю, бытующую в устной мусульманской традиции и описывающую встречу Марьям, матери Исы, и Иши (Елизаветы), матери Йахьи и женье Закарий (о них см. далее в этой сноске). Будучи на сносях, мать Йахьи увидела Марьям, также носившую под сердцем ребенка, сидящей подле себя. Она сказала Марьям, что прозрела в ее чреве «царя» (*малика*), которому суждено быть великим Пророком, и что она ощутила, как младенец в ее чреве почтительно простерся пред ребенком Марьям (*Руми*. Маснави, II, 3602–3613).

Суфии полагают, что прирожденные способности Исы проявились очень рано. Как указывает гератский шайх Абу Исмаил Абдаллах ал-Ансари ал-Харави (1006–1089) в своем толковании Корана, имам Мухаммад ибн Али ал-Бакир говорил, что когда Исе было девять лет, матушка привела его к наставнику, который велел ему читать нараспев *абджад* (наименование арабского алфавита, представляющее аббревиатуру из начальных звуков четырех букв, одинаковых также для иудейского и сирийского алфавита. На арабском это буквы *алиф*, *ба*, *джим* и *дал*). Иса начал читать, так комментируя: *алиф* означает «ала (дары и милости от Бога); *ба* — *бехджат* (радость и красоту Бога); *джим* — *джалал* (Величие Божье); *дал* — *дин* (веру Божью). Наставник указал Марьям на способность сына и посоветовал покинуть его обитель, ибо не надобно ему ни учение, ни наставник (*Ансари А.* Тафсир-и Кур’ан-и Маджид, изд. Хабиб Амузгар. Тегеран, 1348/1969, т. 2, с. 30).

Йахья Иоанн Креститель — пророк и праведник, стоящий, согласно Корану, в одном ряду с Исой и Йлийасом: «Так воздадим Мы делающим добро! И Закарие, и Йахье и Исе, и Йлийасу — они все из праведных» [6:85]. Он был первым, предсказавшим пророческую миссию Исы, уверовал в него, помогал и был впоследствии убит. Мусульманская традиция особо отмечает мотив кипящей крови Йахьи, которая бурлила на блюде с его головой и на его могиле. Место захоронения его головы в Омейядской мечети в Дамаске служит объектом поклонения.

Закарийя (Захария) — отец Йахьи. Согласно Корану, Закарийя служил в храме и по жребию, бросанием письменных палочек (каламов) в воду, был избран наставником Марьям; увидев для себя доброе знамение в том, что его воспитанница Марьям каждое утро получает свежие фрукты, осмелился попросить у Бога даровать ему сына, хотя понимал, что уже стар: «...Господи, у меня ослабели мои кости, и голова запылала сединой... И я боюсь близких после меня, а жена моя бесплодна; дай же мне от Тебя наследника». И Господь ответил: «О Закарийя, Мы радуем Тебя вестью про мальчика, имя которого Йахья [19:3,5,7]. Но Закарийя усомнился: «Господи, как будет у меня мальчик... дошел я в старости до предела» [19:9(8)]. Господь наказал его за неверие трехдневным молчанием: «Знамение для тебя в том, что ты не будешь говорить с людьми три ночи, будучи здоровым [19:11], а будешь говорить только знаками». Из этого пассажа суфии выводят свой символизм как знаковую систему.

приветствует его Аллах, спросил: „Сколько раз ты выходила замуж?“ Сказала: „Так много, что не перечеть. Если хочешь знать о ком-то определенно, спрашивай“. Великий Иса сказал: „Из этих мужей твоих кто-то покинул тебя и развелся с тобой?“ Ответила: „Нет, я их всех поубивала“»<sup>61</sup>. В связи с изложенным добавил: «Дервишество — это полная отчужденность, покой и надежность. Занятие дервиша — ночи духовной нужды и устремленность к [духовному] ми‘раджу».

В связи с уходом в мир иной поведал рассказ о шайх ал-исламе Фаридуддине, да святится тайна его: «Когда он умер, не было даже савана». И прочел по этому поводу следующий бейт:

Хлопок Халладжа<sup>62</sup> не пригодился ему для савана,  
У несущего на спине скарб земного бытия нет никакого  
имущества (с. 212).

---

<sup>61</sup> Незаконченный парафраз из *Кимийа-йи са‘адат* Абу Хамида Мухаммада Газали, завершающийся словами Исы: «Тогда я удивляюсь всем оставшимся глупцам, которые, видя, что случилось с другими, продолжают испытывать к тебе страсть, а не извлекают уроки» (*Газали Абу Хамид*. Кимийа-йи-са‘адат. Пер. с перс., введение, комментарий и указатели А.А. Хисматуллина. СПб., 2002, с. 66).

<sup>62</sup> Абу-л-Муис Хусайн б. Мансур ал-Халладж (858–922) родился на юге Ирана (село ал-Байда). Его дед был зороастрийцем, отец принял ислам. В 17 лет перебрался в г. Тустар (Шустар), где обучался у известного суфия Сахла ат-Тустари (ум. 896), затем — в Басре у Амра ал-Макки (ум. 908), от которого получил *хирку* посвящения. Женился на дочери суфия ал-Акта, от которого перенял шиитские настроения, за что был объявлен шитским проповедником (*да‘и*). В Багдаде встретился с ал-Джунайдом (ум. 910). Вернувшись из Индии, начал публичные выступления среди мелких торговцев, ремесленников и городской бедноты, проповедуя мистическую любовь к Богу (*мухаббат*), цель которой — соединение с Ним. Его проповеди снискали ему славу. Многие видели в нем новоявленного мессию (*махди*), несравненного «Полюса», «стола» (*кутб*) — высшего в суфийской иерархии рангов, призванного уравновешивать наличие «друзей Божьих» (*аулийа*) на земле. Ратуя за упрощение мусульманского ритуала, он провозгласил «Я — Бог» (*ана-л-Хакк*) как свидетельство того, что мистик в момент опьянения (*сукр*) близостью к Богу становится живым «свидетелем» Бога, его человеческой ипостасью в земном мире. Противники ал-Халладжа (багдадские факихи, му‘тазилиты, а также власть имущие, опасавшиеся народных волнений в связи с его призывами к социальной справедливости) обвинили его в разглашении суфийского знания, которое было уделом избранных и посвященных, в манихействе, в карматстве, в публичном чудотворстве и прочих грехах. В 922 г. суд во главе с маликитским кази Ибн Йусуфом признал Халладжа шиитским проповедником и приговорил к чудовищной казни. Ему отрубили руки и ноги, повесили, затем сожгли и развеяли прах над Тигром. Некоторые почитатели, дабы приобщиться к его благодати, испили этой воды. Халладж своей мученической смертью приобрел необыкновенную популярность у всех последующих суфиев, а его ученики понесли его идеи во все концы мусульманской ойкумены. По свидетельству Худжвири, он знал «четыре тысячи человек, называвших себя последователями Халладжа». Самый верный друг Халладжа, Ибн ‘Ата’ (ум. 922), был убит одновременно с ним. Другой друг — Абу Бакр Шибли (861–946) пережил его на двадцать три года, и его могила в Багдаде почитается и по сей день. Поклонниками Халладжа были Айн ал-Куззат (казнен 1132) и прославленный персидский лирик Фаридуддин Аттар (ум. 1220).



пов (*аутад*), а один из четырехсот *аулийа* замещает *абдал*, но *аулийа* не должно оставаться триста девяносто девять или меньше, их число обязательно должно пополняться до четырехсот, ибо это связано со святостью и управлением, которые наложены на них». Ходжа, да будет помянут он с Богом, услышав это, сказал: «Святость (*вилайат*) бывает двух видов: святость веры (*вилайат-и иман*) и святость благодеяния (*вилайат-и ихсан*). Святость веры — это когда каждый набожный человек произносит: „О Аллах!“ Святость благодеяния — это когда человек получает откровение, дар творить чудеса и высокую степень (озарения)».

Суббота, четвертое число месяца сафара семьсот двадцать второго года. Удостоился чести целовать руки. Разговор зашел о шайхах. Я, ничтожный раб, спросил: «Что за человек был Саййиди Ахмад?» Ответил: «Великий человек. Он из арабов, а поскольку среди арабов принято великих величать Саййиди, его так называли. Он был связан обетом с шайхом Мансуром Халладжем, да будет милостив к нему Аллах, и когда Мансура сожгли и бросили пепел в реку Тигр, он с благословением испил из реки глоток, дабы приобщиться к благодати (*баракат*) шайха».

Воскресенье, десятое число месяца раби'-ул-ахира упомянутого года. Удостоился чести целовать ноги. В этот день я, ничтожный раб, привел маленького мальчика из числа моих родственников, который время от времени был подвержен галлюцинациям, вызванным воздействием злой пэри или еще чего-то, о чем я рассказал Ходже, да будет благо поминание его имени. Ходжа внимательно и милостиво посмотрел на мальчика и благословенно промолвил: «Ему полегчает». И в связи с этим рассказал следующее: «Был в Бухаре некий мальчик, одержимый сворой пэри и джиннов, которые во время ночного намаза, выкрав его, сажали на близрастущее дерево и исчезали. Родители мальчика во время вечернего намаза начали запира́ть ребенка в комнате на замок, но это не помогало, и мальчик снова оказывался на дереве. Когда их смятение и беспокойство достигли предела, они обратились к шайху Сайфуддину Бахарзи, да будет милостив к нему Аллах. Шайх сказал: „Обрейте голову мальчика“. Затем он надел ему на голову шапку (кулах) и, успокоив, сказал: „Когда в следующий раз эта свора заявится к тебе, скажи им, что ты стал муридом шайха, что тебе обрили волосы на голове и покажи на свой кулах“. Когда они вернулись домой, к мальчику снова заявила эта свора, он сказал им все, что велел шайх, а именно: „Меня обрили перед шайхом и надели на голову кулах“. Те посмотрели друг на друга и сказали: „Какой негодяй сообразил отвести его к шайху?“ Сказали так и ушли. Дойдя в рассказе до этого места, Ходжа заплакал, и присутствующие тоже заплакали. И был это сладостный миг, хвала Аллаху».

- امین احمد رازی، هفت اقلیم، انستیتوی میراث خطی  
 آکادمی علوم تاجیکستان، دستخط نمره 140  
 آذر لطفعلی بیگ، آتشکده، چاپ هند 1277 ه.ق.  
 جامی، نفحات الانس، دستخط انستیتوی میراث  
 خطی آکادمی علوم تاجیکستان، 1883  
 جامی، بهارستان، دستخط 1116 انستیتوی  
 میراث خطی آکادمی علوم تاجیکستان  
 جامی، هفت او رنگ، چاپ تاشکند: 1913 م  
 حافظ شیرازی، لپیزیک 1861  
 حافظ شیرازی، دیوان، دستخط 79 انستیتوی  
 میراث خطی آکادمی علوم تاجیکستان  
 حافظ شیرازی، کلیات، شرکت نسبی کتاب 1321  
 حسن سجزی دهلوی، دیوان، حیدر آباد دکن 1352 ه.ق.  
 حسن سجزی دهلوی، فواید الفواد، منشی نول کشور 1907  
 حسنتلی خان عظیم آبادی، نشتر عشق دستخط موزه سیمو نف شهر دوشنبه  
 دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعرا، تهران 1338 شمسی  
 رضا قلیخان هدایت، ریاض العارفین، تهران 1316 شمسی  
 رضا قلیخان هدایت، مجمع الفصحا، تهران 1295 ه.ق.  
 رحمانعلی، تذکره علمای هند، لکهنو 1271 ه.ق.  
 سعیدی شیرازی، کلیات، تهران 1333 ش.  
 شبلی نعمانی، شعر العجم، جلد دوم تهران 1327  
 شمس تبریزی، غزلیات تهران 1335  
 شمس الدین سامی، قاموس الاعلام، استامبول 1308  
 شیرخان لودی، مرآت الخیال، دستخط  
 انستیتوی میراث خطی آکادمی علوم تاجیکستان  
 ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروزشاهی کلکته 1862  
 عبد القادر بن الملوک شاه بداونی، منتخب التواریخ  
 کلکته 1868  
 عبد الحق دهلوی، اخبار الخیار دستخط  
 261 انستیتوی میراث خطی آکادمی علوم تاجیکستان  
 علیشیر نوائی، مجالس النفایس، تهران 1323 ش.  
 غلامعلی آزادبلگرامی، خزانه عامره چاپ هند 1955



- محمد قاسم هندو شاه فرشته، تاریخ فرشته  
جلد دوم چاپ هند 1321 ه.  
میر حسین دوست حسینی، تذکره حسینی، مطبع  
نول کشور 1875  
میر حسین ناصری، صنایع عجم، الله آباد 1342  
زندگی و رنجهای مصلح الدین سعدی:  
نوشته خسرو معتضد تهران 1368  
سخنان منظوم ابو سعید ابو الخیر  
با تصحیح و مقدمه . حواشی و تعلیقات سعید نفیسی  
تیر ماه 1334 خورشیدی  
دو رساله ای عرفانی  
تصنیف احمد غزالی و سیف الدین باخرزی تهران 1259  
مبانی عرفانی و تصوف نوشته قاسم انصاری تهران طهوری 1375  
غزلیات شمس تبریزی  
با مقدمه: استاد جلال همائی 1335 شمسی

- Arberry A.* Sufism. An Account of the Mystics of Islam. L., 1950.  
*Banerjee A.* Buddhism in India. Calcutta, 1973.S. Society of Bengal, 1862.  
*Borah M.I.* The Life and Works of Amir Hasan Dihlave, from the Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. Vol. III, Calcutta, 1941.  
*Browne E.G.* A Literary History of Persia. Vol. III. Cambridge, 1928.  
*Browne E.G.* A Literary History of Persia. Vol. II. Cambridge, 1951.  
*Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. P., 1964.  
*Daftari F.* The Isma' ilism: their History and Doctrines. Cambridge, 1990.  
*Dorn B.* Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St.-Petersbourg. SPb., 1852.  
*Dwidt M., Donaldson D.* Studies in Muslim Ethics. L., 1953.  
*Eliot Ch.* Hinduism and Buddhism. Vol. 1-3. L., 1921.  
*Ethe H.* Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office. Vol. 1-2. Oxf., 1903-1937.  
*Ethe H.* Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu MSS in the Bodleian Library. P. 2. The Persian Manuscripts. Oxf., 1930.  
*Habib M.* Chishti Mystics Records of the Sultanate Period. Vol. I. Aligarh, 1950,  
*Habib M.* Hazrat Amir Khusrau of Delhi. Bombay, 1927.  
*Horn P.* Geschichte der Persischen Literatur. Lpz., 1901.  
*Ivanow W.* Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Curzon Collections, of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1926.  
*Lawrence B.* Early Chishti Approach to Sama'. — Islamic Society and Culture. New Delhi, 1983.  
*Miqtadir A.* Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore. Calcutta, 1926.  
*Murray I.* Islam in India and Pakistan. Calcutta, 1959.  
*Nasr Seyyed Hossein.* Science and Civilisation in Islam. Cambridge, 1968.  
*Nasr Seyyed Hossein.* Conceptions of Nature in Islamic Thought (an Introduction to Islamic Cosmological Doctrines). Tehran, 1964.

- Nickolson R.A.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1967.
- Rhys-Davids T.W.* Dialogues of the Buddha. Vol. I–III. L., 1899–1921.
- Rien Ch.* Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. Vol. I–III. L., 1879–1881.
- Rien Ch.* Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. L., 1895.
- Rizvi Saijid Athar Abbas.* A History of Sufism in India, the Middle Eastern Collection the University of Chicago Libraries, IR 1 561.
- Sachau Ed., Ethe H.* Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library. Oxf., 1889.
- Sajjadi Z.* The Foundations of Mysticism and Sufism. Tehran, 1372 х.
- Schimmel A.* Mystical Dimensions of Islam. Chapell Hill, 1975.
- Seyd Muhammad Naquib al-Attas.* Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur, 1995.
- Sprenger A.* Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Manuscripts of the Libraries of the King of Oudh. Vol. I. Calcutta, 1854.
- Watt W.M.* Islamic Philology and Theology. Edinburg, 1912.
- Абу Али ибн Сина.* Мабда‘ ва маод. Публикация текста и коммент. Л.З. Саломатшаевой. — Избранные сочинения Абу Али ибн Сина в 10 т. Том I. Душанбе, 1980, с. 29–44 (на тадж. яз.).
- Абу Али ибн Сина.* Трактат «Любовь». Подготовка текста и комментарий Л.З. Саломатшаевой. — Избранные сочинения Абу Али ибн Сина в 10 т. Том II. Душанбе, 1980, с. 298–365.
- Аверинцев С.С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания). — Античность и Византия. М., 1975.
- Аверинцев С.С.* Судьба европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. — Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976.
- Авеста.* Избранные гимны, перевод с авестийского и комментарий проф. И.М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.
- Азер А.* Рифма персидского стиха. — Проблемы восточного стихосложения. М., 1973.
- Айни К.* Бадруддин Хилоли. Сталинабад, 1957.
- Акимушкин О.Ф.* Заметки о персидской рукописной книге и ее создателях. — Средневековый Иран. СПб., 2004.
- Акимушкин О.Ф.* К вопросу о традиции жанра искусственной касыды в персидской поэзии. — Иран. Сборник статей. М., 1971.
- Алиев Г.Ю.* Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. М., 1960.
- Алиев Г.Ю.* Персоязычная литература Индии. Краткий очерк. М., 1961.
- Али-заде А.А.* Низами Гянджеви. Сокровищница тайн. Научно-критический текст. Предисловие. Баку, 1960 (на перс. яз.).
- Алимардонов А.* Зияуддин Нахшаби и его «Тутинома». Душанбе, 1980.
- Арабская средневековая культура и литература.* Сборник статей зарубежных ученых. М., 1978.
- Афсахзод А.* Лирика А. Джами. М., 1988.
- Ахрори Зоир.* Мушфики. Душанбе, 1978.
- Ашрафян К.З.* Делийский султанат. М., 1960.
- Ашуров Г.А.* Философские взгляды Насира Хисрава. Душанбе, 1965.

- Бакоев М.* Жизнь и творчество Хусрава Дехлеви. Душанбе, 1975 (на тадж. яз.).
- Бакоев М.* Хусрав Дехлеви и его поэма «Дувалрони и Хизрхан». Душанбе, 1958 (на тадж. яз.).
- Бартольд В.В.* Сочинения. Т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966.
- Бартольд В.В.* Сочинения. Т. VIII. Работы по исторической географии и истории Ирана. М., 1971.
- Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975.
- Бахтин М.М.* Собрание сочинений в семи томах. Т. V. М., 1996.
- Бертельс А.Е.* Носири Хосров и исмаилизм. М., 1959.
- Бертельс А.Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. М., 1997.
- Бертельс Е.Э.* Персидская поэзия в Бухаре. М.–Л., 1935.
- Бертельс Е.Э.* Придворная касыда в Иране и ее связи с развитием изобразительного искусства. — III Международный конгресс по иранскому искусству и археологии. Доклады. Ленинград, 1935. М.–Л., 1935.
- Бертельс Е.Э.* Литература на персидском языке в Средней Азии. — Советское востоковедение. Т. 5. 1948.
- Бертельс Е.Э.* Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М., 1960.
- Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Низами и Фузули. М., 1962.
- Бертельс Е.Э.* Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев. 1. Локон и лицо. — Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- Бертельс Е.Э.* Избранные труды. История литературы и культуры Ирана. М., 1988.
- Библер В.С.* К философской логике парадокса. — Вопросы философии. 1988, № 1.
- Бируни Абурейхан.* Избранные произведения. «Памятники минувших поколений». Т. 1. Пер. и примеч. М.А. Салье. Ташкент, 1957.
- Бируни Абурейхан.* Избранные произведения. — «Индия». Т. II. Пер. и примеч. А.Б. Халидова и Ю.Н. Завадского. Ташкент, 1963.
- Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1994.
- Болдырев А.Н.* Два ширванских поэта. Низами и Хагани. — Памятники эпохи Руставели. Л., 1938.
- Болдырев А.Н.* Зайнабдин Васифи. Таджикский писатель XVI в. (Опыт творческой биографии). Сталинабад, 1957.
- Болдырев А.Н.* Отражение древних культурных традиций в классической литературе Ирана. — История Иранского государства и культуры. К 2500-летию государства. М., 1971.
- Болдырев А.Н.* Персидская литература с VIII по начало XX в. — Краткая история литератур Ирана, Афганистана и Турции. Курс лекций. Л., 1971.
- Большаков О.Г.* История халифата. Т. 1. Ислам в Аравии (570–633). М., 1989.
- Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. М., 1980.
- Босворт К.* Мусульманские династии. М., 1971.
- Брагинский В.И.* Проблемы типологии средневековых литератур Востока. М., 1991.
- Брагинский И.С.* Из истории таджикской и персидской литератур. Избранные работы. М., 1972.
- Бушмин А.С.* Наука о литературе. Проблемы. Суждения. Споры. М., 1980.

- Васильев В.П.* Буддизм. Его догматы, история и литература. Гл. I, III. СПб., 1857, 1869.
- Васильев Л.С.* История религий Востока. М., 2000.
- Вахид Табризи.* Джам'и мухтасар (Трактат о поэтике). М., 1959.
- Варнацкий В.И.* Научная мысль как планетарное явление. М., 1977.
- Виноградов В.В.* Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика. М., 1963.
- Ворожейкина З.Н.* Исфаганская школа поэтов и литературная жизнь Ирана в предмонгольское время (XII — начало XIII в.). М., 1984.
- Газали Абу Хамид.* Воскрешение наук о вере. Избранные главы. Пер. с араб., исследование и коммент. В.В. Наумкина. М., 1980.
- Газали Абу Хамид.* Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Пер. с перс., введение, коммент. и указатели А.А. Хисматулина. СПб., 2002.
- Ганди М.К.* Моя жизнь. М., 1969.
- Гачев Г.Д.* Европейские образы пространства и времени. — Культура, человек и картина. М., 1987.
- Гессе Г.* Избранное. М., 1984.
- Гибб Х.А.Р.* Арабская литература. М., 1960.
- Гольдциер И.* Лекции об исламе. СПб., 1912.
- Григорьева Т.* Совершенный Человек у Лао-цзы и Конфуция. — Совершенный Человек. Теология и философия образа. Сост. и отв. ред. Ш.М. Шукуров. М., 1997.
- Грюнебаум Г.Э.* Литература в контексте исламской цивилизации. — Арабская средневековая культура и литература. М., 1978.
- Гумилев Н.С.* Избранное. М., 1990.
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Давидович Е.А.* Материалы по метрологии средневековой Средней Азии. — *Хинц В.* Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему. М., 1970.
- Джами А.* Весенний сад. Душанбе, 1964.
- Джами А.* Нафахат ал-унс, трактат о рифме, трактат о поэтике, трактат о музыке, толкования рубаи. — Собр. соч. в 8 т. Т. VIII. Душанбе, 1990 (Составители А. Зухуриддинов, А. Мухаммадиев, А. Рахмонов под ред. А. Афсахзод).
- Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
- «Диван» Хасана Дехлеви на арабской графике. Предисл. и коммент. Л.З. Саломатшаевой. Душанбе, 1990.
- Диноршоев М.* Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе, 1985.
- Дойч Э.* По поводу сравнительного анализа «самости». — Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока. М., 1993.
- Жоль К.К.* Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981.
- Жуковский В.А.* Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Саида. СПб., 1899.
- Жуковский В.А.* Образцы персидского народного творчества. СПб., 1902.
- Завадская Е.В.* Культура Востока в современном западном мире. М., 1974.
- Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения. Введение, пер. с араб., примеч. и библиография А.Д. Кныша. СПб., 1995.
- Ибрагим Т.К.* Философия калама (VII–XV вв.). Автореф. докт. дис. М., 1984.
- Ибрагим Т.К.* Философская концепция суфизма (обзор). — Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988.

- Иванов В.В.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
- Иванов В.В.* Ноосфера и художественное творчество. М., 1991.
- Игнатенко А.А.* Зеркало ислама. М., 2004.
- Игнатенко А.А.* Мир — Бог в Зеркале, или Как возник Совершенный Человек. — Человек и природа в духовной культуре Востока. Отв. ред. Л.С. Васильев, редактор-составитель Н.И. Фомина. М., 2004.
- Искусство Индии. М., 1958.
- Ислам. Энциклопедический словарь (ИЭС). М., 1991.
- История персидской и таджикской литературы. Под редакцией Яна Рипки. М., 1970.
- История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. Античность. Средние века. Возрождение. М., 1938.
- Конрад Н.И.* Запад и Восток. Статьи. М., 1966.
- Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. М., 1963.
- Коран. Пер. с араб. и коммент. М.-Н.О. Османова. М., 1995.
- Коран. Пер. смыслов и коммент. Валерии Пороховой. Дамаск–Москва, 1995.
- Куделин А.Б.* Классическая арабо-испанская поэзия (конец X — середина XII в.). М., 1973.
- Курбанмаматов А.* Эстетическая доктрина суфизма. Душанбе, 1987.
- Литвинский Б.А., Зеймаль Т.И.* Аджина-Тепа. М., 1971.
- Лихачев Д.С.* Текстология. На материалах русской литературы X–XVII вв. М.–Л., 1962.
- Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979.
- Лосев А.Ф.* Знак. Символ. Миф. М., 1982.
- Лотман Ю.М.* Анализ поэтического текста. Структура стиха. Л., 1972.
- Лотман Ю.М.* О двух моделях коммуникации в системе культур. — Труды по знаковым системам. Тарту, 1976.
- Лотман Ю.М.* Феномен культуры. — Труды по знаковым системам. Тарту, 1978.
- Лотман Ю.М.* О семиосфере. — Труды по знаковым системам. Тарту, 1984.
- Луния Б.М.* История индийской культуры. М., 1960.
- Маггеррамов Т.А.* Научно-критический текст «Матла ал-анвар» Амира Хосрова Дехлеви. Автореф. докт. дис. Баку, 1975.
- Майер Ф.* Учитель и ученик в ордена Накшбандийа. — Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001.
- Марр Ю.Н., Чайкин К.И.* Хакани — Низами — Руставели. Тб., 1960.
- Масиньон Л.* Методы художественного выражения у мусульманских народов. — Арабская средневековая культура и литература. М., 1978.
- Массэ А.* Ислам. М., 1982.
- Мец А.* Мусульманский Ренессанс. Пер., предисл., библиография и указатели Д.Е. Бергельса. М., 1966.
- Минорский В.Ф.* Материалы для изучения персидской секты «Люди истины» или «Али-илахи». Ч. 1. Предисловие, тексты, переводы. М., 1911.
- Мирзоев А.М.* Бинои. Сталинабад, 1957.
- Мирзоев А.М.* Рудаки и развитие газели. Сталинабад, 1958.
- Мирзоев А.М.* Амир Хусрав Дехлеви и его место в философии. Душанбе, 1975.
- Музыкальная эстетика стран Востока. М., 1967.
- Мусульманкулов Р.* Персидско-таджикская классическая поэтика X–XV вв. М., 1989.

- Мухаммадходжаев А.* Мировоззрение Фаридуддина Аттора. Душанбе, 1974.
- Мюллер А.* История ислама с основания до новейших времен. Т. I–IV, V. СПб., 1895–1896.
- Насири Хусроу.* Книга путешествия, перевод и вступительная статья Е.Э. Бертельса. М.–Л., 1933.
- Насири Хосроу.* Хон-ал-Ихван. Публикация текста и коммент. Л.З. Саломатшаевой. — *Носири Хусров.* Куллиёт. Душанбе, 1991, с. 219–449 (на тадж. яз.).
- Неру Дж.* Открытие Индии. М., 1955.
- Неру Дж.* Взгляд на всемирную историю. М., 1975.
- Низами Арузи Самарканди.* Собрание редкостей, или Четыре беседы. Пер. с перс. С.И. Баевского и З.Н. Ворожейкиной. М., 1969.
- Низами Гянджеви.* Сокровищница Тайн. Пер. М. Шагинян. Баку, 1947.
- Ноосфера и художественное творчество.* М., 1991.
- Олимов К.* Мировоззрение Санон. Душанбе, 1973.
- Ольденберг Г.* Будда. Его жизнь, учение и община. М., 1898.
- Османов М.-Н.О.* Стиль персидско-таджикской поэзии IX–X вв. М., 1974.
- Очерки русской культуры XIII–XV вв.* М., 1970.
- Петрушевский П.П.* Ислам в Иране. Курс лекций. М., 1966.
- Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М., 1991.
- Платон.* Соч. Ч. II, IV, V, VI. СПб., 1863–1879.
- Платон.* Соч. в 3 т. М. 1968.
- Пурджавиди Н.* Коранические изящества на собраниях Сайф ад-дина Бахарзи. — Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001.
- Раушенбах Б.В.* Пространственные построения в древнерусской живописи. М., 1975.
- Резван Е.А.* Коран и его толкования. — Хрестоматия по исламу. Пер. с араб. М., 1994.
- Рейснер М.Л.* Эволюция классической газели на фарси (X–XIV вв.). М., 1989.
- Ригведа.* Избранные гимны. М., 1972.
- Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991.
- Сагадеев А.В.* Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии. Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.
- Сагадеев А.В.* Ибн Сина (Авиценна). М., 1985.
- Саломатшаева Л.З.* Философская лирика Хасана Дехлеви. Душанбе, 1986.
- Саломатшаева Л.З.* Ирано-таджикско-индийский ареал культурного взаимодействия. Душанбе, 1997.
- Саломатшаева Л.З.* Хасан Дехлеви и семиотика его газелей. Душанбе, 1998.
- Саломатшаева Л.З.* Кораническая основа одного суфийского рубаи Хасана Дехлеви. — Иран: ислам и власть. М., 2001.
- Саттаров А.* Аристотель и таджикско-персидская литературная мысль (IX–XV вв.). Автореф. докт. дис. Душанбе, 1984.
- Синха Н.К., Банерджи А.Г.* История Индии. М., 1954.
- Сирус Б.И.* Рифма в таджикской поэзии. Сталинабад, 1953.
- Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993.
- Соловьев В.С.* Собр. соч. 2-е изд. Т. 4. СПб., 1911–1914.
- Спенсер Г.* Идеи о загробной жизни. — Основания социологии. СПб., 1898.

- Ставиский Б.Я.* Судьбы буддизма в Средней Азии. М., 1998.
- Стеблева И.В.* Семантика газелей Бабура. М., 1982.
- Стеблева И.В.* Ритм и смысл в классической тюркоязычной поэзии. М., 1993.
- Степанянц М.Т.* Философские аспекты суфизма. М., 1987.
- Степанянц М.Т.* Восточная философия. М., 2001.
- Стророва Л.В.* Государство исмаилитов в Иране в XI–XIII вв. М., 1978.
- Суворова А.А.* Мусульманские святые Южной Азии XI–XV вв. М., 1999.
- ас-Суйути Дж.* Совершенство в коранических науках. Учение о толковании Корана. Вводная статья, пер. и коммент. Д.В. Фролова. М., 2000.
- Танеева-Саломатшаева Л.З.* Человек и природа в контексте суфийской поэзии. — Человек и природа в духовной культуре Востока. М., 2004.
- Толкование Корана (Лахорский тафсир). Пер. с перс., введ., примеч. и указатели Ф.И. Абдуллаевой. М., 2001.
- Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. Пер. с англ. под ред. и с предисловием О.Ф. Акимущкина. М., 1989.
- Тюлина Е.В.* Человек, священные животные и растения в системе представлений «Гаруда-пураны». — Человек и природа в духовной культуре Востока. М., 2004.
- Фильштинский И.М.* Поэзия как форма самовыражения арабо-мусульманских мистиков. — Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989.
- Фильштинский И.М.* История арабской литературы X–XVIII вв. М., 1991.
- Фомина Н.И.* Представления о связи между Небом и Землей в индийской и китайской традиции. — Человек и природа в духовной культуре Востока. М., 2004.
- Фрай Р.Н.* Наследие Ирана. М., 1972.
- Фролова Е.А.* Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.
- Фролова Е.А.* Человек — мир — Бог в средневековой исламской культуре. — Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока. М., 1993.
- Халидов А.Б.* Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1989.
- Хасан Дехлеви.* Избранное. Вступит. ст., сост. и примеч. М. Бакоева и Л.З. Саломатшаевой. Душанбе, 1965.
- Хасан Дехлеви.* Диван. Вступ. ст., сост. и примеч. Л.З. Саломатшаевой (на арабской графике). Душанбе, 1990.
- Хинц В.* Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему. Пер. с нем. Ю.Э. Брегеля. М., 1970.
- Хисматулин А.А.* Суфизм. СПб., 1999.
- Ходизода Р.* Аз Рудаки то имруз. Душанбе, 1988.
- Хусрав Дехлеви.* Избранное. Вступит. ст., сост. и примеч. М. Бакоева. Душанбе, 1960.
- Цыбульский В.В.* Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1964.
- Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955.
- Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс Рази.* Свод правил персидской поэзии. Ч. II. О науке рифмы и критики поэзии. Пер. с перс., исслед. и коммент. Н.Ю. Чалисовой. М., 1997.
- аш-Шахрастани.* Книга о религиях и сектах. Ч. I. Ислам. Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984.
- Шидфар Б.Я.* Образная система арабской классической литературы с XI по XII в. М., 1974.
- Шукуров М. (Шукури М.).* Хорасан здесь. Душанбе, 1996 (на тадж. яз.).

- Шукуров Р.* Совершенство, зеркало и тайна. Некоторые замечания по поводу трактата шайха Махмуда Шабистари. — Совершенный Человек. Теология и философия образа. Сост. и отв. ред. Ш.М. Шукуров. М., 1997.
- Шукуров Ш.М.* Искусство средневекового Ирана. М., 1989.
- Шукуров Ш.* Совершенный Человек и богочеловеческая идея в исламе. — Совершенный Человек. Теология и философия образа. Сост. и отв. ред. Ш.М. Шукуров. М., 1997.
- Эрнст К.* Суфизм. М., 2002.



- Аббас Сефевид 121  
Аббасов А.М. 118  
Абдаллах Ансари ал-Харави 5, 54, 70, 75, 102, 274  
Абдаллах ибн Аббас (двоюродный брат Пророка) 50  
Абдулкадир Бадауни 33, 116, 117, 123  
Абдулкадир Бедиль 104, 109  
Абд-л-Хасан Сари ас-Саккати 48, 223  
Абду-л-Хакк Дехлеви 116  
Абдуррахман ас-Сулами 49, 50, 54, 62, 98  
Абдуррахман Суфи 46  
Абу Али ад-Даккак 53  
Абу Али ибн Сина 4, 6, 12, 13, 15, 41, 43, 67, 73, 88, 89, 96, 99, 104, 108, 116, 157, 160–162, 221, 246, 273  
Абу Али ал-Харис ал-Мухасибиди 49, 65, 98, 223  
Абу Али Хасан Усмани 47, 62  
Абу Ахмад Абд ал-Чишти 59  
Абу Бакр ас-Сиддик (первый халиф) 55, 92, 145, 247, 248, 267, 273  
Абу Бакр Мухаммад Калабазиди 62  
Абу Бакр Шибли 53, 69, 71, 275  
Абу Бакр Хайдари 27  
Абу Исхак Казаруни 53  
Абу Исхак аш-Шами 59, 75  
Абу Йазид (Байазид) Тайфур ал-Бистами 5, 48, 53, 98, 223, 244  
Абу Наджиб ас-Сухраварди 56, 57, 75, 88, 240, 245  
Абу Мансур Хафд 54  
Абу Наср ас-Сарадж ат-Туси 62, 70, 72  
Абу Райхан Бируни 5, 41, 46, 116  
Абу Са'ид Абу-л-Хайр Майхани 5, 50–53, 75, 88, 89, 96, 102, 199, 227, 231, 237, 245, 273  
Абу Са'ид ал-Мухарими 58, 223  
Абу Са'ид ал-Хасан ал-Басри 5, 46, 48, 49, 59, 98, 266, 272  
Абу Са'ид Табризи 96  
Абу Талиб ал-Макки 49, 62, 95, 267, 275  
Абу Ханифа Куфи 259  
Абу Хурайра 270  
Абдулкадир Бадауни 33, 109, 278  
Абул Касим ал-Джунайд ал-Хаззаз ал-Багдади 5, 48, 49, 50, 55, 56, 68, 223, 244, 245, 275  
Абул Касим ал-Кушайри 5, 46, 47, 49, 53, 62, 70, 71  
Абу Мугис Хусайн Мансур ал-Халладж 5, 6, 50, 98, 183, 214, 275, 277  
Абу-л-Хасан Харакани 53, 54, 66  
Абул-Хасан Али ибн Усман ал-Джуллаби ал-Худжвири 5, 7, 47, 62, 67, 96, 98, 223, 244, 245, 252, 275  
Абу-л-Хайр ад-Даббас 58, 223  
Абу-л-Хусайн ан-Нури 49, 50, 69, 222  
Абу-л-Фарадж Руни 41, 104  
Агафон 107  
Адам 50, 64, 87, 146, 157, 206, 263, 264  
Аджал Ширази 90, 91, 227, 259, 260  
Азазил (Азазело) 212  
Азизуддин Алишах (мурид Низамуддина Аудийа) 227  
Азизуддин Насафи 68  
Азраил 63  
Аййуб (библ. Иов) 68  
Айша (жена пророка Мухаммада) 250  
'Айк ал-Куззат Хамадани 7, 267, 275  
Акбар (Великий Могол) 121  
Ала ад-Даула Симнани 53, 55  
Акимушкин О.Ф. 14, 59, 99, 224  
Алауддин Зарради 83, 84  
Алауддин Мас'уд-шах 19  
Алауддин Усули 79, 85  
Алауддин Халджи 19, 20, 25, 28–31, 38, 82, 99, 112, 119, 124, 125, 134, 135, 147, 163, 187, 201, 213, 214  
Али Бихари 256  
Али-заде А.А. 280  
Али ибн Аби Талиб (четвертый халиф) 50, 55, 56, 59, 92, 121, 145, 157, 205, 247, 249, 273  
Али ибн Шихабуддин Хамадани 55  
Алимардонов А. 111, 280

- Али Сарджандар 25  
 Алиев Г. Ю. 14, 193, 202, 280  
 Алим Валвалджи 90, 91, 258, 259  
 Алишер Навои 116  
 Амир Али 25  
 Амир Калан 25  
 Амидуддин Санами (одописец принца Мухаммад-султана) 37  
 Амин Ахмад Рази 116  
 Амир Сайфуддин Махмуд (отец Амира Хусрава) 124  
 Амир Халк (певец) 38  
 Амир Хасан Сиджзи Дехлеви 9, 10, 12–15, 19, 23, 37, 38, 40–43, 80, 85, 88–90, 93–97, 99, 100, 102–104, 108–144, 146–160, 161, 163, 166, 168–174, 176–190, 197–200, 205, 216, 219–221, 225, 229, 250, 271, 276  
 Амир Хурд 116, 193  
 Амир Хусрав Дехлеви 9, 10, 14, 15, 19, 23–26, 30, 37, 38, 40–43, 82, 86, 94, 96, 102, 104, 108–115, 117, 118, 120, 123, 124, 147, 163, 165, 186, 192–202, 207, 215, 216, 219, 220  
 Аммар ибн Йасир ал-Бидлиси 55  
 Амр ал-Макки 275  
 Амузгар Х. 274  
 Антоний 46  
 Аполлон 107  
 Ариф Абу-л-Хахим 38  
 Аристотель 88, 163  
 Аристофан 107  
 «Аттис» Катулла 112  
 Афродита 107  
 Афсахзод А. 193, 281  
 Ашрафян К.З. 14, 24, 33, 193, 281  
 Ашуrow Г.А. 281  
 Ахмад Чишти 59  
 Ахмад Чап 25  
 Ахрори Зохир 111, 281
- Баба Кухи 114  
 Баба Фарадж Табризи 54  
 Бадри Чачи 37, 38  
 Бадруддин Газнави 23, 238, 264, 265  
 Бадруддин Димашки (медик) 90  
 Бадруддин Исхак 78, 96, 239, 240  
 Бадруддин Хилали 110, 280  
 Байсункар 215  
 Бакоев М. 14, 113, 120, 192, 195, 281  
 Банерджи А.Г. 118, 279, 284
- Бартольд В.В. 5, 121, 281  
 Бахар М.Т. 112, 193  
 Бахауддин Закарийа Мултани 23, 35, 57, 58, 76, 79, 84, 225, 226, 229, 242, 251  
 Бахтин М.М. 9, 115, 281  
 Бедиль Мирза Абу-л-Кадир 104, 109  
 Бертельс Е.Э. 14, 40, 47, 48, 53, 54, 66, 114, 117, 136, 140, 161, 193, 215, 221, 281  
 Бижан (персонаж «Шах-наме» Фирдоуси, знатный витязь древнего Ирана) 153  
 Бинаи Камалуддин 110, 283  
 Блок А. 112  
 Бойс М. 5, 281  
 Болдырев А.Н. 193, 281  
 Бора М. 14, 119, 120, 127, 279  
 Браун Э. 47, 117, 193, 279  
 Брюс Лоуренс 14, 279  
 Бугра-хан 22–25, 195, 196  
 Будда 48, 137, 248  
 Бурхануддин Балхи 22  
 Бурхануддин Гариб 93, 244, 252, 268  
 Вандул Макки 258  
 Виноградов В.В. 9, 115, 282
- Газали ат-Туси, Абу Хамид Мухаммад 4, 6, 49, 53, 57, 58, 61, 62, 84, 92, 95, 97, 103, 116, 231, 265, 266, 275  
 Газали ат-Туси, Ахмад 4, 6, 41, 49, 53, 56, 58, 93, 96, 97, 223, 267, 268  
 Гази Малик (наместник Даулятабада) 31  
 Гарсин де Тасси 192, 193  
 Гафуров А.Г. 14  
 Гелиос 107  
 Гессе Герман 3, 282  
 Гетце А. 105  
 Гёте 114  
 Гийасуддин Балбан 19–25, 27, 38, 82, 117, 195–199  
 Гийасуддин Туглак 20, 31–33, 83, 84, 213  
 Гилана (Джилана) Абдулкадир 58, 223  
 Глебов Н. 193  
 Гольдциер И. 48, 248, 282  
 Гумилев Н. 173, 282
- Давлатназ-ханум (мать Амира Хусрава) 196  
 Да'уд (Давид) 225, 236  
 Даулатшах Самарканди 111, 116, 124, 132, 201  
 Девал Деви (Дувалрани) 30, 201

- Джабраил, Джибрил (Гавриил, один из 4 ангелов-носителей трона) 63, 207, 246, 248
- Джалал Кашани 27
- Джалалуддин Габризи 96, 244, 251
- ал-Джилани (Гилани) Абдулкадир 58, 75, 222, 223
- Джамал Дехлеви (поэт) 104
- Джалалуддин Фируз-шах Халджи 20, 24–28, 31, 38, 123, 195
- Джамалуддин Бухари 35
- Джамалуддин Хансари 78, 81, 251
- Джамалуддин Бистами 228
- Джами Абдурахман 13, 62, 111, 114, 116, 119, 120, 140, 141, 176
- Джамшид 165, 210
- Джа'фар ас-Садик 49, 50, 219
- Джахангир 121
- Дорн Б.А. 116, 121, 192
- Елизавета Тюдор (англ. королева) 121
- Жуковский В.А. 47, 282
- Зайнуддин Васифи 110, 111
- Закария (еванг. Захария — отец Иоанна Крестителя) 68, 210, 274
- Залеман К.Г. 136
- Захау Э. 117
- Зевс 107
- Зийауддин Барани 9, 10, 14–16, 18–21, 24, 26, 27, 29, 30, 32–35, 37, 38, 40, 42, 43, 94, 99, 116, 122, 124, 125, 133, 163, 187, 198, 214, 219, 220, 278
- Зийауддин Нахшаби 37, 38, 109, 280
- Зороастр (Заратушта) 5, 99, 106, 281
- Зу-н-Нун Мисри 47, 65, 96
- Иблис (сатана) 87, 263, 264
- Ибн Сирин 91, 266
- Ибрахим (библ. Авраам) 68
- Ибрахим Кундузи 75
- Ибрахим ибн Адхам 48, 69, 248, 249
- Иван IV Васильевич (Грозный) 121
- Икбал (слуга Низамудина Аулия) 84
- Илтутмыш Шамсуддин 18–22, 35, 39, 57, 124, 195
- Имануддин Дервиш (проповедник) 30
- Имад ал-Мулк (дед Амира Хусрава) 82, 195
- Имр ул-Кайс 42, 187
- Ирадж Афшар 96, 246
- Иса (Иисус Христос) 50, 51, 68, 92, 159, 160, 179, 207, 210, 218, 231, 274, 275
- Исмаил 68
- Исрафил 63
- Исхак (Исаак) 68
- Йлйас 274
- Йусуф Хамадани 223
- Йахйа (сын Закарии, еванг. Иоанн Креститель) 68, 210, 274
- Йусуф (библ. Иосиф Прекрасный) 185, 207
- Кабируддин (историк, сын Таджуддина Ираки) 30
- Кайкубад (сын Бугра-хана) 23–25, 83
- Кайхусрав (сын Мухаммад-султана) 23, 24
- Кази Асир 196
- Камал Худжанди 111, 115, 119
- Камалуддин Бинаи 110, 115, 117
- Камалуддин Захид 82
- Канбу 104
- Карна (гуджиратский раджа) 30, 201
- Кныш Ал. 97
- Кратил 13
- Крачковский И.Ю. 14, 158, 161
- Крымский А. 117
- Куделин А.Б. 283
- Кутбуддин Айбек 18, 201
- Кутбуддин Алави (богослов) 26
- Кутбуддин Бахтийяр Каки 22, 23, 39, 59, 76–78, 96, 225, 239, 240, 256, 265
- Кутбуддин Мубарак-шах (сын Алауддина Халджи) 31
- Лайли (персонаж легенд о Лайли и Маджнуне) 236
- Лихачев Д.С. 105, 283
- Лосев А.Ф. 9, 115, 283
- Лотман Ю.М. 9, 115, 283
- Луния Б.Н. 33, 283
- Лукман 229
- Лутфалибек Азар 116, 278
- Маджнун (персонаж легенд) 236
- Маликйяр (шайх) 23
- ал-Малик ал-Адил (Аюбид) 57
- Малик Кафур (военачальник) 28, 29

- Малик Улугчи 25  
Малик Чхаджу 25, 195  
Малих (раб, отпущенный Хасаном Дехлеви на волю) 85, 129, 224, 225  
Манучехри 187  
Марйам (Мария) — дочь Имрана 50, 63, 274  
Ма'руф Кархи 48, 55, 272  
Мас'уд Али 111, 118, 122, 133, 221  
Мас'уд Дехлеви 38  
Мас'уд Са'д Салман 41, 104  
Массиньон Л. 48, 248, 283  
Мастура (дочь Амира Хусрава) 196, 214  
Маулана Бадруддин (проповедник из Ауда) 30  
Маулана Джамалуддин (чтец Корана) 30  
Махмуд Кирмани 82  
Махмуд Газневи 6, 7, 17, 18, 200  
Ма'руф Кархи 48, 55, 272  
Менгу-хан (правитель Ауда) 28  
Микаил (Михаил) 63  
Минхаджуддин Джузджани 19, 36  
Минорский В.Ф. 74  
Мирза Галиб 104  
Мирзоев А.М. 14, 109, 110, 112, 117, 193, 283  
Михрафруз (танцовщица) 26  
Му'инуддин Сиджзи Чишти 59, 75–77, 222, 240, 253  
Мубарак Газнави (шайх ал-ислам Дели) 57  
Мубарак-шах Халджи 213  
Му'иззи 200  
Муктадир А. 134, 192  
Муса (библ. Моисей) 48, 68, 218  
Мухаммад (Пророк) 43, 44, 47, 48, 50, 51, 58, 61, 68–72, 87, 89, 92, 94, 96, 98, 109, 122, 123, 127, 139, 144, 146, 155–160, 191, 202, 204–207, 210, 211, 216, 218, 227, 231, 235, 237, 246–248, 250, 252, 253, 260–263, 266, 267, 269, 270, 273, 274, 276  
Мухаммад Акрам 116  
Мухаммад Ауфи Бухаран 42  
Мухаммад Гесудараз 62  
Мухаммад Гури 6, 18, 75  
Мухаммад Захид Чишти 59  
Мухаммад ибн ал-Касим 17  
Мухаммад Икбал 41  
Мухаммад Хабиб 14  
Мухаммад Касим Хиндушах, Фиришта 116, 132, 193, 198, 199  
Мухаммад Сепях (музыкант) 26  
Мухаммад-шах Туглак 19, 20, 32–35, 38, 60, 117, 130  
Мухаммад Хабиб 14  
Мухаммад-султан 22, 23, 37, 38, 40, 112, 117, 125, 133, 197, 198  
Мухасиб ал-Харис ибн Асад 49, 223  
Мухийуддин Мухаммад ал-Араби 4, 6, 57–60, 146, 157, 159, 225  
Мушфики 111  
Мухийуддин Кашани 94  
Наджибуддин Мутаваккил 78, 80, 81, 96, 194, 240–242, 251  
Наджмуддин Димишки 22  
Наджмуддин Кубра, Абу-л-Джаннаб Ахмад 4, 6, 54–56, 75, 96, 99, 245, 246  
Насир (халиф) 56, 57  
Насир-и Хусрав 6, 157, 194, 195, 197, 281  
Насири М.Х. 193  
Насируддин Кубача (правитель Мултана) 35  
Насируддин Махмуд 95  
Насируддин Хусрав-шах 83  
Наумкин В.В. 61  
Нафиси Сейид 52, 199  
Неру Дж. 36, 200  
Низами Ганджави 30, 40, 41, 113, 147, 180, 202, 213–215  
Низамуддин Аулиа 9, 10, 14–16, 19, 23, 35, 36, 38, 43, 59, 60, 75–90, 92, 94–98, 100–102, 109, 112, 124, 126, 128, 133, 141, 150, 92, 94–98, 100–102, 109, 112, 124, 126, 128, 133, 141, 155, 165, 193, 196, 197, 201, 207, 210, 213, 214, 219–221, 255, 258, 270, 271, 277  
Николсон Р.А. 47  
Нури турк 36  
Нуруддин Мубарак Газнави 57  
Нусрат-биби (танцовщица) 26  
Нусрат-хан 28  
Нусрат-ханум (певица) 26  
Османов М.-Н. 14, 139, 140, 150, 158  
Перч В. 117  
Платон 4, 12–14, 105, 106, 108, 170  
Плотин 108  
Порохова В. 139  
Прасад И. 33  
Притхвираджд 75

- Пурджавади Н. 97  
 Пушкин А.С. 114
- Раби'я ал-Адавийа 5, 45, 46, 48, 66, 272  
 Разия (дочь Шамсуддина Илтутмышы) 19, 36  
 Рама (персонаж «Рамаяны») 190  
 Рахманали 116  
 Рафи'уддин (шайх ал-ислам Ауда) 260  
 Риза Кули хан Хидайат 116  
 Ризви А. 14  
 Рипка Ян 118, 193  
 Рузбех Абдулла ан-Нукати (поэт) 41  
 Рукнуддин (шайх) 35  
 Рукнуддин Фазлуллах (внук Бахауддина Закарийа) 57, 234  
 Рукнуддин (сын Илтутмышы) 37  
 Рузбихан ал-Ваздан ал-Мисри 54  
 Рукнуддин Ала ад-давла ас-Симнани 55  
 Рукнуддин Валвалджи (кази) 35, 84  
 Рукнуддин Чишти 85  
 Руми Джалалуддин 40, 41, 53, 65–67, 69, 72, 114, 115, 141, 180–183, 274  
 Рустам (персонаж «Шах-наме», могучий богатырь древнего Ирана) 153  
 Рье Ш. 117, 192
- Са'ди 37, 40, 42, 56, 69, 96, 102, 113–115, 117, 155, 183–187, 197, 198, 216, 265  
 Саблуков Г.С. 14  
 Сабуктегин 17  
 Садруддин Али 38  
 Са'ид Али (дед Низамуддина Аулия) 79  
 Сайиндо Насафи 117, 118  
 Са'ид Араб (дед Низамуддина Аулия) 79  
 Сайфуддин Бахарзи 6, 41, 55, 96, 97, 102, 245, 246, 276, 277  
 Салман Фариси 47  
 Сами 116  
 Сана'и 40, 65, 69, 70, 96, 102, 197, 244, 276  
 Абу-л-Касим Сари ас-Саккати 48, 223  
 Сафарзаде Тахира 14  
 Сахл ат-Тустари 98, 275  
 Сахих ал-Бухари 82  
 Седых Дм. 165, 186  
 Сефевиды 121  
 Сиди Муваллих 27  
 Синха Н.К. 118  
 Сираджуддин Сави 38  
 Сираджуддин Усман 95
- Смирнов А.В. 61, 146  
 Сократ 4, 106, 107, 236  
 Спиноза 12  
 Стариков А.А. 14, 193  
 Стеблева И.В. 150  
 Стеблин-Каменский И.М. 280  
 Степанянц М.Т. 146  
 Суворова А.А. 14, 60, 76  
 Сулайман (библ. Соломон, сын Да'уда) 126  
 Суфийан ас-Саури 48  
 Сухочев А.С. 14, 193  
 Сухраварди Абу Хафе Умар 56, 57, 69, 81, 96, 225, 240, 241, 244, 245, 265  
 Сухраварди Шихабуддин Йахйа 4, 6, 17, 47, 62, 88, 103, 233, 251, 255, 272
- Таджуддин Герами 26  
 Таджуддин Ираки 26, 30  
 Таджуддин Йару 231  
 Таджуддин Сангриза 37  
 Танеева Алия 15  
 Тараки 25  
 Таки Каши 132  
 Тарафа 42, 187  
 Тимур-хан (монгол. военачальник) 23  
 Туфан ибн Мухаммад Муким 40  
 Тютчев Ф. 114
- Убайд Хаким 38  
 Увайс ал-Карани 47, 48, 237, 273  
 Улуг-хан (военачальник) 25, 28, 29, 135  
 Умар ибн ал-Хаттаб ал-Фарук (второй халиф) 90, 92, 139, 145, 247, 248, 266, 272  
 Умар-хан (правитель Бадауна) 28  
 Усман ибн Аффан (зять Пророка, третий халиф) 92, 145, 247, 260, 273
- Файзи 111  
 Фаридуддин Аттар 48, 53, 56, 62, 65, 73, 96, 102, 114, 245, 248, 257, 275  
 Фаридуддин Ираки 58, 225  
 Фаридуддин Мас'уд Ганджи шакар (Баба Фарид) 23, 27, 35, 43, 58, 59, 76–82, 90, 94, 96, 194, 225, 236, 239–241, 243, 251, 252, 254, 256, 260–262, 265, 270–272, 275  
 Фаруки А.Х. 193  
 Фархад (персонаж романтической поэмы Низами) 178  
 Фатима (сестра халифа Умара) 139

- Фатих Али-хан 8  
Фахруддин (мурид Низамуддина Аулийа) 83  
Фахруддин Каввас 38  
Фахруддин Накила 80  
Фет А. 114  
Филипп II (испанск. король) 121  
Фирдоуси 40  
Фируз-шах Туглак 19, 20, 32, 34, 35, 99  
Фудайл ибн Ййад 48  
Фузули 40  
Фука\* (певица) 26  
Фурузунфар Б. 47
- Хабиб М. 193  
Хавва (библ. Ева) 87, 264  
Халил М.И. 193  
Хамдун ал-Кассар 49  
Хаджар (Агарь) 68  
Хакани Ширвани Афзалуддин 42, 115, 123, 132, 135, 192, 198  
Хамид Раджа (певец) 26  
Хамидуддин Раджа (поэт) 38  
Хамидуддин Сували Нагори 57, 76, 222, 226, 244, 257, 267  
Харут и Марут (ангелы) 177  
Хафиз 37, 41, 114, 115, 119, 120, 150, 216  
Хизр (Хидр, Хадир) 48, 207, 208, 210, 236, 276  
Хизр-хан 28, 30, 83, 134–136, 201, 213  
Хисамуддин Кутлуг 196  
Хисамуддин Мултани 94  
Хисматулин А.А. 97, 231, 275  
Хлебников В.В. 114  
Ходжа Азизуддин (мурид Низамуддине Аулийа) 60
- Ходжа Джалалуддин 26  
Ходжа Усман Харвани 59, 75  
Хусайн Зинджани 245  
Хусрав-хан 31
- Чингис-хан 37, 85, 234
- Шади Мукри (знаток рецитации) 79  
Шакар (персонаж романтической поэмы Низами) 178  
Шамси Табризи 181  
Шамсуддин Дабир 196  
Шамсуддин Кайюмарс (сын Каикубада) 24  
Шамсуддин Турк 99  
Шамсуддин Шарабдар 82  
Шарафуддин Валвалджи 22  
Шариф Зиндани 59  
Шахаб Махмара Бадауни 38  
Шерхан Луди 116  
Шер-хан (правитель Лахора) 21  
Шибли Ну'мани 117, 193  
Шиммель Аннемари 14  
Ширин (персонаж романтической поэмы Низами) 178  
Шихабуддин (сын Баба Фариды) 78, 81, 241  
Шихабуддин (поэт при дворе султана Алауддина Халджи) 38  
Шпренгер А. 116, 192  
Шуджа 'Кирмани 249
- Эллиот Х. 193  
Эмпедокл 12, 105, 107  
Эрот 107, 108  
Эте Г. 117, 118, 192, 193

- Авадх 95  
Аджмер 59, 75, 76  
Азия Южная 43, 60, 76, 108  
Азия Средняя 75, 79, 117  
Азия Центральная 4, 8, 9, 23, 36, 37, 39, 40, 97, 104, 108, 115, 116, 180, 195, 219  
Айодхан 77, 80–82, 92, 268  
Александрия 46  
Алжир 223  
Америка Северная 7  
Амроха 22  
Англия 121  
Анхильвара 28  
Аравия 46, 104  
Ардебиль 37  
Ауд 18, 25, 28, 29, 30, 116, 133, 260  
Афганистан 18, 24, 36, 37, 74, 75  
Африка 7, 57, 104  
Африка Северная 7, 104
- Багдад 30, 37, 39, 53, 56–58, 75, 76, 223–225, 275  
Бадаун 18, 22, 25, 28, 34, 78, 79, 123, 124, 233, 254  
Баку 118, 133  
Балх 37, 124, 195, 248  
Банкипур 118, 119, 133, 134  
Басра 17, 45, 46, 49, 275  
Бенарес 18  
Бенгалия 18, 24, 31, 34, 84, 95, 120, 196, 214, 244  
Берлин 133  
Бистам 54  
Бихар 18, 31, 55  
Броч 17  
Бухара 30, 37, 39, 42, 55, 57, 59, 75, 79, 225, 245, 246, 277  
Бхилса 18
- Гале 133  
Газна 17, 18, 21, 224, 225, 264  
Ганг, р. 29, 124
- Гвалиор 18  
Герат 37, 54, 59, 74, 75  
Гийаспур 82, 83  
Греция 11, 12, 105  
Гуджарат 17, 18, 28, 29, 31, 34, 36, 57, 60  
Гур 9, 18, 79  
Гургандж 55, 56, 245
- Дамаск 30, 38, 39, 68, 139, 210, 238  
Даулатабад (Девагири) 29, 31–34, 60, 85, 117, 123, 130–132, 173  
Декан 28, 29, 34, 60  
Дели 18–21, 23–25, 27, 28, 32–37, 39, 55, 57, 60, 76, 77, 79, 80, 82–84, 92, 112–124, 130, 131, 163, 193, 195–197, 214, 228–231, 256, 264, 273  
Делийский султанат 9, 10, 17, 18, 20, 24, 28, 29, 31, 33, 34, 43, 57  
Джам 75  
Джамна, р. 27, 29, 82  
Душанбе 133
- Европа 7
- Иерусалим 224  
Индия 4–12, 13, 15–18, 21, 23, 24, 28–32, 35–43, 47, 55, 57–59, 65, 74, 76, 80, 97, 104, 105, 108, 110, 111, 115–117, 119–122, 124, 132, 133, 137, 147, 148, 155, 180, 195, 198, 200, 217–219, 223, 235, 251, 275  
Индонезия 57, 104  
Иран 4, 11, 12, 36, 37, 39, 40, 47, 59, 68, 75, 99, 105, 106, 115, 116, 122, 136, 190, 217, 219, 223, 275  
Ирак 223  
Испания 121  
Исфаган 30, 37, 119, 121
- Йемен 47, 223, 237
- Кабул 76  
Ка'ба 87, 211, 238, 253

- Казвин 37  
 Каир 37, 57  
 Камру 196  
 Кандури 22  
 Калькутта 33, 59, 198  
 Катхивар 17  
 Кашмир 18, 55, 60  
 Кеш 195  
 Килухари 22, 24, 25, 82, 265, 267  
 Китай 13, 55, 166, 245  
 Конья 57  
 Куня-Ургенч 56
- Лакхнау (Лакхнаути) 18, 22, 60, 196  
 Лахор (Лохавар, Лахавур) 18, 21, 22, 37, 41, 76, 222, 245, 258, 264  
 Ливан 223  
 Лондон 133
- Мавераннахр 9, 10, 20, 21, 24, 29, 37, 41, 109, 216  
 Мадура 34  
 Малайзия 7  
 Мальва 18, 28, 31, 59, 60  
 Манчестер 133  
 Марага 37  
 Марокко 223  
 Медина (Мадина) или Йасриб, впоследствии названный Мадинат ан-Наби (Город Пророка) 48, 224, 248  
 Мекка 122, 224, 260  
 Мултан 6, 17, 18, 21–23, 25, 28, 34–37, 57, 76, 94, 112, 117, 195, 197, 198, 213, 225, 229, 230, 271  
 Мюнхен 133
- Нагор 133, 222  
 Нишапур 37, 47, 49, 53, 54, 59, 257  
 Нью-Лебанон (штат Нью-Йорк) 7
- Оксфорд 133  
 Ош (Уш) 76
- Павнакар 17  
 Пакистан 104, 133  
 Палестина 223  
 Пандуа 60  
 Патиала 124, 195  
 Пенджаб 17, 31, 36, 57, 78
- Равви, р. 23, 29
- Раджастан 18, 75  
 Рантхамбор 28  
 Рей 30, 37  
 Россия 47, 121, 133
- Самана 26, 37, 38, 196  
 Самарканд 30, 37, 39, 59, 75  
 Санкт-Петербург 121, 133, 231  
 Синай, гора 276  
 Синд 17, 18, 31, 36, 57  
 Сирия 46, 75, 223  
 Систан 75, 124, 221  
 Соктара 55, 245  
 Сумбул 22
- Таджикистан 110, 217  
 Татарстан 8  
 Ташкент 133  
 Тебриз 30  
 Тегеран 47, 67, 69, 120, 133, 274  
 Тигр 275  
 Тиланг 29  
 Тирхут 31  
 Тунис 223  
 Тус 37, 54  
 Тустар 275  
 Тхана (ныне штат Бомбей) 17
- Утгар-Прадеш 31, 195  
 Уч 18
- Фарс 37  
 Фирузкух (крепость) 75  
 Франция 68
- Хайдарабад 111, 113, 133  
 Хамадан 37, 55  
 Ханси 18, 78, 256  
 Харван 75  
 Хива 30  
 Хивак (Хорезм) 245  
 Хизрабад 28, 232  
 Хиндустан 7, 198  
 Ходжа-и Чишт 74, 75  
 Хорасан 7, 9, 10, 25, 29, 37, 41, 59, 75, 79, 98, 109, 116, 216, 230  
 Хорезм 37, 54, 55
- Чишт 59, 74, 75
- Шираз 37, 113, 197



- 'Авариф ал-ма'риф 56, 81, 96, 240, 245, 265  
Авеста 5, 280  
Аврад ал-ахбаб ва фусус ал-адаб 60  
Адаб ал-муридин 56  
Адаб ас-сухба 49, 62  
Аина-йе Искандари 202  
Ал-инсан ал-кадил 68  
Армаган-и пак 116  
Аташкада 116  
Ахбар ал-ахйар фи асрар ал-абрар 116
- Бакийа-йи накийа 201  
Бахаристан 111, 116, 119  
Бустан 69, 184
- Васат ал-хайат 201
- Гулистан 114, 184  
Гулшан-и раз 157  
Гуррат ал-камал 112, 113, 124, 195, 196, 200, 201
- Джами'ал-хикайат ва Лавами' ар-ривайат 241  
Дувалрани ва Хизр-хан 30, 201
- Ихван ас-сафа 97, 158  
Ишк-нама 42, 133, 144, 147–149, 189  
«Ишк» Абу Али ибн Сины 12, 73, 96, 162  
«Ишк» Сайфуддина Бахарзи 96, 246
- Йусуф ва Зулайха 38  
Йхйа' 'улум ад-дин 61, 62, 95, 97, 265, 266, 269
- Камус ал-Алам 116  
Кашф ал-Махджуб 47, 54, 62, 67, 96, 245, 252  
Кимийа-ий Са'дат 231, 275  
Киран ас-Са'даин 24  
Китаб ал-лума'фи-т-тасаввуф 62, 72  
Китаб ат-та'арруф 62
- Кратил 13  
Кут ал-кулуб 49, 62, 92, 267
- Лавами 57, 222  
Лама'ат 58, 225  
Лубаб ал-албаб 42
- Мабда' ва ма'ад 63, 67, 157  
Маджалис ан-нафаис 116  
Маджма' ал-фусаха 116  
Маджнун ва Лайли 196, 202  
Макамат ал-кулуб 49  
Мактубат 93, 96, 267, 268  
Маназил ас-са'ирин 54  
Маснави-йи ма'нави 66, 67, 69, 72  
Матла' ал-анвар 196, 202, 214, 215  
Машарик ал-анвар 82  
Мир'ат ал-мухаккикин 67  
Мир'ат-и ушшак 161  
Мир'ат ал-хайал 116, 122  
Мунаджат 54  
Мунтахаб ат-таварих 33, 116, 123
- Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс 62, 116, 122  
Нихайат ал-камал 201  
Ништари Ишк 116, 122  
Нур ал-улум 53  
Нух сепехр 31
- Пир 108
- Рамаяна 190  
Рийаз ал-'арифин 116  
Рисала-и Кушайри ф-л-илм ат-тасаввуф 46, 47, 49, 53, 62, 70, 71, 73  
Рисала-и Сама' 76, 222  
Рисалат ал-маламатийа 62  
Рух ал-арвах 93, 267
- Саваних ал-ушшак 96, 267  
Санадид-и Аджам 116  
Сиййар ал-аулийа 116, 117, 132, 193

- Та'рих-и Фиришга 116, 193, 199  
Та'рих-и Фируз-шахи 10, 15, 16, 19, 20,  
21, 24, 25, 27, 32, 33, 37, 40, 42, 99,  
116, 124, 125, 193, 198, 214  
Табакат ас-суфийа 54  
Тазкира-и Хусайни 116  
Тазкира-йи улама-йи Хинд 116  
Тазкират ал-аулийа 48, 62, 248  
Тазкират аш-шуара 111, 116, 132  
Тамхидат 267  
Тимей 105  
Тухфат ас-сигар 201
- Фава'ид ал-фу'ад 8, 10, 14, 35, 43, 46,  
48, 49, 50, 58, 60, 62, 75, 77, 80, 81,  
85, 86, 89, 90, 95–97, 99, 100, 102,  
116, 117, 123, 125–128, 133, 135,  
219, 221, 222, 225, 244, 246, 250,  
271  
Федр 106
- Хадикат ал-хака'ик 70  
Хаза'ин ал-футух 30  
Хайр ал-маджалис 95  
Хака'ик ат-тафсир 62  
Хамсат ал-мутахайрин 116  
«Хамса» Амира Хусрава 19, 42, 147, 193,  
201, 202  
«Хамса» Низами 30, 40, 42, 147, 180, 193,  
202, 214, 215  
Хан ал-Ихван 67  
Хафт ауранг 120  
Хафт иклим 116, 122  
Хашт бихишт 202  
Худуд ал-Алам 74
- Шарх-и сура-и забур 38  
«Шах-нама» Фирдоуси 40  
Ше'р ал-аджам 117  
Ширин ва Хусрав 202
- Эннеады 108

- Абдал 223, 276  
Абид 46  
Абсолют 45  
Авлийа (аулийа) 17, 43, 48, 49, 50, 76, 78, 80, 230, 231, 249, 262, 267, 275, 276  
Адаб 21, 205, 228, 239  
Адаб ас-сухба 49  
Адаби тасаввуф 228  
'Адам 190  
Айат 44, 61  
Айат ал-Курси 236, 246  
Ака'ид 64  
Акл 61, 86, 101, 219, 271  
Акл-и Кулл 106, 205  
ал-Ан'ам 253  
Айн ал-йакин 54  
Алам-и джабарут 61, 64, 84, 102, 247  
Алам-и кабир (макрокосм) 191  
Алам-и малакут 61, 64, 84, 247  
Алам-и махсусат 63  
Алам-и мулк 61, 84, 247  
Алам-и сагир (микрокосм) 191  
Алам-и суфли 101, 268  
Алам-и улви 101, 268  
Алам-и Хувийат 64  
Алийа 55  
Алим 80, 100  
Аллах (Бог) 43–47, 50, 53, 56, 59, 61, 63–65, 70, 72, 80, 88, 90, 101, 102, 105, 163, 166, 168, 169, 171, 172, 174, 177, 190, 191, 202, 204, 211, 213, 216, 218, 220, 222, 223, 226, 227, 229–232, 234–243, 247–252, 254, 255, 257, 259, 261–264, 266–268, 270, 272, 273, 275–277  
Амал 74  
ана-л-Хакк 50, 275  
Анвар 63, 84, 247  
ал-Анбийа (21-я сура Корана) 246  
ал-Ан'ам (6-я сура Корана) 253  
ан-Нас (114-я сура Корана) 246, 253  
ан-Нур (24-я сура Корана) 246  
Аракийа 59  
Арш 63, 100, 101, 145, 156, 211  
Асар 84, 247  
Аулийа 17, 78, 231, 275, 276  
Аугад 276  
Ахл ас-суффа 46, 47, 228  
Ахлак 64  
Аш-шари'а 67  
Ашик 50, 147  
Бай'а(т) 70, 80, 224, 259, 260, 261, 265  
Бака' 53, 54, 66, 190, 223, 250  
Барака 17, 23, 65, 102, 277  
Басираг 46  
Баст 73  
Батин 50, 51, 190  
Биранг 63  
Брахман 258  
ал-Бурудж (85-я сура Корана) 253  
Буддизм 11, 48  
Ваджд 51, 60  
Ваз' (ваиз) 51, 96  
Васвас 87  
Вакф 35  
Вакил 87, 257  
Вакиф 233  
Валайат 232  
Вара' 49, 70, 71  
Васл 60, 65, 233  
Вахдат ал-вуджд 4, 60, 97, 162, 172  
Вахаат ал-шухуд 55  
Вилайат 76, 232, 277  
Вирд 227  
Время (вакт) 13, 71, 72, 164, 166, 171, 173  
Вуджд 190  
Газель 26, 38, 41, 42, 114, 134, 140, 150, 151, 155, 158, 165, 166, 168–173, 175, 176, 178, 180, 186–189, 198, 216  
Гайб 211, 230, 232  
Галаба 49, 223  
Гаус-и а'зам 58, 222

- Да'и 6, 275  
 Дервиш, факир, дарвиш 17, 44, 67, 85, 86,  
     92, 173–175, 194, 213, 221, 227, 235,  
     236, 249, 265, 267, 269, 271, 275  
 Джаванмарди 98, 155  
 Джалал 16  
 Джамал 16  
 Джама'ат хана 60, 80  
 Джаназа 22  
 Джихад 72  
 ал-Джумуа' (62-я сура Корана) 260  
 Джунайдийа 48, 223  
  
 Завк 65  
 Зийара, зийарат (посещение) 22, 251  
 Зат-и Мутлак 51, 62  
 Захид 46, 225  
 Захир 50, 190, 222  
 Зикр 45, 57, 59, 60, 65, 94, 98, 158, 183,  
     220, 235  
 Зикр-и джали 58, 65  
 Зикр-и хафи 65  
 Зороастризм 5, 11, 43, 52  
 Зуннар 160, 257  
 Зухд 44, 46, 55, 70, 71  
 Зухра (Венера) 63, 100, 177, 211  
  
 Иджаза-нама 70  
 Икта' 22, 30, 35  
 Иллахи 51  
 Илм ал-йакин 54, 56  
 Имад 61  
 Иман 55, 56, 219  
 Инджил (Евангелие) 158  
 Инсани камил 4, 60, 61, 63, 87, 276  
 Инсаф 98  
 Ирадат 70, 97, 227  
 Ирфан 56  
 Искусство Индии 39  
 Ислам 5, 6, 11, 17, 18, 35, 41, 44, 45, 56,  
     61, 66, 76, 83, 86, 97, 104, 132, 141,  
     147, 159, 187, 190, 214, 216, 224, 245  
 Истедрадж 262  
 Истеграк 98, 229, 230  
 Истихала 63  
 Итекад 258  
 Итминан 56, 73  
 Иудаизм 5, 43, 75  
 Ифтар 256  
 Ихлас и 112-я сура Корана 49, 59, 87, 226,  
     232, 236, 246, 253  
 Ихсан 56  
  
 Ишарат-и маша'их 228  
 Ишк 12, 52, 53, 73, 85, 86, 96, 105, 162,  
     193, 218, 232, 244, 246, 248, 258, 271  
 Ишракизм 168  
  
 Йа син (36-я сура Корана) 145, 261  
 Йусуф (12-я сура Корана) 252  
  
 Кабд 73  
 Каввали 89, 225  
 Кавн 190  
 Кадирийа 58, 74, 75, 222, 223  
 Кази 80  
 Калам 4, 97, 158  
 Калам ал-А'ля (Высочайшее Перо) 159,  
     205–207  
 Калб 13, 101, 158, 162, 191, 218  
 Кана'а (кана'ат) 55  
 Карамат 237, 243, 248, 249, 255, 262, 267  
 Карматы 18  
 Касыда 41, 42, 58, 134, 135  
 Кахр 16  
 ал-Кафирун (109-я сура Корана) 87, 236,  
     246, 253  
 Кийас 11, 259  
 Коран 14, 25, 30, 44, 50, 51, 61, 63, 68, 69,  
     71, 81, 82, 84, 89, 95, 97, 114, 115,  
     138–140, 144, 158, 159, 161–163, 178,  
     197, 205, 206, 210, 211, 220, 222, 224,  
     226, 229, 230, 233, 236, 238, 246, 252,  
     259, 261–265, 274  
 Кубравийа 54, 55, 74, 75, 245  
 Кулах 21, 70, 212, 213, 221, 277  
 Курб 73  
 Курси 101, 211  
 Кутб 23, 61, 275, 276  
 Кыт'а 38, 42, 134, 135, 201  
  
 Лавхи Махфуз 101, 158, 159  
 Лайлат ал-рагонб 237  
 Лахут 51  
 Латиф 50  
 Луна 63, 100, 106, 114, 168, 173, 177, 185,  
     189, 191, 204, 206  
 Лутф 16  
  
 Маваддат 269  
 Ма'рифат 64–67, 101, 126, 212, 265  
 Ма'шук 147  
 Мабда' ва ма'ад 63, 67  
 Маджзуб 75  
 Маджлис 19, 26, 51, 181–183, 246

- Макам (макамат) 48, 54, 70  
 Макро- и микрокосм 64, 163, 191, 218  
 Маламатийа 47, 49, 62, 98  
 Малфузат 10, 14, 77, 95, 100, 219  
 Манзил 70  
 Манихейство 5, 248, 275  
 Марс 63, 100  
 Марсийа (элегия) 133  
 Маснави 22, 42, 134, 141, 274  
 Меркурий 63, 100  
 Мика'ил (иудейск. Михаил) — один из  
 главных ангелов 63  
 Микрокосм 64  
 Ми'радж 92, 207, 259, 265, 273, 275  
 Мулк 61  
 Муслим 43, 212  
 Муджахадат 74, 202, 216, 249  
 Мунаджат 202, 216, 222  
 Муракаба 49, 56, 72, 73  
 Мурид 9, 10, 27, 36, 65, 68, 70, 73, 75–78,  
 82, 83, 85, 89, 90, 92, 94, 95, 102, 109,  
 193, 213, 214, 218, 219, 222, 224, 225,  
 229, 231, 232, 237, 239, 240, 241, 245,  
 252, 260, 265, 268  
 Муршид 68, 70, 73, 77, 78, 82, 90, 102,  
 218, 229, 237, 240, 244, 251  
 Муттаки 222  
 Муфратат 146  
 Мухаббат 46, 73, 275  
 Мухаддис 44, 100  
 Мухасаба 49, 98  
 Мухбир 250  
 Мухиб 233  
 Мухтасар-и Шариф 61  
  
 НадаMAT 70  
 Назар бар кадам 79  
 Накшбандийа 79  
 ан-Нас (114-я сура Корана) 246, 253, 256  
 Насийа 221  
 Насут 51  
 Нафас ар-Рахман 48, 237  
 Нафс-и Кулл 106, 158  
 Нафс и натика 66  
 Неоплатонизм 4, 11, 108  
 Нийат 98, 225, 238  
 Ниматаллахийа 8  
 Нубувват 158  
 Нур 101, 230  
 ан-Нур (24-я сура Корана) 246  
 Нурбахшийа 55  
 Нур-и иллахи 99, 156  
  
 Нур-и ма'рифат 265  
 Нур-и Мухаммади 99, 141  
 Нусха-и Хакк 61  
  
 Пархизи 263  
 Пир 54, 58, 64, 68, 93, 103, 183, 198, 201,  
 209, 210, 214, 216, 222, 238, 241, 242,  
 251, 259, 260, 266, 272  
 Пишкул 65  
 Пул-е сират 205  
  
 Рабита 73  
 Раванда 233  
 Раджа 73, 233  
 Рида (риза) 56, 70, 72, 257, 273  
 Рийа 49, 98  
 Рисала 46, 47  
 Руб'айи 26, 38, 51, 134–138, 201  
 Рукнийа 55  
 Рухани 51  
 Рух-и Мухаммад 158  
  
 Сабр 56, 70, 71, 257  
 Садака 247  
 Сайр 66  
 Салават ал-бурудж 253  
 Салик 58, 66, 68, 233, 259  
 Сама' 57, 58, 76, 77, 83, 84, 98, 99, 102, 138,  
 166, 181, 222, 225, 227, 244, 252, 269  
 Сатурн 63, 100  
 Сахаба 250, 260, 270  
 Сахв 48, 55, 223, 231, 244  
 Сахл-и момтана' 13, 114  
 Силсibil 191, 207  
 Силсила 56, 73, 75, 79, 96, 222  
 Сирр 13, 51, 162, 192, 219  
 Солнце 63, 67, 100, 106, 114, 168, 171,  
 172, 177, 190, 191, 205, 206, 210  
 Сукр 49, 223, 231, 244, 275  
 Саум-и Дауд 225  
 Султан ал-арифин 48  
 Сунна 54, 68, 69, 72, 98  
 Сурат 101  
 Суфи 46, 66, 69, 70, 71, 89, 275  
 Суф 60  
 Суфиййа 46  
 Сухбат 230  
 Сухравардийа 7, 35, 36, 47, 56–59, 60, 74,  
 76, 79, 99, 225, 240, 245  
  
 Таваф 226  
 Та'виз 262  
 Та'вил 9, 50, 51

- Таваджжух (иллахи) 56, 73  
 Таваккул 49, 55, 70, 71, 87, 88, 257  
 Таиб 222  
 Тайфурийа 48, 223  
 Тамбурин 102, 276  
 ат-Тарик (86-я сура Корана) 253  
 Тарикат (сулук) 64, 65, 67–70, 80, 91, 205,  
 210–212, 227, 232, 233, 244, 255, 259,  
 265, 271  
 Тарк-и ватан (тарк-и дунийа) 46, 228, 232,  
 250, 263, 264  
 Тасаввуф (ирфан) 68, 228  
 Тасбих 70, 212, 228, 269  
 Тауба 55, 70  
 Таурат (Тора) 158  
 Таухид 4, 13, 48, 49, 66, 97, 202  
 Тафаккур 73  
 Тафсир-и Кур'ан 49, 50, 100, 261, 270  
 Тахарат 83  
 Тилават-и Кур'ан 84, 247, 262, 263  
  
 Улама' 22, 33, 77, 83, 85  
 Умма 204, 206  
 Узла 56  
 Унс 73  
  
 Файд 63  
 Факих 100  
 Факр 5, 44, 46, 49, 50, 70, 71, 127  
 Факр ал-хирка 92, 273  
 ал-Фалак (113-я сура Корана) 246, 253  
 Фана' 53, 54, 66, 190, 223, 224  
 Фасад 5, 190  
 ал-Фатиха («Открывающая» сура) 59, 87,  
 194, 206, 235, 236, 242, 246, 251, 253,  
 261, 265  
 Фирдоусийа 55  
 Фитрат ал-ислам 43  
 Фикх 64  
 Футух 82  
  
 Хаджв 26  
 Хаджж 214, 223  
 ал-Хаджадж 17  
 Хайдарийа 27, 35, 74, 235  
 Хадис 44, 61, 82, 88, 100, 103, 144, 180,  
 191, 205, 210, 220, 221, 255, 270  
 Хадис-и Кудси 69, 73  
 Хакикат 64, 67, 68, 157  
 Хакикат-и Мухаммади 61, 157  
 Хакк (Истина) 50, 61, 63, 65, 73, 89, 91,  
 200, 206, 210, 212, 222, 227, 231, 233,  
 235, 240, 250, 252, 254, 255, 258, 263,  
 264, 267, 268, 271, 276  
 Хак ал-йакин 54  
 Хал (мн.ч. ахвал) 48, 51, 65, 70, 72, 84, 98,  
 193, 227  
 Халал 44, 71, 159  
 Халват дар анджуман 79, 98, 214  
 Ханаках 35, 51, 52, 55, 56, 59, 76, 99, 197,  
 222, 238  
 Харам 44, 71, 72, 211, 249  
 Харут и Марут (ангелы) 177  
 Харадж 187  
 Хатиф 147  
 Хауф 73  
 Хафт асман 101  
 Хидмат 45  
 Хилафат-нама (свидетельство) 81  
 Химмат 98  
 Хирка 55, 65, 70, 92, 174, 273, 275  
 Хома (мистич. птица-феникс) 128  
 Христианство 5, 11, 12, 43, 46, 160  
 Хува 58, 213  
 Худжжат ал-ислам 97  
 Хулул 61  
 Хутба 24, 25, 210  
 Хуш дар дахан 79  
  
 Чауган 18  
 Чилла-и ма'кус 225  
 Чишти'я 7–10, 15, 16, 19, 22, 23, 35, 36,  
 42, 43, 57, 59, 60, 62, 74–79, 81, 82, 94,  
 95, 99, 100, 101, 109, 112, 148, 154,  
 155, 201, 213, 218, 222, 223, 225, 227,  
 240, 245  
  
 Шайх (шейх) 9, 14, 16, 23, 43, 51, 53, 56, 59,  
 60, 61, 68, 75, 78, 80, 81, 83–86, 89, 90,  
 93–100, 109, 116, 126, 141, 194, 210,  
 213, 222–225, 227–230, 232, 233, 235–  
 243, 246, 248, 249, 251, 253, 254–256,  
 260, 261, 265, 268, 275, 277  
 Шар' 71, 212  
 Шариат 18, 64, 67, 68, 99  
 Шаук 73  
 Шафийтский толк (мазхаб) 56  
 Шахада 57  
 Шахид 260  
 Ширк 21  
 Шукр 71, 190  
  
 Юпитер 63, 100, 211

- Абдал* — букв. «заменяющие», одна из категорий «святых», друзей Божьих (*авлияа*), их 300.
- Абрар* — букв. «исполняющие обеты», ранг в суфийской иерархии друзей Божьих, их 40.
- Аврад* (ед.ч. *вирд*) — составленные в определенном порядке молитвенные формулы братства, читаемые во время *зикра*.
- Адаб* — букв. «обычай», нормативное поведение суфия по отношению к своему *шайху*.
- Азан* — призыв на молитву.
- Айат* — «знамение», «чудо». Ритмические фразы, из которых состоят суры (главы) Корана.
- Айат ал-Курси* — стих 256 из второй суры Корана; молитва, читаемая по разным поводам.
- Айван* — большая крытая веранда.
- Айн* — буква арабского алфавита. Числовое значение по абджаду — 70 — «глаз», сущность, соответствует Али.
- Акл* — разум; Акл-и Кулл — Всеобщий (Мировой) Разум.
- Алам, аламат* — знак, символ.
- Алам-и гайб* — мир сокрытого.
- Алам-и джабарут* — мир духовных сущностей.
- Алам-и джисмани* — телесный мир.
- Алам-и малакут* — один из миров космоса; небесное царство.
- Алам-и махсусат* — мир чувственного.
- Алам-и мушахада* — явленный материальный мир.
- Алам-и рухани* — духовный мир.
- Алиф* — первая буква арабского алфавита. Числовое значение по абджаду — 1. Напоминает стан. Символ единства Бога.
- Ал-Калам* — Предвечное Перо, которым написаны судьбы людей.
- ал-Лаух ал-Махфуз* — «храняемая скрижаль» — небесный прототип всех священных писаний, где записано все, что было и что произойдет на Земле.
- Аллах* — Бог, Аллах. Каждая из четырех букв (алиф, два лам, ха), составляющих слово, — благой источник двух миров (тайного и явного).
- Анвар* — множественный свет.
- Ариф* (мн.ч. *арифун*) — познавший мистическое знание.
- Аркан* — букв. «столпы», ед.ч. *руки* — первоосновы, основополагающие начала.
- 'Арш* — Божий Престол, отождествляется в исламской космографии со сферой сфер (сферой атласа), лишенной звезд и планет и являющейся местом пребывания абсолютной власти Бога.
- Асл* (букв. «корень») — основа, основной закон.

*Асхаб* (ед.ч. *сахиб*) — сподвижники пророка Мухаммада, коллективные хранители его учения.

*Аулия* (*авлия*) — одна из категорий иерархии суфийских друзей Бога.

*Аутад* — «Опоры», поддерживающие через иерархию святых миропорядок, их четверо.

'*Ахд* — завет Аллаха людям и обет людей перед Аллахом. В суфизме 'ахд — особая клятва, составляющая часть обряда при вступлении прозелита в суфийское братство.

*Ахйар* — «семеро лучших» в иерархии святых.

*Ахл ас-суффа* (*Асхаб ас-суффа*) — «обитатели навеса» (бедные сподвижники Пророка).

*Бай 'а(т)* — клятва верности при посвящении в братство, которая осуществляется рукопожатием главы братства и неопита.

*Байт ал-Мукаддас* — «Священный дом» — Иерусалим, историческая столица Палестины.

*Бака'* — растворение в Боге и пребывание в Нем; вечная жизнь.

*Барака* — святость, или духовная сила, передаваемая от Аллаха пророкам, а затем по наследству — «святым» (авлия) друзьям Божьим.

*Барзах* — «перешеек» — некая преграда, разделяющая в человеке Божественное и тварное.

*Батин* — внутренний, сокрытый, эзотерический.

*Батиниты* — сторонники свободного, аллегорического толкования Корана и Сунны.

*Бурудж* — букв. «башни» — созвездия Зодиака.

*Вакт* — момент, миг — божественное распоряжение людьми, независимо от того, что они предпочли бы для себя сами. Суфий — «сын данного текущего мгновения» (ибн-вакт).

*Вакф* — богоугодное пожертвование.

*Валайа* — букв. «дружба».

*Валайат* — область и пределы, на которые распространяется деятельность того или иного святого.

*Вали* (мн.ч. *авлия*) — букв. «приближенный к Богу», божий избранник, святой.

*Вахдат ал-вуджуд* — «единство Сущего». Основой вахдат ал-вуджуд служит суфийская метафизика и теософия, вобравшая в себя элементы неоплатоновской эманационной доктрины, гностицизма, герметической и христианской философии.

*Вахй* — «внушение», «откровение» — Божественное откровение, ниспосланное пророкам через ангелов.

*Вилайа* — «святость»; различаются два вида вилайы: общая для всех религий и особая, Мухаммадова, присущая только исламу.

*Вирд* — мн.ч. *аврад* — тайная молитва и молитва вообще.

*Вузу* — «очищение» — ритуальное омовение.

*Вусул* — союз, соединение с Богом.

*Галаба* — экстатический восторг.



*Гаус* — радетьель за людей; высший ранг в суфийской иерархии святых; прозвание Абдулкадира Гилани.

*Гусл* — полное ритуальное омовение.

*Даира* — круг, образуемый во время коллективных радений *зикра*; *даират ан-нубува* — пророческий цикл.

*Дал* — буква арабского алфавита. Числовое значение по абджаду — 4. Согласно суфийской трактовке, указующий перст Пророка, соотносится также с бровью Мухаммада.

*Дарвиш* (*дервиш*) — «нищий», «бедняк», синоним «факира» — суфия, отрекшегося от мира и проводящего жизнь в служении Богу и самосовершенствовании. Другое название — «дарбадар» (странствующий от двери к двери).

*Даргах* — обитель дарвишской общины; в Индии — гробница.

*Девять небес* — по мусульманским представлениям, вокруг Земли концентрически располагаются девять небесных сфер: семь сфер планет — Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер, Сатурн, затем — сфера «неподвижных звезд» и, наконец, высшая, девятая сфера.

*Джама'ат* — община.

*Джама' ат-хана* — зал для собраний в суфийской обители.

*Джаулак* — от перс. *джулак* (дерюга), т.е. каландар, одетый в дерюгу.

*Джихад* — борьба с «животной» душой на Пути мистического познания.

*Джувалик* — «мешочник», странствующий дарвиш.

*Диван* — сборник стихов; канцелярия при дворе.

*Дирхем* — серебряная монета, имевшая хождение на Востоке, весом 2,82 или 2,96 г. Как мера веса стандартный дирхем равен 3,125 г.

*Завийа* — букв. «угол», «келья» — небольшая обитель суфиев.

*Завк* — букв. «вкушение» — мистическое интуитивное познание.

*Зат* — единая трансцендентная Божественная Сущность, проявляющаяся в бесчисленных образах земного бытия.

*Захид* — отшельник, ведущий аскетический образ жизни; истинно верующий.

*Захир* — внешний, явный, экзотерический.

*Зийарат* — посещение могил с целью получения заступничества перед Аллахом.

*Зикр* — постоянное ритмическое поминание имени Аллаха — один из главных обрядов суфизма.

*Зиндик* — еретик, нечестивец, последователь немонотеистических культов; в узком смысле — манихей.

*Зулф* — локон; согласно суфийским словарям, локонами называют атрибуты мощи и эманации красоты, благодаря которым сокрыта Абсолютная Красота Бога.

*Зухд* — «воздержание», «отречение» — один из технических терминов, означающий необходимый этап на Пути мистического совершенствования, основная добродетель суфизма.

*Иджаза* — разрешение или свидетельство, выдаваемое шайхом послушнику (*муриду*) как знак его подготовленности и возможности стать наставником (*муришидом*) других.

- Икта'* — земли, выделенные сюзереном на право получения хараджа (поземельного налога), за что иктадары должны были являться на военную службу по первому требованию и при полном снаряжении.
- Илм* — знание, наука вообще; наука о божественном знании.
- Илхам* — от глагола «внушать» — внушение, вдохновение, дарованное свыше.
- Имам* — предстоятель на общей молитве; духовный наставник; верховный носитель духовной и светской власти (у шиитов).
- Иман* — вера.
- Инджил* — Евангелие.
- Ирфан* — гнозис; в современном персидском языке — суфизм как теоретическое учение.
- Иснад* — цепочка передатчиков предания о Пророке, восходящая к непосредственному свидетелю.
- Истиграк* — погружение в Бога, растворение в Нем.
- Ихлас* — искреннее исповедание единобожия.
- Ихсан* — благодеяние.
- Ишк* — Любовь как антитеза разуму (*акл*); «страстная Любовь», ведущая суфия по мистическому Пути.
- Каввал* — чтец (певец) ритуальных песнопений.
- Каввали* — пение, радение.
- Када(р)* — предопределение; судьба; свобода воли.
- Кадн (кази)* — мусульманский судья, отправляющий правосудие на основе шариата.
- Калам* — часть схоластической теологии; основанное на разуме толкование догматов ислама.
- Каландар* — странствующий дервиш, исполняющий минимум религиозных предписаний.
- Калб* — сердце — одно из ключевых понятий суфизма, орган постижения и осмысления религиозных истин; вместилище веры и благочестия.
- Карамат* — чудо, совершаемое святым с соизволения Божьего.
- Кавн* — мир, вселенная.
- Кадж кулах* (шапка набекрень) — символ Божественной Красоты в образе прекрасных юноши или девушки.
- Кашф* — снятие покрова, полученное свыше откровение («озарение») и дар чудес.
- Кибла* — направление, в котором следует совершать молитву.
- Кийас* — умозаключение по аналогии. В основе метода — логика Аристотеля.
- Кулах* — суфийская высокая шапка, даруемая шайхом во время инвеституры и в других торжественных случаях.
- Кутб* — «ось», «полнос» — верховный святой в суфийской иерархии; отождествляется с Совершенным Человеком (*инсан-и камил*). Он представитель Бога в дольнем мире и призван поддерживать порядок в нем через вереницу святых — аутад, абдал, нукаба и др.
- Куфр* — неверие, непризнание ислама или отход от него.
- Лавайх* — лучи озарения.
- Лавами* — проблески, мерцание божественного света.

- Лавх* — небесная скрижаль.
- Лакаб* — прозвание или почетное имя.
- Лам* — буква арабского алфавита. Числовое значение по абджаду — 30. Напоминает завиток, скрывающий Лик Всевышнего.
- Лахут* — божественная природа в противовес *насут* — человеческой.
- Лутф* — божественная милость, благодать.
- Ма'ад* — «возвращение» — обязательный возврат всех к месту своего первого пребывания в раю, к Богу.
- Ма'рифат* — мистическое внеопытное знание; третья ступень на Пути совершенствования суфия.
- Мабда'* — начало, исход.
- Маджзуб* — влюбленный, поверженный в экстаз.
- Маджлис* — собрание суфиев, где исполняется экстатический танец *сама'*; беседа.
- Мадраса* — высшая мусульманская религиозная школа.
- Мазар* — место поклонения, почитаемое мусульманами как святыня; гробница или могила.
- Мазхаб* — правовой толк, школа. Существуют четыре правовые школы ислама: ханафизм, маликизм, шафиизм и ханбализм.
- Макам* (мн.ч. *макамат*) — суфийский термин, обозначающий «стоянку» на Пути (*тарик*) мистического совершенствования.
- Мактубат* — собрание писем — посланий деятелей суфизма.
- Мала'ика* (ед.ч. — *малак*) — ангелы, одна из трех категорий различных существ наряду с людьми и джиннами. Согласно Корану, созданы из огня, согласно хадисам — из света.
- Маламати(йа)* — «Ищущий порицания» — мистико-аскетическое движение, возникшее в Хорасане в IX в. в рамках нишапурской школы.
- Малфузат* — собрание речений святого.
- Маула* (мавлана) — покровитель, заступник, господин.
- Махмал* — паланкин; Пророка во время хаджа перевозили в паланкине на красиво украшенном верблюде (художественный образ).
- Ми'радж* — вознесение Пророка на небо.
- Мим* — буква арабского алфавита. Числовое значение по абджаду — 40. Напоминает уста Возлюбленной. Алиф (стан), лам (локон), мим (уста) дают внешне описание Абсолюта.
- Минбар* — возвышение типа кафедры в мечети, с которого читается проповедь (*хутба*).
- Михраб* — ниша в стене, обращенной в сторону Каабы. Указывает направление (*кибла*), в котором следует совершать молитву.
- Му'мин* — истинно верующий, правоверный; у суфиев — уверовавший сердцем.
- Муджиза* — чудо, явленное Пророком.
- Муджтахид* — ученый-богослов, имеющий право выносить самостоятельное решение по важным вопросам *фикха*.
- Мукашафа* — откровение; созерцательное знание.
- Мунаджат* — ночная молитва; тайная молитва; религиозный гимн, псалом; откровенная беседа наедине.

- Мурид* — послушник, ученик, вступивший в члены суфийского братства и избравший под руководством наставника (муршида) Путь самосовершенствования.
- Муршид* — духовный руководитель, шайх-наставник, глава братства.
- Мутакаллим* — теолог-схоласт.
- Муфтий* — «дающий фетву»; знаток шариата.
- Мухаджир* — «совершивший хиджру», т.е. мусульманин, переселившийся вслед за Пророком в Медину.
- Мухасаба* — самонаблюдение, самоконтроль за своим психическим состоянием.
- Мухтасиб* — «осуществляющий контроль (хисбу)» за соблюдением норм шариата; наблюдающий за поведением горожан, в особенности на рынках.
- Мушахада* — созерцание.
- На 'т* — восхваление.
- Наби* — пророк (мн.ч. *анбийа, набийун*), человек, получающий от Бога откровение.
- Навафил* — дополнительные, сверх положенных, молитвы.
- Накиб* — старейшина, глава (мн.ч. *нукаба*); ранг в суфийской иерархии святых.
- Намаз* (араб. *салат*) — каноническая ритуальная молитва.
- Насия* — плотно прилегающий головной убор суфия.
- Насут* — «человеческая природа», в отличие от «божественной» (см. *лахут*).
- Нафс* — душа (животная), низменное «я»; *нафс* — телесное дыхание.
- Нафси натика* — «говорящая (разумная)» душа.
- Нисба* — определение, указывающее на происхождение.
- Нубувват* — пророчество.
- Нун* — буква арабского алфавита. Числовое значение по абджаду — 50. Означает письмо на Хранимой Скрижали, а также сокращенное название священного для мусульман месяца Рамазан.
- Нури Мухаммади* — «Мухаммадов свет» — изначальная субстанция божественного сознания, из которой созданы ангелы и пророки, а также святые.
- Пир* — «старец», духовный наставник; название руководителя суфиев в Иране и Индии.
- Пишкул* — перемётная сумá дарвиша.
- Ру(й)* — лик, лицо; согласно суфийской трактовке, мир Истинного Бытия.
- Рух* — дух; духовное дыхание.
- Рухи слахи* — божественный дух.
- Садака* — «добровольная милостыня».
- Саджжада* — молитвенный коврик; передавался как символ власти преемнику.
- Саз* — струнный щипковый музыкальный инструмент, имеет деревянный корпус грушевидной формы, переходящий в длинную шейку.
- Салат* (пер. *намаз*) — ритуальная молитва.
- Сама'* — букв. «слушание», в суфизме коллективное радение для достижения экстаза с распеванием мистических стихов и танцем (*ракс*).
- Саум* (пер. *руза*) — пост, одно из пяти обязательных предписаний ислама.

*Сахв* — «трезвость» — мистическое состояние, антоним *сукр*.  
*Силсила* — цепочка духовной преемственности, непрерывная цепь духовных передатчиков.  
*Сирр* — левая часть калба (сердца), где заключена мистическая тайна, куда не может проникнуть без Божьего повеления даже сам носитель.  
*Сукр* — «опьянение» — мистическое состояние Любви к Богу.  
*Сунна* — предания о высказываниях и поступках Пророка.  
*Сура* — форма, пришедшая из мира сокровенного (*алами гайб*).  
*Сухбат* — духовное общение наставника и ученика.  
*Суф* — «шерсть» — грубый шерстяной плащ, власяница суфия.

*Тавба* — раскаяние — первая ступень на Пути совершенствования.  
*Та'виз* — амулет, талисман.  
*Таваккул* — отречение от собственной воли и упование на волю Аллаха.  
*Таваф* — ритуальное обхождение вокруг Ка'бы, непременно при хадже.  
*Таджалли* — теофания, озарение, сияние.  
*Таджвид* — орфоэпическое чтение Корана нараспев.  
*Такбир* — произнесение формулы Аллаху акбар (Аллах — велик); входит в призыв (*азан*) на молитву, произносимый *му'аззином* (букв. «призывающий») — на молитву).  
*Таравих* — дополнительные молитвы, читаемые во время поста.  
*Тарика* — букв. «путь, дорога» — второй этап мистического Пути приближения к Богу через психофизические упражнения.  
*Тасбих* — произнесение формулы Субхан Аллах (Хвала Аллаху); чётки.  
*Тасаввур* — представление, воображение.  
*Таурат* — Тора, Пятикнижие Моисея — священное писание, ниспосланное Аллахом Мусе.  
*Таухид* — единобожие; антоним: *ширк* — многобожие.  
*Тафсир-и Кур'ан* — сочинения по толкованию Корана.  
*Тахаджжуд* — букв. «бдение» — дополнительная ночная молитва или чтение Корана ночью.  
*Тахарат* — букв. «очищение» — ритуальное омовение.  
*Ташбих* — сравнение, уподобление.  
*Тилават-и Кур'ан* — чтение Корана; самые известные — семь способов.

*Улама'* (мн.ч. от *алим* — «знающий») — улемы, знатоки богословия.  
*Улви-суфли* — горний, высший мир (улви); и низший — суфли; согласно суфийской концепции в интерпретации Низамуддина Аулия, в нафсе человека — два мира: от макушки до пупка — это высший мир (улви), а от пупка до ступней — низший (суфли).  
*Умма* — религиозная община.  
*Умми* — «необученный».

*Файд* — изливание, эманация — порождение вселенной из божественного источника Света (Нур).  
*Факир* — бедняк или человек, духовно нуждающийся в Боге.  
*Факих* — теолог-законовед, знаток богословского права (*фикх*).  
*Факр* — нищета, духовная потребность в Боге.

- Фалсафа* — философия мыслителей, ориентировавшихся на античные школы.
- Фана'* — букв. «уход», «исчезновение» — растворение личностных качеств в Боге, употребляется со своим коррелятом *бака'* — «пребывание в Боге».
- Фатиха* — букв. «Открывающая» — первая сура Корана. В Афганистане, Иране и Таджикистане термином «фатиха» называют поминальные молитвы после похорон.
- Фирка* — группа единомышленников, «секта».
- Ха* — буква араб. алфавита. Числовое значение по абджаду — 5; последняя буква в слове «Аллаского»; источник истолкования Божественных тайн.
- Хабар* (синоним *хадис*) — предание о Пророке.
- Хаджж* — ритуальное паломничество в Мекку.
- Хадис* — восходящее к Пророку предание, в основе достоверности которого лежит *иснад*; *хадис-и Кутси* — предание, в котором Аллах говорит в первом лице.
- Хакикат* — четвертая ступень на Пути мистического познания; Истинная Реальность.
- ал-Хакк* — «Истинный», суфийское наименование Бога.
- Хаким* — мудрец, иногда — правитель.
- Хал* — высшее экстатическое состояние, ниспосланное сверху человеку, озаренному близостью к Богу.
- Халват* — затвор, уединение отшельника.
- Халифа* — заместитель, представитель главы суфийского братства на местах.
- Ханака(х)* — суфийская обитель, странноприимный дом.
- Хиджаб* — завеса, преграда между Богом и человеком; чедра, паранджа, накидка, надеваемая женщиной-мусульманкой при выходе на улицу.
- Хирка* — рубище дарвиша.
- Ходжа* — «хозяин», «господин»; часто употребляется как обращение к духовному наставнику.
- Хува* — «Он» — одно из имен Бога, входящее в формулу *зикра*.
- Худжра* — келья в ханаке.
- Хума* — вещая птица иранской мифологии; по преданию, тот, на кого падет ее тень, прославится и станет царем.
- Хутба* — проповедь, читаемая по пятницам с поминанием здравствующего правителя.
- Чанг* — струнный ударный инструмент типа цимбал, на котором играют двумя палочками.
- Шайх (шейх)* — букв. «старец», «старейшина» — в суфизме наставник, руководитель неопитов на мистическом Пути познания Бога; глава суфийского братства и обители.
- Шайх ал-машаих, шайх аш-шуйук* — почетный титул главы обители, полученный от светской власти.
- Шари'ат* — начальный этап мистического Пути.
- Шахада* — символ веры, выражаемый формулой «Ла илаха илла Алаху ва Мухаммадун расулу Ллахи» («Нет никакого божества, кроме Аллаха, а Мухаммад — посланник Аллаха»).

## Summary

---

*Lola Taneeva-Salomatshaeva*  
The Sources of Sufism in Medieval India:  
The Chishti Brotherhood. 447 p.

**T**he offered work, for the first time in Russian Oriental studies, presents four authors who manifest a singular unity of the diverse. Three of them, who were friends—the mystic poet Amir Hasan Dehlewi, the court poet Amir Khusraw Dehlewi and the chronicler Ziyauddin Barani—were also *murids* (disciples) of the Shaikh Nizamuddin Auliya, the head and chief instructor of the Sufi *silsila* (order) Chishti. What these authors have in common is more than the mere fact that all of them had been born and lived in the first Muslim state of India (the Delhi Sultanate)—they share the Sufi world outlook, the Sufi way of perceiving the world. This enabled us to view the religious-philosophic ideas developed by them from the standpoint of history and linguistics, to analyze (using the actual data of manuscripts) the degree to which each of the authors was committed to Sufism, taking into account that all of them, to a greater or lesser extent, reflected general views typical of their time that were based on socio-cultural and religious tradition.

The Sufi postulates manifested themselves most prominently in mystical poetry, where cognition, while being man oriented, also leads us to the comprehension of the Absolute. Given such an understanding of the Absolute, macrocosm is described in the terms of microcosm. Moreover, the former is not only similar to the latter but is also identical to it, which can be determined by means of comparison.

The present study continues the recent Orientalist trend towards studying Sufi literature from the standpoint of interpreting its religious-philosophic fundamentals reflecting the gradual perception of the world by man; therefore the suggested teleology is anthropocentric. Its aim is to expose the inner content of text; to decipher the terms of that text is to receive the key to an understanding of the world outlook of an individual. A correct analysis of the medieval texts under discussion often requires taking into account the way they represented sounds in writing, their rhythmic organi-

zation, the graphic basis of their orthographic symbolism which had been thoroughly developed by Sufi theoreticians.

The goal and main tasks of this research could be formulated as follows: To demonstrate (basing our conclusions on medieval theological literature, modern works and our own argumentation) the Sufi concept of God's Existence and of the Way (*Tariqa*) leading to Him via the speeches (*malfuzat*) of Nizamuddin Auliya, the divan of Hasan Dehlewi and the Sufi texts of Amir Khusraw against the background of historical records of the chronicler Ziyauddin Barani.

In accordance with this intent, the monograph comprises:

- Introduction;
- Chapter 1: “Spiritual Atmosphere in India in the Late 13th — Early 14th Centuries: the Chishti Brotherhood,” with two subsections: (1) Chronicler Ziyauddin Barani and His History of Firuz-Shah and (2) Shaikh Nizamuddin Auliya: God's Existence and the Way to Him;
- Chapter 2: “The Divan of Hasan Dehlewi and the Sufi Texts of Amir Khusraw Dehlewi—an Example of Mystical World Perception,” with two subsections: (1) The Mystic Poet and (2) The Court Poet;
- Afterword
- Bibliography, Index and Glossary;
- Appendix.

The latter presents the first Russian translation of certain excerpts from the *Fawa'id al-fu'ad*—a work that has had a profound impact on the murids of the Chishti silsila and on the development of Islamic mysticism at large.



## Оглавление

---

<i>Введение</i> .....	4
<i>Глава I. Духовная атмосфера в Индии на рубеже XIII–XIV вв.:</i>	
<i>братство Чистийа</i> .....	15
1. Хронист Зийауддин Барани и его «История Фируз-шаха» ( <i>Та'рих-и Фируз-шахи</i> ).....	15
2. Шайх Низамуддин Аулия: Бытие Бога и Путь к Нему.....	43
<i>Глава II. Диван Хасана Дехлеви и суфийские тексты Амира Хусрава</i>	
Дехлеви — пример мистического постижения мира.....	104
<i>Послесловие</i> .....	218
<i>Приложение</i>	
Хасан Сиджзи Дехлеви. <i>Фава'ид ал-фу'ад</i> (перевод избранных отрывков).....	221
<i>Библиография</i> .....	278
<i>Указатель имен</i> .....	287
<i>Указатель географических названий</i> .....	293
<i>Указатель названий сочинений</i> .....	295
<i>Указатель терминов</i> .....	297
<i>Глоссарий</i> .....	301
<i>Samtary</i> .....	309

*Научное издание*

**Танеева-Саломатшаева Лола Зарифовна**  
**ИСТОКИ СУФИЗМА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ**  
*братство Чиштийа*

*Утверждено к печати*  
*Институтом востоковедения РАН*

Художественный редактор *Э.Л. Эрман*. Технический редактор *О.В. Волкова*  
Корректор *Е.А. Мамиконян*. Компьютерная верстка *Е.А. Пронина*

Подписано к печати 20.11.09. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная  
Усл. п. л. 19,5. Усл. кр.-отт. 19,8. Уч.-изд. л. 21,2  
Тираж 300 экз. Изд. № 8303. Зак. № 2142

Издательская фирма «Восточная литература» РАН  
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21  
[www.vostlit.ru](http://www.vostlit.ru)

ППП "Типография "Наука"  
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6





*Лола Зарифовна  
Танеева-Саломатияева*

*Доктор филологических наук,  
ведущий научный сотрудник ИВ РАН,  
специалист по проблемам  
персоязычной литературы Индии.  
Окончила МГУ им. М.В. Ломоносова,  
параллельно занимаясь в Литературном  
институте им. М. Горького.*

*Работала в Академии наук Таджикистана,  
в Афганистане и Иране.*

*Автор трех монографий, четырех публикаций  
литературных памятников, многих статей;  
многократно выступала с докладами  
на российских и международных научных форумах,  
читала лекции за рубежом.*

*В 1970 г. входила в группу ученых  
Института философии и права АН Таджикистана,  
занятых подготовкой*

*к изданию избранных произведений  
Абу Али ибн Сины (Авиценны) в 10 томах.*

*За эту работу авторский коллектив  
был удостоен в 1980 г.*

*Международной премии им. Авиценны  
в связи с его 1000-летним юбилеем.*

ISBN 978-5-02-036413-4



9 785020 136413 4