

Ахмад Газали



САВАНИХ
НАИТИЯ ВЛЮБЛЕННЫХ

Имам Мухаммад Газали расчистил море познания в мире ангелов, он водрузил там знамя и стал наставником вселенной и мудрецом среди смертных, но, если у него был хоть атом мистической любви, как у Ахмада Газали, это ценилось бы еще больше и он познал бы тайну мусульманской близости, как познал ее Ахмад, ибо ничто не сравнится во вселенной с любовью учителя, духовного наставника, ведущего [невежественных к божеству].

Джалал ад-Дин Руми

...Даже если бы он [А. Газали] написал только маленький трактат под названием «Саваних», этого было бы достаточно, чтобы признать его величайшим мистиком мусульманского мира.

Аннемари Шиммель

SAWANIH

INSPIRATIONS FROM THE WORLD
OF PURE SPIRITS

The Oldest Persian Sufi Treatise on Love
by

Ahmad Ghazzali

Translated from Persian
with a Commentary and Notes
by N. Pourjavady

KPI
London New York Sydney Henley
in association with
Iran University Press
1986

Ахмад Газали

САВАНИХ

НАИТИЯ ВЛЮБЛЕННЫХ

Старейший суфийский трактат
о мистической любви

С комментариями
и примечаниями
Н. Пурджавади

Москва
Риэлетивеб
2013

ББК 86,38
УДК 141.336

Ахмад Газали
САВАНИХ
с комментариями
Н. Пурджавади

Перевод с английского: В. Дрозд
Редактор: Л. Тираспольский
В работе над книгой принимали участие:
М. Боголюбова, М. Гамаюнова

Газали, Ахмад

Саваних. Наития влюбленных. — М.: Риэлетивеб,
2013, 256 с.

Саваних — это первый в истории персидского суфизма трактат, посвященный психологии мистической любви, оказавший огромное влияние на последующее развитие суфизма. Текст сопровождается комментариями д-ра Н. Пурджавади, одного из самых авторитетных исследователей персидского суфизма и, в частности, творчества Ахмада Газали. На русском языке публикуется впервые.

ISBN 964-5745-31-4 (перс.)

ISBN 0-7103-0091-3 (англ.)

ISBN 978-5-91049-005-9 (рус.)

ISBN 978-5-91049-005-9



9

785910490059

© Nasrollah Pourjavady, trans. from Persian, 1986.

© Виталий Дрозд, пер. с англ., 2013.

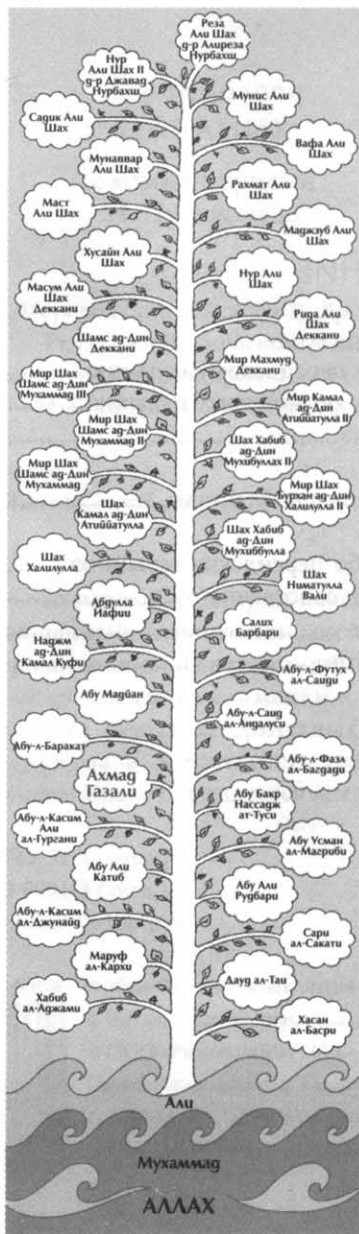
© ООО «Риэлетивеб», 2013.

На обложке: «Ахмад Газали, беседующий
с учеником». Миниатюра из рукописи
Маджалис ал-ушшак. Шираз (Иран), 1552 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к персидскому изданию.....	7
Предисловие к английскому изданию.....	19
От переводчика.....	35
<i>Саваних</i> . Наития влюбленных	39
Глоссарий арабо-персидских терминов	223
Указатель имен собственных	237
Указатель книг	243
Указатель аятов	245

Цель духовной преемственности (силсила)
суфийского братства ниматуллахи



Предисловие к персидскому изданию¹

Абу-л-Фатух Маджд ад-Дин Имам Ахмад б. Мухаммад б. Мухаммад б. Ахмад Газали ат-Туси был одним из наставников (*кутб*) в исходной цепи духовной преемственности, восходящей от Пророка к Шаху Ниматулле, основателю суфийского ордена ниматуллахи. Вот перечень наставников:

1. Пророк ислама
2. Али б. Абу Талиб
3. Хасан ал-Басри
4. Хабиб ал-Аджами
5. Дауд ал-Таи
6. Маруф ал-Кархи
7. Сари ал-Сакати
8. Абу-л-Касим ал-Джунайд
9. Абу Али Рудбари
10. Абу Али Катиб
11. Абу Усман ал-Магриби
12. Абу-л-Касим Али ал-Гургани
13. Абу Бакр Нассадж ат-Туси (наставник А. Газали)

О жизни Ахмада Газали мы знаем мало, но известно, что с ранних лет он был склонен к аскетичности и предавался духовным уединениям, а также предпочитал

¹ Это предисловие включено только в русское издание. Печатается с сокращениями. — *Прим. рус. ред.*

общество суфиев, где и встретил Абу Бакра Нассаджа, который дал ему посвящение.

Истории о жизни Газали

1) Однажды знаменитый имам Мухаммад, старший брат Ахмада, сказал ему с упреком: «Самые разные люди со всего света приходят в этот город, чтобы помолиться под моим руководством, считая это благословением в этом мире и заслугой для мира иного. А ты — родной брат и близкий соратник — никак не соблаговолишь присоединиться ко мне во время молитвы».

«Если ты в качестве имама сможешь искренне возносить молитву до самого конца, то я буду счастлив молиться под твоим руководством», — ответил Ахмад.

Когда наступило время дневной молитвы, имам Мухаммад выступил вперед, чтобы возглавить ее. Некоторое время Ахмад молился вместе с ним, но затем внезапно прервал молитву и подошел к группе своих друзей, с которыми и молился до конца. По окончании молитвы имам Мухаммад подошел к Ахмаду и стал его отчитывать.

«Я молился до тех пор, пока ощущал, что тот, кто возглавляет молитву, искренен. Но когда имам отлучился в стойло, чтобы напоить своего осла, я не смог более молиться под его руководством», — сказал Ахмад.

«О Боже! — воскликнул Мухаммад, — у Тебя поистине есть “соглядатаи сердец”! Мой брат сказал правду. Во время молитвы я внезапно вспомнил, что забыл напоить своего осла».

2) «Ты был бы настоящим познавшим (*ариф*), — сказал однажды имам Мухаммад, — если бы прилагал больше усилий в соблюдении религиозного закона (*шариат*), о дорогой брат».

«Ты на самом деле был бы истинно познавшим, — ответил наставник Ахмад, — если бы стремился постичь гнозис Божественной реальности (*хакикат*)».

«Думаю, что я в авангарде воинов на поле битвы Божественной реальности», — сказал имам.

«Потакание своему воображению и высокомерию — негодный товар на рыночной площади, где торгуют тайнами», — сказал мастер.

«Нужен кто-нибудь, кто рассудит нас», — таков был ответ.

«Только Пророк ислама — настоящий судья», — объявил мастер.

«Как же нам увидеть его? — спросил имам. — Как нам услышать его?»

«Если тот, кто хочет увидеть его или услышать, не способен сделать это, — сказал мастер, — то он не обладает и крупицей способности распознать Божественную реальность».

Эти слова задели имама до глубины души, и сердце его вспыхнуло ревностью. В конце концов он согласился на то, чтобы их рассудил Пророк.

Когда пришла ночь, каждый из них уединился для совершения молитв и созерцания.

Не в силах больше сдерживаться, имам разрыдался, им овладело еще большее смятение, он искал спасения от упреков и стыда, смиренно обращаясь к Пророку.

Вдруг перед глазами имама возникло сияние и он увидел Пророка, входящего в дверь его кельи в сопровождении спутника. Пророк ободрил его, подтвердив, что имам все же обладает способностью к постижению Божественной реальности. В руках спутника был накрытый платком поднос. Спутник приподнял платок за один из уголков, и под ним оказалась горка фиников. Он положил несколько плодов в руку Мухаммада.

Имам пришел в себя. Видение рассеялось, но в его руке осталась горстка фиников. Вспыхнув от радости и восторга, он вскочил и устремился к келье мастера, где принялся колотить в дверь.

Оттуда раздался голос мастера: «Стоит ли так хвататься всего лишь парой фиников?!»

Он попенял своему брату за то, что тот придает такое значение своему видению. Пораженный его словами, имам пришел в сильное замешательство.

Когда брат открыл дверь, он ворвался внутрь, протестуя: «Раз ты знаешь о моем видении, почему умаляешь честь, оказанную мне Пророком?»

«Только потому, что этот грешник [т.е. сам Ахмад] заискивал перед Пророком, чтобы тот оказал тебе милость и даровал немного фиников. Если хочешь доказательств, поищи поднос вот на той полке».

Когда имам подошел ближе, он увидел тот же самый поднос, который держал в руках спутник Пророка, тот же уголок платка был приподнят и там не хватало нескольких фиников. Оставшиеся плоды все так же лежали на подносе.

Имам понял, что его видение — результат благодати наставника.

3) В *Тарих-и Багдад* Ибн Наджар рассказал следующую историю.

Однажды во время одной из проповедей Ахмада чтец Корана произнес аят, в котором Бог обращается к верующим: «О рабы Мои, которые преступили...»².

Газали дал собственное толкование, прочитав «о Мои влюбленные» вместо «о рабы Мои», и сказал: «На стоянке любви к Возлюбленной я терплю порицания, которые множатся против меня и обвинения моих

² Коран 39:54(53).

врагов, что я развращен. Я не слушаю, когда меня зовут по имени, но отвечаю, когда меня называют “рабом Возлюбленной”».

4) В краткой биографии, приведенной в *Мират ал-джанан* («Зерцало сердца»), Йафии (будущий мастер в той же цепи духовной преемственности, что и Газали, а также наставник Шаха Ниматуллы) рассказывает о том, какое влияние оказывало на слушателей красноречие Ахмада и его риторический талант: знаменитый Султан Махмуд из Газны однажды был настолько впечатлен, что подарил Ахмаду тысячу динаров. Совершенная форма его речей соответствовала глубине содержания. Также он был известен своими чудесами. Он много странствовал, служа суфиям везде, где бы ни бывал. Когда в конце концов он завершил свои странствия, то привлек и обучил множество учеников.

5) Хафиз Салафи рассказывает, что ему довелось посещать беседы, которые мастер проводил в Хамадане. Чтобы познакомиться с мастером, он пришел в ханаку, и они в итоге стали близкими друзьями. Он считал мастера одним из самых сведущих людей, которых когда-либо встречал. Мастер обладал глубокими познаниями в богословии, хорошо знал право и другие науки.

6) Во время одной из бесед мастера попросили объяснить, что значит высказывание Али б. Абу Талиба: «Пусть даже поднимется завеса, моя уверенность ничуть не возрастет», — в то время как на вопрос Авраама, адресованный Богу: «Покажи мне, как Ты воскрешаешь мертвых», — Бог спросил: «А разве ты не уверовал?», — а Авраам ответил: «Да, но чтобы сердце мое успокоилось...»³. На это мастер сказал: «[Чрезмерная] уверенность может привести к отвержению, но это

³ Коран 2:260.

невозможно при успокоении сердца». Как говорится в Коране: «И отрицали их [Божественные знамения], хотя души их убедились в истинности, по несправедности и превознесению»⁴.

7) В *Тамхидат* («Приуготовления») ученик Газали Айн ал-Кузат приводит слова наставника: «Познать Бога можно только посредством Бога» и «Нет более совершенного наставника, нежели любовь». Автор рассказывает, что на его вопрос мастеру: «Что ведет к Господу?», — тот ответил: «Бог сам и есть проводник».

Также он сказал, что Пророк, говоря: «У кого нет наставника, у того нет религии», — имел в виду следующее: «Тот, кому недостает любви к Господу, никогда не встретит Его». Другими словами: «Тот, кто не влюблен в Возлюбленную, никогда не увидит Возлюбленной», — так же, как нельзя увидеть или познать Солнце с помощью светильника.

Когда автор спросил своего мастера об основной обязательной практике, тот объяснил, что для суфиев это «преображение покорности (*убудиййат*) путем обретения Господства (*рубубиййат*)»⁵, а основная практика сверх обязательных — «это сосредоточенность на Пророке, когда отвергается все иное, нежели Он».

⁴ Коран 27:14.

⁵ Здесь под «покорностью» подразумеваются человеческие свойства, а под «Господством» — Божественные. Это попытка выразить мистическую идею с помощью канонических богословских терминов. В суфийских терминах речь шла бы о влюбленном, исчезнувшем в Возлюбленной, или об отказе суфия от своих человеческих качеств ради обретения Божественных. — *Прим. рус. перев.*

Выдающиеся ученики

1) Главным шейхом мастера был Абу-л-Фазл Багдади (ум. 550/1155), который стал его преемником в качестве наставника исходной цепи духовной преемственности, ведущей к Шаху Ниматулле.

2) Айн ал-Кузат Хамадани (ум. 535/1139) рассказывает в своем труде Зубдат ал-хакаик («Сущность реальностей»): «Устав от изучения наук, я взялся за труды моего наставника и погрузился в них на добрых четыре года. После этого я решил, что достиг конца Пути, и сказал себе: “Утвердись на стоянке возлюбленных. Обрети убежище в обители благословенных спутников”».

Я подвергался большому риску сойти с Пути, утратив все, что познал. В течение года я оставался в состоянии самодовольства, пока в мой родной город (Хамадан) не прибыл мастер. После того, как он дал мне посвящение, понадобилось двадцать дней, прежде чем я понял, что это должно быть отброшено и ничто не должно быть объектом поиска, кроме того, что пожелает Бог.

3) Абу л-Наджиб Абд Аллах б. Саад Сухраварди (490/1097-563/1168) преподавал право в академии Низамийя в Багдаде. Получив от мастера посвящение, он удалился от мира. Пропитание он добывал, работая водоносом, а жил с сотоварищами в старых развалинах на берегах Тигра.

4) Есть сведения, что великий суфийский поэт Санаи из Газны (ум. 525/1131) был учеником Газали, как и Хваджи Юсуфа Хамадани, к которому восходит цепь духовной преемственности суфийского ордена накшбанди.

5) Хотя знаменитый старший брат Газали, вероятно, формально не был его учеником, в некоторых истори-

ях упоминается, что Имам Абу Хамид Мухаммад Газали (450/1058-505/1111) наверняка получил первые наставления на Пути от своего младшего брата. Он был лучшим учеником знаменитого Имама ал-Харамайна Абу л-Маали Джувайни, самого известного из выдающихся ученых Нишапура, академического центра Хорасана, соперничающего в то время с Багдадом в науках.

Мухаммад добился такого положения, что последователи самых разных школ стремились учиться под его руководством. Он не только преподавал в академии Низамийя в Багдаде, но также был влиятельным советником султанов, например, могущественного Малик-Шаха Сельджуки (цар. 465/1073-485/1092), и министров, например, властительного Хаджи Низам ал-Мулка (408/1017-485/1092), основателя образовательной системы Низамийя. Считается, что он обучил около трехсот почитаемых богословов и правоведов того времени.

Халифы его эпохи выказывали ему высочайшее уважение, например, Муктади би-Амр Аллах (467/1074-487/1094) и Мустазир би-Ллах (487/1094-512/1118).

В зените своей славы он разорвал все привязанности и решительно покинул Багдад в поисках духовного Пути. Не меньше десяти лет прошло в странствиях и уединении. Его основным наставником был Абу Али Фармади (ум. 477/1084), выходец из города Тус, который сам был учеником его брата Ахмада.

Он утверждал, что хотя и изучил большинство наук, но лишь после того, как встретил своего наставника Фармади и обрел связь с другими суфиями, он смог разрешить тайны, занимавшие его, и освободиться от того, что его мучило.

Когда известный ученый Абу Бакр б. Валад Андалуси встретил его в Сирии, то попытался вступить с ним

в ученую беседу. Мухаммад ответил, что он оставил все это детям в Ираке, покинув Багдад.

Он умер там же, где и родился – в городе Тус.

Поэзия

Ахмад Газали создавал поэтические произведения как на персидском языке, так и на арабском. Его стихи появлялись в антологиях и сборниках, где отмечалась незаурядность его поэзии.

В поэтическом сборнике *Маджа ал-фусаха* и биографическом компендиуме *Тазкират рийаз ал-арифин* есть следующие строки:

*Поскольку приют Санджара⁶ приносит лишь позор,
Если я стремлюсь к нищете, то я —
богатство того Царя.*

*Я не заплачу ни гроша за сотню богатств полудня,
Чтобы душа могла познать вкус полуночи.*

*Я чист от богатства, я пустой калам⁷;
Я подобен чистым страницам книги,
из которой стерты все слова.*

⁶ Султан Санджар был великим тюркским правителем в Бухаре. Он покровительствовал искусствам и охотно давал приют суфиям. Слово «позор» употребляется здесь в положительном смысле как «разрушение эго», принижение гордыни. Смирение делает нищету суфия богатством Царя, т. е. Бога. — *Прим. рус. перев.*

⁷ *Калам* — перо из полого стебля тростника, служившее для письма. — *Прим. рус. перев.*

В *Равзат ал-джинан* («Сад Небес») Хафиз Хусайн Карбалаи Табризи посвящает мастеру следующие строки:

*За что держишься, то можно раздать;
Что непостоянно, то должно быть вырвано с корнем.*

В *Тараик ал-хакаик* («Пути реальностей»), где приводятся рассказы о мастерах Пути, Масум Али Наиб ас-Садр Ширази цитирует несколько стихотворений из *Саваних*.

Труды

Среди принадлежащих перу Ахмада Газали разнообразных трудов на персидском и арабском языках наиболее известны следующие:

1) *Китаб лубаб ал-ихйа* («Суть «Возрождения»») — краткое изложение знаменитого трактата *Ихйа улум ад-дин* («Возрождение наук о вере»), написанного его старшим братом.

2) *Саваних*.

3) *Маваиз* («Лекции»).

4) Сборник писем, адресованных любимому ученику Айн Ал-Кузату Хамадани.

Кончина

Точная дата его кончины в городе Казвин не установлена. Ибн Халликан, Субки и Йафии говорят о 520/1126 г., в то время как в *Тарих-и гузида* называется 1125 г., а в *Нафаат ал-унс* и *Кабиб ас-сийар* — 1122 г. В *Рийаз ал-арифин* утверждается, что он скончался в 527/1133, а в *Мират ас-сафа* — в 504/1110.

Рассказывают, что однажды, когда принадлежащие ему стада собрали в одном месте, пастухи упустили веревку, удерживающую скот, так что она порвалась и животные разбежались, сметая все на своем пути. Мастер истолковал это как знамение и, предвидя приближение смертного часа, объявил: «Теперь, когда я пал на самое дно, время отправляться ввысь».

Гробница мастера находится в основании мечети Ахмадийа, в городе Казвин. Мечеть, как и улица, на которой она расположена, названа в его честь.

Д-р Джавад Нурбахш

Мастер суфийского братства ниматуллахи

Месяц бахман 1352 / февраль 1973

Предисловие к английскому изданию

Эта книга представляет собой полный перевод трактата «Наития» (*Саваних*), написанного персидским суфийским наставником Ахмадом Газали, с комментариями переводчика. Славу автора, как справедливо указал А. Дж. Арберри, «затмила известность его знаменитого брата»¹ Абу Хамида Мухаммада Газали (450/1058 — 505/1111). Точная дата рождения Ахмада неизвестна, но мы знаем, что он был всего на несколько лет моложе своего брата и пережил его на пятнадцать лет, покинув мир в 520/1126 г. Большую часть своей жизни он провел, читая проповеди в мечетях и наставляя учеников в суфийских обителях (*ханака*). Хотя он был далеко не столь плодовитым автором, как его старший брат, до наших дней сохранилось несколько трудов на персидском и арабском языках, из которых лишь один — арабский трактат о *сама* (суфийское радение под музыку) под названием *Баварик ал-илма*² — был переведен на английский.

¹ A. J. Arberry. *Classical Persian Literature*. London, 1976, p. 98.

² Включено в James Robson, *Tracts on Listening to Music* (London, 1938). Авторство этого труда поставлено под сомнение Ахмадом Муджахидом в его введении к *Сама ва футувват* (Тегеран, 1361). Муджахид заявляет, что текст принадлежит перу суфия Ахмада ат-Туси, жившего в седьмом веке.

Саваних — самая объемная и самая значительная из книг, написанных Ахмадом Газали на персидском. Для суфия название этой книги означает наития, испытываемые мистиком в его странствии через «мир Духа» (*алам-и рух*) или, как его иногда еще называют, — мир Чистого Духа (*алам-и арвах*). Согласно суфийскому учению Ахмада Газали, мистик, покидая пределы феноменального мира, проходит три различные долины: Сердца (*дэл*), Духа (*рух*) и Сокровенной тайны (*сирр*)³. «Мир духа», таким образом, является связующим онтологическим уровнем и истинным царством любви. Именно на этом плане мистик становится влюбленным. Опыт, который получает мистик, проходя через эту долину, называется *саваних*. Таким образом, «Наития» — это книга о метафизической природе любви, Божественных качествах Возлюбленной, а также духовных состояниях и психологии влюбленного.

Каждому, кто знаком с историей суфизма, известно о той важной роли, которую любовь играет в жизни и произведениях едва ли не всех суфиев. Это особенно верно в отношении суфиев Хорасана в период до монгольского нашествия в середине VII/XIV в.

Для суфийских учений большинства наставников Хорасана, например, Байазиды Бистами (ум. 260/874), Абу-л-Хасана Харакани (ум. 425/1034), Абу Саида ибн Абу-л-Хайра (ум. 440/1049), Ахмада Газали и Фарид ад-Дина Аттара (ум. ок. 1230) — и это далеко не исчерпывающий перечень — характерна, скорее, любовь, нежели знание. Нужно признать, что было бы неверно говорить о знании, или гнозисе, и любви как двух школах в суфизме, как это возможно в других религиях, — например, в индуизме; тем не менее, никто не может от-

³ Ср. R. A. Nicholson. *The Mystics of Islam*. (London, 1914; reprint, N. Y. 1975), p. 68.

рицать разницу во взглядах на достижение наивысшей цели у двух групп суфиев, первая из которых делает упор на интеллектуальном подходе, в то время как второй присущ эмоциональный и экстатический подход. Это не значит, что некто, принадлежащий к одной из групп, будет следовать строго одним путем, исключив другой. Это было бы поистине чуждо самой природе ислама, эзотерическим аспектом которого является суфизм.

Будучи в основе своей религией Единства (*таухид*), ислам принципиально стремится скорее к синтезу и равновесию, нежели к установлению различий. Однако путей, ведущих к этой цели, может быть несколько. Более того, согласно хадису считается, что они должны быть столь же многочисленны, как и души сотворенных существ. Различные пути, ведущие к одной цели, классифицируются исходя из той или иной перспективы, и самая распространенная классификация возникает на основе различения любви и знания. Разница между двумя этими направлениями, как уже говорилось, — это вопрос расстановки акцентов. Таким образом, последователь одного пути вполне мог делать заявления, скорее ожидаемые от последователя другого. Вот почему такой суфий, как, например, Ибн Араби (ум. 638/1240), чья школа опиралась на интеллект, мог открыто заявлять, что «ислам — это преимущественно школа любви»⁴, а такой поэт, как Джалал ад-Дин Руми (ум. 672/1273), известный прежде всего как влюбленный — и в жизни, и в своих произведениях, — обнаруживал глубочайшее интеллектуальное понимание в своем шедевре *Маснави*.

Руми был связан со школой Хорасана на северо-востоке Персии, откуда отец увез его еще в детские

⁴ *Ibid.*, p. 111.

годы⁵. Его *Диван-и Шамс Табризи* и не менее известная поэма *Маснави* — это два разных способа явить те идеи, которые уже были раскрыты другими представителями школы любви. Любовные поэмы Руми, как и произведения его предшественников Санаи и Аттара, а также более поздних поэтов, например, Хафиза, оды (газели) которого строились на тех же принципах, — это самые утонченные проявления высочайших эмоциональных переживаний из тех, что ведомы мистикам, следующим по пути любви. Важно, тем не менее, что эти весьма эмоциональные высказывания, постоянно повторяющиеся в персидских газелях, основаны на глубоких метафизических идеях.

Хотя эти идеи безусловно представлены в упомянутых произведениях и особенно в поэзии этой школы, они не всегда формулировались явным образом и не были систематизированы в отдельном труде, по крайней мере, до более позднего времени. Только в VI/XII веке суфийские авторы заговорили о любви как предмете систематической и, что в некоторой степени парадоксально, интеллектуальной дискуссии. В этом смысле любовь выступает в роли *вуджуд* (бытие) в философии Ибн Сины и его последователей, или *Нур* (свет) в *Хекмат ал-ишрак* Сухраварди Мактула (казнен в Алеппо в 587/1191 г.).

⁵ Что оспаривается современными учеными (например, С. Х. Насром в *Sufi Essays*. London, 1972, p. 98), которые утверждают, что Руми, хотя и был поздним современником Ибн Араби и близким другом самого влиятельного ученика последнего — Садр ад-Дина Кунави, — не испытал совершенно никакого влияния со стороны школы наставника из Андалузии. Он был связан с другой школой, которую основали и развили главным образом такие персидские наставники, как Байазид Бистами, Халладж, Ахмад Газали, Санаи и Аттар.

Первым наставником, взявшим на себя задачу написать о метафизике любви непосредственно, хотя и не совсем систематично, был наш автор — Ахмад Газали. *Саваних* — это художественный и поэтический трактат в прозе со вставками коротких стихов, в основном сочиненных другими суфийскими поэтами V/XI века, которые впервые приоткрыли завесу тайны над тем, что раньше хранилось лишь в сердцах влюбленных или — самое большее — о чем говорилось в частных беседах посвященных.

Когда Газали писал *Саваних*, в его намерения не входило создавать трактат о метафизике, который бы читали и изучали в школах подобно трудам Ибн Сины или Сухраварди. *Саваних* был написан по просьбе одного из друзей или учеников для чтения в очень узком кругу продвинувшихся мистиков. В истории суфизма к этому труду примерно так и относились. Он никогда не пользовался широкой известностью. Возможно, отчасти причиной тому было весьма непривычное и неординарное содержание книги.

В отличие от большинства суфийских трактатов, в *Саваних* ничего не говорится о практических или этических аспектах суфизма. У нашего автора есть другие трактаты и эпистолы, касающиеся практических аспектов его учения, но в *Саваних* он рассуждает исключительно на метафизические темы. К тому же, хотя книга представляет собой мистическое и в высшей степени религиозное произведение, автор ни разу не упоминает имен Бога в основном тексте произведения, за исключением тех редких мест, где цитируются аяты из Корана или хадисы Пророка.

Согласно взглядам более ортодоксальных суфиев, любовь — это Божественный атрибут. Однако Газали фактически отождествляет этот атрибут с Сущностью.

Таким образом, для Газали Абсолютная реальность — это Любовь, и он рассматривает ее на протяжении всей своей книги с точки зрения этого атрибута. Однако это не означает, что Газали ограничивает Абсолютную реальность. На самом деле, когда он хочет сослаться на эту Высочайшую реальность, то не использует вообще никакого имени. Он просто упоминает Его с помощью местоимения третьего лица единственного числа (см. пример гл. 5, п. 10, а также гл. 10). Таким образом, было бы несправедливо обвинять автора в том, что он совершает теологическую ошибку, когда говорит об Абсолюте с точки зрения Его атрибута, Любви. Тем не менее, эта богословская позиция не настолько ортодоксальна, как, например, позиция Сухраварди, который отождествляет Абсолют с кораническим именем *Нур* (свет).

Еще одной возможной причиной того, что *Саваних* не получил широкого распространения в среде мусульманских теософов, было содержание трактата с его весьма насыщенным символическим словарем. В утонченных размышлениях автора, разбитых на короткие главы, внимательный читатель может найти следы чрезвычайно изощренной и безупречной метафизики любви.

Читателю, не знакомому с символическим словарем суфиев и не обладающему познаниями в их метафизике, эти главы на первый взгляд могли бы показаться главным образом описанием психологических состояний влюбленного и его взаимоотношений с Богом как возлюбленным. За внешней стороной, однако, можно различить метафизическое учение. Во вступительных главах это наиболее очевидно. Мои комментарии, помимо прочего, служат тому, чтобы сделать это учение более явным.

Впервые текст этого трактата был подготовлен к печати немецким ученым Гельмутом Риттером и опубликован в Стамбуле в 1943 году. К весне 1975 года, когда я приступил к своему переводу, появилось еще пять редакций текста, но ни об одной из них нельзя было сказать, что она превзошла стамбульскую. Текст Риттера был итоговой редакцией, основанной на шести рукописях. Поначалу эта версия текста казалась и надежной, и удобной основой для моего перевода и комментариев к нему. Вскоре после этого я обнаружил, что в этой чрезвычайно важной и вроде бы заслуживающей доверия редакции, которая без сомнений представляла собой плод усилий выдающегося ученого, помимо неудачных толкований было множество других неразрешенных проблем. Эти недостатки, к сожалению, не были исправлены и в более поздних редакциях. Таким образом, я утратил доверие к этому тексту и, понимая, что основывать на нем свой перевод и комментарии нельзя, решил завершить труд Риттера.

Чтобы подкорректировать неверные толкования и, насколько это возможно, решить существующие проблемы, я взялся переработать этот текст путем критического сопоставления недавно открытых рукописей. Тем не менее, поскольку Риттер в значительной степени продвинулся к завершению своего труда, нельзя было просто проигнорировать его текст и великолепный научный аппарат к нему. Наилучшим из доступных мне вариантов была попытка усовершенствовать текст Риттера. В свое время он использовал шесть рукописей, только две из которых (AN) были превосходными копиями и лишь одна (N) содержала полный текст. Помимо этих копий, внимательно и досконально разобранных в научном аппарате, существовало еще семь копий, одна из которых (M) в действительности

была несколькими годами старше, чем самая ранняя из риттеровских (A), и две (BZ) — содержали полный текст. Редакция, в конце концов подготовленная мною и опубликованная в 1981 году, основывалась главным образом на редакции Риттера и была дополнена значительными изменениями и исправлениями его версии. Научный аппарат в моей редакции не является самостоятельным. Зафиксированные в нем разночтения по большей части объясняют эти изменения, что и является дополнением к аппарату Риттера.

Хотя мне удалось решить большую часть проблем в тексте Риттера, я должен признать, что мои исправления не являются исчерпывающими и в тексте все еще остается ряд нерешенных вопросов.

Некоторые неясности в настоящем переводе возникли из-за повреждений текста, и решение этой проблемы возможно только в том случае, если в будущем будут открыты лучшие по качеству и, вероятно, более поздние копии.

Повреждения текста, однако, не должны считаться единственным источником неясностей в этом переводе. *Саваних*, в сущности, представляет собой один из тех трудных суфийских текстов, которые поначалу кажутся простыми. Так происходит отчасти из-за стиля самого автора. В сравнении со стилем его старшего брата, Абу Хамида, идеи Ахмада изложены не слишком систематично. Это особенно верно в отношении *Саваних*. Хотя автор старался сочинять трактат в систематичной, до некоторой степени, манере, его идеи, облеченные в форму коротких глав, не раскрыты и их изложение непоследовательно. Расположение глав зачастую кажется произвольным, и на самом деле их порядок и число могут отличаться от рукописи к рукописи. В нескольких случаях глава в одном наборе копий делится на две

главы в другом. Вот почему у разных редакций этой книги разный порядок следования глав, и их количество везде тоже разное⁶. Если бы главы были расположены по порядку, а идеи, отраженные в них, логично раскрыты, наверняка существующих в разных копиях несоответствий не возникло бы или, по крайней мере, их было бы меньше, чем сейчас.

Два брата, Мухаммад и Ахмад, разнились как писатели и в другом отношении. Первый, с его аналитическим умом, обычно выражал свои мысли искусно и подробно, в то время как последний был немногословен. Возможная причина кроется в том, что братья писали для разных типов читателей. Мухаммад, будучи прекрасным наставником и одаренным писателем, с его глубокой заботой об исламе в целом, и движимый идеей оживления религиозных наук, обращался к мусульманской общине. Ахмад, с другой стороны, будучи преимущественно суфийским наставником, следовал традиции ранних мастеров и писал короткие трактаты для учеников. Именно так он написал свой *Саваних*. Как ясно сказано в прологе⁷, Ахмад записывал свои идеи ради утешения одного из близких друзей, или учеников, который, должно быть, достаточно продвинулся на духовном пути и, соответственно, уже был знаком с эзотерическими учениями.

Есть и другая причина, по которой *Саваних* довольно труден для восприятия начинающих. Как указывается

⁶ Как правило, я старался следовать тому порядку глав и их делению, которого придерживался Риттер, но в некоторых случаях, при согласовании с другими рукописями, я вынужден был не соглашаться с ним и изменять порядок глав, а также разделять некоторые из них на две. Вот почему количество глав в моей редакции возросло до семидесяти семи.

⁷ См. с. 40.

уже в заголовке, идеи, выраженные в коротких главах и подкрепленные стихами, в большинстве своем были сочинены ранними наставниками; это наития из мира Чистого Духа (*алам-и арвах*), то есть истинного царства любви. Таким образом, книга едва ли предназначена для того, чтобы служить введением в суфизм и, следовательно, ученики, еще не обладающие достаточными знаниями о предмете, не смогут извлечь из нее пользы без дополнительных толкований. Чтобы сделать книгу более понятной для большего числа читателей, необходимо было разъяснить метафизическое основание суфизма Ахмада Газали, а также используемые им символы.

К сожалению, по не совсем понятным для меня причинам, не существует ни одного достоверного толкования этой книги, написанного старыми наставниками. Известны два незавершенных анонимных комментария, но оба они практически бесполезны. Соответственно, мне пришлось взять эту задачу на себя.

Хотя толкований *Саваних*, пригодных для создания упомянутого комментария, не существовало, я мог воспользоваться обширной литературой по данному предмету, принадлежащей перу других суфиев. Эти литературные труды, безусловно, полезны для любого ученого, желающего разобраться в учениях суфиев, но по некоторым причинам, которые вкратце будут объяснены далее, мне пришлось действовать избирательно.

Насколько нам известно, *Саваних* — первый трактат на персидском, касающийся именно метафизической психологии любви, и эта единственная работа уже сама по себе является достаточным доказательством незаурядности ее автора. И тем не менее, эта книга — не что иное, как суфийский трактат, а ко времени Ахмада Газали суфизм проделал немалый путь. И в самом деле,

Газали принадлежал давней традиции и многие его идеи уже высказывались в том или ином виде предшественниками, а концепции и символы не представляли собой ничего нового для его современников. Более того, к использованным им идеям и символам вновь обращались его последователи. Следовательно, тот, кто желает истолковать *Саваних*, может с легкостью воспользоваться высказываниями и трудами как предшествующих мастеров, например, Джунайда (ум. 298/910) и Халладжа (ум. 309/922), которым Газали немало обязан, так и его современников, например, Худжвири (ум. ок. 467/1075) и Кушайри (ум. 465/1073), или более поздних авторов.

Использование высказываний и писаний ранних наставников не вызывает особенных затруднений при создании комментария к *Саваних*, но когда речь заходит о более поздних авторах, встает вопрос правильности выбора. Причина в том, что у школы Ахмада Газали, известной тем особым значением, которое придавалось любви, были свои собственные представители. И лишь труды этих представителей могли быть должным образом использованы для наших целей. Соответственно, я намеренно избегал упоминания в моих комментариях трудов андалузского наставника Ибн Араби и его последователей. Более того, я не упомянул даже двух очень значительных писателей VI в., представляющих персидский суфизм, которые, как я полагаю, никогда не испытывали влияния или даже не были знакомы с идеями Ахмада Газали, а именно — Шихаб ад-Дина Сухраварди Мактула и Рузбихана Бакли из Шираза (ум. 606/1209). Вместо них я сверялся с трудами персидских писателей и поэтов, которые прямо или косвенно были связаны со школой Газали, таких как Фарид ад-Дин Аттар, Наджм ад-Дин Рази (ум. 654/1247) — автор *Мирсад ал-ибад*, и особенно

Изз ад-Дин Махмуд Кашани (ум. 735/1334) — автор весьма важного и ценного труда *Мисбах ал-хидайах* и, возможно, стихотворной версии *Саваних*, известной как *Кунуз ал-асрар ва румуз ал-ахрар*⁸.

Уже упомянутое различие между суфизмом Ахмада Газали и суфизмом Ибн Араби не осталось незамеченным старыми мастерами. Некоторые авторы, обладавшие особой проницательностью, разглядели этот факт и даже пытались объединить две системы. Первым и самым значительным из этих писателей был Фахр ад-Дин Ираки (ум. 688/1289), автор *Ламаат*, произведения, родственного *Саваних*. Будучи персом и прожив несколько лет в Индии, Ираки должен был довольно близко познакомиться с учением Ахмада Газали. На самом деле, он, возможно, прилежно изучал его до того, как перебрался на запад, в Конью, где Садр ад-Дин Кунави (ум. 673/1274-5), наиболее выдающийся из учеников Ибн Араби, преподавал *Фусус ал-хикам*. Здесь, по окончании курса *Фусус*, Ираки написал *Ламаат*, труд, который был, как заметил его наставник Кунави, сутью *Фусус*. Однако Ираки не собирался писать краткое изложение *Фусус* или введение к нему. Его книга не имеет ничего общего с такими трудами Кунави, как, например, *Нусус* или *Мифлах*. *Ламаат* чем-то похож на *Саваних*. Более того, во введении Ираки ясно отразил свой замысел, когда сказал, что хочет написать книгу в традиции Ахмада Газали. Иными словами, он собирается навести мосты между Ибн Араби и Газали, излагая полуфилософские идеи *Фусус* в духе поэтического нефилософского суфизма *Саваних*.

⁸ До недавних пор этот труд был известен как *Ишк-намэ* и приписывался Санаи. См. *Tariq ut-tahqiq*, ed. Bo Utas. Lund, 1973, p. 78-81.

Другим автором, который подобным же образом проявлял интерес к примирению школ Ахмада Газали и Ибн Араби, был Саид ад-Дин Фаркани (ум. 700/1300), автор *Машарик ал-дарари*. Фаркани, как и Ираки, был учеником Кунави и написал свой *Машарик* на персидском. Эта книга, комментарий к *Таиййа*⁹ Ибн ал-Фарида, свидетельствует, что ее автор ухватил самую суть суфизма Ахмада Газали.

Ираки и Фаркани оба входили в круг учеников Кунави, и есть некоторые основания предполагать, что и сам Кунави был знаком с идеями Ахмада Газали. Он упоминает имя Газали в своем персидском труде *Табсират-улмубтади* и произносит хвалы в его адрес. Это свидетельствует, что Кунави и его ученики были осведомлены о различиях между системами Ибн Араби, чью книгу они вместе изучали, и Ахмада Газали. Также

⁹ Объемная поэма, также известная как *Назму л-Солук*, представляет собой символическое выражение мистического опыта Ибн ал-Фарида. Этот египетский поэт, как отметил профессор Николсон, «не проявляет признаков знакомства с Ибн Араби в философской терминологии» (*Studies in Islamic Mysticism*. London, 1921, p. 193). Он принадлежит суфизму экстатического толка, и его *Таиййа*, как и *Саваних*, написан для одного из учеников и «описывает в должном порядке этапы мистического опыта, через которые автор прошел, прежде чем обрел единство с Богом...» (*ibid.*, p. 195). Вот почему Николсон считает, что некоторые комментаторы, например, Абд ар-Раззак Кашани, которые пытались истолковать эту поэму с позиций философского учения Ибн Араби, — неправы. Замечания Николсона о разнице между суфизмом Ибн ал-Фарида и суфизмом Ибн Араби действительно весьма логичны. Тем не менее, я должен сказать, что поэма Ибн ал-Фарида сама по себе не слишком помогла мне с комментариями к *Саваних*. Причина состоит в том, что его язык и выражение его опыта несколько отличаются от тех, что характерны для суфиев Хорасана, хотя у Ибн ал-Фарида, как и Газали, преобладает экстатическая и эмоциональная направленность.

это показывает, насколько для них на самом деле было важно сблизить эти системы.

К сожалению, складывается впечатление, что это понимание и желание свести воедино две системы исчезли после ухода со сцены Кунави и его учеников. В то время как в целом в суфизме преобладали идеи Ибн Араби (в частности, в тех школах, где *ирфан*¹⁰ изучался систематически), которые позднее проникли даже в философию Садр ад-Дина Ширази (ум. 1050/1640), школа Ахмада Газали сохраняла свое влияние почти исключительно в поэзии. Стихи Хафиза — это поистине наиболее изысканное и возвышенное проявление учения Газали о любви.

Тот, кто переводит философские или мистические произведения с неевропейского языка на один из европейских, знает о трудностях, с которыми сталкивается переводчик в процессе поиска точных соответствий для мистических терминов. *Саваних* в этом отношении для переводчика еще труднее, чем большинство других суфийских книг. Наряду с этой проблемой есть и прочие трудности, с которыми я столкнулся при переводе и для решения которых был вынужден выбрать более удобный, но вместе с тем не слишком удовлетворительный путь. Одно из таких затруднений — это перевод местоимений. Поскольку в персидском языке нет различия между мужским и женским родом в третьем лице, а к влюбленному и возлюбленной отсылает одно слово, у переводчика нет абсолютно никакой возможности отразить это же значение со всеми его оттенками по-английски. Он может обозначить влюбленного и возлюбленную с помощью одного и того же местоимения — *he* (он), либо *she* (она). Однако помимо

¹⁰ *Ирфан* — теоретический мистицизм, или гнозис. — Прим. рус. перев.

ограничений и двусмысленностей, которые неизбежны и в том и в другом случае, есть немало отрывков, которые окажутся совершенно запутанными. Наиболее приемлемым и удобным способом отразить это местоимение в английском переводе является использование слов *he* для влюбленного и *she* для возлюбленной. Тем не менее, и этот вариант все еще неудовлетворителен, поскольку нет уверенности, что сам автор на него согласился бы. Это верно, что Ахмад Газали, как и многие другие писатели, использует известные в мире ислама истории о любви, например, Лейлы и Маджнуна, или Зулейки и Иосифа, в которых возлюбленные — женщины, но он также приводит и другие истории, в которых возлюбленный и влюбленный — оба мужского рода. Что делает перевод еще более сложным, так это то, что Газали не обязательно имеет в виду людей. Он говорит о безграничной любви, в которой влюбленным может быть Бог или человек, или даже Сатана, и возлюбленным — тоже Бог или человек. В итоге, взвесив достоинства и недостатки каждого из вариантов, я нашел, что третий из них, когда используется «он» для влюбленного и «она» для возлюбленной, — является самым подходящим.

Еще одна проблема, которую мне так или иначе пришлось решать, была связана с использованием прописных букв. Тот вид любви, о котором говорит автор *Саваних* в своей книге, — не просто заурядное человеческое чувство. Это, как уже говорилось, нечто Божественное, атрибут Бога, который в конечном итоге совпадает с Его сущностью. Возлюбленная и влюбленный подобным же образом не обязательно являются людьми. Газали говорит о ничем не ограниченном триединстве любви, возлюбленной и влюбленного, то есть любовь может быть Сущностью, Божествен-

ным атрибутом или человеческой влюбленностью, а влюбленный или возлюбленная могут быть как Создателем, так и созданием.

Таким образом, если во всей книге писать слова «любовь», «влюбленный» и «возлюбленная» с прописных букв, то люди и их чувства окажутся косвенным образом исключены из текста. Более того, учитывая, что в таком случае соответствующие местоимения тоже будут писаться с прописных, почти все существительные и местоимения в книге будут начинаться с них, и эффект от использования прописных букв будет таким образом утрачен. С другой стороны, написание этих слов со строчных букв не позволит проявить нефеноменальный и трансцендентный смысл, кроющийся за ними. Чтобы решить эту проблему, я счел более правильным использовать для этих слов и местоимений строчные буквы, но с условием, что читатель с самого начала будет предупрежден о природе любви, влюбленного и возлюбленной в книге Газали.

В заключение я хотел бы выразить свою глубокую благодарность профессору Тосихико Идзуцу, который первым вдохновил меня взяться за эту задачу, а затем внимательно прочитал большую часть рукописи перевода и комментариев и дал немало полезных и важных советов. Также я хотел бы горячо поблагодарить друзей, которые спасли меня от нескольких ошибок: Питера Л. Уилсона — за чтение большей части первого черновика, Жаклин Хакшинас (Кирван), Мари Ахмади и Карима Имами — за перечитывание окончательного черновика. *Ва ма тауфики илла би Ллах*¹¹.

Н. Пурджавади

¹¹ Нет преуспеяния, кроме как с Господом. — *Прим. рус. перев.*

От переводчика

Эта книга — первый полный перевод *Саваних* на русский язык. В качестве основы использовался английский перевод Н. Пурджавади, но при возникновении сомнений текст сравнивался с персидским оригиналом и в случае смысловых расхождений предпочтение отдавалось последнему.

Текст, заключенный в квадратные скобки, представляет собой вставки Н. Пурджавади, которые служат для восполнения смысла при утратах в оригинальном тексте или неясностях, вызванных особенностями стиля Ахмада Газали. Комментарии и примечания Н. Пурджавади переводились без изменений, но в некоторых случаях потребовались дополнительные примечания русского переводчика.

Все цитаты из Корана даны в переводе И. Ю. Крачковского, за исключением одного случая, оговоренного в подстрочном примечании.

Единственное значительное изменение в сравнении с английской редакцией касается структуры книги. В английском варианте книга разбита на две части — собственно трактат и комментарии к нему, а в этом издании для удобства читателя комментариев следует сразу за соответствующей главой.

Также был изменен подзаголовок книги: вместо перевода полного названия трактата, выбранного

в качестве подзаголовка Н. Пурджавади, — «Наития из мира чистых духов» («Inspirations from the World of Pure Spirits»), я воспользовался более традиционным вариантом — «Наития влюбленных» (*Саваних ал-ушшак*).

Это издание *Саваних* дополнено предисловием д-ра Джавада Нурбахша, главы суфийского братства ниматуллахи, которое он написал для персидского издания сборника трудов Ахмада Газали *Рисалат ас-саваних ва рисала-и дар мавиза*, опубликованного в 1973 году тегеранским издательством *Энтешарат-и Йалда-калам*.

Я благодарю д-ра Насролла Пурджавади за любезное разрешение на использование его перевода и комментариев. Издание этой книги не состоялось бы без помощи Леонида Тираспольского, который первым высказал идею перевода *Саваних* на русский язык, а позже взял на себя труд прочитать русский текст и внести в него необходимые исправления. Также хотелось бы поблагодарить Тэрри Грэма за его ценные советы и помощь в переводе предисловия д-ра Джавада Нурбахша к персидскому изданию *Саваних*. Кроме того, я выражаю искреннюю признательность Маргарите Боголюбовой и Миле Гамаюновой за содействие в подготовке издания.

В. Дрозд

سوانح

САВАНИХ

Наития влюбленных

ПРОЛОГ

Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

Хвала — Аллаху, Господу миров¹, а продолжение этой книги — для тех, кто богобоязнен², и да не будет вражды, кроме как к неправедным³. И да пребудет благословение с нашим владыкой Мухаммадом и его богобоязненной семьей.

- 1 Далее следуют мои слова, разбитые на несколько глав, о [мистическом] смысле (*ма'ни*) любви (*ишк*), хотя по сути любовь не может быть ни выражена словами, ни заключена в высказывания; идеи любви подобны непорочным девам, и рука слов не может дотянуться до края завесы, скрывающей этих дев. Хотя нам и предстоит обручить девственные идеи с мужами слов в потайных покоях речей, все же внешние высказывания (*ибарат*) в этих рассуждениях не могут быть ничем большим, нежели намеками на различные идеи. Кроме того, эта неопределенность [слов] существует только для тех, кто не обладает опытом «духовного вкушания» (*заук*). В этой идее коренятся два принципа: иносказательное значение (*ишарат*)

¹ Коран 1:2.

² Коран 7:128.

³ Коран 2:193.

внешнего выражения (*ибарат*) и внешнее выражение иносказания. Несмотря на то, что в сокровенной сути слов таятся острые грани клинка, узреть их можно лишь внутренним видением (*басират*). Таким образом, если в [этих] главах сказано нечто недоступное для постижения, то, должно быть, это одна из таких [эзотерических] идей. А Богу ведомо лучше.

- 2 Близкий друг, почитаемый мною искреннейшим среди братьев [Пути], известный под именем Саин ад-Дин, попросил меня написать несколько глав обо всем, что приходит мне на ум относительно [мистического] смысла любви, дабы когда почувствует он близость любви, а рука его устремления не сможет дотянуться до полы единения, мог бы он прочесть книгу [собственного] утешения⁴ ради и использовать смысл ее стихов как напоминание [о Реальности самой любви].
- 3 Из учтивости к нему [как другу] я согласился и написал несколько глав таким образом, чтобы они не были посвящены какой-то определенной точке зрения на свойства⁵, способы и цели любви и с соблюдением условия, что любовь не следует приписывать либо Творцу, либо творению. [Я написал эту книгу] лишь для того, чтобы мой друг мог найти утешение в этих главах, когда ему неоткуда ждать помощи. Также сказано:

⁴ Глагол *тааллол кардан* означает, если быть более точным, утешение с помощью чего-либо, что не является истинным объектом желания, но заменяет его.

⁵ *Хакаиқ-ишиқ* здесь может означать «атрибуты любви».

*Пусть хоть все доктора мира
прописывают тебе лекарства,
Только слова Лейль⁶
могут принести исцеление.*

И еще:

*Жажда влаги ее уст,
Я пью вино, заменяющее эту влагу.
Но что вино в сравнении с ее слюной?
Как бы то ни было, оно утешает
страдающее сердце.*

⁶ Лейла, возлюбленная знаменитого влюбленного — Маджнуна, символизирует Божественную возлюбленную.

Глава 1

- 1 Всевышний, слава Ему, сказал: «Он [Бог] любит [людей] и [они] любят Его»¹.

*Припустив из небытия, наши скакуны²
взвились в любви;
Наша ночь всегда была озарена
светильником Единения.
Пригуби того вина³, что не запрещено нашей верой⁴.
Мы вернемся в небытие так быстро, что наши губы
не успеют просохнуть.*

*Только ради меня любовь перешла
из небытия в бытие.
Ко мне, и только ко мне во всем мире
была устремлена любовь.
Я не расстанусь с Тобой, пока благовоние
не утратит свой аромат.*

¹ Коран 5:59(54).

² Т. е. наши души.

³ Вино (*май*) в «нашей религии» (т. е. религии любви) символизирует созерцание возлюбленной, что, в отличие от употребления обычного вина, не запрещено законом.

⁴ Ради ясности порядок этих двух двуступней в переводе изменен.

*Год, и месяц, и день, и ночь будут идти
 перед лицом завидующего мне.
 Страсть к ней пришла ко мне до того,
 как я познал, что такое страсть,
 Страсть нашла мое сердце, освободила его от пут
 и поселилась в нем навсегда.*

- 2 Когда дух перешел из небытия в бытие, на самой границе бытия любовь уже ждала скакуна — дух. Мне неведомо, каким образом они сочетались, когда возникло сущее, но если первой появилась сущность духа, то любовь пришла как свойство этой сущности — обнаружила пустое жилище и поселилась в нем.
- 3 Неважно, куда направлен лик любви — разница в направлениях второстепенна. Нет, реальность любви превосходит любые направления, и чтобы быть любовью — нет нужды направлять свой лик куда бы то ни было. Но мне неведомо, в какие земли принесла влагу присваивающая⁵ длань Момента (*вакт*)⁶. Когда простой стремянный⁷ садится

⁵ Присвоение (*касб*) — коранический термин, используемый в ашаритском богословии для обозначения принципа, согласно которому всякое человеческое деяние творится Богом и только «присваивается» человеком. — *Прим. рус. перев.*

⁶ Букв. значение слова *вакт* — время, событие, но как суфийский термин *вакт* означает сошествие в сердце Божественного наития или восторга, который изымает суфия из временного потока, и он живет как бы вне времени, здесь и теперь, забыв о прошлом и будущем и сосредоточившись исключительно на Боге. Слово «Момент» кажется здесь наиболее уместным. — *Прим. рус. перев.*

⁷ Т. е. дыхание. — *Прим. рус. перев.*

верхом на царского скакуна, он занимает не ему предназначенное место, но от этого нет ущерба. Наши слова — намек⁸.

- 4 Иногда глиняный сосуд или стеклянная бусина кладутся в руку нового ученика, чтобы он мог стать искусным мастером. И наоборот, драгоценная жемчужина или несравненный самоцвет, которого опытная рука мастера не осмеливается даже коснуться, не то что просверлить, кладется в руку простолюдина, не ведающего о ценности самоцвета, чтобы тот проделал в нем отверстие.
- 5 Когда хамелеон Момента (*вакт*) рисует чудесные и обманчивые очертания на страницах Дыханий (*анфас*), его следы невидимы. Ибо хамелеон ходит по воде; о нет, он ходит, скорее, по воздуху; ведь дыхания — это воздух.

⁸ Это слова знаменитого суфийского наставника Джунайда, который, как известно, был приверженцем науки *Ишарат*.

Комментарий к главе 1

1–2

Вопреки ожиданиям, Газали начинает свою метафизическую беседу о любви не с самой любви, а, скорее, с отношений между любовью и духом в их совместном странствии. В последующих главах мы увидим, что он говорит о любви как птице, что гнездится в Вечности (*кидам*).

Используя эту метафору, можно сказать, что птица любви собирается отправиться в странствие и для этого странствия ей нужна пища. Сначала эта пища добывается в царстве существования, а затем — в несуществовании (*адам*). Несуществование для Ахмада Газали означает не абсолютное несуществование, но онтологический уровень между существованием и абсолютным несуществованием. Таким образом, в царстве существования птица питается тем, что существует, чем-то иным (*гайр*), нежели любовь. Это стадия, где птица любви питается пищей духа. На этой стадии о птице говорится, что она следует к своей цели. После первой стадии птица не питается больше ничем, кроме самой себя, и теперь она парит в собственных небесах Вечности.

Как уже упоминалось, в первой части своего странствия любовь поглощает дух. Однако до того, как он может быть поглощен, дух должен обрести существование.

Это пришествие духа происходит не во времени, но в пред-вечности (*азал*). Это рубеж бытия, где птица любви ожидает появления своей первой пищи, или, используя собственную терминологию Газали, всадник ожидает своего скакуна. Едва лишь встретив друг друга, они соединяются и становятся единым. Это единение не похоже на то, что характерно для субстанции и ее акциденции, поскольку отношения между духом и любовью не являются твердо установленными. В первом состоянии бытия дух — это субстанция или неопределенная реальность, а любовь — ее акциденция. Иными словами, дух — это основание, жилище, в котором обитает любовь. Но в другом состоянии их отношения меняются на прямо противоположные: любовь становится основанием, а дух — ее свойством.

3–4

Любовь, в своей сущности, превосходит всякие определения и предшествует как возлюбленной, так и влюбленному. Влюбленный и возлюбленная обращены друг к другу, но сама любовь не обращена ни в одном из направлений. Однако попав в сотворенный мир, любовь оказывается во власти Момента и обращает свой лик к духу.

Любовь по праву может быть всадником, а дух — скакуном. Но здесь, поскольку любовь стала атрибутом духа, их положение изменилось: дух стал всадником, а любовь — скакуном. Однако это положение временно. Цель заключается в том, чтобы примчать дух в сотворенный мир. Дух подобен невежественному новичку, в чью руку вложена бесценная жемчужина.

Можно сказать, что все странствие состоит из двух этапов — нисхождении в сотворенный мир и восхожде-

нии оттуда в мир, внеположенный времени и пространству (*ла макан*). Газали сам ссылается на эти этапы, цитируя Коран в самом начале главы. Со слов о том, что Бог любит (людей), начинается первый этап (*нашаа*), со слов о том, что (люди) любят Его, начинается второй.

Глава 2

Когда она¹ находит жилище незанятым и зеркало отполировано, в воздухе безупречности души отражается и утверждается некая форма. Ее совершенство таково, что когда душа хочет окинуть себя пытливым взором, то видит образ (*пайкар*) возлюбленной, или ее имя, или ее свойства вместе с ней и этот образ меняется согласно велениям Момента (*вакт*). Любовь скрывает душу от себя самой и тем ошеломляет ее пытливый взор. В итоге любовь занимает место отражения души в зеркале и душа видит ее вместо самой себя. Это она² говорит здесь:

*Твой образ появляется в моих очах так часто!
Что бы я ни узрел, мне кажется — это ты.*

Так происходит потому, что путь души к себе самой пролегает через любовь. Пока не пройдет она через любовь, которая полностью подчинит ее себе, не достигнет душа самой себя. Но власть любви не позволит взору [души] проникнуть вглубь [до собственного отражения души, несмотря на то,

¹ Т. е. любовь.

² Т. е. душа, которая теперь — влюбленный.

что душа хочет увидеть себя], потому что влюбленный ревнив к другим, а не к себе³.

*Каждую ночь образ моей возлюбленной
Становится свойствами моей сущности.
Затем мои собственные свойства становятся
Тысячами стражей, чтобы стеречь меня⁴.*

*Я — моя возлюбленная,
и моя возлюбленная — это я.
Мы — две души, обитающие в одном теле.
Увидев меня, ты увидишь ее.
А когда увидишь ее, ты увидишь меня.*

Эти строки отсылают к тому же смыслу, но поэт⁵ оказался на ложном пути. Во второй строке, где говорится: «Мы — две души, обитающие в одном теле», — он ступает из Единства в двойственность. Первая строка ближе к истине, ибо он говорит: «Я — моя возлюбленная, и моя возлюбленная — это я».

³ Т. е. ревность влюбленного исключает всех, кроме него самого. Что исключает влюбленного, так это ревность любви.

⁴ Это стихотворение, как заметил Фаргани (*Машарик ад-дарари*, с. 175), выражает почти в точности ту же идею, что следующие строки из *Таиййа* Ибн ал-Фарида: «Она отправила сторожить себя ту часть меня самого, которая должна быть начеку, когда с вождением приближаются мысли моей души» (*Studies in Islamic Mysticism*. London, 1978, p. 212, в переводе Николсона). Фаргани добавляет, что под «атрибутами моей сущности», подразумеваются духовные мысли, которые представляют собой свойства мудреца.

⁵ Знаменитый суфийский мученик Халладж (ум. 309/922).

Идею Единства верно изложил другой поэт, который написал:

*Я сказал: «О идол, я думал, ты моя возлюбленная.
Теперь всмотрелся я и вижу:
ты — не что иное, как моя душа».*

Он завершил поэму следующими словами:

*Я утрачу свою веру, если ты отвернешься от меня,
О [моя] душа и мир, ты моя вера и мое неверие⁶.*

Помимо сказанного ему еще следовало добавить: «Я утрачу свою душу, если отвернусь от тебя». Но это произнес поэт, чьи слова скованы размером и рифмой. [В действительности] пленение влюбленных [возлюбленной] — это одно, а его описание поэтами — другое. Поэты не заходят дальше размера и рифмы.

⁶ Эта строка в слегка измененном виде приводится у Фаргани в его комментариях к *Таййа* Ибн ал-Фарида (*Машарик ад-дарари*, с. 123). В соответствующем стихе Ибн ал-Фарида говорится: «У меня нет возможности сойти с моего Пути любви; а если я когда-нибудь сверну с него, то откажусь от своей религии» (Николсон, с. 206).

Комментарий к главе 2

После единения любви и духа и очищения сердца, осуществляющегося посредством гнозиса, открывается внутреннее око и появляется интуиция, или пронизательность (*шухуд*). Воспринимающий здесь — не один дух, но дух, соединенный с любовью. Иными словами, речь идет о некоей новой данности, чья сущность — дух, и чье свойство — любовь. Эти отношения, как мы уже увидели, не есть нечто неизменное. По мере продвижения духа по Пути он становится все слабее и слабее, а любовь — все сильнее.

Отражение в зеркале, как и следовало ожидать, меняется соответственно переменам во влюбленном. Последняя стадия этого опыта — исчезновение духа, и таким образом в зеркале остается лишь любовь в форме возлюбленной. Это, однако, еще не последняя стадия странствия. Оно началось с любви, и оно должно завершиться любовью, а не формой возлюбленной или ее свойствами. Видение формы возлюбленной — высшая ступень мистического знания, но последняя стадия странствия лежит вне пределов интуиции и знания.

Глава 3

- 1 Иногда дух — как почва для древа любви, из которой оно растет. Порой он подобен сущности, влюбленной в свое свойство, так что это свойство существует благодаря ему. Иногда дух становится подобен сотоварищу по дому, который может поселиться там, когда приходит его черед. А иногда любовь становится сущностью, а дух — ее свойством, так что дух существует благодаря ей. Однако не каждому по силам понять то, что касается царства второго утверждения (*исбат*), которое наступает после стирания (*махв*)¹. Этот факт выглядит искаженным в глазах людей «утверждения до стирания».

*Когда они придавали форму моей глине и воде,
То сделали твою любовь субстанцией,
а мой дух — акциденцией.*

¹ *Махв* и *исбат* упоминаются в Коране, где сказано: «Стирает Аллах, что желает, и утверждает» (13:39). Автор различает здесь два утверждения: одно предшествует стиранию (*кабл ал-махв*), другое следует за ним (*буд ал-махв*). Первое — это взаимосвязь духа с миром явлений, в то время как последнее — это обретение чистоты души и установление взаимосвязи с любовью после отчуждения от явленного мира.

*Но когда перо судьбы обмакнули [в чернила],
Твоя красота и моя любовь оказались лицом к лицу.*

- 2 Временами любовь это небо, а дух — земля, и что небо ниспосылает вниз — зависит от веления Момента. Иногда любовь это семя, а дух — земля, порождающая что пожелает. Иногда любовь это драгоценный камень в копиях, а дух — копи, чем бы драгоценный камень и копи ни были. Порой любовь — это солнце в небе духа, сияющее как пожелает. Временами это пламя в небе духа, сжигающее что пожелает. Бывает и так, что любовь это седло на скакуне духа, ожидающее того, кто воссядет на него. Иногда любовь — это удила в пасти бунтующего духа, поворачивающие его голову туда, куда ей заблагорассудится. Порой это цепи гнева (*кахр*) взгляда возлюбленной, сковывающие дух. Иногда это чистый яд в устах гнева Момента, жалящего и убивающего того, кого он выберет². Как сказано об этом:

*Я молвил: не прячь свой лик от меня,
Чтобы я мог получить свою толику твоей красоты.
Она сказала:
Опасайся того, что может приключиться
с твоим сердцем и желчным пузырем³.
Ибо эта смутьянка, любовь, достанет свой кинжал.*

² Как говорят суфии, Момент — это секущий меч; он убивает всех подряд. Свойство Момента как клинка — это насилие, «и его не отнять по желанию хозяина клинка» (Аль-Худжвири, «Раскрытие сокровитного», с. 369).

³ Т. е. будь осторожен, то, что ты видишь, может вселить в тебя ужас. См. гл. 71.

- 3 Все это — проявления Момента (*вакт*), какими они видятся в свете знания, пределы которого — это берег, и знание не имеет никакого отношения к глубинам этого океана⁴. В то же время великолепие любви простирается за пределы описания, объяснения и понимания, принадлежащих знанию. Как сказано:

*Любовь сокрыта, и никто никогда не видел ее
явленной.*

*Долго ли будет звучать пустая похвальба
влюбленных?*

*Каждый в своих фантазиях
похваляется влюбленностью,
В то время как любовь свободна от фантазий
и того, чтобы быть «такой» или «эдакой».*

- 4 Существование пылинки в воздухе заметно, и очевидна ее недосыгаемость, однако и то, и другое зависит от солнечного света.

*Ты солнце, а мы — пылинки.
Как сможем мы проявиться,
если ты не покажешь своего лика?*

*Долго ли будешь скрывать свой лик?
Явись из-за вершины на мгновение,
чтобы и мы могли стать явью.*

Дело не в том, что причина недосыгаемости — величие и благородство; иногда недосыгаемость может быть следствием утонченности (*латафат*) или чрезмерной близости (*курб*).

⁴ Букв. «этого труда», «этого дела».

Крайние рубежи знания лежат на берегу любви. У стоящего на берегу есть некое знание об океане. Но если он сделает шаг вперед, то утонет, и кто тогда расскажет об увиденном? Какое может быть знание у того, кто утонул?

Твоя красота превышает моего взгляда.

Твоя тайна за пределами моего знания.

В твоей любви я — «второй лишний»⁵.

Когда я пытаюсь описать тебя словами,

моя сила оборачивается бессилием.

Более того, знание — это мотылек [свечи] любви. [Иными словами] знание души — это внешняя часть ее привлечения [к любви]. Таким образом, когда душа ступает в огонь [любви], ее знание оказывается первым, что сгорает. Кто тогда принесет вести?

⁵ Т. е. в любви нет места даже для влюбленного; само его существование чрезмерно, и он оказывается лишним. — Прим. рус. перев.

Комментарий к главе 3

Мы уже выделили два этапа совместного странствия любви и духа. В этой главе автор упоминает промежуточный этап, на котором дух становится компаньоном любви и пытается найти пропитание, как и сама любовь, не в самом себе, но в чем-то ином. Именно здесь дух начинает ослабевать, после чего начинается второй этап и дух становится атрибутом любви. Тут утверждается, что перевернутые отношения, когда любовь становится сущностью, а дух — атрибутом, неверно воспринимаются людьми, недостаточно развитыми духовно.

Глава 4. О ПОРИЦАНИИ

- 1 Безупречность любви — это порицание (*мала-мат*), у которого три лика: один обращен к тварному миру, другой — к влюбленному и третий — к возлюбленной. Лик, обращенный к тварному миру — это клинок ревности (*гайрат*) возлюбленной; ревность состоит в заботе о том, чтобы влюбленный не уделял внимания ничему, кроме возлюбленной. Лик, обращенный к влюбленному — это клинок ревности Момента; ревность состоит в заботе о том, чтобы влюбленный не уделял внимания самому себе. Наконец, лик, обращенный к возлюбленной — это клинок ревности любви; ревность состоит в заботе о том, чтобы побудить влюбленного питаться лишь любовью, а также уберечь его от алчности и не позволить ему искать что бы то ни было вовне [сущности любви].

*Коль в этом мире мне от тебя не нужно
ничего, кроме любви,
Единение с тобой и отделенность — для меня одно.
Без любви к тебе в моей жизни царит разлад.
Выбирай, что пожелаешь:
единение или отделенность!*

- 2 Это три клинка ревности для отсечения внимания [влюбленного] от «инога» [нежели любовь, даже если это возлюбленная], потому что дело может дойти до стадии, где не только влюбленный, но и возлюбленная действуют как нечто «иное» (*гайр*). Такова власть великолепия любви, ибо любовь, достигнувшая совершенства, подпитывается из единства (*иттихад*), а в единстве нет места для отделенности влюбленного и возлюбленной.
- 3 Тот, кто думает о соединении (*висал*) как «совместном пути» и черпает силы в этом состоянии, не понимает истинной Реальности любви.

*Я бы стал предателем и не мог выдавать себя
за влюбленного в тебя,
Если бы когда-нибудь воззвал к твоей помощи.
Ты можешь ниспосылать единение или отделенность,
Я равнодушен к этим состояниям;
твоей любви для меня достаточно¹.*

Любовь должна поглощать и отделенность, и единение. До тех пор, пока реальность единения пребывает в зобу любви, устранена сама возможность разлуки². И это — нечто, понятное не каждому. Поскольку единение [с любовью] — это

¹ Фаргани процитировал это стихотворение в своем комментарии к поэме Ибн ал-Фарида, где говорится: «Это тебе судить меня. Поступай по воле своей, ибо моим чувством к тебе всегда была страсть, и я не избегал тебя» (Николсон).

² Реальность единения — это корм, который поглощает птица любви. Итак, пока этот корм в ее глотке (*хаусала* — мешок под клювом для хранения пищи), разлука невозможна.

отделенность [от самости], отделенность [в этом смысле] — не что иное, как единение (*иттисал*). На этом уровне хлеб насущный — это «бесхлебность», существование — не-существование, обретение — не-обретение, а доля — обездоленность³.

- 4 Итак, не каждый [посредством своего знания] может найти путь к этой стоянке, ибо ее начало лежит за пределами всех концов. Как может конец этого пути вместиться в царство знания и достичь пустыни воображения (*вахм*)? Эта Реальность⁴ — жемчужина в раковине, а раковина покоится в глубинах океана. Знанию не проникнуть дальше берега; как может оно достичь глубин?
- 5 Однако стоит знанию утонуть, как несомненность превращается в веру (*гуман*). Из знания и несомненности рождается сокровенная вера, шествующая сквозь распахнутые ворота этой Реальности⁵ в лживом одеянии «Я уверовал»⁶. Одно из упоминаний этого действия [содержится в кораническом аяате]: «А разве ты не уверовал?» «Да, — сказал

³ Что касается этого окончательного и наиболее возвышенного переживания мистиком единства, то у Ибн ал-Фарида, который называет это состояние *джам* (неразделяемое единство), есть похожее высказывание: «Моя встреча — это мое прощание, и моя близость — это моя отдаленность, и моя нежность — это мое отвращение, и мой конец — это мое начало» (там же, с. 230).

⁴ Т. е. сущность любви.

⁵ Т. е. проникает в раковину.

⁶ В день воскрешения праведному человеку «будет дана его книга в правую руку, и он скажет: “...Я ведь думал, что встречу свой расчет”» (Коран 69:20).

он [Авраам]. — Но...»⁷. Об этом также говорится в высказывании [Пророка]: «Я [Бог] — в вере Моего раба в Меня, потому у него может быть вера в Меня, коль он пожелает». [Также сказано:] «Так раб обретает связь с верой, а вера обретает связь с Господом». Эта вера — ныряльщик в океане. Возможно, жемчужина упадет в руку ныряльщика, или [можно сказать, что] ныряльщик упадет в руку жемчужины.

- 6 Суть порицания тварного мира состоит в том, что если малая толика внутренней реальности влюбленного, хотя бы и не толще волоска, обращается к чему-либо внешнему — посредством наблюдения или стремления к чему-либо или привязанности, эта связь должна быть отсечена. Так же как его добыча приходит изнутри, внутри должен он обрести убежище. [Именно в этом состоянии влюбленный обращается к возлюбленной со словами] «Ищу убежища у Тебя от Тебя»⁸. И его пресыщение, и его голод — все приходит оттуда. [Как сказал Пророк] «В один день я насытился, а в другой голоден». [В любом случае, благодаря этому порицанию] влюбленный не имеет ничего общего с внешним.

⁷ Эта фраза отсылает нас к истории Авраама, сказавшего Богу: «Господи! Покажи мне, как Ты оживляешь мертвых». Когда Бог спросил его: «А разве ты не уверовал?», тот сказал: «Да! Но чтобы сердце мое успокоилось...» (Коран 2:260).

⁸ Так обращался к Богу Пророк. Обычные мусульмане пользуются словами: «Ищу убежища у Аллаха от Сатаны, побиваемого камнями».

*Это квартал порицания и поле брани
 для стремящихся к исчезновению.
 Это путь игроков, проигравшихся в прах.
 Один — должно быть храбрец —
 каландар⁹ в разорванных одеждах
 Бесстрашно шествует через этот квартал,
 подобно аййару¹⁰.*

Рьяно добиваясь своей цели, он должен отвернуться от всего, что не есть возлюбленная, и бесстрашно исполнять свою задачу до ее полного завершения.

*Мне дела нет, пусть люди, коль хотят, меня поносят
 Из-за тебя, о моя искусная и хитроумная
 возлюбленная.
 Посвяти себя единственно любви и не заботься о мире.
 Тебе возлюбленной довольно,
 а целый мир пусть будет погребен во прахе¹¹.*

⁹ *Каландар* — бродячий дервиш, отринувший все на пути любви. Очевидно, персидские *каландары* носили длиннополые одежды, передняя часть которых была разорвана, что отличало их от других людей, и еще это облегчало для них быстрый шаг, в то время как с точки зрения традиции это символизировало их непривязанность к телесному.

¹⁰ Букв. «вставший на дыбы конь»; хитроумный и ловкий человек. С III в. н. э., в основном в Персии, существовал определенный класс людей, которых называли *аййаран* (мн. ч. от *аййар*): они были весьма храбрыми, бесстрашными и искусными в достижении своих благородных целей. — *Прим. перев.* В «Собеседнике влюбленных» Шараф ад-Дина Рами *аййар* переводится как «благородный разбойник». — *Прим. рус. перев.*

¹¹ В первых двух строках поэт обращается к возлюбленной, но в двух последних — к читателю.

- 7 Затем [после того как влюбленный отделен от тварного мира] еще раз проявит себя сила ревности возлюбленной¹². Упрек будет бранить умиротворенность (*саламат*) и побуждать влюбленного отвернуться от самого себя. Он станет укоряющим по отношению к самому себе; и это ступень, на которой восклицают: «Господи наш! Мы обидели самих себя»¹³.
- 8 Затем [после того, как влюбленный умер для себя-любия] ревность любви сверкнет еще единожды и станет причиной того, что он отвернется от возлюбленной, ибо его мотивом к отречению от своей самости была его жажда возлюбленной. И вот его жажда сожжена — ни тварный мир, ни самость, ни возлюбленная [не вызывают вожеления]. Совершенная непривязанность (*таджрид*) сияет над непревзойденностью (*тафрид*) любви. [Абсолютное] единство (*таухид*) принадлежит только ей¹⁴, и она принадлежит лишь Единству. Ничему иному [нежели любовь] в Единстве места нет.

¹² Здесь, как кажется, автор непреднамеренно отклонился от сказанного ранее. Согласно началу этой главы, скорее, клинок ревности Момента, а не возлюбленной удерживает влюбленного от внимания к самому себе; функцией, выполняемой ревностью возлюбленной, остается удержание возлюбленного от внимания к тварному миру.

¹³ Это состояние Адама и Евы накануне их падения. После того как они вкусили запретный плод, их Господь воззвал к ним: «Разве Я не запрещал вам это дерево и не говорил вам, что сатана для вас — ясный враг?» Они сказали: «Господи наш! Мы обидели самих себя» (Коран 7:22–23).

¹⁴ Т. е. любви, по своей сути.

Пока она с ним, то живет им и питается им¹⁵. С этой точки зрения влюбленный и возлюбленная — оба «иное», оба подобны чужакам.

- 9 Эта стоянка расположена вне пределов знания, и знание не может достичь ее ни иносказательно, ни прямо (*ибарат*). Однако иносказания гнозиса (*марифат*) обозначат ее, ибо, в отличие от знания, границы которого хорошо укреплены, один из рубежей гнозиса лежит в руинах. Здесь биение волн океана любви, взметающихся из себя и откатывающихся к себе.

*Ты, о месяц, восходил и сиял,
Важно шествовал по собственным небесам.
Но когда постиг, что соединен с духом,
Вдруг спустился и притаился.*

- 0 Это солнце и небеса, небо и земля. Это влюбленный, возлюбленная и любовь, ибо влюбленный и возлюбленная порождаются любовью. Когда порожденное, будучи случайным, исчезает, все возвращается к единству Реальности.

¹⁵ Этот отрывок можно перевести и так: «Пока он (т. е. влюбленный) с ней (т. е. любовью), то живет ей и питается ей».

Комментарий к главе 4

Вся карта странствия духа представляет собой круг, состоящий из двух полукружий, одно из которых — путь, проделанный духом вместе с любовью из вечности в сотворенный мир, а другой — путь, который должен быть проделан, чтобы вернуться к Истоку, сущности любви. Следовательно, предельная цель пути восхождения странствующего духа — сама любовь. Это точка единства (*таухид*), где даже двойственность влюбленного и возлюбленной исчезает в изначальном состоянии единения.

В этой довольно длинной главе автор обсуждает восхождение духа как с онтологической, так и с эпистемологической точек зрения. Важно иметь в виду, что он не обсуждает эти предметы последовательно, для него онтология и эпистемология не являются двумя независимыми темами. Структура Реальности для Ахмада Газали — это структура сознания: тот и только тот, кто достигает определенного онтологического уровня, обретает соответствующий уровень сознания. Следовательно, он старается не разделять эти две темы в своих рассуждениях. Тем не менее, мы попробуем поговорить об этих двух предметах по отдельности ради более систематичного раскрытия вопроса.

Начнем с того, что его онтология выражена в терминах духовного странствия. Дух начинает свое восхождение с того, что оставляет сотворенный мир и преодоле-

вает две другие стадии, или два других онтологических уровня. Переход с каждой из стадий обсуждается в терминах отделенности влюбленного от неких определенных форм. Есть три средства, или, как называет их автор, три «клинки», которые отсекают связь духа с тремя формами. На самой начальной стадии дух оказывается привязан к сотворенному миру и увлечен проявлениями любви на этом уровне. С точки зрения психологии, это означает беспокойство по поводу мнения других. Именно на этом уровне возникает стремление защитить свое доброе имя (*нам*) и избежать бесчестья (*нанг*). На этой стадии клинок, отсекающий мирское беспокойство и освобождающий дух, — это ревность возлюбленной, которая заставляет других людей поносить влюбленного и таким образом добивается его отчужденности от сотворенного мира. Они бранят его, пока он не перестанет обращать на них внимание, а их место не займет форма возлюбленной.

После прохождения этой первой стадии влюбленный сталкивается с другим затруднением. Сотворенный мир более не привлекает его внимания, но он все еще далек от единства. Остается еще что-то, что закрывает от него любовь как таковую, и это — он сам. Он пребывает в состоянии двойственности; он — неверный. Эта стоянка в персидской суфийской поэзии называется *габри* (зороастризм). Влюбленного называют *габр* (зороастриец), потому что он пребывает в состоянии двойственности самого себя и возлюбленной. Он желает возлюбленной для себя. Но только тогда, когда Ахриман его самости исчезнет, он достигнет Ахура-Мазды возлюбленной. Итак, привязанность влюбленного к своей самости — это и есть его главная проблема на данном этапе. Эта привязанность отсекается клинком ревности Момента в форме самоосуждения.

После того как влюбленный освободился от самости, начинается третья стадия. Здесь он видит красоту любви в форме возлюбленной, которая заставляет его потерпеть неудачу в восприятии ее на уровне сущности. Клинок, отсекающий последнюю привязанность — это клинок собственной ревности любви. После этого не остается ни двойственности, ни предопределенности. Это окончательная цель, Исток, и здесь не существует ничего, кроме любви. Таким образом, мы видим, что в предвечности любовь являет себя в зеркале «возлюбленности» и «влюбленности», а затем нисходит в сотворенный мир. Дух восходит по этим же ступеням в обратном порядке до тех пор, пока не окажется окончательно достигнуто абсолютное Единство. Следовательно, можно сделать вывод, что структура Реальности у Ахмада Газали, как это показано в настоящей главе, состоит из четырех онтологических уровней: уровня творения (*халк*), уровня влюбленности (*ашики*), уровня возлюбленности (*машуки*) и, наконец, уровня сущности любви (*зат-и ишк*).

Такова онтологически-психологическая точка зрения на духовное странствие. Теперь мы взглянем на это странствие с эпистемологической точки зрения. Ее автор излагает более сжато, чем предыдущую, и передает свои идеи с помощью метафор. Чтобы эти идеи были яснее, можно обратиться к похожему обсуждению в одном из предшествовавших *Саваних* трудов — *Ламаат Фахр ад-Дина Ираки*, воспользовавшись для этого комментариями Джами в *Ашиат ал-ламаат*.

Предметом обсуждения Ираки в 25-й главе *Ламаат* была «несомненность», и Джами начинает свой комментарий¹ к этой главе с объяснения трех видов не-

¹ Абд ал-Рахман Джами. *Ашиат ал-ламаат*. Под ред. Хамида Раббани. Тегеран, 1352 г.х., с. 138.

сомненности, которые обычно принято различать в исламском мистицизме²: несомненное знание (*илм ал-йакин*), несомненное видение, или око несомненности (*айн ал-йакин*), и несомненная истина (*хакк ал-йакин*). Традиционно их объясняют на примере трех разных ощущений, которые можно испытать с помощью огня. Когда некто с закрытыми глазами чувствует жар пламени, о нем говорят, что он обрел «несомненное знание». Как только он откроет глаза и увидит пламя, у него появится «несомненное видение». И наконец, когда он бросится в пламя, вспыхнет и сам станет пламенем, то познает «несомненную истину». Подобным же образом, когда влюбленный обретает твердую веру в возлюбленную, воспринимая ее знамения, проявленные вовне, он обретает только несомненное знание. Это соответствует первому этапу духовного странствия, когда странник привязан к сотворенному миру. Когда влюбленный переходит на следующую ступень, он переживает непосредственное видение возлюбленной. Это так называемое несомненное видение. Несомненная истина, согласно Ираки, — это достижение влюбленным тождества с возлюбленной, когда он окончательно исчезает в ней.

Эпистемологическое обсуждение Газали в этой главе схоже с тем, что пишет Ираки, за исключением того, что он не пользуется терминологией Ираки и его комментатора Джами. «Несомненность» используется Ахмадом в узком смысле, этот термин не отсылает ко всем трем видам несомненности, но только к первому из них, т. е. несомненному знанию. Око несомненности более или менее соответствует тому, что Газали называет верой (*гуман* или *занн*). Эта вера, конечно, — более высокий уровень сознания, нежели знание и сопутствующая

² Это обсуждение можно найти, например, в «Раскрытии скрытого» Худжвири, с. 382-383.

ему несомненность. Но поскольку этот уровень все еще ниже, чем состояние сознания, представляющее собой осознание любви в любви, он называется верой³. Ниже он потому, что влюбленный, хотя и погрузился в Невидимый мир, все еще остается собой, тем, кто видит, а возлюбленная — объектом его видения. Этот уровень сознания также соответствует онтологическому уровню, который называется «возлюбленность», где все еще существует разделение на влюбленного и возлюбленную. Именно эта двойственность, или эта дистанция между влюбленным и возлюбленной, понуждает влюбленного к движению, и движущая сила — это вера (*гуман*). Влюбленный, пребывающий в состоянии веры и движущийся к объекту веры в предвкушении совершенного Осуществления через полное самоуничтожение, называется рабом (*абд*). Раб связан со своим Господином в силу того факта, что объект веры — Господин — уже содержится некоторым образом в субъекте, влюбленном. Иными словами, связь между ними представляет собой не что иное, как устремленность раба в предвкушении; это вера в действии. Влюбленный движется вперед до тех пор, пока не достигнет присутствия возлюбленной и не обретет в ней покой навеки. Используя метафору ныряльщика и жемчужины, можно сказать, что когда ныряльщик (вера) открывает раковину, он может схватить жемчужину, или, говоря иначе, он может потерять в ней свою индивидуальность.

Мы уже указывали на соответствие между первыми двумя уровнями сознания и первыми двумя онтологическими уровнями. Но на самом деле онтологических уровней четыре, в то время как уровней сознания —

³ Веру, которая здесь обсуждается, можно сравнить с идеей веры или верования как тьмы за пределами знания в христианском мистицизме.

три. Газали не дает никаких подсказок к решению этой проблемы. Однако в главе 39 он использует метафору мотылька и пламени. Он говорит, что мотылек стремится к пламени, чтобы сгореть и превратиться в пепел. Всего на мгновение мотылек становится пропитанием, или топливом, для огня и сгорает с помощью пламени в пламени. Вскоре от мотылька не остается ничего, кроме пепла, в то время как само пламя продолжает одиноко гореть, сияя светом гнозиса. С помощью этой подсказки мы можем различить четвертое состояние сознания. Третье состояние соответствует уровню возлюбленной, т. е. слиянию влюбленного и возлюбленной, или состоянию мотылька, когда он питает собой пламя, а четвертое состояние — это чистое Сознание-Свет сущности любви.

В этой сущности любви нет и тени множественности. Не только сотворенный мир перестает существовать, но полностью исчезает даже разделение на влюбленного и возлюбленную. Иными словами, с точки зрения абсолютной любви все принадлежит самой любви, даже *таухид* (единство). Отсюда утверждение Газали: «Единство принадлежит ей (т. е. любви), и она принадлежит Единству».

Последнее утверждение кажется взятым из трехчастной классификации *таухид* кого-то из ранних суфийских наставников, которого цитирует Кушайри в своем знаменитом труде *Рисала*. «*Таухид*, — пишет Кушайри⁴, — бывает трех видов. Первый — единство Абсолюта с точки зрения самого Абсолюта, и это Его знание того, что Он един, и Его утверждение того, что Он един. Второй — единство Абсолюта с точки зрения сотворенного существа (т. е. человека) в Его утвержде-

⁴ Абу ал-Касим ал-Кушайри. *Ал-рисала*. Т. 2. Каир, 1974. С. 582.

нии, что человек устремлен к единству. Третий — единство сотворенного существа с точки зрения Абсолюта, и это знание человека, что Бог Един...»

Таким образом, согласно Ахмаду Газали, в сущности любви возможно лишь единство любви с точки зрения самой себя, поскольку сотворенного существа, т. е. влюбленного, нет.

Перед тем как завершить эту главу, автор проводит различие между иносказанием знания и иносказанием гнозиса (*марифат*). Знание — это способ иметь дело с миром, состоящим из частных вещей, с множественностью вещей; следовательно, оно созидательно. Но любовь не может быть объектом знания, потому что она проста и едина. Более того, любовь может существовать только в уничтожении: она разрушает все, что не есть любовь. Так, когда любовь встречается с этим миром, она сжигает все, подобно пламени. Она топит знание в своем океане. Поэтому намеки, которые может дать знание, совершенно не годятся, чтобы передать словами то, что связано с любовью и ее возвращением к своей сущности посредством духовного странствия. Только иносказания гнозиса годятся для этой задачи, ибо гнозис — это осознание любви в любви. Это осознание, подобно самой любви, разрушительно для любых частных вещей. Гнозис начинается со второго состояния сознания. Наиболее совершенное и безупречное состояние гнозиса — это осознание любви в ее сущности. Вот почему суфийский наставник сказал: «У *арифа* (т. е. обладателя *марифат*, гностика) нет Творца, поскольку он (*ариф*) — не сотворенное существо»⁵.

⁵ Это строка из поэмы неизвестного автора, которую прокомментировал Шах Ниматулла Вали (ум. 837/1437) в одном из своих стихотворений (*Диван*. Тегеран, 1352, с. 757).

Глава 5

Предположим, всем понятно, что такое [три лика] порицания¹ (*маламат*): по отношению к влюбленному, возлюбленной и тварному миру. Остается еще один сложный вопрос: это порицание по отношению к самой любви. Как только любовь достигает совершенства [во влюбленном], она прячется в сфере невидимого и таким образом покидает знание (*илм*) [влюбленного], которое является чем-то внешним (*захир*). [Следовательно, не будучи способным постичь любовь посредством знания] он полагает, что она ушла и оставила его, в то время как на самом деле она живет во внутренних покоях дома. Это одно из чудес духовных состояний. Она разлучается с ним не навсегда, но лишь для того, чтобы войти внутрь [то есть в сферу сокровенного, простирающуюся за пределы знания]. Это одна из самых трудных для постижения тем нашего разговора, ведь она касается высочайшей безупречности [любви], так что не каждому дано понять это. Возможно, поэт имел в виду ту же идею:

*Когда страсть достигает крайнего предела,
Дружба оборачивается враждой.*

¹ См. гл. 4.

Комментарий к главе 5

Стихи, процитированные в этой главе, призваны выразить самую суть вопроса. При ее обсуждении комментатор *Саваних* может предложить два возможных толкования.

Согласно первому толкованию, когда нечто достигает своего предела, начинает проявляться его противоположность, так же как за окончанием дня наступает ночь. Поскольку влюбленный потенциально обладает и гневом (*кахр*), и милостью (*лутф*), когда его любовь или милость достигают своего предела, неизбежно начинают проявляться его гнев или враждебность.

Второе толкование, более разумное, на мой взгляд, звучит так. Конечная цель любви — стать обнаженным (т. е. быть вне любых определений и форм). Когда странствие любви только начинается, влюбленный питается формой возлюбленной. Но как только любовь достигает своей конечной цели, она оставляет позади любые формы. Непосредственно перед этим форма возлюбленной появляется во всем своем совершенстве и падает как преграда между влюбленным и любовью. Таким образом, влюбленный должен приложить все усилия, чтобы убрать эту завесу, и это не что иное, как враждебность (влюбленного по отношению к возлюбленной).

Второе толкование сходным же образом выражено Руми в его «Беседах»¹, где он говорит, что гнев, которого достигает совершенство любви, — это враждебность по отношению к двойственности влюбленного-возлюбленной.

¹ Discourses of Rumi. Trans. A. J. Arberry, N.Y., 1972, pp. 201–2.

Глава 6

Существует также порицание (*маламат*), вызываемое осознанием любви, и это происходит, когда любовь отступает, оставляя влюбленного пристыженным перед самим собой, другими людьми и возлюбленной. Таким образом, он чувствует раскаяние из-за исчезновения любви. В итоге место любви на время занимает боль. Затем боль проникает так глубоко, насколько это возможно. Однако она тоже исчезнет [в какой-то момент], чтобы дать начало чему-то новому. [То, что было упомянуто, случается не единожды]. Любовь весьма часто скрывает свой лик, избегая влюбленных взглядов, и вперед выступает боль, потому что любовь — хамелеон; она меняет цвет каждое мгновение. Иногда она говорит: «Я ушла», — а на самом деле остается.

Глава 7

Любовь может идти в наступление и отступить; усиливаться, ослабевать и быть совершенной. И у влюбленного есть разные состояния (*ахвал*) в любви. В начале он может отвергать ее, а потом обрести с ней согласие. После он может досадовать, а затем вновь начать отвергать ее. Эти состояния меняются от человека к человеку и час от часу: иногда любовь усиливается и влюбленный отвергает это усиление, а иногда любовь ослабевает и влюбленный отвергает это ослабление. [Чтобы положить конец всем этим отрицаниям и притиям] любовь должна овладеть оборонительной крепостью самости влюбленного, отчего он становится покорным и капитулирует.

Я сказал своему сердцу:

«Не рассказывай [свой] секрет друзьям;

Берегись, больше не рассказывай историю любви».

Сердце ответило: «Не говори так больше,

сдавайся скорби и не болтай».

Глава 8

- 1 Разве не достаточно человеку его особого положения, ибо он возлюблен [Богом] до того, как становится влюбленным в Него? Разве этого мало? [Еще] до его прихода [в бранный мир любовь Бога к человеку, проявленная в словах] «Он любит [их]»¹, обеспечила столько пищи для этого отчаявшегося гостя², что он продолжает вкушать еще и еще, но пищи всегда вдоволь.
- 2 О благородный человек³, как может пища, предложенная в вечности без начала (*азал*) быть поглощенной без остатка иначе, нежели в вечности без конца (*абад*)? Нет, как может пища, предложенная Вечным бытием (*кидам*) в вечности без начала, быть поглощенной бранными существами [даже] в вечности без конца? «Не ведает душа, что скрыто для них из услады глаз в награду за то, что они творили»⁴.

¹ Коран 5:54. См. гл. 1, §1 выше.

² Букв. «этот нищий».

³ *Джаванмард*, букв. «молодой человек».

⁴ Коран 32:17.

- 3 О благородный человек, вечность без начала уже достигла «здесь»⁵, но вечность без конца не может закончиться. [Следовательно] источник [Божественной] пищи никогда не иссякнет. Если тебе будет дарована возможность проникнуть в тайну своего Моментa (*вакт*), ты осознаешь, что «два лука»⁶ — безначальной вечности (*азал*) и бесконечной вечности (*абад*) — это твое сердце⁷ и твой Момент⁸.

⁵ *Инджа* (букв. «здесь») означает бранный мир в противоположность *анджа* («там») — миру иному.

⁶ См. Коран 53:9.

⁷ «Сердце (*дэл*) для тех, кто говорит на языке *ишарат* (см. Пролог) означает точку, где начинается круг существования и где он завершается; именно там встречаются тайны *азал* и *абад*» (S. Sahrawardi, *The Awarif-l-Maarif*, trans. H. W. Clarke, New York, 1970, p. 97–98).

⁸ Т. е. вечное Сейчас, состояние между прошлым и будущим.

Комментарий к главе 8

1–2

Полная карта странствия любви предельно ясно представлена в кораническом аяте: «Он любит [их] и [они] любят Его» (5:59(54)). Именно поэтому Газали открывает первую главу своей книги этой цитатой. Даже порядок слов указывает на то, что сначала Бог любит людей, давая таким образом им возможность любить Бога. В настоящей главе автор разъясняет метафизическое значение того, что подразумевают эти слова. Здесь мы должны вспомнить эзотерическую точку зрения на священную книгу ислама. Согласно этой точке зрения, Коран — написанная книга (*китаб-и тадвини*), но она отражает Книгу Космоса (*китаб-и таквини*). Настоящая Книга, другими словами, — это само Творение, и то, что мы читаем в написанной книге, известной как Коран, — это вербальное выражение невербальной Реальности.

Следовательно, если *йухиббухум* («Он любит их») предшествует *йухиббунаху*¹ («они любят Его») в на-

¹ В этой книге автор почти без исключений использует слово *ишк* и его производные *ашик* и *машук* вместо коранических слов *хубб*, *мухибб* и *махбуб*. Коранические выражения появляются в тех случаях, когда автор хочет сослаться на коранический стих или хадис (см. гл. 55), в которых они используются. Поскольку оба набора слов употребляются как синонимы, я перевел их соответственно как «любовь», «влюбленный» и «возлюбленная».

писанной книге, то это показывает, что Бог полюбил человека прежде, чем человек мог полюбить Бога. На самом деле человек может любить Бога только потому, что он уже любим Им. Человек начинает любить Бога после того, как оказывается в преходящем мире, но любовь Бога предшествует даже временному существованию человека. Эта любовь, в силу своего источника, т. е. сущности любви, вечна (*кидам*) и тем самым превосходит преходящее, в то время как существование человека преходяще.

В свете этого наблюдения становятся понятнее слова из первой главы: «Когда дух перешел из небытия в бытие, на самой границе бытия любовь уже ждала скакуна — дух». Это поистине привилегия человека: он был возлюблен Богом еще до того, как обрел существование. Поскольку любовь вечна, она окружает то, что временно. Преходящее существование человека ограничено, но данный ему дар абсолютно вневременен и, следовательно, человек не может полностью осознать его, пока не окажется за пределами своего преходящего существования.

Глава 9

- 1 Тайна любви, никому и никогда не открывающей своего лика целиком, состоит в том, что любовь — это сокол царства безначальной вечности (*азал*). Он прилетел сюда [в бранный мир] как странник, чья цель — царство бесконечной вечности (*абад*). Здесь [в этом мире] он не откроет своего лика перед взорами смертных, ибо его гнездо — величественное царство вечности без начала и не всякий дом годится для такого гнезда. Время от времени он отправляется обратно в царство безначальной вечности и скрывается за своей завесой величия и славы. Так или иначе, он никогда не открывал полностью своего лика красоты перед взором знания — и не откроет.
- 2 Однако благодаря этой тайне, только тому будет доверено узреть его таинство, кто избавлен от привязанностей и препон, принадлежащих этому [бранному] миру, и тем самым освобожден от заблуждений знания, геометрии иллюзий (*вахм*), философии воображаемого (*хийал*) и соглядатаев-чувств.

Глава 11

- 1 [Влюбленный] взгляд предвечной красоты (*киришма-и хусн*) — это одно, а [влюбленный] взгляд возлюбленности (*киришма-и машуки*) — нечто иное. У взгляда предвечной красоты нет «лика», обращенного к чему-то «иному» [нежели сама любовь], и он не связан с чем-либо вовне [любви]. Однако что касается взгляда возлюбленности и любовных жестов, заигрывания и соблазняющего самовосхваления (*наз*¹), то все это направлено на влюбленного и без него бьет мимо цели. Вот почему возлюбленной нужен влюбленный. Предвечная красота — это одно, а возлюбленность — нечто иное.

¹ *Наз* — это внешний знак самодостаточности (*истигна*) возлюбленной, которой по праву гордится возлюбленная и которая околдовывает влюбленного, нуждающегося (*нийаз*) в ней. Абсурдно говорить, что самодостаточность в чем-то нуждается, но как только она проявлена вовне и становится *наз*, можно сказать, что ей требуется восприятие влюбленного.

Рассказ

Жил некогда истопник, чьей работой была растопка печи в общественных банях². Он полюбил царя, а визирь [прознал об этом и] доложил владыке. Царь пожелал наказать истопника, но визирь сказал ему: «Вы славьтесь своей справедливостью, так негоже вам наказывать человека за то, что вне его власти». Получилось так, что царь часто проезжал неподалеку от общественных бань, где работал бедняга. Тот каждый день сидел и ждал, когда мимо проследует государь. Стоило последнему оказаться рядом, и ко взгляду красоты³ прибавлялся взгляд возлюбленности. Так продолжалось до тех пор, пока однажды по прибытии царя истопника не оказалось на привычном месте. Царь уже бросил взгляд возлюбленности, но этому взгляду нужно было внимание бедного влюбленного. Поскольку влюбленного там не оказалось, взгляд остался брошенным, но не пойманным. Царь проявил признаки огорчения. Визирь был умен; он постиг внутренним чутьем, что произошло, со всей учтивостью выступил вперед и сказал: «Мы говорили вам, что бессмысленно

² Важно отметить, что этот истопник занят одним из самых презренных дел, поскольку печь, как правило, топилась навозом. Ниже (в гл. 41) мы увидим, что низкое положение является одним из атрибутов влюбленного, в то время как достоинство и благородство — это атрибуты возлюбленного.

³ Иными словами, царь уже прекрасен, но теперь он дополняет эту красоту поведением знающего о том, что он любим.

наказывать его, ибо он не причинял ущерба. Теперь мы узнали о том, что его нужда была необходима».

- 2 О благородный человек, взгляд возлюбленности должен быть добавлен к предвечной красоте (*хусн*) [и взгляду предвечной красоты], как соль (*намак*) должна быть добавлена в [кипящий] котел, дабы качества красоты были дополнены качествами солоноватого (*малахат*⁴). О благородный человек, что бы ты сказал, если бы царю поведали, что влюбленный в него совсем позабыл о нем, отвернулся от него и полюбил кого-то иного? Мне неизвестно, проявились бы в нем знаки ревности или нет.

*О мой влюбленный, делай, что бы ни пожелал,
но не ищи другой возлюбленной,
Ибо тогда у меня не останется ничего общего с тобой*⁵.

- 3 Любовь — это узы, соединяющие обе стороны [т. е. влюбленного и возлюбленную]. Если эти отношения упрочены со стороны влюбленного, связь заведомо упрочена с обеих сторон, ибо это прелюдия к Единству.

⁴ Это слово переведено буквально, поскольку именно это значение и подразумевалось. Однако *малахат*, или *банамак*, в персидском ассоциируется с изяществом или изысканностью выражения лица, с утонченным совершенством, невыразимым словами, которое иногда обозначают словом *ан* («то»).

⁵ В некоторых рукописях после этого стиха стоит примечание, что он является толкованием следующего айата: «Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому пожелает» (4:48).

Комментарий к главе 11

Одна из ключевых идей метафизики Газали — это концепция *хусн* (красота, очарование, добродетель), которая представлена в этой главе и разработана более подробно в двух следующих. Она также играет важную роль в более позднем персидском суфизме. Чтобы помочь читателю понять идею, изложенную в этих трех главах, нам придется рассмотреть значение этого слова в свете онтологической системы Газали.

Прежде всего, *хусн* — это слово, взаимозаменяемое с *джамал*, и обычно оба слова переводят как «красота». Однако с точки зрения суфийской метафизики они не совсем равнозначны, хотя и взаимосвязаны. *Хусн* иногда определяют как качество вещи, в силу которого все ее части пропорциональны друг другу, и полнота этой вещи сама по себе приятна для воспринимающего ее¹. Также она определяется как «полнота всех совершенств, представленных в сущности, и это не может быть ничем иным, кроме как Абсолютом»², или Любовью. Эти совершенства должны быть проявлены, и ключевые точки этого проявления — в первую очередь, возлюбленная, а затем — весь сотворенный мир. Когда совершенство становится проявленным в возлюбленной, его можно назвать *джамал*. Таким образом, *джамал* — это

¹ Фаргани, с. 132.

² Таханави. *Кашишаф*, т. 1, с. 384.

совершенство проявленности³, а *хусн* — это изначальное зерно всех положительных атрибутов или совершенств возлюбленной.

Как зерно атрибутов возлюбленной кроется в любви, так и зерно атрибутов влюбленного, например, нищеты, нужды, униженности, рабства и т. д. таится там же. Это второе зерно называют «любовью». Эти два зерна, т. е. *хусн* и *ишк* (любовь), — отделены друг от друга только с точки зрения возлюбленной и влюбленного. Однако если взглянуть с точки зрения Абсолюта, они суть одно. В наивысшей Реальности, которую Газали часто называет любовью, оба эти зерна пребывают в совершенном слиянии. На самом деле, это одно зерно, которое даст побеги в виде возлюбленной и влюбленного. Побег в виде возлюбленной — это *хусн*, в виде влюбленного — любовь.

Чтобы этот вопрос был понятнее, можно вспомнить слова персидского суфийского мастера XIII–XIV вв. Нур Али Шаха Исфакхани в его трактате (*рисалэ*), озаглавленном «Красота и любовь» (*Хусн ва ишк*): «...Люди мистического знания говорят, что *хусн* — это конечная причина творения⁴ и любовь образует основу *хусн*. Более того, каждому, кто обладает Интеллектом, очевидно, что *хусн* — не что иное, как любовь. Хотя у них разные имена, они одно в своей сущности⁵».

И далее Нур Али Шах говорит о том, что *хусн* — это точка отсчета, из которой образуется весь круг атрибутов. «*Хусн*, — говорит он, — тождественна

³ Фаргани, с. 131-2.

⁴ Поскольку *хусн* раскрывается через возлюбленную, а влюбленный создан, чтобы познать *хусн* и стать единым с возлюбленной.

⁵ *Маджмифах-и аватар-и Нур Али Шах-и Исфакхани*; ред. д-р Джавад Нурбахш (Тегеран, 1350), с. 2.

Сущности, и это центральная точка круга атрибутов»⁶. Это онтологический взгляд на *хусн*, а за ним в том же труде следует обсуждение отношений *хусн* с любовью и знанием влюбленного о *хусн*. Это становится темой тринадцатой главы *Саваних*.

Возвращаясь к рассуждениям Газали в этой главе, отметим, что он различает два вида *киришма* (кокетливый взгляд): один относится к *хусн*, а другой — к возлюбленной как таковой. Под *киришма* Газали подразумевает примерно то же самое, что Ибн Араби называет *таджалли* (самопроявленность). Таким образом, есть два вида самопроявленности: в одном случае проявляется сама красота (*киришма-и хусн*), в другом — возлюбленная как таковая (*киришма-и машуки*).

Различие между этими двумя видами проявленности заключается в том, что в первом случае проявленность абсолютна, поскольку *хусн* превышает двойственности возлюбленной и влюбленного, в то время как второй вид — проявленность на уровне возлюбленной — требует, в некотором смысле, влюбленного, который бы воспринял ее⁷. Эти отношения, конечно, взаимны, так что влюбленный и возлюбленная нуждаются друг в друге, хотя и по-разному. (См. обсуждение этой темы в учении Ибн Араби: Toshihiko Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*. Tokyo, 1966; part one, chapter VII).

⁶ Там же., с. 3.

⁷ Согласно дополнительному утверждению в одной из рукописей *Саваних* (Z), *киришма-и хусн* и *киришма-и машуки* переданы в известном хадисе: «Я был скрытым сокровищем, и Я пожелал быть узнанным, поэтому Я сотворил мир, чтобы быть узнанным». Первый *киришма* выражен в словах «Я был скрытым сокровищем», а второй — в словах «Я пожелал быть узнанным».

Глава 12

Тайный лик всякой вещи — это точка ее соединения [с Творцом]. Более того, существует знак [Творца], скрытый в сотворенном мире, и этот знак — предвечная красота (*хусн*). Тайный лик [любой вещи] — это то, что обращено к Нему [Творцу]. Итак, пока человек не узрит тайный лик [сотворенной вещи], не видать ему ни этого знака в творении, ни предвечной красоты (*хусн*). Этот лик — красота (*джамал*) Лица Господа, отражающегося в лике сотворенного существа, и об этом говорится в Коране: «...остается лик твоего Господа»¹. Другой лик² [сотворенного существа, т. е. сторона, которая не обращена к Создателю] на самом деле не является ликом, ибо сказано: «Всякий, кто на ней [т. е. земле], исчезнет»³. Более того, ты, возможно, знаешь, что другой лик — само уродство.

¹ Коран 55:27.

² Т. е. личина. — *Прим. рус. перев.*

³ Коран 55:26.

Комментарий к главе 12

В этом непростой главе Газали рассуждает о мире Творения и его отношении к наивысшей Реальности. Другими словами, он обсуждает постижение этого мира с точки зрения влюбленного — как локуса проявленности возлюбленной.

Любую вещь в этом мире можно увидеть двумя способами: прежде всего — в ее отношении к своему Создателю и затем — как вещь саму по себе. С первой точки зрения сотворенная вещь обращена своим ликом к Создателю и, следовательно, реальна. Но с другой точки зрения она — ничто, не обладающее бытием. Реальность любой вещи, иными словами, является тем ее аспектом, посредством которого обретается Божественная сила, и это переживается влюбленным как предвечная красота (*хусн*). Когда вещь рассматривается сама по себе, она не обладает реальностью, и, следовательно, в ней нельзя увидеть красоты. (См. T. Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things - A Study in the Mystical Philosophy of Ayn al-Qudat*. Philosophical Forum, Boston, 1973. pp. 124–140).

Глава 13

- 1 Око предвечной красоты (*хусн*) [возлюбленной] закрыто для ее собственной красоты (*джамал*), ибо она не может воспринять свою совершенную предвечную красоту иначе, нежели в зеркале любви влюбленного. Поэтому красота нуждается во влюбленном, чтобы возлюбленная могла питаться собственной красотой, отражающейся в любви и поиске влюбленного. Это само по себе великая тайна и ключ ко многим другим тайнам.

*Я не пьянел бы от нее все сильнее,
Если бы этому не было причины.
В моей радости было вино, таверна¹,
Но никого напротив меня.
Не говори, что это был я [кто искал ее].
Ибо если кто и искал —
То она, не я.*

- 2 В этом смысле влюбленный ближе к предвечной красоте возлюбленной, чем сама возлюбленная, ибо только через него возлюбленная питается своей собственной красотой — и предвечной, и проявленной. Вот почему влюбленный ближе к сущности возлюбленной, чем она сама, и поэтому он

¹ Букв. «место».

Комментарий к главе 13

В комментарии к главе 11 было отмечено, что *хусн* и любовь — два побега, растущие из одного корня. В этой главе Газали объясняет, что взаимоотношения между ними подобны отношениям, возникающим между зеркалом и объектом перед ним. *Хусн* — это объект, который не может увидеть сам себя, если только не заглянет в зеркало любви. Иными словами, пока не возникла двойственность возлюбленной и влюбленного, *хусн* не знает о себе; это скрытое сокровище, и чтобы быть признанным, влюбленный должен обрести существование. Это тайна создания влюбленного. Под «многими другими тайнами» подразумевается весь преходящий мир, который был сотворен, чтобы влюбленный мог выполнить свою задачу. Следовательно, влюбленный — это ключ к тайнам мироздания.

Несколько по-иному пишут об этой идее другие суфийские авторы¹. Нур Али Шах в том же труде, что цитировался выше, объясняет взаимоотношения *хусн* и любви и раскрывает тайны творения. Он пишет²:

¹ Например, история состязания между греками и китайцами в *Маснави* Руми (перев. Николсона, I, 3467-82). В этой истории прекрасные рисунки китайских живописцев обозначают *хусн*, а чистая стена, зеркало, приготовленное греческими художниками для отражения китайских картин, означает любовь влюбленного.

² Нур Али Шах, с. 3-4.

мощью своей любви и рвения приходит к осознанию вечной *хусн* в возлюбленной, он верит, что сам отождествился с объектом своего видения, т. е. думает, что стал обладателем *хусн*, самой возлюбленной. Однако он ошибается, поскольку *хусн* по праву принадлежит возлюбленной, а влюбленный просто созерцает ее. Это только начало союза. Чем больше влюбленный избавляется от своей самости, тем ближе он оказывается к состоянию совершенства. Он может даже достичь стоянки, где будет думать, что, поскольку сам стал возлюбленной и самодостаточность это его свойство, ему уже никто не в силах помочь. Но это заблуждение и в действительности он все еще влюбленный и все еще пребывает в нужде. Он отождествится с возлюбленной и станет самодостаточным только тогда, когда достигнет полного слияния путем окончательного уничтожения своей самости.

Глава 14

Возлюбленная сказала влюбленному: «Позволь себе стать мной, ибо если я стану тобой, то возлюбленная окажется в состоянии нужды¹, а влюбленный возвысится; тем самым нужда возрастет. Но если ты станешь мной, то возвысится возлюбленная. Тогда все будет возлюбленной, а влюбленного не будет. Не будет больше нужды (*нийаз*); вместо этого все будет проявлением самодостаточности (*наз*²). Не будет больше нищеты; все будет уже обретено. Все будет богатством и не будет бедности, все будет исцелением и не будет беспомощности».

¹ Т. е. перенимая атрибут у влюбленного, возлюбленная оказалась бы в нужде и стремилась бы избавиться от нужды.

² См. выше гл. 11, п. 1.

Глава 15

- 1 [Потеря влюбленным себя в возлюбленной] может дойти до такой степени, что он¹ станет ревновать [даже] к самому себе и завидовать собственным глазам. Об этом сказано так:

*О возлюбленная, [из-за моей ревности] даже себя
я не считаю твоим другом².
Ревнуя тебя, я враждебен к собственным очам.
Я преисполнен печали не из-за того,
что живу в одном квартале с тобой,
А потому что не могу быть с тобой под одной кожей.*

- 2 Иногда это заходит так далеко, что если однажды возлюбленная оказывается прекраснее, чем прежде, влюбленный начинает страдать и гневаться. Но эту идею трудно постичь, если ты сам не испытывал интуитивного понимания (заяк).

¹ Т. е. влюбленный.

² Значение этой строки в оригинальном тексте неясно. Перевод сделан при помощи других манускриптов.

Глава 16

Любовь, по своей истинной природе, — не что иное, как страдание (*бала*), а близость (*унс*) и свобода — нечто чуждое ей, взятое взаймы. Причина такова: разделенность в любви — несомненно двойственность, в то время как слияние — несомненно единство. Все, чему недостает единства, является иллюзией слияния, а не его истинной реальностью. Вот почему сказано:

*Любовь — это страдание,
и я не собираюсь избегать страданий,
[На самом деле] когда любовь засыпает,
я оборачиваюсь к ней и бужу ее.
Мои друзья уговаривают меня избегать страданий.
Страдание — это сердце,
как я могу отказаться от сердца?
Древо любви растет в моем сердце.
Поскольку ему нужна влага, я проливаю слезы из глаз.
Хотя любовь радостна, а ее печаль неприятна,
Мне радостно соединять их обе — любовь и ее печаль.*

Комментарий к главе 16

В этой главе, как и в четырех следующих, Газали касается психологического эффекта любви и разнообразных чувств, переживаемых влюбленным на пути к единству.

Ключевые идеи этих четырех глав — *фана* и *бала*¹. В данной главе автор рассуждает о природе любви как основной причине страданий влюбленного.

Влюбленный испытывает любовь к возлюбленной и стремится достичь ее, потому что отделен от нее и ищет союза с ней. Поскольку отделенность — это состояние двойственности, а союз — состояние единства, влюбленный ищет способ разрушить двойственность, уничтожив себя ради любви своей возлюбленной. Влюбленный не может любить и жаждать союза, пока он занят собственной самостью, то есть существует за счет своей самости как влюбленный. Более того, противопоставление влюбленного и возлюбленной не оставляет места для дружелюбия и близости. Следовательно, любовь в своей сущности — это *бала* (страдание) для влюбленного, а покой и близость чужды ей.

Теперь, когда влюбленный переживает боль и страдание *бала*, он, возможно, осознаёт, что это признаки уничтожения его самости, и, следовательно, он оказывается все ближе к возлюбленной. В этой точке, если сила любви в нем ослабевает, он пытается укрепить ее.

¹ Классическое обсуждение этих идей см. в *The Life, Personality and Writings of Al-Junaid*, pp. 152–9.

Именно такое осознание приносит временное облегчение и покой влюбленному, и он ощущает приближение к возлюбленной. Эти чувства, хотя их испытывает влюбленный, пока он пребывает в состоянии любви, не принадлежат природе любви; это не свойства любви, а ее побочные эффекты.

Глава 17

- 1 Поскольку любовь — это страдание, пищей ее знанию [на соответствующей стоянке] служат притеснения со стороны возлюбленной¹. На [более высокой] стоянке, где нет знания, единство является самой сутью ее пищи.
- 2 При условии, что возлюбленная доказала свою правоту [и таким образом удерживала влюбленного на стоянке знания] и Момент (*вакт*) требует единения [между влюбленным и возлюбленной], ссора, затеянная возлюбленной, предпочтительнее [для влюбленного], чем десяток примирений.
- 3 Любовь начинается с упреков и раздоров, и сердце [влюбленного] принимается стеречь свои Дыхания (*нас-и анфас*), потому что он не упускает из виду ничего из того, что имеет отношение к любви. [Эти упреки и раздоры будут продолжаться до тех пор] пока наконец он не почувствует раскаяние, не пожалеет о разлуке и не станет сожалеть о своем раскаянии² и не скажет:

¹ Т. е. на стоянке знания влюбленный страдает от притеснений возлюбленной и его страдание есть пища для любви.

² Буквально: «он почувствует сожаление и укусит свою руку в раскаянии из-за разделенности и ударит по голове раскаяния рукой сожаления».

*Будучи одним с моим кумиром,
Я вечно пребывал в борьбе и раздорах с ней.
Когда пришла разлука, я удовольствовался ее образом.
О колесо небес, накажи меня как следует за дерзость.*

Из этого следует, что именно посреди всех этих ссор, упреков, примирений, воссоединений, проявлений ее самодостаточности (наз³) и ее заигрывающих взглядов упрочится любовь.

³ См. гл. 11, п. 8.

Глава 18

- 1 Быть собой при помощи своего «я» — это одно, а быть собой посредством возлюбленной этого «я» — нечто иное. Быть собой посредством собственного «я» — это [знак, указывающий на] незрелость только зарождающейся любви. Но в ходе созревания, когда человек перестает быть собой, перерастает свое «я» и достигает возлюбленной, он достигает своего [подлинного] «я» посредством нее и чего-то превыше нее.
- 2 Именно здесь уничтожение (*фана*) становится целью (*кибла*) пребывания (*бака*), и паломник станет ходить вокруг Каабы святости, преодолет, подобно мотыльку, границу неизменности и добьется уничтожения. Знание не способно вместить это, разве что иносказательно. Возможно, стихи, сочиненные мною в юности, укажут на эту идею:

*Пока отражающая весь мир чаша¹ у меня в руке,
Колесо небес смиренномудро склоняется передо мной².
Пока киблой моего бытия служит Кааба небытия,
Рассудительнейший из людей опьянен мной.*

[Состояния Авраама, увидевшего звезды, луну, солнце и воскликнувшего] «Это — Господь мой»³ [и состояния Халладжа и Байазиды Бистами, провозгласивших:] «Я — Истина» и «Слава мне», — все это хамелеон изменяющейся окраски (*талвин*), и они⁴ далеки от Покоя (*тамкин*⁵).

¹ *Джам-иджахан нима* — легендарная чаша, принадлежавшая по поверью персидскому царю Джамшиду, который передал ее своим преемникам. Также ее называют *джам-иджам* (чаша Джамшида). Чаша символизирует сердце гностика.

² Т. е. колесо небес, отраженное в чаше, находится ниже того, кто его увидел. Такой переворот небесной сферы не соответствует желанию мистика, но когда небеса отражаются в его сердце, это значит, что они повинуются его воле.

³ Коран 6:76–78.

⁴ Т. е. эти состояния.

⁵ *Талвин* и *тамкин* — это технические термины в суфизме. *Талвин* означает изменение в духовном состоянии и «переход из одного состояния в другое. Противоположностью *талвин* или отрешением от него является *тамкин*. *Тамкин* означает пребывание суфия в обители совершенства и достижение высочайших уровней» (Худжвири, с. 371–373).

Глава 19

- 1 Пока влюбленный существует посредством своего «я», он подвержен разделенности и единению, приятию и неприятию, сжатию (*кабз*) и расширению (*баст*), печали и радости и так далее. Таким образом, он является узником Момента (*вакт*) — когда Момент одолевает влюбленного, все зависит от его повелений¹ и он лепит из влюбленного то, что соответствует его собственной [особой] мерке, — и Момент повелевает им и принимает за него решения. Однако по мере отстранения влюбленного от своего «я», все повеления Момента предаются забвению и противоположные состояния уничтожаются, потому что они² образуют сочетание жадности и недуга.
- 2 Когда он возвращается в себе к [подлинному] «я», обретенному с ее помощью, то его путь к [подлинному] «я» берет начало в ней и возвращает к ней. Поскольку путь к «я» начинается с нее и ведет к ней, он не будет подвержен всем этим состояниям. Что тут делать состояниям разделенности и единения? Как могут его стеснить узы приятия или неприятия³? Как могли бы сжатие и расширение, радость

¹ Или суждений (*хукм*).

² Т. е. противоречивые состояния.

³ Букв. «схватить его за полу».

Комментарий к главе 19

Эта глава начинается с обсуждения идеи самости, введенной в предыдущей главе. Достижения влюбленного в его мистическом странствии обсуждается здесь в терминах онтологического перехода от феноменального «я» к истинному «я», то есть «я» возлюбленной. Затем автор возвращает нас обратно к идеям, обсуждавшимся в предыдущих главах.

Первое стихотворение, приписываемое неизвестному суфийскому поэту V/XI в., также упоминалось и вкратце было разъяснено в *Тамхидат* Айн ал-Кузата Хамадани. Воспользовавшись разъяснениями Хамадани, можно сказать, что на лице возлюбленной есть линии и точки, образующие родинку, очертания щек и т. д. Однако лик возлюбленной — это идол, а влюбленному не следует оставаться идолопоклонником. На этом уровне влюбленный воспринимает проявленность абсолютной любви в форме возлюбленной. Следующий шаг ведет за пределы этого знания, которое представляет собой величайшую завесу (*хиджаб ал-акбар*). Если на этом уровне что-то и может помочь влюбленному, уведя его за пределы знания, так это волосок возлюбленной, упавший на ее лик. Это значение *ла нукат*, то есть тайны *ла*. Обычное значение *ла* — это отрицание всех мирских вещей, рассматриваемых как божества. Но мистическое и суфийское значение этого слова — отрицание формы возлюбленной.

Когда влюбленный находится на стоянке, где воспринимает возлюбленную внутренним оком, он уже находится в мире света. В этом измерении все является светом. Следовательно, черный волос, упавший на лик возлюбленной, — тоже свет. Он кажется темным только в сравнении с сиянием лика¹. Что происходит, когда волосок падает на лик возлюбленной? Ответ таков: влюбленный утрачивает свое знание или, скорее, покидает пределы знания. Влюбленный становится так близок, так тесно связан с возлюбленной, что теряет свою самость в ней и на самом деле становится частью нее. Говоря более точно, он становится прядью волос в ее локонах. Это подлинная идея соединения (*висал*) и сути единства (*таухид*). На этом уровне было бы абсурдно утверждать, что влюбленный подвержен влиянию Момента и его повелений (*ибн ал-вакт*). На самом деле влюбленного больше нет. Того, кто остается, называют «властелин Момента».

¹ Очертания лица противопоставляются локону. Пушок на щеке и родинка, согласно Айн ал-Кузату, символизируют свет Мухаммада, а волос — свет Иблиса, т. е. Сатаны, который действует как страж Божественного святилища.

Глава 20

- 1 Когда истина явлена, тогда [явным может стать и то, что] невзгоды и притеснения [от возлюбленной] — это взятие твердыни; они суть ее метательные орудия, с помощью которых она разрушает твою самость¹, так что [в итоге] ты станешь ей.
- 2 Когда цель полета стрелы, выпущенной из лука воли возлюбленной — твоя самость, то нет разницы — несет ли эта стрела притеснение (*джафа*) или благо (*вафа*), ибо важно лишь одно — поразит она изъян² или нет. [Для того чтобы достичь желаемого результата и поразить твою самость] у стрелы должно быть намерение (*назар*), а целью должен быть сам Момент³. Как может она выстрелить из лука, пока вся целиком⁴ не повернется в твою сторону? С другой стороны, чтобы она наверняка могла поразить тебя, ты тоже непременно должен ей поддаться [т. е. поместить себя перед стрелой]. Как может множество уз [которыми связала тебя возлюбленная ради единства] быть [сочтены тобой]

¹ Букв. «тыйность».

² Т. е. твою личность.

³ Т. е. духовные состояния влюбленного.

⁴ Имеются в виду все Божественные атрибуты независимо от того, относятся ли они к атрибутам *джалал* (могущества) или *джамал* (красоты).

недостаточными, тогда как на самом деле довольно такой малости [как единственная стрела]? Вот где говорится об этом:

*Достань стрелу из колчана ради меня,
Помести ее в свой мощный лук.
Теперь, если тебе нужна цель — вот мое сердце.
Твой уверенный выстрел — и мой радостный вздох.*

Глава 21

- 1 Любовь начинается, когда семя красоты (джамал) посеяно в почву пустыни сердца рукой свидетельства (мушахада). Затем его питает сияние внимания (назар). Здесь, однако, нет твердых правил. Может быть и так, что посев зерна в почву и сбор урожая произойдут одновременно. Вот почему говорится:

*Любовь всех влюбленных начинается с видения.
Сначала видят глаза, потом возникает страсть.
Многие птицы оказались в ловушке
из-за вожделения [к приманке].
Мотылек падает в пламя, вожделя свет свечи.*

- 2 В своей реальности любовь — это взаимодействие двух сердец¹. Но любовь влюбленного к возлюбленной это одно, а возлюбленной к влюбленному — совсем иное. Любовь влюбленного подлинна, в то время как любовь возлюбленной — это отражение любви влюбленного в ее зеркале.
- 3 Коль скоро в ходе свидетельства возникает взаимодействие [т. е. взаимоотношения], любовь

¹ Т. е. двух зеркал, а именно сердец влюбленного и возлюбленной, помещенных друг напротив друга, и любви, отражающейся в обоих.

влюбленного неизбежно влечет за собой беспомощность, униженность, страдания, презренность и покорность во всех формах его поведения, в то время как любви возлюбленной необходимы деспотичности, гордость и великолепие.

*Благодаря красоте и прелести
крушительницы наших сердец
Мы не подобраем ей, зато она подбирает нам.*

- 4 Однако мне неизвестно, кто влюбленный, а кто возлюбленная. Это великая тайна, ибо возможно, что сперва [в предначальном состоянии] она притягивает его [своей любовью к нему], а затем он доводит дело до конца. Здесь же [в этом мире] все обстоит по-иному. «Но вы этого не пожелаете, если не пожелает Аллах, Владыка миров»². [Более того, о предшествовании любви Бога к человеку говорится, хотя и неявно, в Коране:] словам «и которые любят Его» неизбежно предшествуют слова «людей, которых Он любит»³. Байазид Бистами — да будет доволен им Господь — сказал: «Долго я пребывал в заблуждении, что я люблю Его. Но [истина заключается в том, что] это Он первым возлюбил меня».

² Коран 81:29.

³ Коран 5:59(54). См. гл. 1, п. 1.

Комментарий к главе 21

Точно так же как в этом мире люди влюбляются, увидев красоту другого человека, так и Божественная любовь начинается со свидетельствования влюбленным красоты возлюбленной в предвечности. Это было точкой зарождения отношений любви и духа. Дух взирал на Абсолютную красоту любви в вечности (*азал*) и влюбился. Согласно Корану, это произошло в день Завета. Когда Бог обратился к человеку: «Не Я ли твой Господь?» — то есть когда Любовь приняла обличье возлюбленной во всей ее красоте и очаровании и спросила дух: «Не Я ли твоя Возлюбленная?» — дух опьянился до такой степени, что смог только вымолвить «да». Так семя красоты было посеяно и дух стал влюбленным. Однако внимание любви было обращено к нему еще до того, как он влюбился. Сначала полюбили его.

Когда дух-влюбленный устремляется к возлюбленной и снова свидетельствует красоту, он становится зеркалом, в котором отражается красота возлюбленной. Дух еще раз становится возлюбленным. Вот почему Айн ал-Кузат Хамадани в своем труде *Тамхидат*¹ пишет, что во время ночного вознесения Мухаммада — да пребудет с ним мир — Бог сказал ему: «В иные времена я был говорящим, а ты был слушателем. Я был раскрывающим [красоту], а ты был взирающим. Но сегодня

¹ С. 133.

тебе быть говорящим, поскольку ты восхваляемый [Мухаммад], а Я буду слушателем; тебе раскрывать [красоту], а Я буду взирающим». Причина, по словам Айн ал-Кузата, в том, что на этом уровне Мухаммад — возлюбленный, а Бог — Влюбленный.

И в заключение: до того, как начинается его странствие, дух уже является возлюбленным. Когда круг его возвращения завершен, он снова становится возлюбленным. Иными словами, с онтологической точки зрения дух сначала является возлюбленным, затем становится влюбленным, в то время как с точки зрения человека, пришедшего к осознанию этого, дух сначала является влюбленным, а затем становится возлюбленным. Онтологически возлюбленность духа предшествует его влюбленности, а в отношении к пробужденности и гнозису его влюбленность предшествует его возлюбленности.

Глава 23

- 1 На начальной стадии любви влюбленный относит все, что подобно (*мушаббих*) возлюбленной, к [самой] возлюбленной.

Мажднун ничего не ел несколько дней. Ему удалось поймать оленя, но [вместо того, чтобы убить его] он обошелся с ним кротко и отпустил его на свободу. [Когда его попросили объяснить причины этого поступка] он сказал: «В нем было что-то напоминающее мне [мою возлюбленную] Лейлу; [а для влюбленного] жестокость не дозволена».

- 2 Но это только начало любви. Когда любовь переходит на более высокую ступень, влюбленный знает, что [абсолютное] совершенство принадлежит [единственно] возлюбленной, и ему не найти ничего, кроме возлюбленной, что было бы подобно ей: нет, [в этом состоянии] ему не найти подобного. Ничто больше не будет вызывать в нем теплых чувств, если только оно не принадлежит ей, как, например, собака из ее квартала или пыль на ее пути и тому подобное.
- 3 На еще более высокой ступени нет [и такого] утешения, ибо утешение в любви — [означает]

несовершенство. Его исступление (*ваджд*¹) будет возрастать. Любого рода страстное желание (*иштийак*), ослабевающее, когда достигнуто соединение (*висал*), — несовершенно и непристойно. Соединение должно разжигать пламя устремленности (*шаук*), и оно должно усиливаться [в соединении]. Это, без сомнений, и есть ступень, где он знает, что лишь возлюбленная совершенна, и [на этой ступени] взыскует союза (*иттихад*), и ничто иное не удовлетворит его. [Это стадия, где] влюбленный видит множественность², а причиной тому — его собственное существование. Вот как сказано об этом:

*В твоей любви мое одиночество бесконечно.
В описании тебя моя сила немошна*³.

¹ Ср. с определением исступления у ал-Нури: «Пламя, которое растет в сокровенном [центре] сердца (*сирр*) и проявляется в устремленности (*шаук*), и это испытание возбуждает в переживающем его либо радость, либо печаль» (Калабази, с. 116–117).

² Здесь Н. Пурджавати при переводе на английский язык использовал слово *throng* (толпа, толчея): пока не достигнуто единство, влюбленный видит себя и возлюбленную как «толпу», пусть и состоящую всего лишь из них двоих. — *Прим. рус. перев.*

³ См. гл. 3, п. 4.

Комментарий к главе 23

Эта глава посвящена вопросам *ташбих* и *танзих*. О свойствах Бога теологи немало спорили и до Газали. Некоторые приписывали Богу качества, присущие человеку, и таким образом придерживались принципа *ташбих*, в то время как другие объявляли Бога несравнимым ни с одним из Его творений и, следовательно, придерживались *танзих*. Те, кто придерживался первого принципа, назывались *мушаббих*, второго — *муназзих*. Затруднение было вызвано тем, что два эти принципа считались диаметрально противоположными: требовалось быть либо *мушаббих* — и приписывать руки, ноги, очи, уста и тому подобное Богу, либо *муназзих* — и полностью отрицать эти атрибуты.

В этой главе Газали не ставит такой вопрос явно, но очевидно, что имеет его в виду и желает найти собственный ответ. Как мистика, нашего автора не волнуют Божественные свойства сами по себе, но лишь мистические переживания, связанные с ними. Никто не может постичь любовь в ее сущности. Однако когда она являет себя духу на уровне Воображения (*парда-и хийал*), она принимает некий вид на скрижали сердца и обладает определенными свойствами. На этом уровне о любви можно сказать, что у нее есть локон, родинка, очи и т. д.¹ Таким образом, любовь на одном уровне — а именно уровне сущности — превосходит любые определения,

¹ См. главы 37–38.

а на другом уровне, т. е. уровне формы возлюбленной, возможны самые различные определения.

Уже говорилось о том, что влюбленный проходит разные стадии и на каждой стадии дух приобретает определенный опыт. Как можно поначалу подумать, Газали хотел сказать, что на уровне Воображения влюбленный является *мушаббих*, который приписывает любви человеческие качества, а постигнув сущность, становится *муназзих* и отрицает все подобные качества. Однако это не так с точки зрения Газали. Он говорит о *ташбих* на уровне даже более низком, чем уровень Воображения, где влюбленный видит не лик возлюбленной, но другие создания подобными ей. На этой стадии он еще не пребывает в присутствии возлюбленной. Когда же влюбленный переходит на более высокую ступень и узревает возлюбленную, он узнает, что она не похожа ни на что увиденное до сих пор. Именно здесь он становится *муназзих*, и это происходит не потому, что у возлюбленной нет ни очей, ни пушка на щеке, ни родинки и т. д., а потому, что влюбленный избавился от привязанности ко всему иному, нежели возлюбленная.

Поскольку Газали интересуется опытом влюбленного, он не рассматривает эти два принципа как фиксированные и дискретные. Возможно постепенное развитие от *ташбих* к *танзих*. Переход влюбленного от одного принципа к другому непрерывен. Следовательно, можно сказать, что даже между этими двумя принципами есть промежуток, где влюбленный еще не предстоит перед ликом своей возлюбленной, но уже обитает в ее квартале и видит, и воспринимает то, что принадлежит ей, например, собаку в ее квартале, т. е. проявление ее гнева (*кахр*), и пыль ее пути, т. е. знание о ней². Это не

² См. гл. 25.

ташбих, потому что собака и пыль принадлежат ей, но и не совершенный *танзих*, потому что влюбленный еще не узрел возлюбленную и, соответственно, ее несравненность пока не осознана.

Когда влюбленный оказывается в присутствии возлюбленной, он становится *муназзих*. Теперь он мотылек, порхающий вокруг пламени свечи в стремлении достичь *иттихад* (единения). В то время как мотылек кружит над пламенем, он не видит ничего, кроме света, и не чувствует ничего, кроме тепла. Он в высшей степени одинок и движется в пространстве, где существуют только он сам и свет. Поскольку там нет ничего, с чем можно было бы сравнить свет, мотылек не способен описать возлюбленную. Но двое — это все еще множественность. В итоге должно остаться только одно — пламя. Когда мотылек наконец бросает себя в пламя и оно пожирает его, *муназзих* умирает, и, таким образом, задача оказывается решена.

Глава 24

В начале — вопли, вой, стенания, потому что любовь еще не завоевала царство [бытия влюбленного] целиком. Но когда любовная связь достигла совершенства и царство [бытия] влюбленного завоевано любовью, все это стихает¹ и стенания сменяются созерцанием [очертаний возлюбленной], а бытие влюбленного сходит на нет, поскольку скверна заменена непорочностью. Поэт сказал об этом так:

*В начале, когда я был новичком в любви,
Мой сосед не мог заснуть по ночам
из-за моих стенаний.
Но теперь моя боль возросла и стенания затихли.
Когда пламя разгорается, дым убывает.*

¹ Здесь использовано слово *хадис*, под которым подразумевается предмет обсуждения, т. е. вопли, вой, стенания.

Глава 25

Когда влюбленный видит возлюбленную, в нем просыпается волнение; это происходит оттого, что его бытие дано ему взаймы и он оказывается лицом к лицу с не-бытием. В исступлении (*ваджд*) любви его существо трепещет до тех пор, пока он не обретет покой в реальности любви. Однако [это указывает на то, что] он еще незрел. Стоит только зрелости влюбленного достичь совершенства, как при встрече [с возлюбленной] он оказывается отсутствующим для самого себя; когда влюбленный достиг зрелости в любви и любовь завоевала его сокровенную сущность и в итоге возник аванпост соединения¹ (*висал*), бытие влюбленного покидает его соответственно степени его зрелости в любви.

Рассказ

Рассказывают, что однажды люди из племени Маджнуна собрались вместе и обратились к семье Лейлы: «Этот человек умрет от любви. Что вы потеряете, если позволите ему разок взглянуть на Лейлу?» Те ответили: «Мы не скряги в таком деле, однако Маджнун сам не может вынести ее вида». [Так или иначе,

¹ Аванпост союза — это взгляд возлюбленной, который ощущает влюбленный в состоянии знания.

Глава 26

- 1 Причина бегства возлюбленной от влюбленного в том, что единение (*висал*) — не пустяк. Так же, как влюбленный должен посвятить себя [возлюбленной], перестать быть собой, так и возлюбленная должна дать ему согласие на то, чтобы он был влюбленным. До тех пор, пока он целиком не поглощен ею изнутри и не стал ее частью и пока она не заполучила его полностью, возлюбленная бежит от него. Хотя он не понимает этой истины умом посредством внешней (*захир*) стороны знания¹, все же в глубине сердца и души он знает, что этот исполин любви, обитающий в глубинах [океана] его бытия, забирает у него и что приносит ему с каждым дыханием.
- 2 Итак, этот союз (*иттихад*) [который складывается из отношений между влюбленным и возлюбленной] может быть разным: иногда она становится клинком, в то время как он становится ножами, а иногда наоборот. Порой [на самой совершенной стадии любви, когда все различия исчезли] совсем нельзя вынести суждение об этом [союзе, так что нельзя сказать, кто меч, а кто ножны].

¹ *Захир-и илм* — это наиболее низкий уровень мистической осознанности, посредством которой воспринимаются воображаемые формы. См. гл. 29.

Глава 27

- 1 Эта идея [представленная в предыдущей главе] показывает, что если за отделенностью стоит воля возлюбленной, то причиной тому — ее неготовность согласиться на союз. С другой стороны, если за отделенностью стоит влюбленный, то [это потому, что] он еще не отказался от царства [своего бытия] и не покорился любви без остатка.
- 2 Однако может случиться так, что обе стороны уступили и дали согласие [но они еще отделены]; тогда отделенность зависит от веления Момента и это принуждение судьбы (*рузгар*). Так происходит потому, что есть нечто превыше их свободной воли, помимо той [воли], превыше которой не может быть ничего.

Глава 28

- 1 Отделенность — более высокая ступень, нежели союз, потому что если бы не было отделенности, то не было бы и союза. Это происходит еще и потому, что [вообще говоря] разъединение приходит после слияния. Более того, союз [с возлюбленной] — это на самом деле отделенность от самости, так же как отделенность [от возлюбленной] — на самом деле союз с самостью, за исключением случая несовершенной любви, когда влюбленный еще недостаточно зрел.

- 2 И эта ошибка, которую влюбленный совершает под принуждением (*кахр*) любви, заключается в том, что он взыскует собственной отделенности путем уничтожения себя¹ [по собственному почину], ибо [думает, что] союз обусловлен этой отделенностью. Однако вполне может случиться так, что ему не удастся достичь этого² либо из-за неистовства его тружени³, либо из-за чрезмерной ревности.

¹ См. гл. 70.

² Т. е. отделенности, к которой он стремился.

³ Т. е. неистовства (или всепоглощающей силы) любви.

Глава 29

- 1 Пока любовь не превзошла начальную стадию, пищей [влюбленному] в [состоянии] отделенности служит Воображение (*хийал*); т. е. око знания изучает очертания [возлюбленной], запечатленные внутри. Но как только любовь достигает совершенства и эти очертания скрываются во внутренних областях сердца, знание больше не может черпать в нем силы, потому что объект Воображения — и есть средоточие Воображения. Пока любовь не захватила всю эту область [т. е. целиком царство бытия влюбленного], какая-то его часть свободна [от любви] и [это та часть влюбленного, которая] может позволить вести (*хабар*) об этом достичь внешней стороны знания, так что он может быть осведомлен. Но как только завоевано все царство [бытия влюбленного], не остается ничего, что может передавать вести и откуда можно черпать силы.
- 2 Более того, когда любовь проникает внутрь [сердца], внешняя сторона знания не может постичь тайну, скрытую в сокровенном центре сердца (*сирр*). Таким образом, существует бытие¹ без всякого знания о нем, в котором нет ничего, кроме

¹ Или понимание (*йафт*).

любви. [Есть высказывание²:] «Неспособность воспринять восприятие — это тоже разновидность восприятия», [и оно] может указывать на такого рода идею.

² Это высказывание приписывается первому халифу Абу Бакру, и оно будет объяснено далее, в гл. 51.

Комментарий к главе 29

Поскольку знание предполагает двойственность объекта и субъекта, оно не может быть наивысшим состоянием сознания. Знание в этом смысле Газали называет *захир-и илм* (внешняя сторона знания), или *дида-и илм* (око Знания).

Чтобы око могло видеть, между объектом и субъектом восприятия должна сохраняться некоторая дистанция. Знание стоит на берегу и оттуда наблюдает за морем. Море здесь — это любовь, но влюбленный видит лишь его поверхность. Эта поверхность — форма возлюбленной, а такой уровень сознания называется завесой Воображения (*парда-и хийал*). Это не то воображение, которое мы обычно понимаем под этим словом. Это очень высокий уровень сознания. Это уровень свидетельствования и созерцания Образа (*пайкар*) любви, то есть возлюбленной. Таким образом, несмотря на возвышенность Воображения (или сознания, имеющего свойства Воображения), все еще остается двойственность влюбленного и возлюбленной и сохраняющаяся между ними дистанция, поэтому Газали относит это положение к начальной стадии.

На уровне Воображения (*парда-и хийал*) форма возлюбленной проявилась на скрижали сердца влюбленного, что все еще считается завесой, и даже величайшей из завес (*хиджаб ал-акбар*). Эта завеса тоже должна быть сорвана. Когда сердце впитывает форму возлюбленной,

или, пользуясь метафорой Газали, когда влюбленный оставляет морской берег и бросается в воду, предшествующее знание оказывается превзойденным. Влюбленный больше не видит прекрасного бесконечного лика моря, он погружен в воду. Вот что Газали имеет в виду под словом *йафт* (переведено как бытие или осуществление). Это осознание сокровенной, в высшей степени таинственной области сердца. Влюбленный с головой погружен в море Сущности, и его сознание здесь — *хакк ал-йакин* (истинная уверенность)¹ или *илм-и истиграхи* (знание погруженности, т. е. непосредственное осознание в состоянии погружения).

¹ См. комментарий к главе 4.

Глава 30

У влюбленного [как такового] нет внешнего бытия, которое позволило бы ему постоянно осознавать самого себя. Это внешнее бытие — наблюдатель, которому иногда открываются текущие состояния Момента во внутреннем [измерении], а иногда нет. Бывает так, что порой оно¹ являет свою суть наблюдателю, а порой нет. Внутренние измерения² не постигнуть без труда. Это не так уж легко, ибо [во внутреннем бытии] есть покровы, завесы, со-кровища и чудеса. Но объяснить их здесь нельзя³.

¹ Т. е. внутреннее бытие.

² Букв. «миры» (*аламха*).

³ Т. е. наш обыденный уровень сознания не годится для объяснения этих тайн.

Глава 31

- 1 Если ему доводится узреть [возлюбленную] в [своих] снах, то это потому что он повернулся лицом к своей самости. Все его существо¹ стало оком, и око полностью стало лицом, и он обратил лицо к возлюбленной, или к ее очертаниям, запечатленным в его бытии.
- 2 Но вот великая загадка: что бы ни делало влюбленного [влюбленным] — оно неотделимо от любви возлюбленной. Так, близость (*курб*) и отдаленность (*буд*) не скрывают его, ибо длань близости-и-отдаленности не дотягивается до полы его одежд. Найти это место [где близость и отдаленность превзойдены] — одно, а найти внешнее² — нечто иное.
- 3 Теперь, когда влюбленный видит очертания возлюбленной в своих грезах, происходит следующее: он видит нечто на внешнем уровне сердца и, соответственно, сообщает это понимание знанию, таким образом получая представление о том, что скрыто завесами.

¹ Букв. «все его тело» или «его самость целиком».

² Т. е. видимые очертания возлюбленной, отражающиеся на завесе Воображения, которые влюбленный воспринимает в своих грезах.

Комментарий к главе 31

Под сном влюбленного здесь имеется в виду не обычное периодическое прекращение сознательной активности — речь идет о том, что око сердца закрыто для всего иного, нежели очертания возлюбленной. Этот сон — в действительности подлинное Пробуждение. Таким образом, видеть возлюбленную во сне — значит видеть ее образ (*пайкар*) на уровне Воображения. Чтобы подготовиться к подобному переживанию, влюбленному необходимо сосредоточить все внимание в своем сердце: только после этого он может узреть очертания возлюбленной на этом уровне. Под словом «тело» Газали подразумевает не физическое тело, но, скорее, внутренние качества, например, память, воображение, здравый смысл и т. д.

До тех пор, пока влюбленный остается на уровне Воображения, он видит форму возлюбленной на завесе своего сердца. Это не более чем наблюдение за поверхностью океана любви. Понимание влюбленного на этом этапе может быть более или менее полным в зависимости от расстояния между ним и океаном. Когда же он ныряет в океан и сокровенное средоточие его сердца (*сирр*) тонет в любви, влюбленный и возлюбленная становятся неразделимы. В этой точке понятия близости и отдаленности (*курб ва буд*) больше не применимы к нему. О нем нельзя сказать, что он близок к океану — он погружен в него.

Глава 32

- 1 Влюбленный двуличен в отношении сотворенного, себя и возлюбленной. Его двойственность в отношении сотворенного и себя такова, что он довольствуется ложью, которую сам произносит, даже если знает, что лжет. Это происходит потому, что как только разум влюбленного осознаёт единение¹, он ощущает присутствие возлюбленной в [своем] Воображении. Таким образом его разум получает выгоду от этого единения; следовательно, он черпает силы из единения незамедлительно.
- 2 Пока он остается собой из-за своей самости, он не свободен от двойственности и все еще боится порицания. Но едва он оказывается покорён, как страха больше нет и он свободен от всех [подобных] видов двойственности.
- 3 Двойственность [влюбленного] в отношении возлюбленной — это свет любви, освещающий его внутреннее, но влюбленный скрывает внешнее. Доходит до того, что он на какое-то время может скрыть [свою] любовь от возлюбленной, и таким образом продолжит пребывать с ней в любовных отношениях, скрывая это от нее. Однако когда

¹ Букв. «получает сообщение, касающееся союза».

изъян будет устранен и он сдастся, свет воссияет также и на его лице², ибо он уступит ей³ всю свою самость целиком. В этом состоянии все заполняется великолепием Единства; как может его лик оказаться скрытым?

² Т. е. на его внешнем.

³ Т. е. любви; или возлюбленной.

Глава 33

- 1 [Царский] двор любви представляет собой дворец души (*джан*), поскольку там, в Вечности (*азал*), любовь отметила дух клеймом «Разве не Господь ваш Я?»¹. [Следовательно, благодаря этому изначальному клейму на духе] если завесы [сердца] становятся прозрачными, она² воссияет сквозь завесы.
- 2 Но есть здесь и великая тайна, которая заключается в том, что любовь, о которой мы только что рассудили³, приходит изнутри, в то время как любовь сотворенного существа приходит извне. Как бы то ни было, понятно, насколько далеко она может зайти. Ее предел — это перикард (*шагаф*), о котором говорится в Коране в аяте о Зулейке⁴:

¹ Эти слова отсылают к кораническому аяту, согласно которому Бог заключил завет с духами детей Адама и спросил их: «Разве не Господь ваш Я?» (т. е. «ваша Возлюбленная»), на что они искренне ответили: «Да» (Коран 7:171(172)).

² Т. е. любовь.

³ Т. е. изначальная любовь.

⁴ Жена Потифара, которая полюбила пророка Йусуфа.

«Он наполнил ее любовью»⁵. Перикард представляет собой внешний слой сердца, в то время как само Сердце является центральной частью этого царства и озарение любви проникает до самой его глубины.

- 3 Теперь, когда все эти завесы устранены, жаждущей душе (*нафс*) тоже найдется дело. Но этой душе понадобится вся жизнь, чтобы стать на путь любви. Поле битвы мирской суеты и сотворенных существ, вожделений и желаний расположено на внешних слоях сердца⁶; [поэтому] любовь редко достигает [самого] сердца. Нет, этому не бывать.

⁵ Н. Пурджавади приводит этот аят в собственном переводе: «...He has smitten her to the outer layer of the heart with love», что буквально можно перевести как «Он поразил внешние покровы ее сердца с помощью любви». — *Прим. рус. перев.*

⁶ Или на завесах.

Комментарий к главе 33

Необходимо различать два вида любви: Божественную любовь и тварную любовь. Что касается первой из них, то она взросла и принесла плоды в День Завета. Когда Бог сказал духам: «Разве не Господь ваш Я?»¹, — перво-зданная любовь передалась сущностям духов и духи ответили: «Да, мы свидетельствуем...»², тогда любовь вернулась к своему Истоку.

В преходящем мире тварная любовь также возрастает или приносит плоды, и хотя в этом случае она исходит не от духа, но, скорее, возникает посредством внимания и бережного отношения души влюбленного, любовь проникает внутрь влюбленного, преодолевая сперва внешние уровни его сердца, и в конце концов достигает самой сердцевины, области сокровенного (*сирр*). Однако поскольку это чрезвычайно трудная задача, она редко бывает выполнена.

¹ См. *Лаваних*, с. 72.

² Коран 7:171(172).

Глава 34

- 1 Начало любви таково, что влюбленный желает возлюбленную ради себя самого. Сам того не ведая, этот человек [поистине] влюблен в себя через возлюбленную, ибо ищет, как бы ему использовать ее в потакании своеволию. Вот почему говорится:

Я сказал [ей]: «Ныне ты идол, обителище моей души». «Не говори о душе, — сказала она, — коль ты идолопоклонник». «Но почему ты караешь меня мечом доказательства?» — спросил я. «Потому, — сказала она, — что ты все еще любишь самого себя».

- 2 Когда сияет совершенная любовь, наименьший из ее плодов в том, что влюбленный желает себя ради возлюбленной и ставит на кон свою жизнь, дабы угодить ей. Это [воистину] любовь, а все иное [что носит это имя] — бессвязные речи и немощь.

Глава 35

Любовь — людоед. Она поедает человека без остатка. Поглотив человека, она овладевает царством [бытия влюбленного] и становится его владительницей. Когда над совершенством воссияет красота (*джамал*), она проглотит и отчужденность возлюбленной; но это случится много позже.

Глава 36

- 1 Возлюбленная никогда не сближается с влюбленным, и в те моменты, когда влюбленный думает, что он приблизился к ней, и считает, что она приблизилась к нему, [на самом деле] он оказывается еще дальше [от нее]. Так происходит потому, что царство принадлежит ей, а «у царя нет друзей».

Сущность дружбы заключается в равенстве, но влюбленный и возлюбленная не могут быть на равных: влюбленный — сама земля униженности, возлюбленная — сами небеса величия и возвышенности. Если дружба и возникает, то она устроена по воле Дыхания (*нафас*) или Момента¹. Но и тогда эти отношения [не подлинны, но] взяты взаймы.

*Я проглотил столько горечи,
Пока искал твои сладкие уста,
Что она перевесила бы землю и небо.
Даже газель можно приручить, но тебя — никогда,
Хотя я прибегал к тысяче уловок.*

- 2 Как могут сойтись жестокость возлюбленной и приниженность влюбленного? Как могут быть

¹ См. гл. 19.

дружны столь явная самодостаточность (*наз*) того, кого взыскиуют, и нужда (*нийаз*) взыскиющего? Она ему [единственная] поддержка, а он беззащитен из-за нее. Больной нуждается в лекарстве, но лекарство не нуждается в больном, потому что это больной страдает, не получив лекарства, а лекарству нет дела до больного. Вот почему сказано:

*На что способен влюбленный, у которого нет сердца?
На что способен нищий, который перебивается
с хлеба на воду?*

*Цена твоей красоты высока не потому,
что я торгую на этом рынке.*

*Что за потеря для идола,
если у него нет идолопоклонника?*

Глава 37

Любовь в своей реальности седлат не что иное, как скакуна духа (*джан*). Сердце, с другой стороны, — это место сосредоточения ее свойств, в то время как сама по себе¹ любовь защищена своими завесами превосходства. Возможно ли познать ее сущность и свойства? Из всех ее многочисленных тайн лишь одна раскрыта перед оком знания, потому что ни один другой знак и ничто выраженное не может появиться на скрижали сердца. Но в мире Воображения, дабы открыть свой лик, любовь может иногда явить определенный знак, а может и не явить.

¹ Т. е. в своей сущности.

Глава 38

- 1 Иногда знак — это локон возлюбленной, иногда — пушок на щеке, иногда — родинка, иногда — стан, иногда — око, иногда — бровь, иногда — взгляд, иногда — улыбка, иногда — упрек.
- 2 Каждый из этих символов соотносится с той областью во влюбленном, где возникает определенное стремление. Для того, кто черпает силу в облике возлюбленной, знаком любви служит око возлюбленной; так что он защищен от изъянов, поскольку око — драгоценная жемчужина сердца и духа. Таким образом, когда знаком любви в мире Воображения является око возлюбленной, это говорит о том, что стремление родилось в сердце [влюбленного] и духе и оно не подвержено физическим изъянам. Если знаком служит бровь, то стремление рождается в его духе [вместо сердца и духа]. Но перед этим стремлением предстанет передовой отряд благоговейного трепета, ибо бровь придана оку.
- 3 Таким же образом каждый из остальных знаков [или свойств] в физиогномике любви означает духовное или физическое стремление, или несовершенство, или изъян, ибо у любви есть разные знаки для каждой из внутренних скрижалей, и эти

свойства являются ее знаками на скрижали Воображения. Поэтому ее свойства говорят о степени любви [влюбленного].

Комментарий к главе 38

Описание очертаний возлюбленной и ее форм стало одним из самых распространенных литературных приемов у персидских поэтов-суфиев. Существует множество книг и трактатов на персидском, в которых разъясняется метафизическое значение этих терминов, как, например, в *Гулшан-и раз* Махмуда Шабистари и *Истилахат*, труде, авторство которого приписывается Фахр ад-Дину Ираки. На эти два трактата, как и на более поздние работы¹, некоторое влияние оказало учение Ибн Араби, но при изучении идей Ахмада Газали мы поступили бы верно, обратив внимание на то, что по этому поводу хотели сказать он сам или его ближайший ученик Айн ал-Кузат Хамадани.

В своей книге о *сама* — *Баварик ал-илма* — Газали попытался вкратце объяснить значение этих черт: «...если [в суфийском собрании] певец поет о пушке на щеке, родинке и стане возлюбленной, их следует воспринимать так, будто они означают пушок на щеке, родинку или стан Пророка (да благословит его Бог, мир ему)»². Это очевидно эзотерическое толкование символов.

¹ Например, *Мишвак* Мухсина Фаиза Кашани. См. A. J. Arberry, *Sufism*. London, 1963, pp.

² Al-Ghazzali, Majd al-Din al-Tusi. *Bawariq al-ilma*. (Included in *Tracts on Listening to Music*). Trans. by James Robson, London, 1938.

В *Саваних* Газали сказал, что эти черты относятся к проявленности любви на уровне Воображения. Конечно, если подразумевается, что Пророк — это Свет Мухаммада, мы приблизимся к эзотерическому значению. Именно об этом на самом деле писал Айн ал-Кузат в своем *Тамхидат*³.

Согласно ему, пушок на щеке и родинка возлюбленной — не что иное, как Свет Мухаммада над Светом Единого, ибо первой вещью, сотворенной Богом, согласно пророческой традиции, был этот Свет. Любой, свидетельствующий этот Свет, становится совершенным верующим, или, как парадоксальным образом называет его Хамадани, «неверующим мусульманином» (*мусалман-и кафир*). Это та стоянка, где видна реальность *Мухаммад расул Аллах* («Мухаммад — пророк Его»), запечатленного на пороге *Ла иллаха илла Ллах* («Нет бога, кроме Бога»).

До сих пор Хамадани объяснял значения лишь пушка на щеке и родинки. Касаясь значения локона и брови, он вводит неортодоксальную доктрину Иблиса, которую мог почерпнуть у Ахмада Газали.

Ни одно лицо не может быть совершенным, если все его части не соединены в гармонии. Пушок на щеке и родинка несовершенны, если их не сопровождают другие черты, например, локон и бровь. Эти черты символизируют Свет Иблиса (Сатаны). Этот Свет в противоположность Свету Мухаммада — темный Свет⁴.

Влюбленный имеет дело с обоими этими Светами. «Ужель ты не понимаешь, — восклицает Хамадани, — что во время ежедневной молитвы обязательны слова: “Ищу прибежища в Аллахе от проклятого Сатаны”»⁵?

³ *Тамхидат*, с. 115-22.

⁴ См. там же, с. 190.

⁵ Там же, с. 121.

Сатана — страж ворот Его Божественного величия. На уровне Воображения, он, помимо всего прочего, — бровь, защищающая око.

Здесь необходимо заметить, что оба Света — Мухаммада и Иблиса — представляют собой свойства Сущности — *Джамал* и *Джалал*. На завесе Воображения отражаются только атрибуты. Сущность никогда не проявляется на этой завесе, ибо, как сказал Ахмад: «Она надежно защищена своими завесами Превосходства»⁶.

Мы рассмотрели метафизическое значение некоторых свойств и черт лика возлюбленной. Каждое из свойств в конечном счете представляет собой свет любви, отраженный на завесе Воображения влюбленного. Следующий вопрос — психологическое состояние влюбленного, познающего каждый из этих светов. Мы знаем, что психологические состояния влюбленного различаются в каждом конкретном случае. Иными словами, субъект каждого переживания отличается по мере того, как меняется объект. В широком смысле, объект переживания — это возлюбленная, а субъект — влюбленный. Но в более узком смысле, объект переживания — это одна из черт возлюбленной, а субъект — один из центров сознания во влюбленном. У влюбленного есть различные центры, с помощью которых он воспринимает разные света. В данной работе Газали говорит о четырех: перикард (*шагаф*), сердце (*дэл*), дух (*рух*, или *джан*) и средоточие сокровенной тайны (*сирр*). О каждом из них⁷ говорится, что у него есть свое устремление,

⁶ См. гл. 37.

⁷ В *Баварик* (с. 99) говорится, что этих центров, или рангов, ровно девять: сердце (*калб*), ум (*акл*), дух (*рух*), душа (*нафс*), сознание (*сирр*), человеческая сущность (*джаухар-и инсани*), память, внутренняя область сердца (*фуад*) и перикард (*шагаф*).

а источник устремленности известен по типу характерной черты, которую влюбленный видит на завесе Воображения. По мере того, как источник притязаний влюбленного и устремленность изменяются — и становятся более утонченными — объект переживания, т. е. черты возлюбленной, тоже изменяется, пока в конце концов не будет получен ответ на все устремления влюбленного. Таким образом, получив полное удовлетворение, влюбленный продвигается за пределы завесы Воображения, где больше нет ни черт, ни самой возлюбленной, где все, что существует, — это любовь.

Глава 39

- 1 Когда реальность любви оказывается проявленной, скорее влюбленный становится питанием для возлюбленной, нежели возлюбленная становится питанием для влюбленного. Так происходит потому, что влюбленный может поместиться в зобе возлюбленной, а возлюбленную в зобе влюбленного не удержать. Влюбленный может быть всего лишь единственным волоском в локоне возлюбленной¹, однако влюбленный не удержит и единого волоска возлюбленной и [по причине этого величия] не может вместить ее [внутри себя].
- 2 Мотылек, влюбившийся в пламя, питается [пламенем], пока находится на некотором расстоянии от его света. Внешняя граница свечения гостеприимно приветствует мотылька и приглашает его к себе, и мотылек продолжает свой полет любви с помощью собственных крыльев усилий в воздухе своей устремленности к огню. Однако полет необходим лишь для того, чтобы мотылек достиг огня. Едва он касается его — и движение вперед прекращается. Теперь пламя надвигается на него. Помимо того, свет более не питает мотылька², но пламя

¹ См. гл. 19, п. 4.

² Поскольку оказывается слишком близко к пламени.

получает свою подпитку³. И это великая тайна. На мгновение мотылек становится собственной возлюбленной⁴. Это его совершенство. Весь полет и кружение совершаются ради этого мгновения. Ах, когда же это случится?! Мы уже пояснили, что суть единства — именно в этом [самоуничтожении]. Свойство «пламенности» привлекает мотылька на какое-то время, но вскоре отправляет его вратами «пепельности». Это средство предназначено единственно для того, чтобы достигнуть возлюбленной. Существование и его свойства — не более чем орудия на этом пути. Вот [эта идея]: «Ты растратил жизнь, пестуя свою внутреннюю (*батин*) природу, но что же случилось с исчезновением в Единстве (*таухид*)?»⁵.

- 3 У влюбленного нет ничего, что могло бы стать орудием единения. Такое орудие может принадлежать лишь возлюбленной.

Это тоже великая тайна: единение есть степень (*мартаба*) возлюбленной и ее привилегия. [С другой стороны] разделенность есть степень влюбленного и его привилегия. Соответственно, существование влюбленного есть орудие разделенности, а существование возлюбленной есть орудие единения. Сама любовь, в своей Сущности, свободна от любых привязанностей или изъянов, ибо у любви нет свойств единения или разделенности. Это

³ Т. е. топливо.

⁴ Букв. «на одно дыхание».

⁵ Это ответ Халладжа некоему выдающемуся суфию, который говорил с ним о своих духовных достижениях. Эту историю можно найти у Худжвири, с. 204.

свойства влюбленного и возлюбленной. Таким образом, единение есть степень величия и славы возлюбленной, в то время как разделенность есть степень самоуничтожения и нищеты влюбленного. Следовательно, орудие единения может принадлежать возлюбленной, а орудие разделенности — влюбленному. Существование влюбленного есть одно из орудий разделенности.

В твоей любви мое одиночество бесконечно⁶.

Где взять орудия единения тому, чье существование, проистекающее из множественности, и есть орудие разделенности?

- 4 Основание единения — не-существование, а основание разделенности — существование. До поры до времени, пока за свидетельствующей уничтожение (*шахэд ал-фана*⁷) ухаживают, есть надежда на единение, но когда любимая уходит прочь, реальность разделения бросает свою тень и единение становится невозможным, потому что у влюбленного не может быть орудия единения; ибо это задача возлюбленной.

Рассказ

Рассказывают, что в один прекрасный день султан Махмуд⁸ сидел на троне в своем дворце. Тут появился некий человек с лотком соли в руках. Он вошел в середину толпы, собрав-

⁶ См. гл. 3, п. 4.

⁷ Т. е. за возлюбленной. — *Прим. рус. перев.*

⁸ Султан Махмуд из Газны (прав. в 389/999–421/1030).

шейся в ожидании приема и стал громко выкрикивать: «Кто купит соль?!» Никогда еще султан не был свидетелем такого [возмутительного] поведения. Он велел схватить этого человека и, отослав собравшихся прочь, спросил его: «Невежа! С чего ты взял, что дворец Махмуда подходит для зазывания покупателей соли?»

Тот человек ответил: «О благородный муж, я здесь ради Айаза⁹, а соль — всего лишь предлог».

Махмуд сказал: «О бродяга, кем ты себя считаешь, чтобы запускать свою руку в одну чашу с султаном? [Собеседники должны стоять на одной ступени, но мы отнюдь не равны]. Я владею семью сотнями слонов и царством размером с целый мир и дворцом, а у тебя даже хлеба нет на вечер!»

На это человек сказал: «Не продолжай! Все эти вещи, которыми ты обладаешь и которые перечислил, — орудия единения, но не любви. Орудие любви — это беспредельно страдающее сердце¹⁰, и мое именно таково, как требуется для этого дела. Нет, о Махмуд,

⁹ Айаз ибн Аймак Абу ал-Наджм (ум. 499/1059) был приближенным султана Махмуда. В персидской литературе есть множество историй о его любви и верности Махмуду, а сам Газали приводит в этой книге две истории о нем. В суфийских историях Айаз обычно предстает образцом преданности.

¹⁰ Букв. «опаленное сердце».

в моем сердце нет места семи сотням верблюдов, и я не занимаюсь подсчетами и управлением имуществом. Вместо этого мое сердце пусто и пылает любовью к Айазу. О Махмуд, ведома ли тебе тайна этой соли? Тайна в том, что котлу твоей любви нужна соль для соскабливания (*таджрид*) твоей самости и развенчания, ибо ты столь деспотичен. И вспомни слова небесного воинства [когда они слышали, как их Господь вот-вот поставит человека Своим наместником на земле, ангелы сказали]: “Мы возносим хвалу Тебе и святим Тебя”¹¹. На что Господь сказал шести сотням павлиньих перьев¹²: “С вас нужно соскоблить вашу самость. Но сделав это, вы бы перестали быть теми, кто вы есть; кроме того, вам не дано власти избавиться от ваших самостей”¹³.

«О Махмуд, — продолжил тот человек, — чего стоят семь сотен слонов и страны Синд и Хинд, когда Айаза нет рядом, и возможно ли, чтобы все это заняло место одного волоска с его головы?»

Махмуд ответил: «Нет».

¹¹ Коран 2:28(30).

¹² Т. е. ангелам. Их назвали так за их гордыню. Я не встречал нигде в других текстах, чтобы ангелов называли *пар-и тавуси*, но их называли *тавус паран-и ахзар* в других источниках.

¹³ В Коране звучит так: «Поистине, Я знаю то, чего вы не знаете!» (2:28(30)).

Глава 40

- 1 С точки зрения истинной природы любви возлюбленная ничего не обретает и ничего не теряет от любви [влюбленного]. Однако благодаря этой свойственной ей щедрости любовь соединяет влюбленного с возлюбленной. Влюбленный неизменно есть объект, который созерцает возлюбленная, и этому служат узы любви.
- 2 Вот почему разделенность, которой желает возлюбленная — это единение превыше того единения, которого желает влюбленный. Ибо когда разделенности желает возлюбленная, то [здесь возникает двойственность созерцающего и того, что он созерцает; так что] влюбленный становится объектом созерцания для сердца возлюбленной и объектом ее воли и устремленности. С другой стороны, когда влюбленный желает единения, никакого созерцания нет и ей вовсе нет дела до него.

Это высокая ступень мистического познания [и если вам это понятно, то вы проникли в суть реальности единения и разделенности], но никто не в силах познать это до конца. Таким образом, созерцание возлюбленной влюбленного есть шкала для изучения степеней и качеств любви: совершенно ли ее состояние, усиливается ли она или ослабевает.

Глава 4]

- 1 Вся мощь, деспотизм, самодостаточность и гордость на стороне любви образуют свойства возлюбленной, в то время как уничтожение, слабость, униженность, нужда (*ифтикар*), бедность и беспомощность — жребий влюбленного. Следовательно, пропитание любви состоит из свойств влюбленного, потому что любовь — владыка судьбы влюбленного. [Таким образом, то, что служит пропитанием любви, зависит от того, какова] судьба влюбленного. И это¹ подвержено изменениям в Моменте.
- 2 Далее, свойства возлюбленной не проявляются сами по себе, пока их противоположности не проявятся во влюбленном, например, ее самодостаточность не проявит себя, пока в нем не проявится нищета, и подобным же образом другие свойства проявляют себя только тогда, когда соответствующие свойства обнаруживаются во влюбленном.

¹ Т. е. то, что досталось в удел влюбленному; другими словами, свойства влюбленного не всегда одинаковы.

Комментарий к главе 41

Поскольку первопричиной обоих — и влюбленного, и возлюбленной — является любовь, у них одна сущность и, если речь идет о сущности, они сами являются любовью. Несмотря на то, что они едины относительно сущности, влюбленный и возлюбленная тождественны не во всех отношениях, они отличаются друг от друга иными свойствами, которыми каждый из них обладает. Свойства, приданные одному из них любовью, представляют собой точные противоположности свойств, приданных любовью другому. Положительные качества или свойства даны возлюбленной, а отрицательные — влюбленному. Поэтому она богата, а он беден, она возвышена и благородна, он попран и унижен. Положительные свойства возлюбленной зависят от качеств влюбленного. Как возлюбленная становится возлюбленной, когда есть влюбленный, так и ее, например, богатство и самодостаточность обнаруживаются тогда и только тогда, когда соответствующие противоположные качества — бедность и нужда — проявляются во влюбленном.

Здесь можно заметить, что архетипический пример возлюбленного в школе Ахмада Газали — это Мухаммад (букв. «восхваляемый»), и именно благодаря этому он был превознесен и избран Богом, в то время как архетипический пример влюбленного — Иблис (Сатана), который, соответственно, был проклят и навлек на себя презрение со стороны своего возлюбленного — Бога.

Глава 42

- 1 Поскольку это как раз такой случай¹, влюбленный и возлюбленная — это пара противоположностей. Следовательно, им не сойтись вместе, пока не выполнено одно условие, а именно: принесение [влюбленным] себя в жертву и [его] исчезновение (фана). Вот почему сказано:

*Тот зеленый идол,
Глядя на мое пожелтевшее лицо, сказал:
«Не надейся более достичь единства со мной,
Ибо твой облик стал противоположным моему:
Твой цвет — цвет осени, мой же — весны».*

¹ Т. е. проявление свойств возлюбленной обусловлено проявлением свойств влюбленного.

[т. е. хозяином], а возлюбленная — служанкой, так что в [их] единении ее обнимал бы влюбленный, то совершил грубую ошибку [думая подобным образом], потому что реальность любви украшает возлюбленную ожерельем владычества и снимает перстень служения [с ее пальца].

- 3 Возлюбленной нельзя обладать. Именно поэтому те, кто похвально своей духовной нищетой, теряют сердца и души [на поле битвы любви] и рискуют своей верой, своими мирскими благами и своей судьбой. Они идут на все, не привязываясь ни к чему, не боятся потерять даже голову и попирают [свой шанс на блаженство] в этом мире и ином. Но когда дело доходит до самой любви, эти люди [несмотря на все их безрассудство] никогда не рискуют возлюбленной; они не способны на это. Ибо рисковать можно только тем, чем обладаешь, но не обладателем. Возлюбленная — обладатель.
- 4 Длань свободы никогда не дотянется до покрова любви и влюбленности¹; [потому что] так же, как все привязанности отсечены там, например, в свободе нищеты, так и все непривязанности обрачиваются привязанностями здесь, т. е. в рабстве любви².

¹ Т. е. влюбленный и его любовь никогда не могут быть свободны.

² Т. е. вся свобода и непривязанность, которые обретены на стоянке нищеты, превращаются в рабство по отношению к возлюбленной. См. также гл. 60, п. 2.

5 Коль эти идеи постигнуты, [тебе дозволено будет узнать, что] только когда любовь в своем могуществе проявится, тогда влюбленный поймет, что его телесность³ и его существование — [поистине] ему в убыток, посредством которого он избавится от любого несовершенства и будет исцелен от [самой идеи] обретения и потери.

³ *Бар* — букв. «высота» или просто «тело»; также может означать «плод» или «прибыль».

Комментарий к главе 43

В 42-й и 43-й главах говорится о том, что возлюбленная и влюбленный представляют собой пару противоположностей. Здесь подчеркивается, что их существенные свойства — это отсутствие нужды и нищета. Под нищетой влюбленного подразумевается его полная отделенность. Когда он полностью реализует это свойство, то в самом деле освобождается от всего, кроме возлюбленной. В тот момент, когда он достигает вершины освобождения, влюбленный ступает в долину покорности (*бандиги* или *убудиййат*). Это состояние на одну ступень выше ступени нищеты. Мухаммад (мир ему и благословение) преодолел обе эти стоянки. Согласно автору *Лаваих*¹, его духовная свобода и непривязанность в нищете выражена следующим стихом Корана: «Не уклонилось его зрение и не зашло далеко»², а его покорность Богу — в стихе: «...и (Бог) открыл Своему рабу (Мухаммаду) то, что открыл»³.

Бандиги, хотя это и значительное достижение в духовном странствии, еще не является последним этапом или целью. На этой стадии все еще существует двойственность Господа (*Рабб*) и слуги. Когда все шире распространяется сияние величия любви, само существование влюбленного сходит на нет и таким образом обретается

¹ С. 93.

² Коран 53:17.

³ Коран 53:10.

единство (*таухид*). Таково значение мистического соединения (*висал*), которое не имеет отношения к эротическим отношениям между возлюбленной (которой обладают) и влюбленным (который овладевает).

Глава 44

Чтобы влюбленный мог получать пропитание от возлюбленной, сердце [влюбленного] должно было бы обладать способностью вместить его. Но поскольку быть влюбленным — значит быть бессердечным, как может это случиться? Откуда же бессердечный получит пищу? [Сначала] она разрывает его сердце, а (потом) посылает пропитание, но прежде, чем он вкусил его, она забирает пищу обратно. Я говорю здесь о пропитании из [самого существования] возлюбленной, а это совсем иное. Я не имею в виду пропитание для Воображения (*пиндар*), т. е. речи для [сокровенного] уха и красоту для [сокровенного] oka, потому что [питанием Воображения] служит не опыт [совершенного] единения. Не на этой странице¹. [Используя метафору, можно сказать, что] много было таких, кто смотрел на солнце, а солнце заливало этот мир своим светом, но никто не смог съесть и кусочка солнца. Итак, будь начеку, чтобы не ошибиться.

¹ Значение этого предложения не совсем ясно. Предполагаю, что автор имел здесь в виду следующее: «Единение — оно же единство — не переживается и не может переживаться в царстве Воображения, в котором существует двойственность субъекта и объекта».

Глава 45

- 1 Любовь такова, что жестокость возлюбленной, пока влюбленный пребывает [с последней] в единении, служит причиной тому, что любовь [влюбленного] возрастает и [таким образом] служит топливом для огня любви. Так происходит потому, что пропитание любви обеспечивается жестокостью [возлюбленной], следовательно любовь возрастает, и это продолжается, пока они пребывают в единении. Но в разделенности жестокость возлюбленной — помощь и утешение. Так происходит до тех пор, пока у него есть воля и какая-то частица его [все еще] существует и взирает на происходящее.

- 2 Лишь только он оказывается совершенно укрощен любовью, а власть и совершенство любви полностью овладели царством [его бытия], ни возрастание, ни убывание более не сказываются.

*Ни скорбь, ни даже сотни скорбей не заставят меня
покинуть друга¹.
Я дал обет любви, который буду ревностно хранить.*

¹ Т. е. возлюбленную или, возможно, саму любовь.

Комментарий к главе 45

Влюбленный подвержен единению и разделенности, среди прочих состояний, пока он подвластен Моменту (гл. 19). В каждом из этих состояний жестокость возлюбленной приносит разные результаты: в единении возлюбленная пытается при помощи жестокости погасить самость влюбленного (гл. 20), в то время как в разделенности он находит в ее жестокости покой. Но когда самость влюбленного окончательно угасла, а любовь полностью овладела его бытием, он становится повелителем Момента, и на этом уровне любовь не может усилиться или ослабеть.

Глава 46

Тайны любви сокрыты в буквах слова любовь — *ишк* (عشق). *Айн* (ع) и *шин* (ش) — это любовь — *ишк*, а *каф* (ق) символизирует сердце — *калб* (قلب). Когда сердце не погружено в любовь, его биение приостанавливается¹. Когда оно влюбляется, то узнает [о своем предназначении]. Любовь начинается с очей и видения. На это намекает буква *айн*² в самом начале слова *ишк*. Затем любовь пригубливает вина — *шараб* (شراب), насыщенного страстным желанием — *шаук* (شوق). На это указывает буква *шин*. Затем он умирает для самого себя и рождается в ней; буква *каф* предполагает, что [он] оживает — *кийам* (قيام) — в ней. Кроме этого, в [различных] сочетаниях этих букв [*айн*, *шин* и *каф*] есть немало тайн, но для пробуждения и сего довольно. Для разумного человека достаточно приоткрытой двери.

¹ Т. е. оно не выполняет надлежащую функцию.

² *Айн* — око. — Прим. рус. перев.

Комментарий к главе 46

Символизм этих букв алфавита и их связь со смыслом слова — идея для суфизма не новая, и она играет значительную роль в школе Ахмада Газали. В *Баварик*¹ автор объясняет значение *сама* (слушание музыки) при помощи различных комбинаций букв, составляющих это слово. В данной главе Ахмад открывает некоторые тайны любви при помощи символического значения букв слова. Арабо-персидское слово *ишк* состоит из трех букв: *айн*, соответствующей греческому диакритическому знаку «*ς*», *шин*, звучащей как «ш», и *каф*, представленной звуком «к». Газали с самого начала берет только две первые буквы и говорит, что они одни представляют любовь. Их объединяет третья буква *каф*, обозначающая сердце (*калб*). Идея здесь заключается в том, что буква (или две) могут представлять некую вещь, название которой начинается с этой буквы (или тех букв). В этом случае, *айн* и *шин* — первые буквы слова *ишк* (любовь), а *каф* — первая буква слова *калб* (сердце). Следовательно, любовь и сердце — это два сущностно соединенных элемента, так же как соединены буквы *айн*, *шин* и *каф*.

Другой способ объяснить тайны любви: нужно взять каждую из букв по отдельности и рассмотреть другое слово, начинающееся с этой буквы. Например, *айн* —

¹ С. 103–104.

первая буква не только в слове *ишк*, но и в арабском слове *айн* (око). *Шин*, вторая буква *ишк*, — это первая буква слова *шараб* (вино), а также слова *шаук* (томление), в то время как *каф* — первая буква слова *кийам* (воскресение). Порядок этих букв, конечно, очень важен. Любовь начинается со взгляда, затем она пьет вино томления, пока не опьянится полностью, и, наконец, после уничтожения своей самости влюбленный существует за счет самости возлюбленной (см. гл. 18).

Глава 47

- 1 Знай же, что влюбленный — враг, а не друг, и возлюбленная — тоже враг, а не друг. Причина в том, что дружба зависит от уничтожения их индивидуальных свойств. Пока существует двойственность и каждый из них остается собой посредством ее или его собственной самости, враждебность абсолютна. Дружба [возникает] в согласии. Следовательно, никогда тому не бывать, чтобы влюбленный и возлюбленная стали друзьями, ибо они не способны на это. И боль [которую испытывает влюбленный] в любви происходит от того, что дружба недостижима. О Боже, как найти место для атрибутов существования в сумятице базарной толчеи¹?
- 2 Итак, ты познал, что боль в любви искренна, а утешение берется взаймы. Поистине, искреннее утешение в любви невозможно.

¹ См. гл. 23, ч. 3.

Глава 48

- 1 Знай, что все в человеческом организме имеет свое предназначение, а что не исполняет предназначения — то бесполезно. Функция ока — видеть; при неспособности видеть глаза бесполезны. Предназначение уха — слышать; при глухоте уши бесполезны. Подобным же образом каждый из органов имеет свое предназначение. Предназначение сердца — любить¹; в отсутствие любви оно бесполезно. Когда сердце охватывает любовь, у него тоже появляется предназначение. Отсюда следует, что сердце было создано для любви и влюбленности и не ведает ни о чем ином.

- 2 Те слезы, что сердце посылает очам, — передовой отряд его взывания (*талаб*); их посылают вперед, чтобы раздобыть новости о возлюбленной. Ибо любовь начинается с очей. Сердце отправляет своих поверенных к очам, дабы объявить, что «раз эта печаль пришла через вас, то и мое пропитание² должно придти тем же путем».

¹ См. гл. 46.

² Т. е. новости о возлюбленной.

Глава 49

- 1 В любви есть одна удивительная ступень, на которой человек, испытывающий любовь, свидетельствует свое собственное Дыхание (*нафас*), ибо Дыхание — вдох и выдох — становится скакуном возлюбленной, ведь она обитает в сердце, а Дыхание может перенимать у сердца ее цвет и впитывать ее аромат.
- 2 Именно здесь [влюбленный] поворачивается лицом к собственной самости и перестает заботиться о чем бы то ни было внешнем — до такой степени, что [увлеченный Дыханием, он даже не заметит прихода возлюбленной¹ и] только если возлюбленная попытается занять его своей самостью, он не устоит. Поскольку свидетельство Дыхания дарует влюбленному облегчение и тем самым он избавляется от бремени, на него будет возложено бремя лицезреть возлюбленную и так ляжет тень восстановленной ею справедливости.

Когда пропитание отыскивается за внутренними дверями, оно [достается] легко, но страдать от самовосхваления (*наз*) возлюбленной тяжко.

¹ Предложение в скобках появляется только в поздних рукописях, где заменяет следующее предложение из более ранних.

*Редко я прохожу мимо двери твоего дома,
Ибо опасаясь твоей стражи.
О кумир, ты в моем сердце и ночью, и днем.
Когда бы я ни пожелал тебя, я взираю на сердце.*

- 3 Не думай, что вся стража снаружи; это было бы легко [снести]. Стража — это на самом деле знаки красоты² и царства любви, которые не внушают опаски, но и нет места, куда можно сбежать. Испытывающий страх перед этим царством не сможет снискать должного пропитания, ибо оно будет смешано с дрожью сердца и трепетом (*хайбат*) духа.

² Например, кокетливый взгляд (*киришима*), самовосхваление (*наз*) и т. д.

Глава 50

Если и найдется способ влюбленному снискать пропитание от [самой] возлюбленной, то только в том случае, когда [разум его] отсутствует в мире проявленного (*алам-и захир*), что похоже на состояние опьяненности (*сукр*), в котором нет сотоварища, но есть пропитание. Это отсутствие подобно действию зелья, которое ведет к утрате чувств, [и это отсутствие чувств переживается] так, что влюбленный может установить дружеские отношения с передовым отрядом стражи возлюбленной¹:

*В моем сне твой образ — мой утешитель
и сотоварищ.*

*О кумир, не буди меня от этого сна,
Ведь у тебя много стражей;
Оставь нас с образом, но без стражи.*

¹ Т. е. с формой возлюбленной в мире Воображения.

Глава 51

Любовь — это своего рода опьяненность (*сукр*), высшая степень которого оберегает влюбленного от того, чтобы узреть и постичь возлюбленную в ее совершенстве. Причина в том, что любовь — это опьяненность, познаваемая органом [сокровенного] восприятия, следовательно, опьяненность не допускает безупречности восприятия. И вместе с тем здесь скрыта возвышенная тайна. Пока подлинная сущность влюбленного целиком занята восприятием сущности возлюбленной, может ли он распознать ее свойства и свидетельствовать их? Но даже воспринимая их, нельзя воспринять само восприятие. Вот каков смысл слов: «Неспособность воспринимать воспринимаемое — это тоже восприятие»¹. Эта идея — одна из удивительных тайн, о которой сказано:

*О идол, ты всегда со мной
Во времена печали и радости.
Клянусь Богом! Я все еще неспособен
Описать твое великодушие.*

¹ См. гл. 29, п. 2.

Глава 52

Хотя возлюбленная присутствует и свидетельствует и сама свидетельствуема возлюбленным, все зависит от того, продолжит ли влюбленный отсутствовать [по отношению ко всему иному]. Потому что если присутствие (*хузур*) возлюбленной не ведет к полному отсутствию (*гайбат*) влюбленного — как это случилось с Маджнуном в одной из историй¹ — это не что иное, как помрачение (*дахшат*).

[Это состояние] подобно [состоянию] человеку из Нахр ал-Муалла, который любил женщину в Карахе² и [дабы пересечь реку между ними] нырял в воду и приходил к ней каждую ночь. Однажды он увидел родинку у нее на щеке и сказал: «Откуда взялась эта родинка?» Она ответила: «Эта родинка у меня с рождения. Но ради Бога, не заходи сегодня в воду». Он [не послушал] прыгнул в воду и умер от холода, ибо пришел со своей самостью³

¹ См. гл. 25.

² Нар ал-Муалли и Карах — два района Багдада, расположенные на противоположных берегах реки Тигр.

³ Или своим эго.

и поэтому увидел ту родинку. Это великая тайна,
и на нее указывают стихи:

*Я не ведаю ни о том, что влюблен, ни о любви,
Ни о себе, ни о возлюбленной.*

Глава 53

Поскольку очи всех интеллектов не в состоянии узреть дух, его сущности и его реальности и поскольку дух — это раковина любви, можно ли постичь скрытую в раковине жемчужину иначе, нежели путем притворства?

*Любовь сокрыта, и никто никогда не видел ее
явленной.
Долго ли будет звучать пустая похвальба
влюбленных¹?*

¹ См. гл. 3, п. 3.

Глава 54

[Царский] двор любви — это дворец души (*джан*¹), двор красоты — это око возлюбленной, дворец воздаяния любви (*сийасат*²) — это сердце влюбленного, двор страданий влюбленного — тоже сердце влюбленного, а двор самовосхваления (*наз*³) — это игривый взгляд возлюбленной. Нужда (*нийаз*) и приниженность могут украшать (*халйе*⁴) лишь влюбленного.

¹ См. гл. 33, п. 1.

² См. гл. 37.

³ См. гл. 11 п. 1.

⁴ Вместо *халйе* (украшение) в большинстве рукописей используется слово *хила* (хитрость или заговор), которое тоже уместно. См. также гл. 41, где говорится, что униженность или приниженность и нужда — удел влюбленного.

Глава 55

В первой главе мы говорили, что любви нет нужды обращаться в определенном направлении, чтобы быть любовью. Теперь же знай, что «поистине Бог прекрасен, и Он любит красоту»¹. Следовательно, должно либо любить [саму] эту красоту, либо влюбленного в эту красоту. Это великая тайна. Все, что они² видят, знают и желают — это место, где пребывает Его созерцание, воздействие красоты и место, где пребывает Его любовь, и ничто иное их не заботит. Может случиться и так, что влюбленный сам не сознает этого, но его сердце ищет место пребывания красоты и созерцания, пока не найдет его.

¹ Это высказывание обычно приписывается Пророку.

² Т. е. влюбленные.

Глава 56

Для влюбленного нет ничего приятнее, чем увидеть возлюбленную согласно велению Момента¹, когда она беспечна и не ведает о том, что он испытывает крайнюю нужду в ней. Потом он будет умолять, упрашивать и заклинать ее, взывать о помощи и увещевать.

Если она отзывается лишь спустя некоторое время, то знай — [причина в том, что] она питается этим состоянием. Поистине это огромная радость, но тебе она неведома².

¹ См. гл. 19.

² Т. е. тебе как влюбленному никогда не познать этот вид радости, доступный возлюбленной — видеть, как влюбленный молится ей, упрашивает ее и т. д.

Глава 57

Истинная любовь¹ — дворец святости, покоящийся на абсолютной безупречности и чистоте; она свободна от любых случайностей и изъянов и чужда незавершенности². Причина в том, что ее началом стали слова [Бога] «Он любит [их]»³ и [в этой любви], безусловно, невозможны изъяны или незавершенность⁴. Следовательно, если где-то есть следы идей изъяна или незавершенности, то эти идеи пришли извне; они второстепенны, чужды (*лашкари*⁵) и взяты взаймы.

¹ Т. е. Божественная любовь в противопоставление тварной любви. См. гл. 33 и комментарии к ней.

² Т. е. не нуждается ни в чем, самодостаточна.

³ Коран, 5:59(54). См. гл. 1 п.1.

⁴ Поскольку изначальная любовь была любовью Бога к человеку, а Бог абсолютно свободен от несовершенства, любовь в своей основе также свободна от изъяна.

⁵ *Лашкари* букв. означает кого-то или что-то, имеющее отношение к ратной службе. Поскольку войско располагалось на постой за пределами городской черты, слово *лашкари*, вероятно, приобрело значение «чуждый, внешний».

Глава 58

- 1 Корень любви растет из бесконечного предсуществования. Точка буквы бэ (ب) из выражения *йухиббухум* [Он, т. е. Бог, любит их]¹ была брошена, словно семя, в почву *йухиббунаху* [они любят Его]; нет, эта точка была брошена в *хум* [«их»], пока прорастало *йухиббунаху*. Когда нарцисс любви всходил, природа семечка была той же², что и природа плода, а плод был той же природы, что и семечко.
- 2 Когда сказано: «Слава мне!» или «я — Абсолют!»³, то [восклицания были исторгнуты] из того корня. Это были слова либо точки, либо владыки точки; или восклицание⁴ было вызвано плодом, но плод был тот же, что и само семечко.

¹ См. гл. 1 п. 1.

² *Хамранг* букв. означает «того же цвета».

³ В обоих высказываниях говорящие притязают на отождествление с возлюбленной (т. е. с Богом).

⁴ См. гл. 18, п. 3.

Глава 59

- 1 Признак безупречности любви проявляется в том, что возлюбленная становится печалью влюбленного и эта ноша ему больше не под силу, он не может выдержать бремя и останавливается в ожидании у двери уничтожения (*нисти*). В непрерывной печали проявляется непрерывное свидетельство.

*Больше нет таких обездоленных, как я,
Ибо я в печали и когда лицезрею тебя, и когда не вижу.*

Более того, он не ведает другого места, где мог бы дышать, кроме не-существования. Но дверь не-существования для него затворена, ибо его существование зиждется на ее самосуществовании. Вот где испытывается непреходящая боль.

- 2 Когда случается так, что свидетельствующая уничтожение¹ (*шахэд ал-фана*) на час бросает тень и принимает его со всем гостеприимством в полумраке неосознавания, то именно здесь он может обрести покой на этот час. [Это] потому что ее скорбь стала непрерывным свидетельствованием его сущности и окутала его со всех

¹ Ср. гл. 39, п. 4.

сторон и захватила его слух и зрение и все, чем он владел, она² не оставила ему ничего, кроме воображения (*пиндар*), которое служит жилищем для печали, или Дыхания, которое служит проводником для вздоха. И «навес... окружит их; а если они воззовут о помощи, им помогут водой, подобной расплавленному металлу, которая опалает лица»³.

² Т. е. скорбь.

³ Коран 18:28(29).

Глава 60

Каждое мгновение влюбленный и возлюбленная становятся друг другу все более чужими. Эта отчужденность усиливается по мере того, как любовь возрастает в совершенстве. Поэтому сказано:

*Ты возвращивал любовь и умалял знание¹.
Слиянию с одним сопутствует разрыв с другим.
Таково повеление Господа мира:
За добром следует зло и за радостью следует печаль.*

Рассказ

Однажды Махмуд² сидел с [своим любимцем] Айазом³. Он сказал: «О Айаз, чем более я одержим тобой и чем совершеннее моя любовь [к тебе], тем более отстранен ты от меня. Почему так?»

*С каждым днем ты черпаешь все больше радости
в печали моего сердца,
И все изощреннее в притеснении и жестокости.*

¹ Под знанием (*марифат*) здесь подразумевается знакомство (*ашенайи*), противоположность отчужденности (*биганэги*).

² См. гл. 39, прим. 7.

³ См. гл. 39, прим. 8.

*В любви к тебе, сокровище мое,
чем более я твой раб,
Тем свободнее ты от моего пристрастия к тебе.*

«О Айаз, я жажду близости и непринужденности, что были обычны меж нами до того, как пришла любовь, ибо тогда не было завесы. Ныне все — завеса поверх завесы. Как же так?»

Айаз ответил: «В то время с моей стороны была приниженность раба, а с твоей — власть и величие господства. [Потом] прискакал вестник любви и разорвал узы рабства. С разрыванием этих уз расстояние/непринужденность (*инбисат*⁴) между обладателем и обладаемым была разрушена, и таким образом точка «влюбленности-возлюбленности» была установлена в верном круге⁵.

Влюбленность — это всецело плененность, а возлюбленность — повелевание. Как может существовать дерзновение меж плененным и повелевающим? [О Махмуд], иллюзия владычества не позволяет тебе уделять внимание плененному. Есть много изъянов, подобных этому. Если плененный желает

⁴ Невозможно передать в точности значение при помощи одного слова. *Инбисат* означает и чувство дистанции, и непринужденность.

⁵ Т. е. раб и хозяин были двумя (две точки уже образуют линию, протяженность), но когда пришла любовь, их отношения преобразились таким образом, что влюбленный и возлюбленная слились в лучах сущностного единства любви.

вести себя с непринужденностью, само состояние плененности будет ему завесой, потому что в силу своей приниженности он не способен на дерзновение в обхождении с повелевающим. Если же повелевающий желает вести себя с непринужденностью, то подобным же образом его владычество будет ему завесой, ибо величие несовместимо с приниженностью плененного. Если власть становится свойством владычества и таким образом он [т. е. повелевающий] наделяет плененного какими-либо из своих свойств величия и наделяет его богатствами из собственной сокровищницы, то он опьяняет его с помощью бездонного кубка и отнимает ту нить пронизательности из его длани присвоения⁶ и свободную волю, дабы царство любви исполнило свое предназначение. Влюбленный [следовательно] — бессильный раб и пленник, в то время как любовь — монарх, могущественный и богатый».

⁶ *Касб* (добыча, присвоение) — изначально коранический термин, который заимствован для технического использования в ашаритском богословии. В общих чертах, это описание связи между выбором человека и его действием, при условии, что не только он сам по себе и его способность выбирать, но и его действия — все это сотворено Богом. — *Прим. перев.*

Согласно ашаритскому учению о *касб*, всякое человеческое деяние творится Богом и только «присваивается» человеком. — *Прим. рус. перев.*

Глава 6]

Хотя влюбленный знаком с любовью, он не знаком с возлюбленной.

*Если твой локон — цепь, то я безумец.
Если твоя любовь — это пламя, то я мотылек.
Я мерная чаша для [вина] твоего завета,
если она понадобится¹.
Я знаком с любовью и чужд тебе.*

Бедный влюбленный, он нищий из нищих, как сказано в следующих строках:

*Я попрошайка с улицы близ питейного дома²,
Вымаливающий вина³ из кувшина милости.
Хотя я чужак и влюбленный и сердце мое изранено,
Лишь пригублю того вина —
и нет мне дела до целого мира.*

¹ Значение этой строки остается неясным.

² Питейный дом, или таверна среди руин (*харабат*) — в персидской мистической поэзии часто используется как символ суфийской обители (*ханака*). — Прим. рус. перев.

³ *Закат-и май* — букв. «пожертвование или налог в пользу бедных, которым облагается вино». Вино здесь имеет мистическое значение, поскольку обычное вино запрещено законом и, следовательно, не может облагаться налогом.

Глава 62

Пока влюбленный пребывает во власти опьяненного (*сукр*) неразличения, он порицанию не подлежит. Когда он протрезвеет и снова вмешаются знание, пронизательность и надлежащее поведение, он скажет:

*Если я порвал твой пояс, пока был пьян (масти),
То потом я куплю сотню золотых украшений¹
и отправлю их тебе взамен.*

Как удивительно то, что ты делаешь!

*На этой ветви радости мы — твои соловьи,
Привлеченные твоей мелодией и песней.
Не отказывайся от нас, ибо мы ничтожны
под твоей дланью.
Отпусти нам грехи наши, ибо мы пьяны
из-за тебя.*

¹ Букв. «золотых шариков». — Прим. рус. перев.

Глава 63

По отношению к слову «любовь» слово «возлюбленная» взято взаймы, а слово «влюбленный» — подлинно. Когда слово «возлюбленная» (*машук*) выводят из слова «любовь» (*ишк*), это лишь фигура речи (*маджаз*) и [по сути] клевета. Но выводить слово «влюбленный» (*ашик*) [из слова «любовь»] — правильно, ибо он — местоположение царства любви и его скакун. Но «возлюбленную» на самом деле вообще нельзя вывести из слова «любовь».

Комментарий к главе 63

Ключевое слово этой главы — *иштикак* (этимология), и здесь Газали явно имеет в виду не просто образование слова из его основы. Такой способ словообразования для него на самом деле символизирует нечто иное, а именно онтологическое основание влюбленного и возлюбленной¹. Так же, как слова *машук* (возлюбленная) и *ашик* (влюбленный) происходят от основы *ишк* (любовь), так и влюбленный с возлюбленной оба происходят из Высшей реальности, Абсолютной любви. Об этом говорится в главе 4. Но вот что хотелось бы добавить здесь нашему автору: хотя влюбленный и возлюбленная происходят из одной Реальности, они относятся к двум ее разным измерениям. Эти измерения — *ишк* (любовь) и *хусн* (предвечная красота). Первое — это источник влюбленного, или, скорее, его свойств, таких как нужда, бедность, приниженность и т. д., в то время как последнее — это источник свойств возлюбленной, например, самодостаточности, славы и т. д.

¹ См. гл. 8.

Глава 64

Возлюбленная никогда не извлекает выгоды и не претерпевает ущерба в любви. Если бы предвестник любви напал на нее и [таким образом] также принес ее в круг любви, то и у нее открылся бы счет приобретениям и потерям, но не в качестве возлюбленной, а в качестве влюбленного.

Глава 65

- 1 Любовь, когда она осуществилась, такова, что форма возлюбленной становится образом для духа влюбленного¹. Теперь [в этом состоянии] дух влюбленного получает собственное пропитание из этой присоединенной формы. Вот почему [даже] если возлюбленная в тысяче парасангов², влюбленный чувствует ее присутствие и она для него ближе, чем то, что рядом.
- 2 Влюбленный, тем не менее, не может питаться знанием из того, чем он в данный момент владеет, за исключением зеркала красоты лика возлюбленной.

*Дай мне пригубить вина и скажи мне: «Вот вино!».
Не давай его мне тайком,
если можно дать его открыто³.*

¹ См. гл. 2.

² Парасанг — древняя персидская мера длины; обычно расстояние, которое проходит караван до очередного привала или, иначе, расстояние, которое можно пройти пешком за час; 5549 метров. — *Прим. рус. перев.*

³ Это хорошо известное в суфийской литературе арабское стихотворение. Его автор — Абу Нувас (VIII в.). Суфийское толкование см. у Худжвири, с. 409.

Единение с возлюбленной — это когда влюбленный питается знанием из того, чем дух [влюбленного] владеет в данный момент, [и это] непостижимо.

- 3 Сущность Единения, однако, — гармония, но эта идея [также] скрыта от ока знания. Когда любовь достигнет совершенства, она будет питаться собой; у нее не останется ничего общего с чем бы то ни было вне ее самой⁴.

⁴ См. гл. 4, п. 3.

Комментарий к главе 65

Есть три стадии любви-сознания, отличительные особенности которых приведены в этой главе. Начальная стадия — это когда очертания возлюбленной отражаются в духе влюбленного и из них складывается ее образ. Эта стадия, как уже объяснялось¹, — там, где дух влюбленного становится кристально чистым и функционирует как зеркало возлюбленной. Следовательно, возлюбленная больше не отделена от влюбленного. Она пребывает с ним, и он наслаждается ее присутствием. Это переживание аллегорически выражено в истории о Маджнуне. В ней рассказывается о том, как однажды Маджнуну сказали, что Лейла, его возлюбленная, пришла к нему, на что он ответил: «Я — Лейла», — и немедленно погрузился в медитацию².

В то время как на первой стадии влюбленный чрезвычайно близок к возлюбленной и как бы опьянен ее присутствием, из-за излишней близости он ничего не может о ней знать. Иными словами — есть объект и субъект Знания, но расстояние между ними недостаточно, чтобы они могли увидеть друг друга. Недостаток этого знания, конечно, лежит за пределами знания в его обычном понимании. Это экзистенциальное осознание,

¹ См. комментарий к гл. 2.

² См. *Тамхидат*, с. 35.

которое не сопровождается каким-либо ментальным восприятием.

Вторая стадия начинается с того, что к этому опыту прибавляется знание, в результате чего влюбленный начинает созерцать свои очертания в зеркале лика возлюбленной. Говоря словами поэта, влюбленному не только налито вино, но ему также сказано, что он пьет вино. Он пьет и хмелеет, не таясь. Внешнее проявление опьяненности — это осознание гулякой своего состояния. Это осознание Газали также называет знанием (*илм*), хотя оно очевидно носит трансцендентный характер. Тем не менее, коль скоро есть знание, то должны быть и объект с субъектом для него. Но в этом умозрительном опыте объект и субъект отождествляются друг с другом, и таким образом осознание субъектом объекта — это осознание самого себя.

Третья, и последняя, стадия тоже лежит за пределами знания. На второй стадии были объект и субъект, пусть и чрезвычайно близкие друг к другу. Иными словами, там все еще были влюбленный и возлюбленная, хотя они и наслаждались единением (*висал*). Но истинная сущность единения состоит в чем-то другом. Когда любовь достигает абсолютного совершенства, осуществляется самая суть соединения и исчезает вся двойственность и различие. На этой стадии любовь отступает к состоянию, предшествовавшему точке возникновения объект-субъектности, т. е. к своему первоначальному неразделенному состоянию, где абсолютно отсутствуют любые признаки влюбленного или возлюбленной. На этой стадии тоже есть осознание, но это не осознание чего-то, потому что здесь нет ничего, что можно было бы осознать. Это абсолютное осознание, тождественное самой природе любви.

Глава 66. О ПРИТЯЗАНИЯХ ЛЮБВИ

У любви [высокие] притязания (*химмат*), поэтому влюбленный желает возлюбленную, обладающую утонченными качествами. Таким образом, он не принимает в качестве возлюбленной любую возлюбленную, которая может попасть в силки единства.

Вот почему когда Бог сказал Иблису¹: «И над тобой Мое проклятие»², — тот ответил: «Клянусь же Твоим величием»³. Под этими словами он подразумевал следующее: «Я сам люблю это проявление Твоего величия, и никто не стоит того, чтобы Ты в нем нуждался, ибо если что-либо [или кто-либо] соответствовал бы Тебе, то величие не было бы совершенным».

¹ Имя Сатаны, о котором сказано, что он страдал непомерной гордыней и восстал из-за сотворения Адама, за что был проклят. Эта гордыня здесь интерпретируется как «высокое притязание».

² Коран 38:79(78).

³ Коран 38:83(82).

Комментарий к главе 66

Это единственная глава *Саваних*, где Газали ссылается на свою неортодоксальную теорию Иблиса. Согласно ей, Иблис, или Сатана, был истинным влюбленным в Бога, а причиной неповиновения были его любовь и преданность.

Глава 67

- 1 Вожделение — это всецело обладание мнением, обладание мнением — это всецело порочность, порочность — это всецело низость, низость — это всецело позор, а позор — это всецело противоположность уверенности и знанию (*марифат*) и то же самое, что невежество (*накарат*).
- 2 У вожделения два лика: один белый, другой черный. Тот, что обращен к великодушию [возлюбленной] — белый, а тот, что обращен к добродетели влюбленного, или к тому, что он таковым считает, — черный.

Комментарий к главе 67

Хотя стремление влюбленного к союзу с возлюбленной проистекает от его несовершенства и невежества, для влюбленного возможны два способа оправдаться — или великодушием возлюбленной, или собственными достоинствами влюбленного. В первом случае эгоистический элемент вождения со стороны влюбленного уравнивается его надеждой на щедрость возлюбленной, поэтому это вождение названо белым. Однако во втором случае, когда влюбленный оправдывает свое вождение тем, что ошибочно полагает себя заслуживающим единения, это желание не что иное, как себялюбие, и, следовательно, оно обозначено черным цветом.

Глава 68

Путь влюбленности — всецело «онность», а возлюбленности — «тыйность», потому что не должно владеть самим собой, чтобы принадлежать возлюбленной. [Если] ты влюбленный, то вообще не должен ни принадлежать себе, ни быть самостоятельным.

*До тех пор, пока ты испытываешь
эгоистическое вожделение,
Ты не можешь жить без злата и женщин.
Будь влюбленным, и ты сможешь освободиться
от этого.
С двумя целями [в уме] путь единства
не пройти прямо.
Либо довольство возлюбленной,
либо вожделения собственной самости.*

*Цари в наших глазах ничего не стоят.
Никто, кроме нищего влюбленного, не годится нам.
Пока у тебя есть голова на плечах¹, о почтенный,
тебе с нами не по пути².
Ибо наши короны приходятся впору
лишь на головы безголовых.*

¹ Т. е. самость.

² Букв. «Пока у тебя нет нашей (особой) головы».

Глава 69

- 1 Безжалостность возлюбленной бывает двух видов: одна безжалостность — это поднимающаяся стопа любви, а другая — ее опускающаяся стопа. У любви есть поднимающаяся стопа и опускающаяся стопа. Пока любовь усиливается, трудности для влюбленного создаются поднимающейся стопой. Безжалостность возлюбленной [в этом случае] будет подручной возлюбленной в завязывании уз [между влюбленным и возлюбленной]. Более того, для ревности естественна жестокость, так что это подручная любви и подручная возлюбленной. [Так происходит] пока любовь усиливается.
- 2 Опускающаяся стопа любви, однако, — это когда любовь достигла высшей точки и начинает ослабевать. Здесь безжалостность и ревность становятся подручными влюбленного в ослаблении его уз и прохождении через стадии, где любовь устранена. Однажды будет достигнута точка, где если и проявляются безжалостность или ревность [со стороны возлюбленной] к влюбленному, то расстояние, которое влюбленный преодолевает за год странствия, теперь, в отсутствие любви, он одолеет за день или ночь, если не за час. Причина в том, что двор безжалостности неминуем для влюбленного.

Лишь только на глаза попадетя лазейка¹, неминуемость отступает и увеличиваются шансы на освобождение.

¹ Т. е. любовь начинает ослабевать.

Глава 70

Ревность (*гайрат*), когда она сияет, это безжалостный клинок. Вопрос, однако, в том, что он рассекает или кого он рассекает. Иногда он рассекает терпение (*сабр*) и атакует влюбленного, чтобы одолеть его. Засовывание головы в петлю и удушение себя — этого вида [ущерба]. Иногда он атакует [связующие] узы¹ и рассекает их. Таким образом наносится ущерб любви, чтобы освободить влюбленного. Иногда клинок атакует возлюбленную и наносит ущерб ей. Причина в том, что ревность принадлежит высшему царству справедливости (*адл*) любви, и справедливость любви не желает равноправия и состояния соперничества или равенства²; справедливость не желает ничего, кроме соединения с любовью и привязанности к ней — даже ценой несправедливости к влюбленному — и ничего иного. И это одно из чудес.

*О ты, сокрушившая мое сердце
В мгновение ока,
Возьми и мою душу.*

¹ *Пайванд* — это сама любовь, привязывающая влюбленного к возлюбленной. См. гл. 11, п. 3.

² Эти роли берет на себя возлюбленная.

*Когда ты возьмешь сердце и душу, возьми [мое] имя
И все, что на меня указывает³.
И если от меня останется хотя бы след в этом мире,
Не раздумывая забирай и след тоже.*

³ В оригинале *асар* — букв. знак, примета. — Прим. рус. перев.

Комментарий к главе 70

Мы видели, что в главе 5 автор говорил о ревности как клинке. Там он объяснял, что возлюбленная, момент и любовь — у каждого из них есть клинок ревности, чтобы отсекать привязанности влюбленного к сотворенному, к самому себе и к возлюбленной. Обсуждение ревности в этой главе несколько иное и слегка более ясное в отношении ее природы и происхождения. Клинок ревности, как сказано, рассекает три связи, или привязанности, а именно: привязанность влюбленного к своей самости, привязанность к его любви к возлюбленной, и, наконец, привязанность к самой возлюбленной. Первая и последняя из этих трех соответствуют второй и третьей привязанностям в главе 5, но непривязанность к любви — это нечто новое.

Другое важное замечание относится к высказыванию о происхождении ревности. Ахмад Газали, как ашаритский теолог, разделив мир творения на добро и зло (относительное зло, конечно, поскольку не существует соответствующего ему абсолютного зла, согласно его воззрениям), считает их происходящими от разных свойств Бога. Благое свойственно Божественной милости (*фазл*), а плохое, или зло, — Его справедливости (*адл*). Иногда эти два свойства описываются как два мира (*алам-и фазл* и *алам-и адл*), и в этой главе под *джанаб-и адл* (высшее царство Справедливости) он подразумевает мир справедливости (*алам-и адл*).

Глава 71

Пропитание любви изнутри влюбленного — это желчь влюбленного, и она пьет ее не иначе, как из чаши сердца. Сначала, при усилении боли любви, она наполняет сердце желчью, затем пьет оттуда. Когда она осушает сердце до последней капли, приходит терпение. Однако пока любовь не испила чашу до дна, путь терпения для влюбленного заказан. И это тоже одно из удивительных свойств любви.

Глава 72

Что бы ни исходило от влюбленного в ходе перемен, приносимых любовью (*талвин-и ишк*), соответствие этому приходит и от возлюбленной в Покое (*тамкин*¹) любви. Но не каждый достигает этой стоянки, ибо это очень высокая стоянка в любви. Более того, совершенное состояние Покоя — это когда не остается и следа влюбленного.

*Рубин², что я добыл в конях разума и души,
Не открою никому, ибо нашел его тайком.
Не думай, что он достался мне даром;
Я расплатился [своей] душой и миром,
чтобы обрести его.*

Далее, [на этой стоянке] единение и разделенность должны быть для него одним и тем же, и он должен быть избавлен от любых изъянов и случайных свойств. Именно здесь он становится достоин почетного одеяния любви. Эти истины, что приходят к влюбленному от возлюбленной как соответствия и есть почетные одеяния [даруемые любовью].

¹ Объяснение терминов *талвин* и *тамкин* см. в гл. 18, п. 2.

² Рубин (*лал*) означает уста возлюбленной и символизирует ее жизненную силу, т. е. свойство, которое поддерживает существование влюбленного после уничтожения его самости.

*Сердце, вожделяющее единения, —
щит [под ударами] невзгод.
Душа, вдыхающая яд разделенности, — в опасности.
Есть что-то еще за пределами единения
и разделенности.
Высокие притязания становятся головной болью.*

Глава 73

Возлюбленная — это сокровищница любви, а красота — ее сокровище. [Следовательно] любовь при любых обстоятельствах обладает всей полнотой власти распоряжаться¹ собой. Однако о том, достоин ли [влюбленный] почетных одеяний любви, говорилось в предыдущей главе.

¹ Т. е. власть любви над красотой возлюбленной, которая представляет собой ее собственное сокровище, — более действенна, чем власть влюбленного.

Глава 74

Сколь изумительное зеркало любовь — и для влюбленного, и для возлюбленной: его можно увидеть в себе, в возлюбленной и в других¹. Если ревность любви преуспеет, так что он² не увидит ничего³ иного [нежели любовь], то он не сможет в полной мере увидеть совершенную любовь возлюбленной иначе, как в зеркале любви. Это истинно также в отношении совершенной нужды влюбленного и всех других несовершенств или совершенств каждой из сторон⁴.

¹ Т. е. в сотворенных существах.

² Т. е. влюбленный.

³ Или никого.

⁴ Т. е. всех несовершенств влюбленного и совершенств возлюбленной.

Глава 75

- 1 Любовь — это принуждение (*джабр*), которое никоим образом не подвластно присвоению (*касб*¹). Следовательно, ее повеления² — также целиком принуждения. Свобода воли устраняется из нее и ее царства. Птица свободной воли не летает в ее владениях. Эти состояния³ — всецело яды гнева (*кахр*) и козни принуждения. Влюбленный должен быть игровой доской для костей ее принуждения⁴, ожидающей, как она метнет кости и какой стороной они упадут. Таким образом, хочет он того или нет, на доске ему выпадет число.
- 2 Причина невзгод, испытываемых влюбленным, такова: он думает, что обладает свободой воли. Но как только он полностью осознает эту идею [которая объяснена выше] и [эта иллюзия] прекратит существование [в его уме], наступит облегчение, потому что он не будет пытаться совершить с помощью своей [предполагаемой] свободы воли действий вовсе его воле неподвластных.

¹ См. гл. 60, прим. 6.

² Т. е. духовные состояния.

³ Т. е. состояния влюбленного, созданные любовью.

⁴ Метафора, использованная здесь — это нарды, а *мухра* может быть истолковано как кости.

*Свободный человек — это игральная доска
для костей судьбы,
Не предназначенная для потакания своим страстям.
Внутри тебя катятся игральные кости
с нарисованными точками,
И ты — изъян⁵ даже в собственных глазах.*

⁵ Или «несостоятелен».

Комментарий к главе 75

Это глава — эзотерическое решение теологической проблемы свободы воли и предопределения. Общую идею можно сформулировать следующим образом: любовь, как Творец влюбленного и всех его состояний, предопределяет для него все, а у влюбленного нет никакой власти что-либо изменить, как нет у него власти своей волей начать какое-либо действие или остановить его. Ашаритские теологи полагали, грубо говоря, что хотя Бог и является Творцом деяний человека, человек также обладает некоторой разновидностью свободы. Соответственно, провозглашалось, что хотя деяниями человека движет Бог, сам человек использует свою свободу путем присвоения (*касб*). Наш автор, однако, хотя принадлежит, как и его брат, к ашаритской школе, отказывается даровать влюбленному даже такую свободу. Конечно, признать это влюбленному не так-то легко. Влюбленный, на самом деле, продолжает верить, что у него есть свобода, и эта вера причиняет ему трудности и неудобства. Когда он достигнет, наконец, зрелости в любви, то обретет мир и прекратит попытки сделать то, что ему совершенно неподвластно.

Глава 76

Время от времени бывает так, что невзгоды со стороны возлюбленной и ее жестокость — это семечко, брошенное в землю страсти влюбленного рукой пронизательности с надлежащим вниманием и заботой любви, так что [из него] может вырасти цветок прощения. Потом на нем может появиться завязь и он станет плодом союза. Более того, если повезет, этот союз не будет лишены Единства. [Все это произойдет] при условии, что не будет молнии и грома, что на пути не возникнет препятствий и что судьба не будет ограблена по дороге. Цель [всех этих опасностей] в том, чтобы влюбленный знал: на пути любви нет причин быть [хоть в чем-то] уверенным. Вот почему сказано:

*Если тебе мерещится, что я уже отдала
свое сердце тебе,
[То знай, что] сотни караванов¹, и даже больше,
были ограблены на стоянке у дороги.
Хотя я вижу, что сердце радуется союзу,
Я также вижу, что здесь есть место разделенности.
В состоянии разделенности я видела таящийся союз.
[Ныне] в союзе с тобой я вижу
проявление разделенности.*

¹ Т. е. караванов сердец.

Комментарий к главе 76

В предыдущей главе говорилось, что невзгоды, испытываемые влюбленным, возникают из-за его ложной веры. Здесь Газали отмечает исключение из этого правила и утверждает, что иногда невзгоды со стороны возлюбленной и ее жестокость парадоксальным образом порождены ее милостью и заботой о нем. Она хочет, чтобы исполнилось его желание достичь единства, и поэтому заставляет его страдать (см. также гл. 16, 17, 54 и 59).

Глава 77. ЭПИЛОГ

Очи всех интеллектов не в состоянии узреть сущность и реальность духа, а дух — это раковина любви. И вот, поскольку знание к раковине не допускается, как может быть оно допущено к потаенной жемчужине внутри раковины¹? Тем не менее, дабы ответить на просьбу дорого друга², да воздаст ему Господь благом, были записаны эти главы и стихи. Но мы уже сказали выше³, что «наши слова всего лишь намеки», так что если кто-либо их не поймет, то у него будет оправдание, потому что длань поверхностных высказываний не дотягивается до покровов [мистических] идей⁴, ибо идеи о любви полностью сокрыты.

*Любовь сокрыта, и никто никогда не видел ее
явленной.
Долго ли будет звучать пустая похвальба
влюбленных?
Каждый в своих фантазиях
похваляется влюбленностью,
В то время как любовь свободна от фантазий
и того, чтобы быть «такой» или «эдакой».*

¹ См. гл. 53.

² См. Пролог, п. 2.

³ В гл. 1, п. 3.

⁴ См. Пролог, п. 1.

Приложения

Глоссарий арабо-персидских терминов

<i>Абад</i>	ابد	После-вечность; вечность без конца. — 76, 77, 80
<i>Абд</i>	عبد	Раб. — 68
<i>Абу ал-вакт</i>	أبو الوقت	Отец Момента; арабский эквивалент <i>хадаванд-и вакт</i> . См. также <i>ибн ал-вакт</i> .
<i>Адам</i>	عدم	Небытие в относительном смысле этого слова; онтологический уровень между существованием и абсолютным не-существованием; состояние вещей до их воплощения. — 45
<i>Адл</i>	عدل	Справедливость. — 206
<i>Азал</i>	ازل	Пред-вечность, вечность без начала. — 46, 76, 77, 80, 113, 136
<i>Аййар</i>	عیار	Хитроумный человек, благородный разбойник. — 61
<i>Айн</i>	عين	Око. — 168–170
<i>Айн ал-йакин</i>	عين اليقين	Несомненное видение, или око несомненности. — 67
<i>Акл</i>	عقل	Интеллект, или разум (противопоставляется более высоким, духовным уровням знания). — 148
<i>Алам</i>	عالم	Мир. — 131
<i>Алам-и адл</i>	عالمی عدل	Мир справедливости. — 208
<i>Алам-и захир</i>	عالمی ظہور	Проявленный мир. — 175
<i>Алам-и рух</i>	عالمی روح	Мир духа. — 20
<i>Алам-и фазл</i>	عالمی فضل	Мир милости. — 208

Анджа	انجا	Там; мир иной. — 77
Анфас	انفاس	См. ед. ч. <i>нафас</i> . — 44, 101
Арвах	ارواح	См. ед. ч. <i>рух</i> . — 20, 28
Ариф	عارف	Гностик, мистик. — 70
Ахвал	احوال	См. ед. ч. <i>хал</i> . — 75
Ашенайи	آشنایی	Знакомство. — 187
Ашик	عاشق	Влюбленный. — 66, 78, 192, 193
Бака	بقا	Существование, вечность; состояние пребывания суфия в Боге. — 103
Бала	بلا	Несчастье, горе, беда. — 98, 99
Банамак	بانمک	Изящный, очаровательный. — 85
Бандиги	بندگی	Неволя, рабство. — 163
Бар	بر	Высота, плод, фрукт. — 162
Басират	بصیرت	Озарение, разум, знание. — 40
Баст	بسط	Расширение; одно из духовных состояний, приносящих радость; противоположность сжатию (см. <i>кабз</i>). — 105
Батин	باطن	Внутреннее, сокровенное; противоположность внешнему (см. <i>захир</i>). — 151
Биганэги	بیگانگی	Отстраненность, инаковость, чуждость. — 187
Буд	بعد	Удаленность; расстояние между возлюбленной и влюбленным; противоположность близости (см. <i>курб</i>). — 132, 133
Ваджд	وجد	Экстаз; сверхъестественные ощущения радости, страха или печали, которые переживает сердце влюбленного. — 117, 122
Вакт	وقت	Время, или момент (в нетемпоральном смысле); «то, что делает человека независимым от прошлого и будущего» (Худжвири, с. 368); «настоящее время, то, что между прошлым и будущим» (Sahrawardi, p. 48); основа любых духовных состояний. Термины <i>вакт</i> и <i>хал</i> иногда заменяют

друг друга, поскольку они тесно связаны. «Хал (“состояние”) — это то, что нисходит в “момент” (*вакт*) и наполняет его собою — так же, как дух оживотворяет тело. “Момент” имеет нужду в “состоянии”, ибо “состояние” украшает “момент”, давая ему жизнь» (Худжвири, с. 369). Поскольку природа состояний преходяща, *вакт* в этой книге называется хамелеоном. — 43, 44, 48, 54, 77, 101, 105

Вафа	وفا	Доброта возлюбленной к влюбленному. — 109
Вахм	وهم	Иллюзия, воображение. — 59, 80
Висал	وصل	Соединение с любимой, свидание. — 58, 108, 117, 122, 124, 164, 198
Вуджуд	وجود	Бытие; обретение. — 22
Габр	گبر	Приверженец зороастризма, идолопоклонник. — 65
Гайбат	غيبت	Отсутствие; отсутствие влюбленного по отношению к удовлетворенности собственной самостью и его неспособность воспринимать ее, хотя она и присутствует: он отсутствует только тогда, когда присутствует по отношению к тому, что принадлежит возлюбленной. — 177
Гайр	غير	Иной, чужой; инаковость; все остальное, кроме самой любви, включая возлюбленную. — 45, 57, 58
Гайрат	غيرت	Ревность, рьяность, пыл. — 57, 206
Гуман	گمان	Мнение, сомнение, вера. — 59, 67, 68.
Дахшат	دهشت	Помрачение; смятение, которое охватывает влюбленного, когда он переживает что-то, превосходящее возможности его понимания. — 177

<i>Джабр</i>	جير	Насилие, принуждение, необходимость. — 214
<i>Джаванмард</i>	جوانمرد	Благородный, великодушный человек; букв. «молодой человек». — 76
<i>Джалал</i>	جلال	Величие любви; свойство, дополняющее проявленную красоту (см. <i>джамал</i>). — 109, 148
<i>Джам</i>	جمع	Неразделяемое единство, собрание воедино. — 58
<i>Джамал</i>	جمال	Проявленная красота как свойство любви; свойство, дополняющее величие (см. <i>джалал</i>) любви. — 86, 89, 91, 111, 140, 148, 155
<i>Джан</i>	جان	Душа, дух; персидский эквивалент арабского <i>рух</i> . — 136, 143, 148, 180
<i>Джанаб-и адл</i>	جنابى عدل	Царство высшей справедливости. — 208
<i>Джаухар-и инсани</i>	جوهرى انسانى	Человеческая сущность. — 148
<i>Джафа</i>	جفا	Угнетение, притеснение; жестокость возлюбленной по отношению к влюбленному, или «ее метательный снаряд», с помощью которого она разрушает крепость его самости. — 109
<i>Дэл</i>	دل	Сердце; орган духовного постижения. — 20, 77, 148
<i>Закат</i>	زكاة	Обязательный для мусульманина налог в пользу бедных. — 190
<i>Занн</i>	ظن	Догадка, мнение, допущение. — 67
<i>Заук</i>	نوق	Вкус, чувство прекрасного; интуитивное понимание; опыт сердца во вкушании духовной радости и боли. — 39, 97
<i>Захир</i>	ظاهر	Внешнее; наружное; манифестация воплощения внутреннего (см. <i>батин</i>). — 71, 124
<i>Ибарат</i>	عبارت	Внешнее выражение (см. <i>ишарат</i>). — 39, 40, 63

<i>Ибн ал-вакт</i>	ابن الوقت	Сын Момента; состояние, в котором не воспринимается ничего, кроме Момента. См. также <i>абу ал-вакт</i> , или <i>хадаванд-и вакт</i> . — 108
<i>Илла</i>	لا	Исключение Божества из числа всех божеств, чье существование абсолютно отрицается в свидетельстве <i>Ла иллаха илла Ллах</i> . — 106
<i>Илм</i>	علم	Знание. — 71, 198
<i>Илм ал-йакин</i>	علم اليقين	Несомненное знание. — 67
<i>Инбисат</i>	انبساط	Пространство, расширение; веселость, непринужденность, радость. — 188
<i>Инджа</i>	اينجا	Здесь; этот мир. — 77
<i>Ирфан</i>	عرفان	Гнозис, духовное знание мистика. — 32
<i>Исбат</i>	إثبات	Утверждение, доказательство; часто используется с противоположным по значению понятием «стирание» (см. <i>махв</i>). — 52
<i>Истигна</i>	استغناء	Самодостаточность; свойство возлюбленной, противоположное бедности (<i>ифтикар</i>) — свойству влюбленного. — 83
<i>Иттисал</i>	اتصال	Абсолютное единение; отделенность сокровенного центра (<i>сирр</i>) возлюбленного от всего иного, нежели любовь (Калабази, с. 111). — 59
<i>Иттихад</i>	اتحاد	Союз, гармония; последнее и самое высокое из состояний единения в любви, когда влюбленный и возлюбленная отказываются от своих индивидуальных личностей. — 58, 117, 120, 124
<i>Ифтикар</i>	افتقار	Нужда, нищета; свойство влюбленного, противоположное самодостаточности (<i>истигна</i>) возлюбленной. — 157
<i>Ишарат</i>	اشارات	Намек, аллюзия; символическое значение внешнего выражения (<i>ибарат</i>). Среди ран-

них суфийских мастеров *ишарат* считался наукой (*илм-и ишарат*), которая состояла из «науки мыслей, науки созерцаний и откровений... Эта наука названа словом “намеки” (*ишарат*) вот по какой причине: созерцание, которым наслаждается сердце, и откровения, дарованные сокровенному центру сердца (*сирр*), не могут быть выражены буквально (т. е. посредством *ибарат*); они постигаются через живой мистический опыт и знакомы только тем, кто сам испытал эти состояния и жил на этих стоянках» (Калабази, с. 84). — 39, 43, 77

<i>Ишк</i>	عشق	Любовь, страсть. — 39, 78, 86, 167–170, 192, 193, 210
<i>Иштиьяк</i>	اشتياق	Вожделение, страстное желание. — 117
<i>Иштикак</i>	اشتقاق	Происхождение, этимология. — 193
<i>Йакин</i>	يقين	Уверенность; твердая вера. — 67, 130
<i>Йафт</i>	يافت	Понимание, постижение. — 127, 130
<i>Йухиббунаху</i>	يحبونه	«Они любят Его». — 78, 184
<i>Йухиббухум</i>	يحبهم	«Он любит их». — 78, 184
<i>Кабз</i>	قبض	Сжатие как одно из духовных состояний, причиняющих печаль и страдание; противоположность расширению (см. <i>баст</i>). — 105
<i>Каландар</i>	قلندر	Бродячий дервиш. — 61
<i>Калб</i>	قلب	Сердце; арабский эквивалент слова <i>дэл</i> . — 148, 168
<i>Касб</i>	كسب	Добыча; присвоение; приобретение. — 43, 189, 214, 216
<i>Кахр</i>	قهر	Принуждение, гнев. <i>Кахр</i> может исходить от любви возлюбленной. Под принуждением любви «влюбленный ищет собственной отделенности путем стирания себя, а когда

		ка ^{хр} исходит от возлюбленной, это подкрепление, посланное влюбленному для уничтожения своих страстей». Это слово также используется как антоним слова «милость» (см. лутф), и в этом случае переводится как «жестокость». — 53, 72, 119, 126, 214
Кибла	قبلة	Цель, указатель на Мекку. — 103
Кидам	قدم	Вечность; Вечное Существование. — 45, 76, 79
Кийам	قيام	Восстание, воскресение. — 168, 170
Киришма	كرشمه	Влюбленный взгляд, подмигивание, заигрывание. — 88, 94, 174
Киришма-и машук	كرشمه معشوق	Взгляд возлюбленности. — 83, 88
Киришма-и хусн	كرشمه حسن	Взгляд предвечной красоты. — 83, 88
Китаб-и тадвини	كتابي تدريني	Написанная книга; Коран. — 78
Китаб-и таквини	كتابي تكويني	Книга Космоса; Творение. — 78
Курб	قرب	Приближенность, близость; духовная близость влюбленного к возлюбленной; противоположность удаленности (см. буд). — 54, 132, 133
Ла	لا	Частица «нет». См. Ла иллаха илла Ллах. — 106
Ла иллаха илла Ллах	لا اله الا الله	«Нет бога, кроме Бога», первая часть исламского символа веры. — 106, 147
Лал	لعل	Рубин, символизирующий уста Возлюбленной. — 210
Ла макан	لامكان	Беспространство; мир, внеположенный времени и пространству. — 47
Латафат	لطافت	Утонченность, чистота. — 54
Лашкари	لشكري	Воин, служивый; воинский. — 183
Лутф	لطف	Милость, доброта. — 72
Маджаз	مجاز	Иносказание, метафора. — 192
Май	مي	Вино. — 42, 190

<i>Маламат</i>	ملاحت	Порицание; средство для избавления влюбленного от привязанности к чему-то иному, нежели любовь. — 71, 74
<i>Малахат</i>	ملاحت	Утонченность, изысканность. — 85
<i>Ма'ни</i>	معنى	Трансцендентная реальность; духовная реальность; эзотерическое значение. — 39
<i>Марифат</i>	معرفت	Гнозис; высочайшее духовное знание. — 63, 185, 201
<i>Мартаба</i>	مرتبہ	Ранг, чин, этаж. — 151
<i>Масти</i>	مستی	Опьяненность; персидский аналог арабского <i>сукр</i> . — 192
<i>Махбуб</i>	محبوب	Возлюбленная; синоним <i>машук</i> . — 78
<i>Махв</i>	محو	Стирание. Это слово означает стирание существования влюбленного, у которого три степени: (1) низшая степень — <i>махв</i> порицаемых качеств, (2) средняя — <i>махв</i> порицаемых и похвальных качеств, (3) высшая — <i>махв</i> собственной сущности. Стиранию противопоставляется утверждение (см. <i>исбат</i>). (См. Sahrawardi, pp. 88, 89) — 52
<i>Машук</i>	معشوق	Возлюбленная. — 66, 78, 192, 193
<i>Муназзих</i>	منزه	Невинный, чистый, безупречный. — 118, 119
<i>Мусалман-и кафир</i>	مسلمان کافر	Неверующий мусульманин. — 147
<i>Мухаммад</i> <i>расул Аллах</i>	محمد رسول الله	«Мухаммад Пророк Бога», вторая часть исламского символа веры. — 147
<i>Мухибб</i>	محب	Влюбленный; синоним <i>ашик</i> . — 78
<i>Мушаббих</i>	مشابه	Уподобление. — 118, 119
<i>Мушахада</i>	مشاهده	Свидетельствование, созерцание. — 111
<i>Наз</i>	ناز	Внешний знак самодостаточности (<i>истигна</i>) возлюбленной, которой она по праву гордится и которой прельщает влюбленного; «кокетство, проявление которого

		воспламеняет возлюбленную» (Clarke, <i>The Divan-i Hafiz</i> , v. 1, p. 522). — 83, 96, 102, 142, 173, 174, 180
Назар	نظر	Внимание; внимательный взгляд возлюбленной на влюбленного или ее благосклонный взгляд на него. — 109, 111
Накарат	نكره	Невежество, неотесанность. — 201
Нам	نام	Имя. — 65
Намак	نمك	Соль. — 85
Нанг	ننگ	Позор, бесчестье. — 65
Нафас	نفس	Дыхание; последовательность духовных состояний; хал (духовное состояние), «никогда не подверженное слабости и застою» (Sahrawardi, p. 85). — 141, 173
Нафс	نفس	Низменная душа; чувственное начало. — 137, 148
Нийаз	نياز	Нужда; зависимость влюбленного от возлюбленной по причине его нищеты и ее совершенной самодостаточности. — 83, 96, 142, 180
Нисти	نيستی	Несуществование, небытие. — 185
Нур	نور	Свет, светоч, духовный свет. — 22, 24
Пайванд	پيوند	Узы, союз, связь. — 206
Пайкар	پيكر	Форма, образ, фигура. — 48, 129, 133
Парда-и хийал	پردهی خیال	Завеса воображения. — 118, 129
Пар-и тавуси	پری طاووسی	Павлинье перо. — 154
Пас-и анфас	پاسی آنفر	Страж дыханий. — 101
Пиндар	پندار	Воображение, представление. — 165, 186
Пир-и муган	پيري مغان	Совершенный наставник. — 81
Рабб	رب	Господь, господин, владыка. — 163
Рузгар	روزگار	Судьба, участь. — 125
Рух	روح	Дух, сущность; арабский эквивалент слова <i>джан</i> . — 20, 148
Сабр	صبر	Терпение. — 206

Саваних	سوانح	См. ед. ч. <i>саниха</i> . — 20
Саки	ساقی	Виночерпий, кравчий. — 81
Саламат	سلامت	Безупречность. — 62
Сама	سما	Радение под музыку во время суфийского собрания. — 19, 146, 168
Саниха	سانحه	Наитие; откровение, опыт мистического озарения.
Сахв	صحو	Ясность, трезвость в духовном смысле; противоположность опьяненности (см. <i>сукр</i>).
Сийасат	سياست	Воздаяние, наказание, казнь. — 180
Сирр	سر	Тайна; сокровенный центр сердца, в котором влюбленный созерцает высочайшие загадки любви. — 20, 117, 127, 133, 138, 148
Сукр	سكر	Опьяненность (в духовном смысле); замешательство влюбленного, созерцающего возлюбленную, и утрата им способности различения вещей; противоположность трезвости (см. <i>сахв</i>). — 175, 176
Тааллол кардан	تعامل کردن	Находить утешение в том, что не является истинным объектом желания, но подменяет его. — 40
Таджалли	تجلي	Проявление, сияние. — 88
Таджрид	تجرید	Непривязанность; отсечение любых связей с вещами этого мира. Совершенный <i>таджрид</i> — это непривязанность влюбленного не только к мирскому и своей самости, но и к самой возлюбленной. — 62, 154
Талаб	طلب	Просьба; духовное вопрошание. — 172
Талвин	تلون	Букв. «окрашивание в разные цвета»; постоянное чередование взаимодополняющих духовных состояний; противоположность неизменности (см. <i>тамкин</i>). — 104

Талвин-и ишк	تلونی عشق	Перемены, приносимые любовью. — 210
Тамкин	تمکین	Покой; состояние превыше любых изменений (см. <i>талвин</i>). — 104, 210
Танзих	تنزیه	Очищение, освобождение от грехов; святость. — 118–120
Таухид	توحید	Единение. Пока влюбленный существует, единение состоит из его понимания единства возлюбленной. Но как только он теряет свое отдельное существование, единение принадлежит уже самой любви, и это знание любви о ее собственном единстве. — 62, 64, 69, 108, 151, 164
Тафрид	تفرّد	Единичность; отделенность влюбленного от любых мыслей о своей самости и всех остальных сотворенных существах. — 62
Ташибх	تشبیه	Сравнение, уподобление. — 118–120
Унс	انس	Близость; означает самоуверенность влюбленного по отношению к возлюбленной, когда возобладали ее красота (<i>джамал</i>); противоположность этому — благоговейный трепет (см. <i>хайбат</i>). — 98
Убудиййат	عبودیت	Рабство, покорность. — 163
Фазл	فضل	Божественная милость, которая не зависит от поступков человека. — 208
Фана	فنا	Уничтожение. Первая стадия <i>фана</i> — это стирание свойств влюбленного, например, самоуничтожения, слабости, приниженности, нищеты, нужды и т. д. За уничтожением на этой стадии следует проявление противоположных качеств в возлюбленной, например, могущества, тирании, самодостаточности, гордости и т. д. На завершающей стадии <i>фана</i> влюбленный

		теряет самого себя и начинается его новая жизнь в возлюбленной. — 99, 103, 159
Фуад	فواد	Внутренняя область сердца. — 148
Хабар	خبر	Сведения, представление, идея. — 127
Хадаванд-и вакт	خداوند وقت	Властелин момента, или отец Момента (см. раб. <i>abu al-вакт</i>) — стоянка влюбленного, где не просто он больше не подвержен духовным состояниям (см. араб. <i>ибн ал-вакт</i> , сын Момента), но сам Момент покоряется ему, и таким образом он создает для себя духовные состояния, какие сам пожелает.
Хайбат	هيبت	Трепет; переживание благоговейного трепета, когда преобладает величие (<i>джалал</i>) возлюбленной; противоположность дружеским отношениям (см. <i>унс</i>). — 174
Хакаиқ	حقايق	Факты, истины, свойства. — 40
Хакк ал-йакин	حق اليقين	Несомненная истина. — 67, 130
Хал	حال	Преходящее состояние (мн. ч. <i>ахвал</i>). — 75
Халие	حليه	Украшение. — 180
Халк	خلق	Творение. — 66
Хамранг	همرنگ	Того же цвета, подобный. — 185
Ханака	خانقاه	Обитель суфиев. — 190
Хаусала	حوصله	Птичий зоб. — 58
Хиджаб ал-акбар	حجاب الاكبر	Величайшая завеса. — 107, 129
Хийал	خيال	Воображение; духовный дар восприятия образа возлюбленной в мире Воображения. — 80, 127
Хила	حيله	Хитрость, обман. — 180
Химмат	همت	Высокие притязания, возвышенная цель. — 199
Хубб	حب	Любовь; арабский синоним <i>ишк</i> . — 78
Хузур	حضور	Присутствие. — 177

<i>Хукм</i>	حكم	Повеление, приговор, власть. — 105
<i>Хум</i>	هم	Местоимение «их». — 184
<i>Хусн</i>	حسن	Красота; внешнее проявление красоты любви; красота любви, явленная в форме возлюбленной; совокупность совершенств любви. — 85–95, 155, 193
<i>Шагаф</i>	شغاف	Перикард, околосердечная сумка; внешний уровень сердца, который представляет собой границу человеческой любви к другим созданиям. — 136, 148
<i>Шараб</i>	شراب	Вино. — 168, 170
<i>Шаук</i>	شوق	Исступленное желание, восхищение, удовольствие. — 117, 168, 170
<i>Шахэд ал-фана</i>	شاهد الفنا	Букв. «свидетельствующая уничтожение». — 152, 186
<i>Шухуд</i>	شهود	Интуиция, созерцание, пронизательность. — 51

Указатель имен собственных

Абу-л-Хайр, Абу Саид ибн (967–1049) — суфийский шейх, один из создателей восточной (хорасанской) школы мистицизма. Ввел обычай читать стихи и слушать пение и музыку на собраниях суфиев (*сама*). — 20

Абу Бакр, или Абу Бакр Абдаллах ибн Усман ибн Амир Кааб ибн Саад ибн Мурра ат-Тайи (ок. 572–634) — первый из четырех «праведных» халифов. К нему возводят свою духовную родословную некоторые суфийские братства. — 128

Абу Нувас (между 747 и 762 – между 813 и 815) — арабский поэт, прославившийся «винными» стихами, написанными в светской манере высмеивания религии, но столь эстетически прекрасных, что персидские суфии приняли их, истолковав в мистическом ключе (К. Эрнст. «Суфизм»). — 195

Айаз ибн Аймак Абу ал-Наджм (ум. 1059) — приближенный султана Махмуда. В персидской суфийской литературе — образец служения и постоянства. — 153, 154, 187, 188.

Арберри, А. Дж. (1905–1969) — выдающийся британский востоковед, его перевод Корана на английский язык стал одним из наиболее авторитетных. — 19, 73, 146

Ахриман — злое божество в дуалистической религии древнего Ирана — зороастризме. См. *Ахура-Мазда*. — 65

Аттар, Фарид ад-Дин Мохаммед бен Ибрахим (1119 – ок. 1230) — персидский поэт-мистик. Основное произведение — поэма «Беседа птиц» (*Мантик ат-тайр*), один из крупнейших литературных памятников суфизма. — 20, 22, 29

Ахура-Мазда — благое божество в религии древнего Ирана —

зороастризме. См. *Ариман*. — 65

Байазид, или Абу Йазид, Бистами (804–874) — выдающийся персидский мистик, основатель одного из основных направлений суфизма. Учение содержало положения об исчезновении «я» человека, растворившегося в Божестве — *фана*. — 20, 22, 92, 104, 112

Газали, Абу Хамид Мухаммад (1058–1111) — старший брат Ахмада Газали. Мусульманский теолог и философ. Занимаясь философией, Абу Хамид пришел к выводу о принципиальной несочетаемости веры как понятия иррационального и философии как продукта рационалистических построений. Основное сочинение — трактат «Возрождение наук о вере» (*Ихйа улум ад-дин*). — 19

Джами, Нур ад-Дин Абд ар-Рахман ибн Ахмад (1414–1492) — суфийский шейх, поэт-мистик, автор более сорока пяти произведений, основная часть которых написана на персидском языке и популярна по сей день. Часть специалистов считают Джами последним классиком средневековой персидской литературы. — 65–67

Джунайд, Абу-л-Касим ал-Джунайд б. Мухаммад (ум. 910) — родоначальник одного из двух основных течений в суфизме — рационалистического, именуемого «учением о трезвости и полном самоконтроле». — 29, 43

Зулейка — так в мусульманской традиции именуют жену Потифара, начальника телохранителей фараона, из истории Иосифа, или Йусуфа. — 33, 136

Иблис — джинн, за свои знания возведенный на уровень ангелов, но отверженный и проклятый Богом за непокорность. В суфийской традиции иногда выступает в качестве образца влюбленного в Бога. — 108, 147, 148, 158, 199, 200

Ибн ал-Фарид, Умар ибн Али (1181–1235) — арабский поэт-суфий из Египта, представитель западной ветви суфизма. — 31, 49, 50, 58, 59

Ибн Араби, Мухйиддин Абу Абдаллах Мухаммад ибн Али ибн Мухаммад ибн Араби ал-Хатими ал-Тайи (1165–1240) — крупнейший теоретик суфизма, автор многочисленных трактатов, поэт. Одна из величайших фигур в истории суфизма. Создатель учения о «единстве и единственности бытия» (*вахдат ал-вуджуд*). — 21, 22, 29–32, 88, 146

Ибн Сина, Абу Али Хусейн ибн Абдалла, или Авиценна (908–1037) — таджикский философ и врач, представитель восточного аристотелизма. Был придворным врачом саманидских эмиров и дайлемитских султанов, некоторое время был визирем в Хамадане. Всего написал более 450 трудов в 29 областях науки. — 22, 23

Идзуцу, Тосихико (1914–1993) — японский исламовед и философ. — 34

Иосиф, или Йусуф — сын библейского праотца Якуба (Иакова); отличавшийся необычайной красотой, а также обладающий способностью толковать сны. Истории его жизни посвящена 12-я сура Корана. — 136

Ираки, Фахр ад-Дин (ум. 1289) — выдающийся суфий, автор классического суфийского труда «Проблески Божественного» (*Ламаат*). — 30, 31, 66, 67, 146

Исфакхани, Нур Али Шах (1757–1798) — суфий, музыкант и поэт, сыгравший значительную роль в возрождении суфийского братства ниматуллахи в Иране. — 87, 93

Калабази, Абу Бакр Мухаммад (ум. 990) — автор одного из самых известных ранних систематических трудов по мистицизму «Исследование суфийского пути» (*ат-Тааруф ли мазхаб ахл ат-тасаввуф*). — 117

Кашани, Камал ад-Дин Абд ар-Раззак (ум. 1329) — видный позднесуфийский мыслитель и комментатор. Его перу принадлежит книга *Латаиф ал-алам*, знаменитый словарь суфийских терминов *Истилах ас-суфийа* и др. — 31

Кашани, Изз ад-Дин Махмуд (ум. 1334) — автор сочине-

ния «Светильник праведного пути и ключ к достаточности», представляющего собой детальное изложение *Авариф ал-маариф* Сухраварди и дополненное личными суждениями Кашани относительно этики и правил поведения, принятых среди суфиев его эпохи. — 30

Кашани, Мухсин Фаиз (ум. 1680) — персидский писатель-суфий XVII века, который защищал поэтов-мистиков от нападков ортодоксальных критиков, а также обвинений, основанных на слишком буквальной интерпретации их лексики. — 146

Кушайри, Абу-л-Касим Абд ал-Карим (986–1072) — влиятельный хорасанский суфий, выдающийся мусульманский ученый-шафиит. Известен своими сочинениями по мистицизму и экзегетике. Наибольшую известность приобрел благодаря ряду фундаментальных работ по истории, теории и практике *тасаввуф*. — 29, 69

Лейла и Маджнун — герои популярной на Востоке арабской легенды о разлученных и страдающих влюбленных. Сюжет был использован романтическим эпосом Персии и Турции, а также суфийскими поэтами; последние придали ему символический смысл тоски души в разлуке с Богом. — 33, 41, 116, 122, 123, 197

Муджахид, Ахмад — иранский исследователь наследия Ахмада Газали, автор монографии «Собрание сочинений Ахмада Газали на персидском языке». — 19

Мухаммад (570–632) — Пророк, основатель ислама. С его именем связано появление Корана. Основатель и глава мусульманской общины (*уммы*). — 39, 108, 113–115, 147, 148, 158, 163

Наср, Сейид Хосейн (род. 1933) — известный мусульманский философ. Получил степень бакалавра в Массачусетском технологическом институте и докторскую степень в Гарвардском университете. В 70-е гг. возглавлял Иранскую шахскую академию, в 1978 эмигрировал в США. — 22

Рази, Наджм ад-Дин ад-Дайа (ум. 1256) — ученик великого

среднеазиатского суфия Наджм ад-Дина ал-Кубра. Автор популярного суфийского трактата «Путь рабов Божьих» (*Мирсад ал-ибад*). — 29

Риттер, Гельмут (1892–1971) — немецкий востоковед, переводчик *Саваних* на немецкий язык. — 25–27

Рузбихан, Бакли Ширази (ум. 1209) — один из самых важных ранних персоязычных суфийских авторов. Его перу принадлежит трактат *Абхар ал-ашикин* «Жасмин влюбленных» — первое крупное сочинение на персидском языке, посвященное мистической любви. — 29

Руми, Джалал ад-Дин (1207–1273) — величайший персидский поэт и суфий. К нему восходит суфийское братство мевлеви. — 21, 22, 73, 93

Саин, ад-Дин — близкий друг Ахмада Газали, по просьбе которого был написан трактат *Саваних*. — 40

Санай, Абу-л-Маджд Мадждуд ибн Адам (ум. ок. 1131) — известный персидский и таджикский поэт. Ему принадлежит несколько поэм суфийского содержания, как, например, *Хадикат ал-хакаик* («Сад истин»). — 22, 30

Сухраварди «ал-Мактул», Шихаб ад-Дин Абу-л-фатух Йахйя ибн Хабаш (ум. 1191) — один из крупнейших философов Востока, основоположник философии ишракизма. Написал около двадцати сочинений на персидском и арабском языках. Был казнен в связи с обвинениями в вольнодумстве. — 22–24, 29

Уилсон, Питер Лэмборн (р. 1945) — американский писатель, эссеист, поэт, исследователь суфизма. — 34

Фаргани, Саид ад-Дин (ум.1300) — мусульманский мыслитель и мистик, ученик шейха Кунави. — 49, 50, 58, 86, 87

Халладж, ал-Хусайн ибн Мансур (858–922) — богослов и мистик, известен экстатическим восклицанием *Ана-л-Хакк* («Я — Истина!»), претерпел мученическую смерть. — 22, 29, 49, 92, 104, 151

Хамадани, Айн ал-Кузат (ум. 1132) — ближайший из учеников Ахмада Газали, автор утонченного поэтического произ-

ведения *Тамхидат*. Был казнен по обвинению в ереси. — 107, 113, 146, 147

Харакани, Абу-л-Хасан (ум. 1033) — знаменитый хорасанский шейх и суфийский проповедник. — 20

Хафиз, Мухаммад Шамсуддин (ум. 1389) — великий персидский поэт-суфий родом из Шираза. — 22, 32

Хорасан — древняя провинция Ирана, один из центров развития персидского суфизма, с которым связаны имена таких суфиев, как Байазид Бистами, Абу-л-Хасан Харакани, Абу Саид ибн Абу-л-Хайр, Ахмад Газали и Фарид ад-Дин Аттар. — 20, 21

Худжвири, Абу-л-Хасан Али (ум. ок. 1076) — автор первого трактата по суфизму на персидском языке «Раскрытие скрытого» (*Кашиф ал-махджуб*). — 29, 53, 67, 104, 151, 195

Шабистари, Махмуд (ум. 1320) — выдающийся персидский поэт-суфий. — 146

Шах Ниматулла Вали (1330–1431) — основатель суфийского братства ниматуллахи, один из наиболее влиятельных суфийских наставников Ирана. Почитается как великий святой. — 70

Ширази, Садр ад-Дин (1571–1640) — исламский мыслитель, представитель «исфаханской» школы исламской философии. — 32

Указатель книг

- Джами, Абд ал-Рахман. *Аши ат ал-Ламаат*. Под ред. Хамида Раббани. Тегеран, 1352. — 66
- Ибн ал-Фарид. *Таиййа*. — 31, 49, 50
- Ибн Араби. *Фусус ал-хикам*. — 30
- Ираки, Фахр ад-Дин. *Ламаат*. — 30, 66
- Ираки, Фахр ад-Дин. *Истилахат*. — 146
- Исфакхани, Нур Али Шах. *Хусн ва ишк*. — 87
- Калабази, Абу Бакр. *ат-Тааруф ли мазхаб ахл ат-тасаввуф*, или *Китаб ат-тааруф*. — 117
- Кашани, Изз ад-Дин Махмуд. *Мисбах ал-хидайах*. — 30
- Кашани, Изз ад-Дин Махмуд. *Кунуз ал-асрар ва румуз ал-ахрар*. — 30
- Кашани, Мухсин Фаиз. *Мишвак*. — 146
- Кунави, Садр ад-Дин. *Нусус*. — 30
- Кунави, Садр ад-Дин. *Мифлах*. — 30
- Кунави, Садр ад-Дин. *Табсират-улмубтади*. — 31
- Кушайри, Абу л-Касим. *Ал-Рисала*. Каир, 1974. — 69
- *Маджмифах-и аватар-и Нур Али Шах-и Исфакхани*; под ред. д-ра Джавада Нурбахша (Тегеран, 1350). — 87
- Руми, Джалал ад-Дин. *Диван-и Шамс Табризи*. — 22
- Руми, Джалал ад-Дин. *Маснави-йи манави*. // СПб: «Петербургское Востоковедение», 2010. — 21, 22, 93
- Рази, Наджм ад-Дин ад-Дайа. *Мирсад ал-ибад*. — 30
- Санаи. *Ишк-намэ*. — 30
- Таханави. *Кашишаф*. — 86
- Фаргани, Саид ад-Дин. *Машарик ад-дарари*. — 31, 49, 50

- Хамадани, Айн ал-Кузат. *Лаваих*. — 138, 163
- Хамадани, Айн ал-Кузат. *Тамхидат*. — 107, 113, 147, 197
- Аль-Худжвири, Али ибн Усман. Раскрытие скрытого за завесой. — М.: «Единство», 2004. — 53, 67, 104, 151, 195
- Шабистари, Махмуд. *Гушан-и раз*. — 146
- Шах Ниматулла Вали. *Диван*. Тегеран, 1352. — 70

- Abdel-Kader, H. *The Life, Personality and Writings of Al Junayd*. London, 1962. — 99
- Arberry, A. J. *Classical Persian Literature*. London, 1976. — 19
- Arberry, A. J. *Sufism*. London, 1963. — 146
- Clarke, H. W. *The Divan-i Hafiz*. London, 1891. — 228
- *Discourses of Rumi*. Trans. A. J. Arberry, N.Y., 1972. — 73
- al-Ghazzali, Majd al-Din al-Tusi. *Bawariq al-ilma*. (Included in *Tracts on Listening to Music*). Translated by James Robson, London, 1938. — 19, 146, 148, 169
- Izutsu, Toshihiko. *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*. Tokyo, 1966. — 88
- Izutsu, Toshihiko. *Creation and the Timeless Order of Things — A Study in the Mystical Philosophy of Ayn al-Qudat*. *Philosophical Forum*, Boston, 1973. — 90
- Nasr, S.H. *Sufi Essays*, London, 1972. — 22
- Nicholson, R.A. *Studies in Islamic Mysticism*. London, 1978. — 31, 49
- Nicholson, R.A. *The Mystics of Islam*. London, 1978. — 20
- Sahrawardi, Shahabudin. *The Awarif-l-Maarif*. Trans. H. W. Clarke, New York, 1970. — 77
- *Tariq ut-tahqiq*. Ed. Bo Utas. Lund, 1973. — 30
- *Tracts on Listening to Music*. Robson, James. London, 1938. — 19, 146

Указатель аятов Корана

1:2	39
2:28(30)	154
2:193	39
2:260	60
4:48.....	85
5:59(54)	42, 78, 112, 183
6:76-78.....	104
7:22-23	62
7:128	39
7:171(172)	136, 138
13:39	52
18:28(29)	187
38:79(78)	200
53:17	163
53:10	163
55:27	89
69:20	59
81:29	112

Нурбахш, Джавад

Путь. Духовная практика суфизма / Пер. с англ. —

М.: Ризлетивеб, 2007. — 267 с.

ISBN 978-5-91049-001-1



«Сущностью суфизма является Истина, а целью — самоотверженное постижение и осуществление Истины. Практика суфизма состоит в движении к Истине с помощью любви и преданности. Это движение называется тарикатом, духовным путем или путем к Богу».

Суфизм — это мистическая традиция, оказывающая на протяжении многих веков значительное влияние как на восточную, так и на западную культуру. В настоящей книге, автором которой является глава суфийского братства ниматуллахи, раскрываются цель и методы суфизма, описываются основные понятия, практики и принципы суфийского пути. Книга может быть полезна всем, кто интересуется духовными традициями Востока.

Нурбахш, Джавад

Беседы о суфийском Пути / Пер. с англ. —

М.: Ризлетивеб, 2009. — 224 с.

ISBN 978-5-91049-002-8



«Метод возвращения суфия к Абсолютному единству включает: во-первых, поминание Бога (зикр) и, во-вторых, служение, добротолубие (махабба) и сострадание по отношению к другим людям без ожидания какого-либо вознаграждения от Бога или творения».

Книга представляет вниманию читателя речи главы суфийского братства ниматуллахи д-ра Джавада Нурбахша, произнесенные им во время суфийских собраний, а также подборку его афоризмов. Второе, расширенное, издание книги, затрагивающей основные вопросы суфизма, включает тексты речей, ранее доступных только дервишам братства.

Руми, Джалал ад-Дин

Сокровища воспоминания / Пер. Л. Тираспольского. —

3-е изд., доп. — М.: Риэлетивеб, 2010. — 208 с.

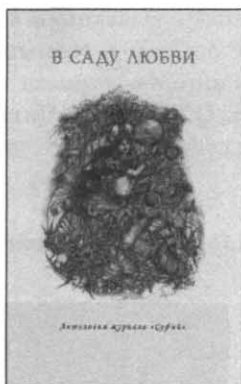
ISBN 978-5-91049-003-5



«В этом разрушенном монастыре тот, у кого в глазах двоится, постоянно перемещается из одного угла в другой. О ты, говорящий о себе: “Благо, которое ищут, можно найти там”, если ты обретишь пару глаз, способных распознать Бога, то увидишь, что все пространство обоих миров наполнено Возлюбленным».

Джалал ад-Дин Руми, «наставник с сияющим сердцем», — величайший персидский поэт-суфий, один из самых известных и читаемых поэтов во всем мире, не только на Востоке, но и на Западе. Главный труд Руми, *Маснави* — «Поэма о скрытом смысле», заслужившая название «Коран на персидском языке», является подлинной энциклопедией суфизма в стихах. В книге представлены переводы произведений Руми на русский язык, выполненные в духе суфийской традиции.

В саду любви. Антология журнала «Суфий» —
М.: Ризлетивеб, 2011. — 240 с.
ISBN 978-5-91049-004-2



Как проявляется Божественное милосердие? Почему в мире существует зло? В чем глубинный смысл грехопадения Адама? Какие ритуалы предстоит пройти, чтобы стать суфием? Что такое суфийское радение (сама)? На эти и многие другие вопросы отвечают рассказы, научные статьи, написанные видными исследователями суфизма, отрывки из классических средневековых трактатов, стихи и воспоминания, представленные в данном сборнике. Книга «В саду любви» содержит избранные материалы, публиковавшиеся в журнале «Суфий» с 2004 по 2010 годы. Они раскрывают самые разные грани древней духовной традиции.

Книга представляет собой собрание лучших материалов, которые публиковались в журнале «Суфий» с 2004 по 2010 годы. Они подобраны таким образом, чтобы дать представление о самых разных аспектах суфийского учения.

Журнал «Суфий»

Журнал «Суфий» является русскоязычной версией журнала Sufi, который издается суфийским орденом ниматуллахи на английском языке с 1988 г. На его страницах можно познакомиться с произведениями выдающихся суфийских мастеров прошлого, а также с опытом и размышлениями наших современников. Среди авторов журнала такие известные ученые, как А. Шиммель, С.Х. Наср, У. Читтик, К. Эрнст, а также дервиши различных суфийских братств.

Веб-сайт журнала: sufimag.wordpress.com



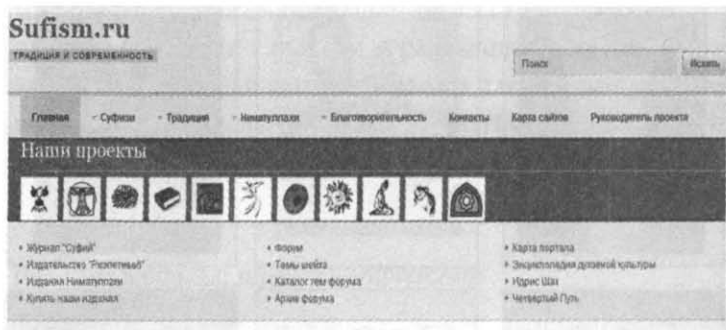
...Некоторыми группами, наподобие иранского суфийского братства ниматуллахи... выпускаются высококачественные литературные журналы с цветными фотографиями и написанными блестящим слогом статьями.

Карл Эрнст. «Суфизм»

Журнал «Суфий»



Интернет-портал SUFISM.RU Традиция и современность



15.07.2012 20:42

Четырнадцатый номер журнала "Суфий"



Вышел из печати новый, четырнадцатый, номер
журнала "Суфий"

СОДЕРЖАНИЕ НОМЕРА 14

• Подписка

Интернет-портал SUFISM.RU объединяет десятки сайтов,
посвященных различным аспектам суфийского духовного пути
и других мистических традиций:

*Персидский суфизм
Суфийский орден ниматуллахи
Форум «Духовная традиция и современность»
Галерея «Страна Востока»
Джалал ад-Дин Руми
Музыка в суфизме
Женщины в суфизме*

При содействии
Благотворительного фонда
«Ханикахи Ниматуллахи»



Заявки на книгу присылайте
по электронному адресу books@sufism.ru

Ахмад Газали
САВАНИХ

с комментариями
Н. Пурджавади

Перевод с английского: В. Дрозд
Редактор: Л. Тираспольский
В работе над книгой принимали участие:
М. Боголюбова, М. Гамаюнова

Издательство ООО «Ризлетивеб»
101000, Москва, Девяткин пер., 4, стр. 1А
Веб-сайт издательства: sufibooks.wordpress.com
Тираж 2000 экз. Заказ 2488.



Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93
www.oaompk.ru, www.oaompk.rф тел.: (495) 745-84-28, (49638) 20-685

